

**TEKSTUALIZACJA
DOŚWIADCZENIA**

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Borowski, Tomasz Kizwalter,
Szymon Wróbel, Antoni Ziemia,
Marek Ziółkowski

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Paweł Majewski

**TEKSTUALIZACJA
DOŚWIADCZENIA
STUDIA O PIŚMIENICTWIE GRECKIM**

WARSZAWA–TORUŃ 2015

Książka wydana przez
Fundację na rzecz Nauki Polskiej
w ramach programu Monografie FNP

Redaktor tomu
Kamil Dźwiniel

Korekty
Agnieszka Markuszewska

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek

Printed in Poland
© Copyright by Paweł Majewski
and Fundacja na rzecz Nauki Polskiej
Warszawa 2015

ISBN 978-83-941666-0-1

Wydawca: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej
ul. Ignacego Krasickiego 20/22, 02-611 Warszawa
tel. +48 22 845 95 01, e-mail: fnp@fnp.org.pl

www.fnp.org.pl/monografie

Dystrybucja: Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu
ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl

www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze
Druk: Abedik Sp. z o.o.
ul. Glinki 84, 85-861 Bydgoszcz

Podczas ponad dwóch tysięcy lat kultury
słowa pisanego człowiek Zachodu niewiele uczynił w celu
zbadania lub zrozumienia wpływu alfabetu fonetycznego na
stworzenie wielu podstawowych wzorców kultury.
Na wyjaśnianie więc tej kwestii teraz może być już za późno.
Marshall McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia
człowieka* [1964], rozdział *Słowo pisane. Oko za ucho*,
przekład Natalii Szczuckiej

Spis treści

WSTĘP	9
ROZDZIAŁ 1. RETORZY I RAPSODZI. KILKA UWAG O DWÓCH MODELACH ZAPAMIĘTYWANIA	17
ROZDZIAŁ 2. POCZĄTKI I ROZWÓJ PIŚMIENICTWA SPECJALISTYCZNEGO – <i>FACHLITERATUR</i>	39
ROZDZIAŁ 3. KSENOFONT, ISCHOMACH, KIKKULI – TRANSPARENCJA PRZEKAZU	45
ROZDZIAŁ 4. DOMNIEMANY EMPIRYZM ARYSTOTELESA	85
ROZDZIAŁ 5. TEOFRAST – ŚWIAT W PIŚMIE	125
ROZDZIAŁ 6. WYSCHNIĘTE CIAŁO FILITASA	155
ROZDZIAŁ 7. ARCHIMEDES I JEGO PIASKARZ	173
ANEKS. DWA ŚREDNIOWIECZNE ŚLADY DOŚWIADCZENIA W TEKŚCIE	205
BIBLIOGRAFIA	249
SUMMARY	261
INDEKS OSOBOWY.....	265

Wstęp

W drugiej księdze traktatu *O naturze bogów* Ciceron krytykuje poglądy atomistów greckich ze szkoły Epikura między innymi w taki sposób:

Jakże mam się tutaj nie dziwić, że jest ktoś taki, kto sobie uroił, iż jakieś ściśle i niepodzielne atomy pędzą własną mocą pod wpływem swej ciężkości i że z przypadkowego zbiegu tych atomów powstał świat w całej jego piękności i krasie? Jeśli ktoś uważa to za możliwe, nie pojmuję, dlaczego nie miałby przyjmować, że gdyby zebrano razem mnóstwo odlanych bądź ze złota, bądź z czego innego elementów, wśród których znajdowałyby się kształty wszystkich dwudziestu jeden liter alfabetu [*formae litterarum*], to po wysypaniu ich na ziemię złożą się z nich *Roczniki* Enniusza, tak iż od razu będą gotowe do czytania. Ze swej strony wątpię, czy szczęśliwy przypadek mógłby dokazać chociaż tyle, iżby złożył się z nich jeden wiersz (*De natura deorum* II, 37, 93, zmodyfikowany przekład Wiktora Kornatowskiego).

Hermann Diels, przytaczając te słowa Arpinaty w swoim studium o antycznych wyobrażeniach związanych z pojęciem „elementu” (*stoicheion*), podkreśla podobieństwo obrazu, którego tam użyto, do czcionek drukarskich Gutenberga, a następnie wskazuje na wywodzącą się od Demokryta analogię między atomami a literami alfabetu oraz przytacza szereg innych wyimków z tekstów greckich i łacińskich, których autorzy również powołują się na ten obraz¹. O ile jednak Demokryt czy Lukrecjusz traktują porównanie składników

¹ H. Diels, *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*, Leipzig 1899, s. 1–14. Zob. też: M. Mejor, *Czy druk wynaleźli Rzymianie? O niektórych nowożytnych interpretacjach „De natura deorum” II, 37, 93 M. Tulliusza Cicerona*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 2006, z. 37/38, s. 55–62.

materii do liter jako pogładową ilustrację swoich tez ontologicznych, a niekiedy także etycznych, to dla Cyserona takie porównanie byłoby nie do przyjęcia, ponieważ jest ono równoznaczne z odrzuceniem sensowności i celowości świata zamieszkiwanego przez ludzi. Bardzo charakterystyczny wydaje się dobór *Roczników* Enniusza – przed pojawieniem się *Eneidy* Wergiliusza był to najważniejszy poemat epicki o dziejach Rzymu, pozostawał też bardzo bliski sercu i umysłowi Cyserona – jako przykładu nieprawdopodobnego zbiegu okoliczności, jakim miałyby być przypadkowe złożenie się rozsypanych liter w ten właśnie utwór. Cyseron nie mógł pogodzić się z wizją rzeczywistości, w której zjawiska przyrodnicze są wynikiem działania ślepych, losowych procesów. W jego rozumieniu świat składający się przypadkowo z atomów i zarazem obdarzony sensem jest tak samo nieznośny dla ludzkiego umysłu łaknącego porządku, jak tekst złożony z przypadkowych liter i zarazem obdarzony znaczeniem, ponieważ pojedyncze atomy i litery same w sobie nie mają ani sensu, ani znaczenia. Przez wszystkie wieki kultury pisma alfabetycznego żyjący w niej ludzie będą poszukiwać sensu i znaczenia zarówno w świecie, jak i w tekstach, zakładając mniej lub bardziej świadomie, że na którymś poziomie organizacji tych bytów konfiguracja ich podstawowych składników w jakiś sposób uzyskuje spójność, której odkrycie jest zadaniem ludzkiego intelektu. A kiedy w połowie XX stulecia Marshall McLuhan będzie uparcie powtarzał, że pismo alfabetyczne tworzy nowoczesnego człowieka w szczególny sposób, ponieważ składa się z bezsensownych znaków wyobrażających bezsensowne dźwięki, a jednocześnie w swoich niezliczonych kombinacjach buduje kanon tekstów kultury definiujących tożsamość i samoświadomość jej uczestników – będzie mimowiednie powtarzał myśl Cyserona, tyle że znów w aprobatywnym kontekście, podobnym do tonu wypowiedzi Lukrecjusza.

*

Książka ta, stanowiąc samodzielne przedsięwzięcie intelektualne, jest również w pewnej mierze kontynuacją pracy *Pismo, tekst, literatura. Praktyki piśmienne starożytnych Greków i matryca pamięci*

kulturowej Europejczyków (Warszawa 2013). Wykorzystując dorobek rozmaitych szkół humanistyki ostatnich dekad ubiegłego stulecia, próbowałam tam naszkicować scenariusz rozwoju antycznej piśmienności greckiej w taki sposób, aby pokazać wpływ procesów rozgrywających się w starożytnej Grecji w polu oddziaływania dwóch głównych mediów komunikacji kulturowej, mowy i pisma (w jego odmianie alfabetycznej), na ewolucję kultury europejskiej w późniejszych epokach. Interesował mnie ten rodzaj wpływu, który zachodzi poza intencjonalnymi nastawieniami twórców i uczestników kulturowych obiegów symbolicznych, a zarazem nie mieści się w kategoriach „struktury” oraz „systemu”. Uwzględniłem szereg zjawisk kulturowych, od wystąpienia presokratyki po działalność filologów aleksandryjskich. Pomiąłem jednak wielką liczbę fenomenów pisma i tekstu, których obecność w dawnych czasach również może przyczynić się do lepszego zrozumienia współczesności.

W tym miejscu chciałbym częściowo wypełnić tę lukę, pokazując, w jaki sposób ludzie antyku podjęli zadanie tekstualizacji doświadczenia.

Pojęcie „doświadczenia” przeżywające obecnie renesans po długim okresie zaniedbania w czasach dominacji antypodmiotowych modeli myślenia o świecie ludzkim jest nadzwyczaj wieloznaczne i problematyczne, a przecież ma ono – w przyjmowanym dziś zakresie – długą historię, sięgającą przynajmniej czasów Davida Hume’a, o ile nie Francisca Bacona. W tej książce przez „doświadczenie” rozumiem zasób danych zmysłowych docierających do świadomości jednostki poprzez jej biologicznie ukształtowany aparat percepcyjny, a następnie poddawanych wolicjonalnej, emocjonalnej i refleksyjnej kategoryzacji w jej umyśle. Przetworzone w ten sposób dane łączą się z zasobem symboli i pamięci kulturowej, z którego jednostka ta czerpie wiedzę o świecie i do którego może dodać własną część jako członek społeczności mającej historię, tradycję i tożsamość – a wszystko to składa się ostatecznie na treść „doświadczenia”. Takie ujęcie problemu sytuuję możliwie niezależnie od podziałów między naturalistycznymi i kulturalistycznymi metodami uprawiania refleksji antropologicznej i to usytuowanie jest zamierzone. Natomiast materiałem badawczym są dla mnie formy komunikacji kulturowej

i jej media, wśród nich zaś przede wszystkim pismo alfabetyczne (głównie w społecznym i kulturowym wymiarze praktyk piśmiennych) i tekst (głównie jako wytwór tych praktyk funkcjonujący w obiegach nadawczo-odbiorczych), a w pewnym stopniu, ograniczonym przez momentalność samego zjawiska, również mowa, będąca zawsze istotnym korelatem praktyk piśmiennych.

Termin „tekst” pojawia się w tej książce niemal na każdej stronie i z reguły nie oznacza konkretnego egzemplarza jakiegokolwiek zapisu, lecz nie pojawia się też w funkcji, jaką nadały mu semiotyczno-strukturalne teorie znaku. „Tekst” jest tu historycznie uwarunkowanym środkiem komunikacji kulturowej, podobnie jak na przykład telefon w epoce nowoczesnej. Ponieważ zajmuję się tutaj kulturą antycznej Grecji, pozostaje oczywiste, że niemal zawsze chodzi o tekst rękopiśmienny zapisany w książce o postaci zwoju – ale w wielu przypadkach jego chirograficzność i kształt nośnika nie pełnią głównej funkcji, gdyż nie zawsze można rozsądnie dywagować na temat roli składowej rękopiśmiennej w epistemologicznych i komunikacyjnych funkcjach tekstu, które są naczelnym przedmiotem mojego zainteresowania. Starłem się nie hipostazować tego pojęcia i nie czynić z tekstu „Tekstu” – interpretacyjnego fetysza lub wytrychu. W całej książce tylko kilka razy zapisałem to słowo wielką literą. Jeśli chodzi o różnicę między tekstem a pismem, to można ją ująć następująco: pismo jest skutkiem praktyk pisarskich lub nadawczych, natomiast tekst jest przyczyną praktyk lekturowych lub odbiorczych. W sensie materialnym pismo i tekst są często, lecz niekoniecznie, tożsame ze sobą.

Jak pokazywałem w poprzedniej książce, te trzy media: mowa, pismo i tekst – dla gatunku ludzkiego obok obrazu i widowiska najbardziej podstawowe media w jego dotychczasowej historii – wchodząc ze sobą w rozliczne relacje i wpływając na siebie nawzajem, zdeterminowały w antycznej Grecji zarówno rozumienie przez ludzi własnej kondycji w świecie, jak i sposoby artykulacji tej kondycji (oraz określonego wyżej doświadczenia będącego jej zasadniczym składnikiem) w przekazach symbolicznych właściwych również następnym fazom rozwoju kultury zachodniej. Stwierdzenie to pozor nie jest oczywistością, ponieważ trudno sobie wyobrazić inną niż

słowna (w mowie i na piśmie) artykulację ludzkich treści przeżyciowych czy symbolicznych – jedynymi alternatywami dla słowa są obraz, tworzący drugą wielką domenę komunikacji symbolicznej, oraz widowisko i/lub performans, które tworzą trzecią i ostatnią z nich. Trudno byłoby wskazać fenomen kultur ludzkich w całej ich rozciągłości czasowej i przestrzennej, który nie należałby w swoim intersubiektywnym pojawianiu się i przekazywaniu do którejś z tych trzech domen lub ich różnorodnych kombinacji, trafiając w ten i tylko w ten sposób do wnętrza świadomości podmiotów uczestniczących w systemie kultury. Tym, co mnie interesuje, jest ewolucyjna i dynamiczna zmiana proporcji składowych „mownej” i „piśmiennej” w procesie przekazu doświadczenia między podmiotami, a w prezentowanej książce zdecydowałem się podjąć analizę tych jego form antycznych (a więc dla naszego kręgu kulturowego źródłowych), w których pismo przeważało zdecydowanie nad mową.

Mowa i pismo relacjonują doświadczenie ludzkie dla ludzi i wobec ludzi. To kolejne stwierdzenie, które wydać się może banalne, lecz przy bliższym oglądzie także ono okazuje się problematyczne, ponieważ bardzo szybko wychodzi na jaw, że słowo nie przekazuje doświadczenia w sposób jednoznaczny – ani w mowie, ani na piśmie. Dzieje się tak dlatego, co znów na pozór oczywiste, że w żadnej ze swoich form nie jest ono tożsame z treścią i przeżyciem doświadczenia, o ile nie mamy do czynienia z doświadczeniem słowa jako takiego („potęgi żywego słowa” albo „intensywnie przeżywanej lektury”), co wymaga zaawansowanej zwrotnej refleksji dotyczącej medium językowego lub, przeciwnie, zupełnego braku takiej refleksji, kiedy słowo i rzecz, o której ono mówi, są dla nadawcy i odbiorcy tym samym. Problemy *mimesis*, referencji znaków językowych czy relacji „słowo–rzecz”, a także takie tematy historyczno-kulturowe, jak „niewyraźalne”, „nienazywalne”, „granice języka”, Borgesowski „alef” i jego kabalistyczna proveniencja, „zaumnyj jazyk” rosyjskiej awangardy, „język uniwersalny” jako cel dociekań całych zastępów myślicieli i maniaków czy „metalang” opisany przez Stanisława Lema w *Wielkości urojonej* – wszystkie one wyłaniają się z podstawowej, źródłowej różnicy między doświadczeniem w takim sensie, jaki tu sformułowano, a wszelkim możliwym wyrazem językowym

tegoż doświadczenia, niezależnie od czasu, miejsca i sposobu jego artykulacji.

Tekstualizacja zasobu bezpośrednich danych świadomości jest środkiem umożliwiającym ich przekaz symboliczny w stronę innych świadomości, które nie znajdowały się w kręgu fizycznej propagacji tych danych. Ujmując rzecz prościej – dzięki zapisom i tekstom ludzie mogą opowiadać innym ludziom o własnych przeżyciach, spostrzeżeniach i refleksjach snutych na ich podstawie, przy czym nie jest tu konieczny kontakt osobisty, jak przy słowie żywym, artykułowanym z całym bogactwem pozawerbalnych środków komunikacji. Przeżycie, obserwacja i działanie – trzy wielkie dziedziny łączące i angażujące sferę mentalną człowieka wraz z jego sferą cielesną, motoryczną oraz czynnościową, i składające się na całość „doświadczenia” – w swoim językowym refleksyjnym wyrazie, zapośredniczonym przez aparat hierarchicznie ustrukturyowanych pojęć i kategorii językowych, tworzą to, co zwykliśmy potocznie nazywać „wiedzą”. W kręgu kultury europejskiej i we wszystkich innych kulturach ludzkich, w których pismo i związane z nim praktyki rozwinęły się na tyle, by przyjąć rolę naczelnego medium przekazu treści kulturowych, możliwość przekazu doświadczenia (wynikającego z przeżycia, obserwacji i działania) na odległość, czyli możliwość tworzenia WIEDZY TEKSTOWEJ, jest tak oczywista, że uczestnikom tych kultur trudno sobie wyobrazić jakąkolwiek alternatywę dla tego stanu rzeczy. Lecz, powtórzmy raz jeszcze, żaden element tej sytuacji medialnej nie jest oczywisty ani sam przez się zrozumiały, natomiast wszystkie stanowią efekt procesów kulturowych, które użytkownicy kultury w ich początkowych fazach słabo sobie uświadamiali, w fazach późniejszych zaś często uznawali je za naturalne, przejrzyste i obojętne dla procesu ekspresji i przekazu doświadczenia.

Chcąc podkreślić odmienną doświadczenia przeżywanego i przekazywanego, posługuję się w tej książce terminem *Lebenswelt* – „świat życia”, ukutym w 1936 roku przez Edmunda Husserla i rozpowszechnionym przez filozofów i socjologów ze szkoły fenomenologicznej. Jest on dla prowadzonych tu dociekań bardzo użyteczny, oznacza bowiem cały kompleks doznań zmysłowych wraz z towarzyszącymi im reakcjami i procesami umysłowymi wywoływanymi

w każdym człowieku przez jego bezpośrednie, tu-i-teraz doświadczane otoczenie materialne. „Doświadczenie”, o którym tu mowa, jest osadzone właśnie w *Lebenswelt*. Należy mocno podkreślić, że każdy element naszej wiedzy o świecie, który wykracza poza *Lebenswelt*, czerpiemy ze środków przekazu, a do czasu upowszechnienia się radia, kina i telewizji jedynym środkiem przekazu rozszerzającym ludzką *Lebenswelt* – oprócz żywej relacjonującej mowy bliźnich oraz ograniczonej w epokach przednowoczesnych liczby obrazów wizualnych – było pismo, ono zaś aż do połowy XV stulecia funkcjonowało w naszym kręgu kulturowym jako pismo odręczne. Odpowiedź na pytanie, jakim przekształceniom to doświadczenie ulegało w trakcie tak uwarunkowanego przekazu, stanowi cel tej książki.

Problem językowego ujęcia doświadczenia nurtował w XX stuleciu myśliciele należących do szkół fenomenologicznych i hermeneutycznych, a interesowali się nim żywo również strukturaliści i poststrukturaliści, lecz z innego, nie-podmiotowego punktu widzenia, w którym przedmiotem głębokiego namysłu stał się problem referencji znaków językowych w oderwaniu od sfery podmiotowo-przeżyciowej. Spadkobiercy pozytywizmu rozwijali odrębne teorie wiedzy oparte na oczywistym dla nich przeświadczeniu o „naturalności” i absolutnym, niepodlegającym relatywizacji statusie jej językowego, a zwłaszcza tekstowego wyrazu. Pod koniec ubiegłego wieku obok dalszego rozwoju tych modeli myślenia nastąpił gwałtowny rozwój nowych metod refleksji poświęconej zarówno samemu doświadczeniu, jak i jego językowym ekspresjom. Obecnie kwestie te zajmują badaczy z tak różnych obszarów, jak studia postkolonialne, *gender* i *queer*, socjologiczna teoria ugruntowana, kulturoznawstwo, *memory studies* czy *sensory studies*. Obserwujemy intensywny namysł zwłaszcza nad doświadczeniami wiążącymi się z negatywnymi aspektami bycia społecznego i historycznego, takimi jak wykluczenie, marginalizacja, stygmatyzacja, prywacja, traumatyzacja i wiktymizacja. Nie sposób przecenić roli studiów nad Holocaustem, w których problem intersubiektywnej (nie)wyrażalności doświadczeń granicznych jest stawiany i dyskutowany z wyjątkową ostrością. Większość tych akademickich rozważań wiąże się na różne sposoby z bieżącymi aktualnymi problemami społecznymi i politycznymi.

Wiedza naukowa, „czysta”, okazuje się w tej panoramie tylko jednym z wielu równorzędnych elementów, w wysokim stopniu zależnym od pozanaukowych aspektów jej tworzenia i przekazywania. Nie stanowi też już, przynajmniej w aktualnej fazie rozwoju kultury, najwyższej, najbardziej uprzywilejowanej formy poznania – i nie da się również przypisać tej roli żadnej z pozostałych jego form, chyba że na mocy arbitralnej decyzji.

A zatem kategoria doświadczenia – w naszych czasach szczególnie newralgiczna dla świadomości kulturowej i politycznej – jest dziś obecna w filozofii, historii, w naukach społecznych, w literaturoznawstwie oraz antropologii, a wszędzie wikła się pojęciowo i analitycznie w metakategorie wyłaniające się z praktyk piśmiennych, z myślenia tekstem, którego nauczyli Europejczyków antyczni Grecy z Platonem i Arystotelesem na czele. Formułując tę supozycję, której dowodziłem w poprzedniej książce, a w tej mam zamiar dowódów kontynuować, nie zamierzam projektować ucieczki ani nawet wycofania się z tej sytuacji, którą co radykalniejsi teoretycy mogliby nazwać uwięzieniem w klatce pisma. Jest to więzienie, z którego nie możemy wyjść, nie wychodząc zarazem poza granice języka rozumianego jako narzędzie komunikacji międzyludzkiej. Jedyne, co możemy zrobić, to starać się, aby nasze wypowiedzi, na piśmie i w mowie, miały możliwie największy potencjał znaczenia i oddziaływania, nawet jeśli o rzeczywistości jako takiej nie mówią już niczego – właśnie tak jak ta książka, złożona jedynie z interpretacji innych książek i tekstów, lecz zarazem dążąca w swojej wymowie do wyjścia poza NAWIAS TEKSTU ujmujący tę część naszego świata, która nie jest tekstem i tylko z przypadku oraz częściowo znalazła się we wnętrzu tekstowego nawiasu. Można domniemywać, że jest to *pars maxima*. Dla tych z nas, którzy nie zamieszkują na co dzień wśród znaków pisma, domniemanie to pozostaje oczywistością, ale właśnie dlatego, że to nie pismo stanowi ich środowisko, rzadko są w stanie wyartykułować tę oczywistość. Poprzestają więc z reguły na jej milczącym doświadczeniu.

ROZDZIAŁ 1

Retorzy i rapsodzi.

Kilka uwag o dwóch modelach zapamiętywania

Zanim przejdę do opisu zjawisk kulturowych związanych przede wszystkim z obecnością tekstu w kulturze hellenistycznej Grecji, chcę poświęcić nieco uwagi jednej spośród zdolności umysłu ludzkiego, która, aczkolwiek oparta na podłożu organicznym, wchodzi w ścisłe związki z mediami przekazu treści kulturowych i podlega ich wpływom. Chodzi o pamięć. Jak przedstawiała się relacja między pamięcią i splotem ustne/piśmienne w tych fazach rozwoju kultury antycznej, w których pismo i tekst zdominowały już obiegi symboliczne?

W mitologii greckiej matką Muz była Mnemosyne – personifikacja pamięci. W takiej funkcji pojawia się ona na przykład w rodowodzie bogów przedstawionym przez Hezjoda w *Teogonii*¹. Nie ulega wątpliwości, że aż do czasu upowszechnienia się druku pamięć była jedną z naczelnych pod względem znaczenia dla kultury władz ludzkiego umysłu, ponieważ to ona odpowiadała w największej mierze za przekaz treści kulturowych wszędzie poza relatywnie wąskimi kręgami społecznymi zdominowanymi przez obieg tekstów rękopiśmiennych. W kulturze antycznej pamięć pełniła szczególnie ważną rolę, zarówno w przekazach ustnych, jak i pisanych. W tych pierwszych pamięć funkcjonowała w sposób zanalizowany gruntownie, choć nie bezdyskusyjnie przez teoretyków oralizmu, Milmana Parry'ego, Alberta Lorda, Waltera Onga i Erica Havelocka, oraz

¹ Na temat roli postaci Mnemosyne por. na przykład: J. A. Notopoulos, *Mnemosyne in Oral Literature*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 1938, Vol. 69, s. 465–493. Jest to jeden z pierwszych tekstów filologicznych uwzględniających wyniki badań Milmana Parry'ego.

ich następców działających na przełomie XX i XXI wieku na pograniczu nauk o starożytności i *cultural studies*. Z kolei rola pamięci w piśmiennej fazie rozwoju kultury antycznej i wczesnośrednio-wiecznej została po raz pierwszy dokładnie opisana w dwóch pierwszych rozdziałach książki Frances Yates o sztuce pamięci, potem zaś w szeregu studiów mediewistycznych z pracami Mary Carruthers na czele. Mogłoby się zdawać, że w tej sprawie nie zostało już nic do powiedzenia. Tak jednak nie jest, ponieważ jak dotąd nie pojawiła się analiza wzajemnych związków tych dwóch modeli pamięci, które bardzo się od siebie różnią – modeli najstarszych w naszej kulturze, do których będą nawiązywać wszystkie późniejsze modele, aż do naszych czasów².

Stwierdzenie to nie jest gołosłowne. Wystarczy przeczytać fundamentalne prace badaczy starożytnego oralizmu oraz „sztuki pamięci”, aby przekonać się, że jedni nie interesowali się tym, o czym piszą drudzy, a może nawet o tym nie wiedzieli. Oto Frances Yates w drugim rozdziale *Sztuki pamięci* pisze:

Należy zatem przyjąć, że Simonides [jeden z greckich liryków archaicznych, zgodnie z tradycją wynalazca sztuki pamięci – P. M.] rzeczywiście dokonał olbrzymiego kroku naprzód w mnemonice, nauczając czy głosząc zasady, które – jakkolwiek oparte na wcześniejszej tradycji ustnej – przedstawiały całkiem nowe ujęcie przedmiotu. Nie możemy zajmować się tutaj przedsimonidejskimi źródłami sztuki pamięci; niektórzy sądzą, że jest ona pochodzenia pitagorejskiego, inni nawiązują o wpływach egipskich. Możliwe, że w jakiejś formie sztuka ta była bardzo starożytną techniką, stosowaną ongiś przez rapsodów i gawędziarzy. Usprawnienia, które przypuszczalnie wprowadził Simonides, mogły być symptomami pojawienia się form wyższej organizacji społecznej. Za jego czasów poeci mają już swoje miejsce w strukturze

² Należy zaznaczyć, że pojęcia „pamięć” używam zasadniczo w jego znaczeniu kulturowym, a nie fizjologicznym. Oczywiście wyczerpujące opracowanie tematu wymagałoby wykorzystania wiedzy z dziedziny neurofizjologii. Nie uwzględniam również olbrzymiej liczby opracowań powstałych w ciągu ostatnich lat na fali *memory studies*, ponieważ przebadanie antycznych kontekstów licznych form pamięci zbiorowej, jakie opisali teoretycy należący do tego nurtu, wymagałoby napisania odrębnej książki.

ekonomicznej; mnemonika zaś – uprawiana w okresie poprzedzającym wprowadzenie pisma jako sztuka zapamiętywania słowa mówionego – ulega teraz skodyfikowaniu, ujęciu w reguły³.

Yates była pionierką współczesnych badań nad antyczną sztuką pamięci. Przed jej książką opublikowano zaledwie kilka tekstów na ten temat⁴. W największej na świecie encyklopedii nauk o starożytności (*Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*), nad której osiemdziesięcioma tomami najlepsi filologowie i starożytnicy pracowali przez prawie dziewięćdziesiąt lat (1894–1980), hasło o mnemonice zajmuje niecałą jedną szpaltę. Można domniemywać, że dla tekstocentrycznych uczonych z przełomu XIX i XX wieku „pałace pamięci” i inne chwytły mnemotechniczne, opisywane przez Kwintyliana i Cyserona⁵, były wstydliwymi relikdami okresu, w którym spisany tekst nie miał jeszcze absolutnej władzy nad umysłami. Z kolei spadkobiercy Parry’ego na polu teorii oralizmu nie interesowali się sztuką pamięci z odwrotnego powodu – była ona wytworem dojrzałej piśmienności, a fakt, że tkwiły w niej pozostałości żywiołu ustnego, nie miał znaczenia – przynajmniej dla tych spośród nich, dla których przejście od „oralnego” do „piśmiennego” było rewolucją, a nie ewolucją. Sama Frances Yates trafnie dostrzegła możliwe związki między pamięcią retorów i pamięcią rapsodów, ale poprze-

³ F. A. Yates, *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, Warszawa 1977, s. 42, przekład zmodyfikowany.

⁴ Zob. na przykład: H. Hajdu, *Das mnemotechnische Schrifttum des Mittelalters*, Budapeszt 1936; w pierwszej części tej pracy (s. 11–33) zawarto opis starożytnej sztuki pamięci.

⁵ Referencje bibliograficzne dotyczące antycznych źródeł naszej wiedzy o sztuce pamięci podaje F. A. Yates, op. cit., rozdz. 1 i 2. Tutaj przypominam jedynie, że główne teksty to: Kwintilian, *Kształcenie mówcy*, XI, 2, 1–51 (50–51 por. z Pliniusz, *Historia naturalna*, VII, 88–90); *Rhetorica ad Herennium* III, 28–40; Cyseron, *De inventione* I, 9; Cyseron, *O mówcy*, II, 350–360. Tam znajdują się między innymi opisy mechanizmu zapamiętywania znanego jako „pałac pamięci”, choć żaden z antycznych autorów nie użył tej nazwy, pochodzi ona bowiem dopiero z czasów renesansu. Szczegóły tych opisów nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że cały mechanizm był oparty w dużej części na medium pisma (por. na przykład *Rhetorica ad Herennium* III, 30 o roli wyobrażeń liter). Źródła te będą omawiał w dalszej części tekstu.

stała na ogólnej uwadze, ponieważ ośrodkiem jej zainteresowania były późniejsze, głównie renesansowe stadia sztuki pamięci, a poza tym, jak się wydaje, nie znała szczegółów osiągnięć Parry'ego i Onga lub zignorowała je⁶. Tak oto pamięć homerowych rapsodów oraz pamięć sofistów i retorów zostały od siebie odseparowane we współczesnej humanistyce.

Ale czy dopiero wtedy uległy tej separacji? Przyjrzyjmy się fragmentowi *Historii naturalnej* Pliniusza. W siódmej księdze, omawiając władze umysłowe człowieka, pisze on również o pamięci (ten fragment jest prawie identyczny z *passusem* u Kwintyliana, XI, 2, 50–51, co być może dowodzi stałości wyobrażeń, jakie Rzymianie wiązali z pojęciem pamięci):

Kto miał najlepszą pamięć, tę zaletę ogromnie potrzebną w życiu, powiedzieć niełatwo, bo tak wielu z tego słynie. Król Cyrus [Wielki] znał imiona wszystkich żołnierzy w swoim wojsku, Lucjusz Scypio – obywateli rzymskich, Kineasz zaś, poseł króla Pyrrusa – członków senatu i stanu rycerskiego, i to już na drugi dzień po przyjeździe. Mityrydat, król dwudziestu dwu ludów, tyloma też językami potrafił ferować wyroki [...]. Pewien Grek, niejaki Charmadas, potrafił cytować z pamięci, jak gdyby czytał, wszelkie książki, jakich ktokolwiek zażądał w bibliotekach. Wreszcie zrobiono z tego prawdziwą sztukę, którą zapoczątkował poeta liryczny Symonides, do doskonałości zaś doprowadził Metrodor ze Skepsis, tak, że wszystko, co słyszał, referował tymi samymi słowami. Ale też pamięć człowieka jest ze wszystkich jego właściwości najbardziej podatna na działanie chorób i urazów, a także na działanie trwogi, można ją wtedy stracić czasem częściowo, czasem całkowicie. Ktoś uderzony kamieniem zapomniał tylko liter alfabetu. Inny, spadłszy

⁶ Główne prace Onga o oralności zostały opublikowane już po ukazaniu się *Sztuki pamięci*, natomiast Yates znała dobrze jego studia o Ramusie. Jest rzeczą znaną, że Ong w swoim rozwoju intelektualnym przeszedł od badań życia i twórczości ostatniego wybitnego przedstawiciela tradycji *artis memoriae*, jakim był Petrus Ramus, do analizy pamięci rapsodów – ale, jak się zdaje, nie zauważył żadnych powiązań między obiema formami zapamiętywania. Powodem takiego stanu rzeczy był prawdopodobnie fakt, że Ong – inaczej niż Havelock – nie interesował się fazą styczności kultury oralnej i piśmiennej w starożytnej Grecji.

z bardzo wysokiego dachu, przestał rozpoznawać matkę, krewnych i przyjaciół [...] (VII, 88–90, przekład Ireny i Tadeusza Zawadzkich).

Pliniusz rozumie „pamięć” jako zdolność dokładnego odtworzenia zbiorów imion i nazw oraz relacji zachodzących między nimi, a także między nimi i ich desygnatami. Jest to właśnie takie rozumienie pamięci, jakie wiąże się z istnieniem pisma – ponieważ to ono staje się jej matrycą, którą należy odwzorowywać z absolutną precyzją w kolejnych aktach przypominania treści. Jak widać, ta koncepcja pamięci jest zupełnie odmienna od dynamicznej pamięci aojdów, rekonstruowanej przez Onga i Havelocka. Pozostaje faktem znaczącym, że Pliniusz nie wspomina ani słowem o aojdach – a przecież ludzie zdolni zapamiętać wiele tysięcy wersów eposu (obojętne, w jaki sposób) musieliby przykuć uwagę autora, który chętnie przytaczał wszystkie znane sobie wyjątkowe osiągnięcia, co widać choćby w zacytowanym fragmencie. Zamiast tego powtarza apokryficzne opowieści o Cyrusie i Mitrydatesie. Można więc wnioskować, że Pliniusz nie wiedział o istnieniu aojdów, a z pewnością nie wiedział o osiągnięciach ich pamięci. Nie wiedzieli o tym również Cynceron i Kwintylijan, co oznacza, że prawdopodobnie nie znaleźli żadnych informacji na temat szczegółów działalności aojdów w dostępnym sobie piśmiennictwie greckim (czyli w ich wypadku: w całym piśmiennictwie greckim).

Nie jest to samo w sobie zaskakujące, ponieważ o aojdach czy rapsodach rzadko i niechętnie wspominają już kilkaset lat wcześniej Platon i Arystoteles⁷. Co więcej – wszyscy ci autorzy bez wątplenia znali postacie Demodoka i Femiosa z *Odysei*, a jednak nie kojarzyli ich pieśni, pieśni rasowych aojdów, z kwestią pamięci, co oznacza chyba, że w ich własnej pamięci i wyobraźni twórczej Demodok i Femios byli już tylko postaciami fikcyjnymi, nad których działaniami nie trzeba zastanawiać się tak, jak nad działaniami osób realnych. To, w jaki sposób aojdowie śpiewali swoje pieśni, nie mogło mieć dla

⁷ Przyczyny tej niechęci próbowałem wyjaśnić w książce *Pismo, tekst, literatura. Praktyki piśmienne starożytnych Greków i matryca pamięci kulturowej Europejczyków* (Warszawa 2013).

nich znaczenia, a zresztą sądzili zapewne, że pieśniarze dysponowali ich spisaniem tekstem⁸. Ale dlaczego pamięć sofistów i retorów została tak radykalnie odcięta od pamięci ich poprzedników? Mówiąc paradoksalnie – dlaczego pamięć tekstu zapomniała o pamięci mowy?

Przypomnę zdanie Frances Yates: „mnemonika zaś – uprawiana w okresie poprzedzającym wprowadzenie pisma jako sztuka zapamiętywania słowa mówionego – ulega teraz skodyfikowaniu, ujęciu w reguły”. Dla autorki pamięć oralnych rapsodów jest pierwotną, prymitywną, intuicyjną umiejętnością, której dopiero ściśle ujęcie w reguły *artis rhetoricae* nadaje należną wartość. Tak samo traktowali sprawę wszyscy inni nowożytni badacze retoryki, a także jej dawni kodyfikatorzy, o ile w ogóle dostrzegali istnienie pamięci innej niż pamięć retoryczna, co zdarzało się rzadko. Eric Havelock w swoich studiach nad umysłowością grecką V wieku wykazywał, że rodząca się piśmienność wytwarzała podobne podejście do kultury ustnej u sofistów i filozofów – chociaż w ich przypadku było ono z natury rzeczy ambiwalentne, ponieważ mieli do czynienia z nowym medium komunikacyjnym, z którym musieli się dopiero oswajać. Jednak Havelock, dla którego główny temat rozważań stanowił wpływ pisma na filozofię grecką, nie uwzględnił w swoich analizach faktu, że przejście od oralności do piśmienności nie odebrało roli pamięci, lecz tę rolę zmieniło, ale tak radykalnie, że pamięć o pamięci rapsodów bardzo szybko zanikła. Na czym polegała ta zmiana?

Upowszechnienie się pisma uwolniło umysły Greków od konieczności zapamiętywania całej symbolicznej treści ich kultury – ta teza jest jedną z głównych tez całej teorii oralności greckiej. Równie powszechnie przyjmuje się, że uwolnienie to nie kojarzyło się Grekom wyłącznie z korzyściami, o czym dobrze świadczy legenda o Tocie i Tamuzie opowiedziana w *Fajdosie*. Dla Platona przeniesienie pamięci z wnętrza umysłu na zewnątrz, w tekst, wiązało

⁸ Wcześniejszy od Cycerona o ponad dwa stulecia Demetriusz z Faleronu (ok. 350–ok. 280), uczeń Teofrasta, a zatem „intelektualny wnuk” Arystotelesa, twierdził już, że aojdowie, wśród nich Femios z Itaki, SPISYWALI swoje pieśni, aby potem wykonywać je do wtóru instrumentów (fragm. 146 Stork–Ophuijsen–Dorandi, przekazany przez Tzetzesa we wstępie do scholiów do Likofrona). To bardzo wyrazisty przykład zapomnienia o ustnych performansach.

się z niebezpieczeństwem „zdeprawowania myśli” – była to kwestia czysto etyczna, i to również z powodów etycznych Platon kazał Sokratesowi krytykować bezmyślne uczenie się na pamięć mów sofistów. „Zapomnienie”, o jakim mówi Tamuz, należy rozumieć nie w sensie dosłownym, lecz jako element platońskiej metafizyki – jest to zapomnienie Prawdy na korzyść „mniemań”, do którego dochodzi wtedy, gdy żywe słowo dialogu między mistrzem i poszukującym uczniem ulega degradacji w postaci niemej, spisanej i spetryfikowanej namiastki, którą może odczytać każdy przypadkowy czytelnik, i to w dowolny sposób. Jeżeli jednak wyjąć tę kwestię z jej kontekstu etycznego, okaże się, że wprowadzenie pisma w Grecji co prawda odebrało rację bytu pamięci ustnej, ale nie zlikwidowało potrzeby pamięci jako takiej.

Rekonstruowana przez Onga psychodynamika oralności przestała być Grekom potrzebna – i głównie dlatego tak szybko o niej zapomnieli. Niemniej dalej potrzebowali pamięci – ponieważ nasilający się obieg spisanych tekstów nie wyparł z ich mentalności pewnych zasadniczych cech kultury ustnej. Mam na myśli kulturę „żywego słowa”, retoryki, kulturę mów – które wygłaszano w Grecji i Rzymie z pamięci. Szanujący się sofista czy retor nie odczytywał swoich mów ze zwojów. I właśnie tu zaczyna się sztuka pamięci, za której wynalazcę uchodził poeta Simonides z Keos, ale jej wszyscy znani z imienia greccy mistrzowie – jak Metrodor ze Skepsis i Hippiasz z Elidy⁹ – byli także mówcami. Mogli konstruować swoje wywody, używając przy tym wszystkich dobrodziejstw pisma, od składni hipotaktycznej przez system abstrakcyjnych pojęć po wewnętrzną krytykę własnego i cudzego dyskursu. Ale ostateczny efekt tych wszystkich „piśmiennych” zabiegów prezentowali publiczności tak samo jak ich poprzednicy wykonujący pieśni homerowe. Taki sam sposób prezentacji zupełnie odmiennych struktur wypowiedzi wymagał również zupełnie odmiennych metody zapamiętywania. Była nią właśnie sztuka pamięci.

⁹ Hippiasz między innymi z przyczyny swojej mistrzowskiej pamięci padł ofiarą ironii Sokratesa w obu zatytułowanych jego imieniem dialogach platońskich, zob. *Hippiasz większy* 285; *Hippiasz mniejszy* 368.

Twierdząc zatem, że sztuka pamięci – *ars memoriae* – której dzieje możemy śledzić w kulturze europejskiej od V wieku p.n.e. aż po oświecenie – jest techniką przekazu treści kulturowych, która w procesie ewolucji naszej kultury rozpatrywanym w kategoriach ewolucji jej mediów stanowiła następstwo oralnej psychodynamiki poddanej rygorom dyskursu piśmiennego. Jej powstanie i rozwój wynikały z istnienia kilkusetletniego okresu, w którym oba te modele komunikacji kulturowej przenikały się na prawach równorzędności. W starszej („rewolucyjnej”) wersji teorii oralności zaistnienie sztuki pamięci jest niezrozumiałe – przecież pismo uwalnia swoich użytkowników od konieczności zapamiętywania. I może również dlatego radykalni oraliści nie wykazywali zainteresowania tym problemem.

Zestawmy „protokół rozbieżności” między oralnym i piśmiennym modelem pamięci:

	Psychodynamika oralności	Sztuka pamięci
Typ wypowiedzi	formularna	retoryczna
Typ repetycji	przybliżona (kontekstualna)	dosłowna (tekstualna)
Wykonawcy	rapsoeci i aoidowie	sofiści i retorzy
Forma społeczna	arystokracja, oligarchia	demokracja
Metoda	performans, improwizacja	pałac pamięci, algorytm
Medium	słowo żywe, głos	tekst spisany
Zmysły	całe sensorium	wzrok
Kontekst fizjologiczny	ciało	umysł

Używając terminu „performans”, mam, po pierwsze, na myśli społeczne warunki sytuacji wykonawczej, po drugie zaś – wyłaniającą się z badań Lorda i Parry’ego¹⁰ obraz rapsoda angażującego w swój występ nie tylko „czystą pamięć”, to znaczy pamięć, jakiej używa człowiek piśmienny, lecz także całą swoją cielesność – do tego samego aspektu psychodynamiki oralności odnoszą się w tabeli pojęcia

¹⁰ Zob. przede wszystkim: A. B. Lord, *Pieśniarz i jego opowieść*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2010.

„całe sensorium” i „ciało” – przeciwstawione „wzrokowi” i „umysłowi” po stronie sztuki pamięci. Te somatyczne aspekty psychodynamiki oralności zbliżają ją do fenomenologicznych analiz Maurice’a Merleau-Ponty’ego i jego następców¹¹.

Przyjrzyjmy się teraz kilku fragmentom tekstów źródłowych dotyczących sztuki pamięci u starożytnych. W korpusie zachowanych dzieł poświęconych teorii retoryki stanowią one drobny ułamek, co wskazuje na niewielkie zainteresowanie rzymskich teoretyków wymowy tym problemem¹². Tekstów greckich dotyczących tej dziedziny zachowało się zbyt mało, by formułować wiążące sądy, warto jednak zauważyć, że w obu *Retorykach* Arystotelesa nie ma nawet jednej wzmianki o pamięci, a jego krótka rozprawa *O pamięci i przypominaniu sobie* (449 b–453 b) traktuje ten problem w całkowitym oderwaniu od kontekstu historycznego, społecznego i kulturowego, co znaczy, że Stagiryta przyjmuje naturalistyczne, nie zaś kulturowe rozumienie zjawiska pamięci. Wiele uwag rzucających światło na przejście od pamięci oralnej do retorycznej z całą pewnością odnaleźlibyśmy w dziełach sofistów, lecz z nich doszły do nas tylko drobne urywki. Rzymski autor *Retoryki dla Herenniusza* powiada:

¹¹ We współczesnej humanistyce istnieją co najmniej dwa nurty, które mogą dostarczyć dalszych inspiracji lub narzędzi badawczych dla omawianych w tym tekście zagadnień. Pierwszym nurtem jest performatyka Richarda Schechnera, drugim – somatoestetyka Richarda Shustermana. Schechner bada ogólne warunki wykonywania wszelkich, a zwłaszcza kreatywnych działań ludzkich zachodzących w ramach więzi społecznych przy użyciu symboli (w tym szczególnie symboli językowych). Shusterman zajmuje się związkami między praktykami mentalnymi i cielesnymi w kontekstach kulturowych. Zob. R. Schechner, *Performatyka*, przeł. T. Kubikowski, Wrocław 2006; R. Shusterman, *Praktyka filozofii, filozofia praktyki. Pragmatyzm a życie filozoficzne*, przeł. A. Mitek, Kraków 2005; idem, *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, przeł. W. Małecki, Wrocław 2007.

¹² Marginalny status problemu pamięci w antycznej teorii retoryki znajduje swój odpowiednik we współczesnych jej ujęciach. W kanonicznej syntezie Hermana Lausberga pamięci jest poświęconych dziewięć spośród tysiąca trzystu dwudziestu czterech paragrafów (to znaczy dwie strony tekstu z niemal tysiąca stron). W polskojęzycznym opracowaniu Mirosława Korolki (*Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990) mnemonice są poświęcone strony 124–128 (czyli pięć stron na ogółem trzysta dwadzieścia dwie strony).

Wiem, że wielu spośród Greków, którzy pisali o pamięci, zalecało tworzenie jak największej liczby wyobrażeń [*imagines*] odpowiadających poszczególnym słowom, tak aby ci, którzy chcą uczyć się tych wyobrażeń na pamięć, mogli nimi dysponować bez wysiłku związanego z ich wynajdywaniem¹³.

Po czym krytykuje tę metodę jako nieefektywną. To jedna z naszych nielicznych konkretnych informacji na temat mnemotechniki sofistów. Można przypuszczać, że postulowana przez sofistów mnogość *imagines*, czyli mentalnych przedstawień przedmiotów, które wiązały się ze słowami i problemami przygotowywanej, a następnie wypowiedzianej mowy, zachowuje silny związek z psychodynamiką oralną, z charakterystycznym dla niej i dla osadzonych w niej pierwotnie eposów homerowych bogactwem detali służącym lepszemu uobecnieniu strumienia mowy w umysłach odbiorców.

Pamięć (*memoria*) stanowiła czwartą z pięciu faz przygotowania mowy w najczęściej występującym, perypatetyckim podziale retoryki. Najważniejsze były jednak trzy pierwsze fazy – *inventio*, *dispositio* i *elocutio*. To one decydowały o zakresie, treści i kształcie wypowiedzi, o użytych w niej środkach wyrazu oraz o metodach perswazji. *Memoria* służyła już tylko utrwaleniu gotowego materiału, a piąta część standardowej teorii retoryki – *pronuntiatio* – była tak samo zaniedbywana jak poprzednia, i tak samo interesująca z przyjętego tutaj punktu widzenia. Była to bowiem teoria samego wykonania mowy, obejmująca te same zagadnienia, o których wspomniano tu w związku z „motoryką”, „somatoestetyką” i „pamięcią ciała” w psychodynamice oralności – ale ujmująca je również w zupełnie odmienny sposób. Powróćmy jednak do pamięci retorów¹⁴.

¹³ Tu i dalej – przekład Pawła Majewskiego. Kluczowe terminy retoryczne pozostawiam na ogół w brzmieniu oryginalnym, aby nie dezorientować czytelnika ich dosłownymi tłumaczeniami lub peryfrazami.

¹⁴ Warto przy tej okazji zauważyć, że cała w ogóle starożytna retoryka jest bardzo obiecującym polem badań nie tylko dla teoretyków ustności/piśmiennosci, ale i dla wszystkich autorów zajmujących się mediami komunikacji kulturowej. O ile mi wiadomo, na pole to weszło jak dotąd niewielu uczonych. U Lausberga *pronuntiatio* zasłużyła na jeszcze mniej uwagi niż *memoria*, u Korolki – na niewiele więcej, przy czym obaj ci uczeni, podobnie jak większość współczesnych

Jedno zdanie na temat pamięci znajdujemy w młodzieńczym dziele Cyncerona poświęconym pierwszej z najważniejszych części teorii wymowy, *De inventione* (I, 9). Jest to zwięzła definicja, która brzmi:

memoria est firma animi rerum ac verborum perceptio [pamięć to silne objęcie rzeczy i słów w umyśle]¹⁵.

Zwróćmy uwagę, że już w tym bardzo krótkim określeniu można dopatrzeć się pewnego związku z oralizmem, niezamierzonego przez autora, podobnie jak wszystkie pozostałe związki, które będą tu wskazywał. Cynceron powiada bowiem o objęciu (*perceptio*) „słów” i „rzeczy”. Standardowe w teorii retoryki pojęcia *res* i *verbum* odpowiadają z grubsza naszym określeniom „treść” i „forma”. *Res* to obraz myśli, który mówca musi przyoblec w słowa. Obraz ten niekoniecznie musi składać się z rzeczy, z przedstawień przedmiotów materialnych – może to być obraz idei czy emocji – ale, jak jasno wynika z tekstów źródłowych, wiąże się on ze stanem mentalnym, w któ-

badaczy antycznej retoryki, traktują swój przedmiot tekstocentrycznie. Co prawda Lausberg zauważa mimochodem (paragraf 1091), że „pronuncjacja retoryczna ma swój literacki odpowiednik w recytacji epiki (Aristoteles, *Poetica* XXVI, 6: *rhapsodein*), poezji lirycznej (Arist., *Po.* XXVI, 6: *diadein*) oraz w dramacie (Arist., *Po.* XXVI, 6: *he hypokritike*)” (przekład Alberta Gorzkowskiego), jest jednak wątpliwe, by mógł mieć tu na myśli podobieństwo w kontekście ustności i kontekstów wykonawczych. Elementy performatycznej analizy wypowiedzenia mowy przez Cyncerona można odnaleźć w rozproszonych analizach Jerzego Axera, ale główny nacisk został tam położony na aktorski aspekt działań mówcy, a nie na kwestie somatyki i kontekstów komunikacyjnych, będące szczególnie częściami tego aspektu. Axer traktuje oratorstwo jako praktykę bardziej artystyczną niż kulturową. Zob. na przykład: J. Axer, *Tribunal-Stage-Arena: Modelling of the Communication Situation in M. Tullius Cicero's "Judicial Speeches"*, „*Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric*” 1989, Vol. 7, No. 4, s. 299–311; idem, *Śmierć gladiatora. O pewnych aspektach techniki retorycznej w mowie Cyncerona „Pro Milone”*, „*Eos*” 1989, t. 76, s. 31–43.

¹⁵ Niektóre rękopisy dają tu uzupełnienie *verborum ad inventionem*, co z kolei niektórzy wydawcy rozumieją jako *ad inventionem retinendam*, jednak ewentualne przyjęcie tego wariantu nie zmienia znacząco sensu całego zdania. Por. Marcus Tullius Cicero, *O inwencji retorycznej*, przeł. K. Ekles, wstęp i przypisy B. Awianowicz, Warszawa 2013.

rym jeszcze nie występują słowa. Można zatem przyjąć, że *res* retora odpowiada w pewnym stopniu plastycznemu obrazowi, jaki wywołuje recytacja rapsoda w umysłach słuchaczy. Widzimy jednak, że to, co w ramach oralnej psychodynamiki było końcowym efektem wykonania, w teorii retoryki jest jego prefabrykatem. Medium pisma i tekstu obejmuje tu już prowadzenie w procesie wytwarzania i przekazywania wypowiedzi performatywnej. Jeżeli jednak uznalibyśmy, że w teoretycznym przeciwstawieniu *res-verbum* tkwi jakaś pozostałość kultury ustnej, choćby z odwróconym znakiem, to zarazem przyjęlibyśmy hipotezę, w myśl której sama opozycja „formy” i „treści”, o której roli w dziejach europejskiej refleksji nad literaturą i sztuką nie trzeba przypominać, byłaby jeszcze jednym residuum prastarego żywiołu mowy i jego stopniowej zamiany na piśmienność, które można by dodać do długiej listy takich „pozostałości”, konstytuujących samowiedzę kultury zachodniej¹⁶.

Oczywiście nie sposób stawiać tak mocnej hipotezy na podstawie jednego zdania. Spójrzmy więc na kolejne znaczące dla tych rozważań fragmenty. Najstarszym opisem mnemoniki, jakim dysponujemy, jest zakończenie trzeciej księgi *Retoryki dla Herenniusza* – traktatu przypisywanego niegdyś Cyceronowi, powstałego między 86 a 82 rokiem p.n.e. Czytamy tam (III, 30):

A zatem ci, którzy znają litery, mogą zapisać to, co ktoś im podyktuje, i odczytać na głos to, co zapisali. A znów ci, którzy opanowali sztukę pamięci, mogą umieścić to, co usłyszeli, w „miejscach” [*locis*]¹⁷, i z nich przywołać to na pamięć – jako że *loci* są bardzo podobne do tabliczek woskowych albo do kart papirusu, *imagines* – do liter, ich układ i dyspozycja – do pisma, a wygłoszenie [*pronuntiatio*] – do czytania [*lectio*].

¹⁶ Godne uwagi w tym kontekście jest sławne w kulturze rzymskiej powiedzenie Katona Starszego: „Rem tene, verba sequentur”, co można w przybliżeniu oddać jako „trzymaj się tematu, a słowa przyjdą same”.

¹⁷ *Locus* i *imago* (miejsce i obraz) to dwa najważniejsze narzędzia procesu zapamiętywania w sztuce pamięci, tworzące podstawę mechanizmu „pałacu pamięci”. Chcąc dobrze opanować przebieg planowanej mowy, mówca musi umieścić *imagines*, jakie wiąże z poszczególnymi częściami czy słowami wywodu, w odpowiednich *locis*. Szczegółową analizę tego procesu podaje Yates.

To rozbudowane porównanie jest dowodem na przemieszanie elementów kultury mowy i kultury pisma w antycznej teorii retoryki. Mieszają się tu mianowicie schematy myślowe właściwe dla jednego i drugiego medium komunikacji kulturowej. Wprawdzie porównanie pamięci do tablicy, na której pojawiają się zapisy, jest wielkim toposem literackim, którego realizacje widzimy na przestrzeni ponad dwudziestu wieków, od Platona do Johna Locke'a¹⁸, nie znaczy to jednak, że nie można wskazywać na konkretne uwarunkowania tego toposu w którymś z jego momentów dziejowych, zwłaszcza wczesnych. Skądinąd dzisiejsi użytkownicy internetu, traktujący niekiedy elektrograficzny zapis tekstu w interfejsie stron sieci, tak jakby to był zapis typograficzny, to znaczy osadzony stabilnie na płaszczyźnie strony druku, rozumują identycznie jak autor *Retoryki dla Herenniusza*.

Opisując *imagines*, tenże autor wprowadza rozróżnienie (III, 33):

Ponieważ więc *imagines* muszą przypominać *res*, powinniśmy ze wszystkich przedmiotów wybierać te, które będą posiadać takie podobieństwo. Istnieją zaś dwa rodzaje podobieństw – do *res* i do *verba*. Podobieństwo do *res* powstaje wtedy, gdy porównujemy *imagines* do samych tematów naszej mowy; podobieństwo do *verba* natomiast polega na dobieraniu osobnego *imago* do każdego słowa, jakiego używamy.

W tym miejscu widać kolejne zderzenie ustnego i piśmiennego modelu pamięci, które zresztą powoduje pewną niekonsekwencję w cytowanym zdaniu, w którym najpierw mowa o ogólnym podobieństwie *imagines* do *res*, a zaraz potem – o dwóch rodzajach podobieństw, do *res* i do *verba*. Pierwsze z tych podobieństw ma korzenie w psychodynamice oralności – przedstawienia mentalne mają odpowiadać ogólnemu obrazowi wypowiedzanej myśli, a nie pojedynczym słowom. Natomiast dobieranie *imagines* do konkretnych słów jest już korelatem pisma. Obraz mentalny staje się tu instancją pro-

¹⁸ Godnym uwagi kognitywistycznym ujęciem problemów związanych z antyczną pamięcią i kulturą książki jest praca J. P. Small, *Wax Tablets of the Mind. Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity*, New York–London 1997.

cesu zapamiętywania pochodną względem piśmiennego obrazu słowa. Tylko w takiej sytuacji może bowiem dojść do mentalnego rozczłonkowania wypowiedzi na jej poszczególne słowne części.

W następnych zdaniach *Retoryki dla Herenniusza* opisano konkretny przykład zastosowania *imagines*. Nie wdając się w jego szczegółową analizę (dokonuje jej Frances Yates), zaznaczam jedynie, że natura skojarzeń, według których należy dobierać *imagines* zarówno do *res*, jak i do *verba*, ma zdecydowanie więcej wspólnego z „piśmienną mnemotechniką” niż z intuicyjno-mimetycznym wczuciem opartym na ogólnych formularnych ramach narracji, o jakim pisali Ong i Havelock. Skojarzenia te są oparte, krótko mówiąc, na racjonalno-abstrakcyjnej analizie treści wypowiedzenia, dla której medium pośredniczącym jest pismo, nie głos. W kolejnym przykładzie (III, 34) dotyczącym zapamiętywania tekstu poetyckiego (a zatem bliższego sztuce rapsodów niż mowy sądowe i popisowe) oprócz podobnych zaleceń technicznych pojawiają się także zdania:

W ten sposób wyrażone zostaną wszystkie słowa. Ale takie ułożenie *imagines* odniesie skutek tylko wtedy, gdy wzmocnimy naturalną pamięć dzięki zapisowi – i najpierw przejdziemy przez każdy zapisany wers dwa lub trzy razy, a potem dopiero dopasujemy *imagines* do *verba*.

Po tych zdaniach nie można już mieć wątpliwości, że medium prymarnym dla retorycznej sztuki pamięci jest pismo. Wszelkie pozostałości żywej mowy kreowanej spontanicznie są mu podporządkowane do tego stopnia, że nikt nie pamięta o ich pochodzeniu.

To jeszcze nie wszystkie ważne dla nas spostrzeżenia anonimowego autora *Retoryki dla Herenniusza*. W dalszej części tekstu zajmuje się on określeniem, które *imagines* są najlepsze dla wzmocnienia pamięci, które działają na nią najsilniej. Jego wniosek jest następujący (III, 36): „Okazuje się więc, że natura nie zostaje poruszona przez zwyczajne, codzienne wydarzenia [takie jak wschód albo zachód słońca], lecz przez wypadki nowe lub niezwykłe [takie jak zaćmienie słońca]”. Tu uwidacznia się kolejny wpływ pisma – pamięć mówcy nie reaguje już na „codziennność”, ponieważ nie jest obciążona obowiązkiem zawierania w sobie całej treści kultury.

Nie trzeba już zapamiętywać długich wyczeń, spisów, genealogii ani szczegółowych scenariuszy zachowań. Tym więc, co szczególnie łatwo zapamiętać, staje się „niedziennosc”. I tak jest w kulturze Zachodu do dzisiaj.

Jedno z ostatnich zdań w poświęconej pamięci partii *Retoryki dla Herenniusza* brzmi: „A zatem widzisz już dobrze, że ułatwianie zapamiętywania jest równie pożyteczne, jak trudne do osiągnięcia”. Czy pogląd antycznych aoidów i rapsodów na własną sztukę był podobny do gorzkiej samoświadomości retorów, nie sposób dziś określić. Być może nie poświęcali oni tyle świadomej uwagi własnemu warsztatowi, by móc formułować tego typu refleksje.

Przejdźmy teraz do innego ujęcia sztuki retorycznej. W dialogu *O mówcy* (*De oratore*) Cynceron dodaje do obrazu pamięci, jaki już poznaliśmy, kilka ciekawych dla naszego tematu szczegółów związanych z praktyką prawniczą. Wyliczając korzyści płynące dla mówcy sądowego z opanowania sztuki pamięci, powiada on poprzez jednego z uczestników tego dialogu (II, 355):

[możesz] słuchać zarówno instrukcji swojego klienta, jak i mowy swojego przeciwnika (na którą musisz odpowiedzieć) w taki sposób, że nie tylko wleją ci oni do uszu to, co mówią, ale również wpiszą ci to w umysł (przekład Pawła Majewskiego)¹⁹.

Przejawia się tutaj skomplikowana sytuacja komunikacyjna, w jakiej działa retor. Sztuka wymowy zachowywała bowiem wtedy jeszcze quasi-oralny charakter, nie dopuszczając do używania zapisów (lub zezwalając na nie tylko w szczególnych momentach, jak odczytywanie zeznań świadków albo aktów prawnych), lecz jednocześnie stopień komplikacji wywodów sądowych i struktura prawniczych rozumowań wynikały już z użycia pisma. Dobry mówca sądowy musiał więc łączyć „rapsodyczną” zdolność do wygłaszania czy nawet wykonywania obszernych mów z pamięci – z krytyczną zdolnością do natychmiastowej oceny złożonych rozumowań swojego przeciwni-

¹⁹ Por. przekład całości: Marek Tulliusz Cynceron, *O mówcy*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył B. Awianowicz, Kęty 2010.

ka, które mógł rejestrować tylko słuchem. *Ars memoriae* ułatwiała to ciężkie zadanie, wpisując się po części w oba modele komunikacji. Dlatego w następnych zdaniach Ciceron wychwala ludzi obdarzonych z natury wielką pamięcią, ponieważ mogą oni zapamiętać więcej cudzych argumentów i w ogóle więcej cudzych słów. W kulturze ustnej taka umiejętność nie była potrzebna, ponieważ nie istniał tam w tak wielkiej skali krytyczny, wewnętrznie zróżnicowany dyskurs. Za czasów Cicerona taki dyskurs już okrzepł, ale metody jego stosowania ciągle pozostawały częściowo „niepiśmienne”. Jednak zaraz potem (III, 357), gdy jest mowa o roli zmysłów w procesach intelektualnych, powiada się, że doznania słuchowe powinny być wzmacniane przez doznania wzrokowe, wtedy bowiem łatwiej utrwalają się w umyśle. Nie ma tu wzmianki o tekście, ale samo podkreślenie waleru wzroku sugeruje jego obecność lub jest przez tę obecność wywołane.

Kwintylijan, który pod koniec I wieku n.e. podsumował wiedzę o retoryce w *Institutio oratoria*, nie dodał do informacji przekazanych przez swoich poprzedników niczego istotnie nowego, natomiast w przyjętym przez niego sposobie prowadzenia wykładu można spotkać te same residua oralności, których obecność wskazałem w *Retoryce dla Herenniusza* i w *De oratore*. Jeszcze w IV wieku n.e. Fortunatianus, autor ostatniej antycznej *Ars rhetorica*, ujętej w formie pytań i odpowiedzi, powtarza:

Czy zawsze trzeba się uczyć słów? O ile czas na to pozwala, jeśli zaś nie, trzymajmy się samej *res*, a do niej dopasujemy w stosownej chwili słowa (III, 14, przykład Pawła Majewskiego).

Okazuje się zatem, że w pismach łacińskich teoretyków retoryki z I wieku p.n.e i I wieku n.e. można doszukać się pewnych śladów kultury ustnej, które utrwały się w retoryce na wiele dalszych stuleci, niezależnie od świadomie wypracowanego kształtu całej tej dyscypliny. Ale ślady te są mocno zatarte i raczej nie były widoczne dla

autorów, którzy je w tych tekstach pozostawili²⁰. A zatem postawiona tutaj teza o radykalnym historycznym zerwaniu między pamięcią retorów i pamięcią rapsodów pozostaje w mocy, co więcej – siła tego zerwania ujawnia się jeszcze wyraźniej właśnie w braku wiedzy Cycerona czy autora *Retoryki dla Herenniusza* o możliwych powiązaniach retorycznej *memoriae* z pamięcią psychodynamiczną oraz w ścisłym złączeniu tych residuów z pojęciami czy wyobrażeniami ukształtowanymi już wyłącznie na podstawie medium pisma.

Czy w kulturze druku i multimediów istnieją jakieś pozostałości obu omawianych tu modeli zapamiętywania? Niewątpliwie tak – niektóre z nich opisywali na przykład Paul Zumthor i Walter Ong. Wskazywane przez nich rytmiczne wyliczanki, refreny piosenek rozrywkowych oraz wszelkie formuły repetytywne obecne w naszej mowie i w praktykach słownych – można uznać za residua oralności. Moim zdaniem można do nich dodać również pewne cechy większości sztuk performatywnych. Aktor, tancerz lub muzyk opanowują swoje umiejętności w podobny sposób, jak to robili wykonawcy oralnych eposów. Ich pamięć nie jest „pamięcią mózgu”, która objęłaby wyłącznie tekstowy zapis roli czy partytury, lecz „pamięcią ciała” – by użyć tytułu eseju Jana Kotta dotyczącego zresztą podobnych

²⁰ Należy zresztą pamiętać, że proporcja ustności i piśmienności w Rzymie w okresie późnej republiki i wczesnego cesarstwa była bardzo odmienna od wyobrażeń i przyzwyczajzeń naszej epoki. Przy czym nie chodzi tu o stopień ówczesnego rozprzestrzenienia piśmienności (czyli wskaźnik alfabetyzacji społeczeństwa), lecz o to, że w rzymskiej teorii retoryki – jak nigdy przedtem i nigdy potem w Europie – doszło do funkcjonalnego zrównania literatury i wymowy sądowej. Jedna i ta sama teoria mogła bowiem z równym powodzeniem służyć do opisu obu tych praktyk językowych i kulturowych. Już dla średniowiecznego Europejczyka były one od siebie całkowicie oddzielone. To teoretyczne zrównanie jest świadectwem głębokiej odmienności w postrzeganiu podziału między „artystycznymi” i „nieartystycznymi” praktykami językowymi, jaka zachodzi między antycznymi Rzymianami a mieszkańcami Europy w późniejszych epokach. Odmiennosc ta musi być uwzględniona w naszym rozumieniu ich postrzegania wzajemnych związków w wykonywaniu tych praktyk. Oto kolejny możliwy problem badawczy dla performatyków i somatoestetyków.

zagadnień²¹ – albo też „pamięcią zmysłowo-motoryczną”²². „Pamięcią mózgu” jest natomiast pamięć naukowców, humanistów oraz, w pewnym stopniu, twórców literatury pięknej – i ten stan rzeczy to pochodna skrajnie głębokiego upiśmiennienia ich profesji w procesie historyczno-kulturowym²³.

Co zaś do *artis memoriae*, nie ulega wątpliwości, że wszyscy „mnemoniści”, ludzie obdarzeni fenomenalną pamięcią, których opisują współcześni autorzy zajmujący się zjawiskiem pamięci (od Aleksandra Łurii przez Olivera Sacksa po redaktorów *Księgi Rekordów Guinnessa*), są mimowolnymi następcami dawnych mistrzów tej sztuki. Ich zdolności są wprawdzie wrodzone, a nie nabyte, ale – co warto zauważyć – mnemonista opisany przez Łurię w książce *O pamięci, która nie miała granic*²⁴ zapamiętywał wszystko w sposób niemal zupełnie zbliżony z metodą „miejsc pamięci”, opisaną przez Cycerona i Kwintyliana. Z drugiej strony przypadki „wielkiej pamięci” przytaczane przez Pliniusza również musiały być uwarunkowane

²¹ J. Kott, *Pamięć ciała*, w: idem, *Kamienny potok. Eseje o teatrze i pamięci*, Kraków 1991.

²² Interesujące opisy takiej metody mnemonicznej można znaleźć w tekstach teoretyków sztuk wykonawczych, zwłaszcza aktorstwa i muzyki. Zob. na przykład: T. Wroński, *Zdolni i niezdolni. O grze i antygrze na skrzypcach*, Kraków 1979. Autor, wybitny pedagog wiolinistyki, nazywa tę umiejętność „słuchoczuć-ruchem” i uznaje ją za niezbędny warunek osiągnięcia mistrzostwa w grze na skrzypcach. Podobne tezy na temat związków ciała, umysłu i wykonawstwa znajdujemy w tekstach Konstantego Stanisławskiego i Edwarda Gordona Craiga. Prace teoretyczne Schechnera i Shustermana mogą być przydatne również w analizie wykonawstwa muzycznego jako zjawiska kulturowego. W ramach *memory studies* pamięć ciała badał jako pierwszy Paul Connerton w książce *How Societies Remember (Jak społeczeństwa pamiętają)*, przeł. M. Napiórkowski, Warszawa 2012).

²³ Próby „wyjścia poza tekst” podejmowane w różnych epokach i stylach literackich oraz, znacznie rzadziej, w szkołach i orientacjach filozoficznych zasługują na staranne przebadanie. Szczególnie intensywnie podejmowali je romantycy.

²⁴ A. Łuria, *O pamięci, która nie miała granic* (oryg. ros. *Um mnemonista. Malien'kaja kniżka o bolszoj pamiatki*), przeł. J. Przesmycka, Warszawa 1970. Havelock przytacza powyższe analizy Łurii w piątym rozdziale książki *Muza uczy się pisać* jako ilustrację innych niż piśmienna metod kategoryzacji danych w umyśle ludzkim – co w kontekście prezentowanych spostrzeżeń nie wydaje się do końca trafne.

fizjologicznie. W naszych czasach takie umiejętności są już jednak jedynie ciekawostkami lub obiektami badań neurofizjologicznych. Co również oczywiste, pamięć twórców kultury, obciążona w epoce oralnej ciężarem całej treści kultury, w epoce druku została obciążona bodaj czy nie mocniej (choć znów – w całkiem inny sposób) ciężarem adresów bibliograficznych.

Kontynuując te uwagi, należy jeszcze wspomnieć o wprowadzonym przez rzymskich teoretyków retoryki rozróżnieniu między pamięcią naturalną (*memoria naturalis*), oznaczającą „zwykłą” zdolność zapamiętywania, i sztuczną (*memoria artificiosa*), którą jest właśnie umiejętność zapamiętania znacznie większej niż w zwykłej pamięci ilości danych. *Retoryka dla Herenniusza* informuje nas (III, 28–29):

Są zatem dwa rodzaje pamięci: naturalna i sztuczna. Pamięć naturalna jest wbudowana w nasz umysł i rodzi się równocześnie z myślą. Pamięć sztuczna wymaga wzmocnienia poprzez pewne ćwiczenia i umyślne zabiegi. Ale, podobnie jak w innych sprawach, tak i tutaj doskonałość natury przewyższa sztuczne osiągnięcia, a te znowu umacniają i powiększają zdolności naturalne.

W tym fragmencie znowu mamy do czynienia z popularnym toposem (natura przewyższa sztukę, sztuka udoskonala naturę) i znowu możemy domniemywać, że akurat to jego użycie jest czasowo bliskie jego historycznej genezie. Odróżnienie pamięci naturalnej i sztucznej, z których każda przyczynia się do umocnienia tej drugiej, nie istniało w epoce oralnej, ponieważ do jego wprowadzenia również potrzebne jest pismo. Dla oralnego mnemonisty nie ma różnicy między zasobem jego własnej pamięci a zasobami „pamięci zewnętrznej” jego kultury. Nie ma jej dlatego, że pamięć takiego człowieka jest w jego własnym mniemaniu lub intuicji – i tak samo w mniemaniu jego ziomków – tożsama z całą pamięcią jego kultury, przeto kategorie „naturalności” i „sztuczności” nie mają tu sensu. Do tego, by zaistniały, konieczne okazuje się uprzednie zaistnienie zewnętrznego względem ludzkiej pamięci medium przekazu treści kulturowych – którym w omawianym tu przypadku jest pismo. Powiększając rady-

kalnie zasób treści kultury i poszerzając sferę doświadczenia, sprawia ono równocześnie, że żadna pamięć indywidualna nie jest już w stanie tych treści objąć, a jeśli tak, to ci, którzy ogarniają ich więcej niż inni, muszą wykształcić specjalny mechanizm zapamiętywania – wtórny wobec zasadniczego medium przekazu. I tak, znów dochodzimy do sztuki pamięci²⁵.

W upiśmiennionej Grecji IV czy III wieku p.n.e. z pewnością istnieli ludzie, którzy znali na pamięć eposy homerowe, ale znali je z TEKSTU – jak w Polsce jeszcze kilkadziesiąt lat temu istnieli ludzie znający na pamięć *Pana Tadeusza*. I ta znajomość nie była już niezbędnym warunkiem trwania ich kultury, lecz jedynie imponującym osiągnięciem mnemotechnicznym albo powodem osobistej satysfakcji, niekiedy zaś również symbolem ideologicznym²⁶. Tu także widać zmianę społecznych funkcji pamięci po przejściu kultury do fazy przewagi piśmienności. Bo przecież sztuka pamięci nie służy-

²⁵ O trwałości tego odróżnienia świadczy cytat z Józefa Andrzeja Załuskiego (1701–1774) przytoczony przez Juliana Tuwima w drugim rozdziale *Pegaza dęba* (*Wiersz a pamięć*): „Że jednak nie każdemu dana jest lokalna / Pamięć, niech ją zastąpi artycyfjalna, / Którą pierwszy wynalazł, z Ceos wyspy rodem, / Simonides...” (J. Tuwim, *Pegaz dęba*, Warszawa 1950, s. 69). Nie podjąłem próby zlokalizowania tego cytatu w pismach biskupa Załuskiego, których znaczna część do dziś pozostaje w rękopisie, a z kolei znaczna część jego spuścizny rękopiśmiennej uległa zniszczeniu, kiedy Niemcy spalili archiwa na Okólniku w 1944 roku. Nie jest wykluczone, że Tuwim wypisał ten cytat (wraz z dalszą częścią, której tu nie przytaczam) z nieistniejącego już dziś manuskryptu, ale nie opatrzył go odnośnikiem bibliograficznym, podobnie jak większości z setek cytatów składających się na „panoptikum literackie”, jakim jest *Pegaz dęba*.

²⁶ W rozwiniętej kulturze pisma i druku wiele razy niszczone książki po to, by zniszczyć zawartą w nich pamięć kulturową, ale chyba nigdy – ani w hitlerowskich Niemczech, ani w Chinach pod rządami Szy Huang-ti w III wieku p.n.e., ani podczas wojen religijnych w okresie reformacji – nie osiągnięto przy tym takiego stopnia destrukcji, który istotnie zagroziłby trwałości podstawowych struktur kultury zawartych w zapisach. Sytuację taką odnajdujemy natomiast w fantastycznej powieści Raya Bradbury’ego *451 stopni Fahrenheita*. Jej bohaterowie przeciwstawiają się władzy totalitarnej, ucząc się na pamięć tekstów zawartych w niszczonych masowo książkach. W *Roku 1984* George’a Orwella władza totalitarna manipuluje pamięcią społeczną przez radykalne bieżące przekształcenia zasobu tekstów archiwizowanych w bibliotekach (w zależności od koniunktury politycznej drukuje się nowe „śluszne” wersje starych gazet i usuwa poprzednie).

ła tylko do wygłaszania starannie wyczelowanych mów. Z książki Frances Yates dowiadujemy się o jej licznych związkach z rozmaitymi, głównie „podziemnymi” nurtami kultury europejskiej od późnej starożytności aż po oświecenie. Jakikolwiek jednak były społeczne role sztuki pamięci – na pewno nie były tożsame z rolą społeczną psychodynamiki oralności, ta bowiem służyła trwałości kultury *tout court*.

Zastanawiając się nad związkami między pamięcią oralną i piśmienną, można postawić jeszcze co najmniej jedną wstępną hipotezę. Otóż Platon odrzucał działalność sofistów – a zatem również ich metody mnemotechniczne (wspomniane wcześniej fragmenty obu *Hippiaszów* mówią o tym wprost). Jeśli uznać za miarodajną interpretację Havelocka z *Przedmowy do Platona*, filozof ten odrzucał również działalność rapsodów z ich oralną psychodynamiką. Oznacza to, że nie podobała mu się ani „naturalna” pamięć oralistów, ani „sztuczna” pamięć sofistów. Dlaczego nie uznawał żadnego członu tej alternatywy? Otóż być może właśnie dlatego, że żaden z nich nie mieścił się w jego własnej koncepcji pamięci, jaką wyłożył w nauce o anamnezie²⁷. Pamięć rapsodów i pamięć sofistów mimo wielkich różnic miały to samo podstawowe zadanie – utrwalanie i powtarzanie ludzkich słów, bez względu na ich „istotne” znaczenie, bez względu na ich stosunek do Prawdy. Z podobnych przyczyn wielu ludzi nie lubi dziś internetu, który służy jako składnica, a od czasu upowszechnienia się serwisów społecznościowych również jako wirówka wszystkich możliwych przejawów ludzkiej aktywności mentalnej niezależnie od jakiegokolwiek systemu wartości. Takie jednak jest przeznaczenie każdego medium przekazu informacji kulturowej – to od użytkownika, nadawcy i odbiorcy zależy wartość i sens tej informacji. Ale dla filozofa o takich poglądach, jakie wyznawał Platon, było to nie do przyjęcia. Stąd jego niechęć do obu tych form ułomnej ludzkiej pamięci, które tak łatwo odwołują się do Prawdy i tak opornie dają się do niej nagiąć.

²⁷ Łączenie przez niektórych badaczy retorycznej mnemoniki z platońską anamnezą świadczy o zupełnym niekiedy przemieszaniu wszystkich antycznych modeli pamięci w ich zdominowanej przez myślenie tekstocentryczne interpretacji.

Początki i rozwój piśmiennictwa specjalistycznego – *Fachliteratur*

Pamięć, rozumiana jako zdolność psychologiczna, a nie jako dyspozycja intelektualna zapośredniczona i wzmocniona przez zapis, w epokach poklasycznych kultury greckiej nie należała już do głównych narzędzi służących przekazywaniu treści symbolicznych. Były to epoki nasilających się wpływów tekstu, który z czasem zaczął przybierać postacie i wchodzić w obiegi przekraczające nawet dokonania uczonych aleksandryjskich na polu filologii i tekstocentrycznych form literackich. Jednak władza tekstu nad ludzkimi procesami poznawczymi nie stała się wówczas ani niepodzielna, ani jednoznaczna.

Twórcy i uczeni aleksandryjscy działający w III i II wieku p.n.e. rozwijali praktyki tekstowe zastępujące doświadczenie *Lebenswelt* w taki sposób, jaki widzimy po raz pierwszy u Arystotelesa, którego postulaty intensywnie, choć niekoniecznie pod jego bezpośrednim wpływem, rozwijali w swojej tekstowej „teorio-praktyce”¹. Ale pierwsze próby tekstualizacji doświadczenia nastąpiły u Greków znacznie wcześniej. Próby te, podjęte przez logografów i sofistów, pozostawały w V wieku odosobnione, lecz pod koniec tego stulecia i w IV wieku pojawiły się nowe, liczniejsze teksty o funkcji podręcznikowej, przekazujące teoretyczną wiedzę o różnego rodzaju praktykach społecznych i formach działania. Dział piśmiennictwa antycznego określane zazwyczaj niemieckim słowem *Fachliteratur* („literatura specjalistyczna” albo „fachowa”) można uznać za jedną z wyrazistych

¹ Zob. R. Harris, *Racjonalność a umysł piśmienny*, przeł. M. Rakoczy, Warszawa 2014 (oryg. *Rationality and Literate Mind*, Routledge 2009); P. Majewski, *Pismo, tekst, literatura. Praktyki piśmienne starożytnych Greków i matryca pamięci kulturowej Europejczyków*, Warszawa 2013.

realizacji zasad tekstualizacji doświadczenia. Należy jednak zapytać o wewnętrzne zróżnicowanie tego piśmiennictwa zarówno pod względem stosowanych w nim form wypowiedzi piśmiennej, jak i pod względem typu obiegu społecznych i odbiorczych grup docelowych². Można bowiem, podobnie jak w innych gatunkach tekstu antycznego, dostrzec tu ewolucję przebiegającą pod wpływem procesów rozpowszechniania się nadawczych i odbiorczych praktyk piśmiennych w kulturze i społeczeństwie antycznej Grecji. Procesy te przybierają jednak w tym przypadku inny przebieg, niż to się działo w odniesieniu do najwcześniejszych tekstów filozoficznych czy sofistycznych, którymi zajmowałem się w poprzedniej książce. Próbowałem tam wykazać, że dla takich ludzi, jak Gorgiasz, Platon czy Alkidamas, pismo, tekst i związane z nimi czynności kulturowe były przedmiotami intensywnego namysłu, były nowym problematycznym narzędziem bycia kulturowego. W przypadku tekstów o charakterze podręcznikowym, jakimi są dzieła z zakresu *Fachliteratur*, obecność pisma i tekstu nie może już być problematyczna, ponieważ samo istnienie podręcznika wynika z uznania za oczywistą możliwości tekstowego przekazu doświadczenia. Przemowny wpływ na wykształcenie się takiego podejścia wywarł Arystoteles, który praktykował je w swoich dziełach, a w *Organonie* zarazem praktykował i kodyfikował. Lecz jeszcze przed jego wystąpieniem pojawiły się teksty mieszczące się w kategorii „podręcznikowego przekazu wiedzy praktycznej”. Te właśnie teksty są szczególnie interesujące dla badacza medialnych aspektów obiegu treści kultury, ponieważ zajmują one w dynamice tego obiegu pozycję liminalną – częściowo wywodzą się jeszcze z kultury zdominowanej bezpośrednim przekazem ustnym, żywiołem mowy; z drugiej jednak strony ich zadaniem

² Współczesna literatura fachowa poświęcona antycznej literaturze fachowej jest bardzo bogata. W dalszej części wywodów będę przytaczał reprezentatywne przykłady dotyczące poszczególnych cząstkowych tematów. Na temat ogólnych jakości pisarstwa specjalistycznego Greków zob. na przykład: Ph. J. van der Eijk, *Towards a Rhetoric of Ancient Scientific Discourse: Some Formal Characteristics of Greek Medical and Philosophical Texts*, w: *Grammar as Interpretation. Greek Literature in its Linguistic Contexts*, ed. E. J. Bakker, New York–Boston–Köln 1997, s. 77–130.

jest oddziaływanie na odległość, przenoszenie zasobu doświadczeń praktycznych związanych z czynnościami społecznymi i motorycznymi – w postaci symbolicznego zapisu tekstowego. Powstaje więc pytanie: jak ich autorzy odnajdywali się wobec tej podwójnej natury własnego przekazu?

O najwcześniejszych tekstach tego rodzaju mamy dziś wiadomości mniej niż skąpe. Nie wiemy nawet, czy ich tytuły i autorstwo, poświadczane przez autorów znacznie późniejszych, działających już pod wpływem głęboko utekstowionych mechanizmów kulturowych, są w pełni wiarygodne, czy też stanowią wsteczną projekcję ich własnych warunków kulturowych. Eric G. Turner w klasycznym studium *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries BC* wylicza:

Through the Ionian Anaxagoras [jako, według tradycji, autora pierwszej książki zamierzonej jako taka], as I suppose, this notion of a book is introduced into Athens; and this I take to be the style and intention of those technical manuals of the middle of the fifth century which are only names to us – Sophocles *On Greek Tragedy (peri chorou)*, Agatharchus *On Scene Painting*, Ictinus *On the Parthenon*, Polyclytus *On the Symmetry of the Human Body*, Meton *On the Calendar*, Hippodamus *On Townplanning*, to mention the better known³.

Te „książkowe byty”, a raczej ich cienie, są prawdopodobnie fikcjami utworzonymi na piśmiennych przed-sądach wyłonionych w procesie kulturowym kilka wieków później, kiedy nie wyobrażano już sobie możliwości wybudowania Partenonu, wyrzeźbienia Doryforosa, określenia rachuby czasu, zaprojektowania przestrzeni miejskiej czy wystawienia *Antygony* – bez wskazówek podręcznikowego tekstu. Nowożytni badacze chętnie uznali tę możliwość wczesnego utekstowienia doświadczeń kulturowych przez Greków, co widać choćby w użytym przez Turnera angielskim odpowiedniku tytułu domniemanego traktatu Sofoklesa. Wyrażenie *peri chorou* (dosłownie – „o chórze [tragicznym]”) tylko przy dużej swobodzie można oddać tytułem sugerującym czytelnikowi z XX wieku dzieło historyczne

³ E. G. Turner, *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries BC*, London 1951, s. 18.

lub teoretyczne poświęcone dramaturgii. Informacja, że Sofokles ujął swoją działalność twórczą w ramy jakiegoś dyskursywnego czy nawet teoretycznego wypowiedzenia piśmiennego, jest intrygująca, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę, że dramat attycki należał w czasie swego rozkwitu do sztuk performatywnych, nie zaś do „literatury” czy „filozofii”, przez co rozumiem, że nie występowała wówczas tendencja do jego teoretyzacji, zwłaszcza tekstowej⁴. Lecz całość naszych źródeł stanowią w tym przypadku dwie wzmianki, jedna w leksykonie *Suda* (X wiek), druga u Plutarcha (przełom I i II wieku). W bi-zantyńskim leksykonie czytamy w biogramie Sofoklesa:

...i napisał elegie i peany, i wywód prozą [*logon katalogaden*] o chórze [*peri tou chorou*], w którym wystąpił przeciwko Tespisowi i Chojrilosowi (*Liber Suda*, sigma 815 Adler, przekład Pawła Majewskiego).

W tekście Plutarcha *Jak można stwierdzić własny postęp w cnocie* (7, 79 b) mamy wzmiankę, że Sofokles wypowiedział się krytycznie o stylu Ajschylosa, ale fragment ten, zresztą bardzo zepsuty w rękopisach, nie zawiera w ogóle pojęć związanych ze słowem pisanym, a Plutarchowi mogło chodzić o wypowiedź ustną, doraźną, przekazywaną w jakiejś relacji czy żywocie – nie zaś o rozwinięty autorski stematyzowany tekst. Z kolei świadectwo *Suda*, szeroko dyskutowane przez specjalistów⁵, jest podejrzane o tyle, że sugeruje, jakoby Sofokles polemizował w jakiś sposób z ojcami tragedii, Tespisem i Choj-

⁴ Pytanie, czy jest możliwa nietekstowa teoretyzacja doświadczenia praktycznego, pozostawiam bez odpowiedzi. Być może da się uznać za jej odpowiednik „nauki mistrzów” przekazywane uczniom w postaci komentarzy opatrujących działania praktyczne.

⁵ Antyczne traktaty o sztuce dramatycznej zostały gruntownie przebadane w monografii A. Bagordo, *Die antiken Traktate über das Drama*, Leipzig 1998 (dziękuję Panu Michałowi Tomaszewskiemu za udostępnienie mi tej książki). Badacz zebrał świadectwa dotyczące osiemdziesięciu ośmiu autorów żyjących w przedziale od V w. p.n.e. do III w. n.e., ale prawie wszystkie te świadectwa składają się tylko z aluzji i luźnych wzmianek o istnieniu takiego czy innego traktatu. A zatem tak fascynująca forma tekstualizacji doświadczenia, jaką były starożytne teoretyczne ujęcia praktyk widowiskowych związanych z dramatem, pozostanie dla nas nieznaną. Co się tyczy Sofoklesa, Bagordo przytacza opinie takich znawców przedmiotu, jak Kenneth James Dover, Otto Crusius, Thomas

rilosem, o których życiu i twórczości już w epoce klasycznej niczego pewnego nie wiadano. Ta próbka pozwala nam zobaczyć, jak wątle i złudne są w naszych źródłach ślady owych domniemanych najwcześniejszych „traktatów teoretycznych” czy „fachowych”⁶.

B. L. Webster i August W. Pickard-Cambridge – wszyscy odmawiają wartości wzmiance o *Peri chorou*.

- ⁶ Kilkadziesiąt greckich traktatów na temat budownictwa i sztuki zdobniczej wlicza Witruwiusz (*O architekturze*, ks. VII, przedmowa, 11 nn.), lecz i w tym przypadku nie dowiadujemy się żadnych bliższych szczegółów. Zresztą spora część tego wyczenia dotyczy autorów epoki hellenistycznej, niekiedy dobrze znanych skądinąd.

ROZDZIAŁ 3

Ksenofont, Ischomach, Kikkuli – transparencja przekazu

Przepyszny urok tragedii starożytnej, urok starej literatury w ogóle leży w tym, że postaci mówią prosto – jak osoby, które posiadają dużo zdrowego rozsądku, wcale o tym nie wiedząc, nim jeszcze zwyczaj refleksji stał się zasadniczym zwyczajem ich umysłu.

Ralph Waldo Emerson, esej *Historia*,
przekład Andrzeja Tretiaka, nieco zmodyfikowany

Uchwytnymi dziś przykładami pierwocin „literatury fachowej” są utwory Ksenofonta dotyczące zagadnień praktycznych, wśród nich zwłaszcza *Ekonomik* i *Hippika*, a w pewnym stopniu również *Kynegetikos*.

Ksenofont (ok. 430–354), poza tym, że od czasów odrodzenia jest jednym z najczęściej i najchętniej czytanych autorów greckich z epoki klasycznej, zalicza się do twórców kultury greckiej nadzwyczaj interesujących z punktu widzenia historycznie nachylonej teorii mediów. Autor jego polskojęzycznej biografii nazwał go „żołnierzem i pisarzem”¹, a określenia te, choć są nieco anachroniczne, dobrze oddają wielość kształtów z nowoczesnego punktu widzenia i trudno uchwytną dla tekstocentrycznych podziałów działalność Ksenofonta, który był, zdaje się, człowiekiem czynu niemającym przesadnych inklinacji do abstrakcyjnych, teoretycznych refleksji i traktującym pisarstwo jako „przejrzystą” praktykę ułatwiającą wykonywanie rozmaitych czynności społecznych i politycznych². Obaj z Platonem byli

¹ K. Głombiowski, *Ksenofont. Żołnierz i pisarz*, Wrocław 1993.

² W poprzedniej książce wskazywałem okazjonalnie, że udział składowej ustnej w kulturze greckiej okresu klasycznego był wyraźny nie tylko dla oralistów, lecz również dla niektórych „ścisłych” filologów. Temat ten zasługuje na odrębną

uczniami Sokratesa, lecz już w antyku zauważono, że żaden z nich nigdy nie wymieniał drugiego z imienia³, co możemy stwierdzić i dziś, mając szczęśliwym trafem do dyspozycji całość lub niemal całość pism ich obu. To milczenie jest prawie na pewno skutkiem silnej wzajemnej niechęci tych ludzi opartej na podłożu zarówno intelektualnym, jak i psychologicznym, a wnioskując o ich charakterach na podstawie stylu, treści i tematyki ich utworów w istocie trudno wyobrazić sobie bardziej odmienne osobowości. Również od dawna, przynajmniej od czasów pierwszych humanistów renesansowych, wiadomo, że obraz Sokratesa uwieczniony w pismach Platona i Ksenofonta to raczej obraz dwóch bardzo od siebie odmiennych „Sokratesów”, a decyzja, który z nich jest bliższy rzeczywistości człowiekowi o imieniu Sokrates, sprawiała i nadal sprawia trudności każdemu klasycznie zorientowanemu humaniście dopuszczającemu istnienie samoistnej rzeczywistości pozatekstowej.

Ksenofont nie był szczególnie zainteresowany grecką debatą o kulturowych i społecznych funkcjach praktyk piśmiennych, mimo że w czasie jego życia przechodziła ona najgorętszą fazę. Prawdopodobnie pismo i pisanie nie stanowiły dla niego same w sobie przedmiotów namysłu, lecz jedynie poręczne narzędzia ułatwiające życie społeczne czy poszerzające jego zakres – świadczy o tym niemal całkowity brak wypowiedzi na temat pisma i pisania jako takiego w jego utworach. Musiał przy tym dysponować łatwością wypowiedzi piśmiennej (albo inaczej: jego piśmienna dykcja dobitnie oddziaływała na czytelników), ponieważ współcześni i potomni

analizę, a oto wspierający tę tezę cytat, który pochodzi z kanonicznego opracowania historii filologii klasycznej: „The very existence of scholarship depends on the book and books seem to have come into common use in the course of the fifth century, particularly as the medium for Sophistic writings. Early Greek literature had to rely on oral tradition, it had to be recited and to be heard; even in the fifth and fourth centuries there was a strong reaction against the inevitable transition from the spoken to the written word; only the civilization of the third century can be called – and not without exaggeration – a »bookish« one” (R. Pfeiffer, *History of the Classical Scholarship. From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1968, s. 17, pominięto przypisy).

³ Ściśle rzecz biorąc, u Ksenofonta imię Platona pada jeden raz (*Memorabilia* III, 6), ale tylko przy okazji wzmianki o jego braciach.

doceniali jego styl pisarski jako zgrabny, wyrobiony i pełen polotu, a wieki później, podczas kolejnych nawrotów mody na klasyczny dialekt attycki, uznano go za jednego ze wzorcowych autorów posługujących się tą formą greczyzny. Diogenes Laertios podaje, że to właśnie Ksenofont doprowadził do „wydania” *Wojny peloponeskiej* Tukidydesa, przez co należy chyba rozumieć, że zlecił wielokrotne przepisanie tego obszernego i trudnego w odbiorze tekstu oraz sprzyjał jego rozpowszechnianiu wśród ateńskich elit kulturalnych i politycznych początków IV wieku. Były to działania praktyczne, społeczne, nie zaś czysty namysł nad rolą pisma, jakiemu oddawał się Platon w rozmyślnej izolacji od swoich ziomeków. Ksenofont wyraźnie wolał działać tekstami niż na tekstach czy w tekstach, praktyki piśmienne i ich rezultaty traktował jako narzędzie życia zbiorowego, a nie jako środek oderwanej refleksji.

To pragmatyczne, użytkowe podejście jest widoczne w jego własnej twórczości pisarskiej, a w niej szczególnie we wspomnianych tu utworach – w *Ekonomiku*, sławnym jako domniemana polemika z Platonem lub nawet parodia jego stylu myślenia, oraz w krótkim tekście o hodowli koni znanym jako *Hippika*, którego nie należy mylić ze znacznie dłuższym traktatem *Dowódca jazdy*.

Ekonomik jest, chronologicznie rzecz ujmując, pierwszym znanym nam tekstem kultury europejskiej poświęconym w całości zagadnieniom, które dziś nazwalibyśmy „zarządzaniem”, podobnie jak inny utwór Ksenofonta, *Wychowanie Cyrusa*, uznaje się za tekst założycielski dla pedagogiki. Ma on postać dialogu sokratycznego podobnego pod względem formalnym do dialogów platońskich, których naśladownictwem lub persyflażem mógł faktycznie być, ponieważ datuje się jego powstanie na późny okres życia Ksenofonta, po roku 362. Tytuł *Oikonomikos* znaczy dosłownie „ten, który bardzo dobrze zna się na sprawach gospodarstwa domowego”, a głównym tematem tego tekstu jest zarząd tych właśnie spraw, które w świecie Ksenofonta łączyły się ściśle z dystrybucją i redystrybucją dóbr oraz „zarządzaniem zasobami ludzkimi”, a także z technologiami rolniczymi (w dawniejszym piśmiennictwie polskim powiada się regularnie o „ziemiaństwie” jako temacie tego utworu). Cyceeron przełożył *Ekonomika* na łacinę, co było gestem bardziej ideologicznym

lub intelektualnym niż praktycznym, ponieważ struktura własności ziemskiej i zarządzanie nią w późnorepublikańskim Rzymie słabo odpowiadały warunkom późnoklasycznych Aten, lecz w późniejszych czasach tekst ten nie budził większego zainteresowania poza środowiskami humanistów i filologów aż do drugiej połowy XX wieku, kiedy zajęli się nim filozofowie polityki (jak choćby Leo Strauss)⁴ i badacze zajmujący się intuicjami Ksenofonta na temat psychologii zarządzania, kwestii kobiecej czy dynamiki władzy w relacjach interpersonalnych (Michel Foucault poświęcił *Ekonomikowi* cały rozdział w drugim tomie *Historii seksualności*). Jak zazwyczaj bywa, nowocześni uczeni przedstawili bogaty zestaw wzajemnie się wykluczających interpretacji – uznano na przykład, że Ksenofont jest prekursorem emancypacji kobiet, ale również, że jest mizoginem. Większość tego typu ujęć nie uwzględnia historycznych ani kulturowych kontekstów jego działalności pisarskiej.

W tym miejscu przedmiotem namysłu nie są poglądy Ksenofonta na kwestie ekonomiczne, lecz sposób użytkowania przez niego słowa pisanego do celów specyficznego typu komunikacji kulturowej, jakim jest tekstowy przekaz wyspecjalizowanej wiedzy dotyczącej stosowania pewnego typu praktyk społecznych. Havelock i jego uczniowie dowodzili, że pieśniarze homerowi przekazywali taką wiedzę poprzez narracyjne opisy konkretnych praktyk wplecione w struktury fabularne wykonywanych przez siebie eposów. Taki przekaz oddziaływał silniej na sferę zmysłowo-emocjonalną odbiorców niż na ich sferę refleksyjną, nie dochodziło w nim i wokół niego do oddzielenia „praktyki” od „teorii”, mimo że (a może dlatego że) zarówno wykonawcy, jak i słuchacze rapsodycznego performansu niekoniecznie wykonywali we własnym życiu czynności będące jego tematem, takie jak walka, żegluga czy składanie ofiar. Ksenofont, który działał w społeczeństwie już silnie upiśmiennionym, wybiera inną metodę.

⁴ L. Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the "Oeconomicus"*, Ithaca 1970.

Sokrates rozmawia w tym dialogu z Kritobulosem, synem Kritona, uwiecznionego przez Platona w tytule relacji z uwięzienia Sokratesa. Kritobulos występuje jako człowiek utrzymujący wzorcowe gospodarstwo i idealnie nim zarządzający. Sokrates wypytuje go więc o to, w jaki sposób Kritobulos osiąga swój sukces. Szybko jednak role odwracają się i to Sokrates zaczyna występować jako „ekspert”, tak samo jak to się dzieje u Platona. Jednak quasi-platońska analiza pojęć przybiera tu inny wymiar. Zamiast odrywać pojęcia od wszelkiego konkrety i windować je na najwyższy możliwy poziom abstrakcji po to, by otrzymać w rezultacie „ideę”, Sokrates i Kritobulos zmiernają do rozjaśnienia znaczeń tych pojęć przez wskazywanie rzeczywistych przykładów ilustrujących ich treść. Ma to jednak mało wspólnego z takimi tekstocentrycznymi dystynkcjami jak różnica między dedukcją i indukcją, dużo więcej natomiast ze stopniem tekstualizacji przekazu, w którym ludzie dzielą się zasobami doświadczenia w praktykach istotnych dla własnego współbywania. Przekaz platoński polegał na rezygnacji z doraźnego, przypadkowego kwantum doświadczeniowego na rzecz absolutnego schematu pojęciowego opartego na graficznym, słowno-alfabetycznym obrazie pojęć – i z tak określonej teoretycznej matrycy doświadczenia należało zdaniem Platona czerpać wiedzę stosowaną w konkretnych praktycznych przypadkach. Arystoteles poszedł jeszcze dalej, odrywając algorytmy rozumowania od wszelkiego rzeczywistego doświadczenia i kreując totalne ujęcie teoretyczne, wspierane przykładami jedynie okazjonalnie (jak pogodzić tę tezę z „empiryzmem” Stagiryty, pokażę w dalszej części tych wywodów). Natomiast Ksenofont wyraźnie nie chce oddalać się w swoim tekście od „żywego doświadczenia” i dlatego łączy platoński styl dialogu ze ściśle praktycznymi przesłankami, wobec których tekst, zapis, jest tylko relacją, mimetycznym odzwierciedleniem, nie zaś wyabstrahowanym samodzielnym bytem.

Tak więc, szukając odpowiedzi na pytanie o to, jak być dobrym gospodarzem, Sokrates i Kritobulos przytaczają przykłady zaczerpnięte z osobistego biograficznego doświadczenia Ksenofonta, jak choćby wszelkie odwołania do kultury perskiej oraz do sezonowych czynności rolniczych, które wypełniają znaczną część *Ekonomika*.

Wywód tekstowy przystaje ściśle do *praxis*, ma ją funkcjonalnie relacjonować, a nie teoretycznie zastępować. Pojęcia ogólne wiążące się z postacią dobrego włodarza nie przybierają formy zdekontekstualizowanych idei ani też, z drugiej strony, strumienia mowy poetyckiej, jak w *Pracach i dniach* Hezjoda. Jednak w rozdziale siódmym Ksenofont wprowadza postać Ischomacha, na którego Sokrates powołuje się w dyskusji o dobrym gospodarowaniu. Ischomach, postać skądinąd nieznaną (choć dopatrywano się w nim aluzji do rzeczywistych obywateli), jest określony jako *kalos kai agathos*, czyli jako osoba spełniająca ówczesny ideał człowieczeństwa. Cała reszta dialogu to relacja z rozmowy Sokratesa i Ischomacha, w której trudno nie dopatrywać się aluzji do podobnego chwytu Platona z *Uczty*, kiedy Sokrates w kluczowych punktach swojego wywodu odwołuje się do autorytetu Diotymy, a podobieństwo to jest wzmacniane przez główny temat podjęty przez Ischomacha – współdziałania męża i żony w zarządzie gospodarstwem domowym. Nie ma tu jednak ani słowa o metafizyce miłości, mówi się o praktycznym współdziałaniu w codzienności.

Przyjrzyjmy się dokładniej kilku zdaniom z rozdziału ósmego. Ischomach opowiada tam Sokratesowi o znaczeniu ładu i porządku w rozmieszczeniu sprzętów gospodarskich dla prawidłowego funkcjonowania domu:

Najpiękniejszy i najdokładniejszy porządek [*taksin*] sprzętów widziałem, Sokratesie, wstąpiwszy raz dla oglądania na wielki statek fenicki. Ujrzałem tam wielką bardzo liczbę narzędzi w bardzo szczupłym ustawionych miejscu. [...] A wszystko to, co wymieniam, nie w większym złożone było obrębie, jak równoboczna izba na dziesięć łóżek. Tak zaś widziałem każdą rzecz postawioną, iż ani wyszukiwać jej nie było potrzeba, ani też bez składu i ładu nie była porzuconą, iżby zwłokę czyniła, kiedy by jej prędko użyć wypadło. Pomocnika zaś sterniczego, który się podsternikiem nazywa, tak znalazłem świadomego każdego miejsca [*hekasten ten choran*], że nawet nie będąc obecnym w tym miejscu [*apōn*], potrafiłby powiedzieć, gdzie, co leży i ile tego jest, nie mniej jak umiejący czytać [*ho grammata epistamenos*] powiedziałby, ile jest liter w imieniu Sokrates i gdzie każda umieszczona (tu i dalej zmodyfikowany przekład Antoniego Bronikowskiego).

Fragment ten, będący w układzie dialogu punktem wyjścia do rozmowy o porządku sprzętów domowych, jest ciekawy nie tylko jako przykład „praktycyzmu” Ksenofonta, ale również jako węzeł wątków kulturowych. Od razu można zauważyć, że postulat utrzymywania ładu w obrębie domostwa i korzyści płynącej z takiego porządku dla sprawnego funkcjonowania gospodarstwa nie zostaje tu wyprowadzony z jakichkolwiek zasad oderwanych (czy to etycznych, czy epistemologicznych), a więc nie zostaje ugruntowany w piśmiennie-platońskim modelu rozumienia i przeżywania rzeczywistości. Wynika on bowiem z konkretnej, jednostkowej obserwacji uczestnika dialogu, która to obserwacja zostaje uznana za ogólną dyrektywę dla pewnej klasy działań społecznych również nie przez wymóg tekstowej zasady, lecz dzięki rozległemu praktycznemu doświadczeniu rozmówców. Piśmienne i tekstowe zapośredniczenie doświadczenia nie zachodzi tu w ogóle – tekst służy jedynie jako „czysty przekażnik”, nie ingerując ani w strukturę wiedzy, ani w jej przekaz (przynajmniej w diegetycznym czasie opowiadania, ale również na poziomie autorskiej kreacji przekazu piśmiennego). Obecność tekstu nie oddziałuje na postać przekazywanej wiedzy, nie zmienia tej postaci, nie przekształca jej na potrzeby odbiorców oddalonych w czasie i przestrzeni, nie dostosowuje jej do „każdego możliwego odbiorcy” w „każdym możliwym czasie i przestrzeni”, nie kategoryzuje rzeczywistości i wykonywanych w/na⁵ niej działań według rygorów myślenia piśmiennie-abstrakcyjnego. Postać tekstu nie ulega też, co warto zauważyć, sofistycznym czy retorycznym zabiegom perswazyjnym, które wzbudzały gniew Platona i Arystotelesa. Ksenofont nie odwołuje się do żadnych cech umysłowych ani osobniczych swoich odbiorców, nie próbuje wpłynąć na ich osąd, używając środków czysto językowych. Na tym właśnie polega „przejrzystość” jego stylu. Jest to styl „piśmiennie racjonalny”, lecz zarazem „nie-piśmiennie konkretny”.

⁵ Odmienność tych dwóch przyimków wiąże się z podstawową dla Europejczyków alternatywą filozoficzną i kulturową dotyczącą pozycji człowieka w świecie i również mającą źródłowy związek z badanymi tu procesami poznawczymi. Świadomie zestawiam je obok siebie, wykorzystując bardzo tekstocentryczny chwyt, jakim jest użycie ukośnika.

Nie znaczy to jednak, że Ksenofont nie korzysta z żadnych elementów zastanego świata lub że nie możemy się takowych dopatrywać w użytej przez niego figurze. Już choćby odwołanie do układu liter jest przejawem świadomości istnienia technologii pisma – nie mniej Ksenofont nie traktuje tej technologii w jakiś szczególny sposób, lecz stawia ją na równi z innymi metodami porządkowania egzystencji. Praktyczny porządek zachwalany i zalecany przez Ischomacha na przykładzie wzorcowo utrzymanego statku fenickiego możemy skojarzyć przynajmniej z trzema innymi fenomenami kulturowymi, z których dwa mają silny związek z praktykami piśmiennymi.

Po pierwsze więc, skupienie na porządku przedmiotów zgromadzonych w określonym miejscu przestrzeni społecznej i prosemicznej musi przywodzić na myśl inwentarze świątynne znane w kulturach starożytnych od Sumeru przez Egipt po Kretę. Możemy dziś badać te układy materialne głównie przez porządek piśmienny ich spisów (niekiedy również dzięki wykopaliskom), a relację między ich istnieniem a wczesnymi formami piśmienności wyczerpująco przeanalizował Jack Goody⁶. Jednak mimo powierzchownego podobieństwa nie ma między tymi dwoma zjawiskami odpowiedniości funkcjonalnej. Pomijając już fakt, że nie wiemy, w jakim stopniu porządek zapisów, jaki dziś oglądamy, odwzorowywał porządek przestrzennego rozmieszczenia dóbr świątynnych i pałacowych (złudzenie, że buchalteria oznacza bądź wymusza fizyczny ład przedmiotów, które opisuje, jest charakterystyczne dla „typograficznych” umysłów nowożytnych Europejczyków), chodzi głównie o to, że porządek owych zasobów nie miał znaczenia praktycznego, w szczególności zaś nie miał znaczenia dla jakichkolwiek czynności społecznych czy politycznych, ponieważ zasoby te z definicji przeznaczone były nie do tego, by umożliwiać funkcjonowanie systemu społecznego w jego wymiarze codziennym, lecz do tego, by zapewnić jego trwałość przez uhonorowanie nimi bóstw lub władców. Innymi słowy, fizyczny rozmieszczenie tych zasobów mogło mieć znaczenie dla wąskich grup kapłańskich i dworskich, z pewnością nie

⁶ J. Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, przeł. G. Godlewski, Warszawa 2006.

zależało od niego natomiast doraźne powodzenie procesów związanych z zarządzaniem czy prawidłowym funkcjonowaniem tych elementów systemu społecznego, których działanie zależy w niemałym stopniu od czynników krótkoterminowych – a takim elementem jest zarówno okręt kupiecki, jak i gospodarstwo ziemskie.

Drugie możliwe skojarzenie to dyscyplina wojskowa, którą Ksenofont zapewne dobrze znał z własnego doświadczenia biograficznego. Tutaj analogia praktyczna jest dużo lepiej widoczna, ponieważ powodzenie manewrów i skuteczność bojowa żołnierza w każdej kulturze zależą silnie od stopnia perfekcji w rutynowym wykonywaniu czynności regulaminowych. Zauważmy jednak, że tu z kolei niewielką rolę odgrywają praktyki piśmienne, które, aczkolwiek wzmacniają wydatnie każdy typ czynności zbiorowych wymagających skrajnego ustandaryzowania (biurokracje, regulaminy, przepisy porządkowe, goffmanowskie instytucje totalne itp.), to jednak w przypadku takiej dziedziny życia zbiorowego, jaką jest wojskowość, raczej nie pełnią roli zasadniczej czy założycielskiej.

Trzecia wreszcie możliwość asocjacji to omawiana w poprzedniej partii tej książki *ars memoriae*. Precyzyjne rozlokowanie licznych przedmiotów po to, aby można było z nich w razie potrzeby łatwo skorzystać, to zasada bardzo podobna do techniki „miejsc pamięci” (skojarzenie jest wzmocnione przez wzmiankę Ischomacha o mentalnym odtwarzaniu układu przedmiotów, kiedy nie widzi się go przed oczami, jak w „pałacu pamięci”), a następujące zaraz potem porównanie do pamięci pozycji liter w zapisie imienia odsyła całość sytuacji do zaawansowanych praktyk piśmiennych rzutujących już silnie na procesy poznawcze. Jednak i w tym przypadku odmienna okazuje się praktyczna funkcja figury myśli. Retoryczna aparatura pałacu pamięci stanowi wysoce abstrakcyjny wytwór intelektualny mający na celu udoskonalenie techniki wygłaszania mów, podczas gdy staranne rozmieszczenie ładunku na okręcie ma po prostu ułatwić posługiwanie się sprzętami żeglarskimi w trakcie rejsu. Widać tu dobrze, jak mami nas pismo, które zrównuje w naszych oczach i umysłach zjawiska pochodzące w istocie z zupełnie odmiennych porządków rzeczywistości. To złudzenie jest jedną z ofiar, jakie składamy w zamian za korzyści płynące z alfabetu.

A zatem trzy skojarzenia zostały dopuszczone do procesu interpretacji – i trzy odrzucono. Co z tego wynika? Potwierdza się w ten sposób, że Ksenofontowi chodziło najpewniej o czystą praktykę, dla której komunikacja tekstowa jest tylko przejrzystym przekąźnikiem. Autor ten prawdopodobnie chciał działać w małych skalach, nie zaś *sub specie aeternitatis*, jak Platon. Również z tego powodu nie zaprzętał sobie głowy absolutyzowaniem własnego przekazu tekstowego ani dopasowywaniem go do praktyk społecznych, tak aby nadał się dla jak największej ich liczby bez względu na czas i miejsce ich wykonywania.

W trzynastym rozdziale *Ekonomika* Sokrates i Ischomach rozmawiają o postaci „dozorcy” (*epitropos*), wprowadzając do problematyki zarządzania dodatkowy, poza relacją małżeńską, „czynnik ludzki”.

- [mówi Sokrates] Kiedy zaś pozna i to, jak się prace odbywać powinny, czyż jeszcze czego, rzekłem, potrzebować będzie, czy będzie już skończonym Dozorcą?
- Rządzić [*archein*] jeszcze, mówił [Ischomach], mniemam, pracującymi [*ton ergazomenon*] powinien się nauczyć.
- Azaliż ty więc, powiedziałem, nauczasz [*paideueis*] również dozorców, jak można rządzić [*archein hikanous einai*]?
- Próbuję, rzekł Ischomach.
- A jakże ty, rzekłem, na bogów, nauczasz ludzi postawy zarządczej [*to archikous einai*]?
- Zbyt prosto [*phaulos pany*], odrzekł, Sokratesie, tak iż może wyśmiesz mnie, słysząc o tym.
- Zaprawdę, powiedziałem, nie do śmiechu to sprawa, Ischomachu, kto bowiem rządców [*archikous*] nad ludźmi zdolnym przysposabiać [*dynatai poiein*], jasnym jest, że i panować [*despotikous*] nad ludźmi uczyni [ich] zdatnymi, kto zaś panować, ten i królować [*basilikous*] nauczyć potrafi.

To jeden z ważniejszych momentów rozmowy, przeplatają się w nim bowiem istotne wątki psychologiczne i polityczne. Od razu należy wyjaśnić, że obawy Ischomacha wynikają w planie dialogu z „prostactwa” stosowanych przez niego metod w porównaniu do me-

to platońskich, co wprawdzie nie jest powiedziane wprost, lecz dla każdego ówczesnego odbiorcy musiało być raczej oczywiste. Platon w *Państwie* poświęca długie wywody określeniu metody niezawodnego kształcenia Strażników, którzy odpowiadają Dozorcy w *Ekonomiku* pod względem pełnionych ról społecznych. O ile jednak metody Platona polegają w dużej mierze na rozwijaniu bliżej niesprecyzowanych cech osobowości Strażników mających zagwarantować ich nienaganną postawę prakseologiczną, o tyle Ischomach w dalszej części rozmowy z Sokratesem mówi, że po prostu nagradza swoich podopiecznych, kiedy prawidłowo wykonują swoje zadania, a karze ich, kiedy zawodzą – przy czym motywowanie polega na pozytywnej lub negatywnej stymulacji ich głównych potrzeb i popędów – i zaleca im, aby tak samo postępowali ze swoimi podwładnymi. Jest to więc najprostsza technika motywacyjna, która znów wynika nie z abstrakcyjnych zasad sformułowanych w oderwanym piśmiennym dyskursie, lecz z praktycznego doświadczenia i długoletniej obserwacji realnych zachowań uczestników gier społecznych. Zastrzeżenia Ischomacha (element „śmieszności” i „prostoty”)⁷ są sygnałem świadczącym, że Ksenofont zdawał sobie sprawę, iż w jego czasach takie recepty mogą już uchodzić za naiwne, a to z powodu coraz większej roli „metod piśmiennych” w procesach społecznych. Z kolei szereg „rządzenie–panowanie–królowanie” to sygnał świadczący, że Ksenofont zdaje sobie sprawę i z tego, jak płynne jest przejście od „praktycznej codzienności” do problematyki makrowładzy politycznej, gdzie metody praktyczne oparte na codziennym konkretnym doświadczeniu mogą okazać się zawodne.

Postać Ischomacha przybiera tu interesujący rys, ponieważ staje się jasne, że – inaczej niż nieziemska Diotyma w *Uczcie* platońskiej – jest on wykreowany przez Ksenofonta na „realnego człowieka”. Jaki więc będzie status jego wiedzy, skoro nie jest to wiedza absolutna, objawiona czy uzyskana w procesie metafizycznej anamnezy wyłaniającej się z internalizacji pisma w umysłach filozofów, a z drugiej

⁷ Użyte tu słowo *phaulos* może oznaczać też „prostactwo”, „podrzędność” albo „niechlujstwo”; jest to określenie mające przeważnie negatywne konotacje (por. słownik Liddella i Scotta s.v.).

strony nie jest też wiedzą ściśle lokalną, jeśli może jednak służyć jako dyrektywa tekstowa, co z konieczności pociąga za sobą możliwość użycia jej „gdzie indziej”?

Otóż z dotychczasowych spostrzeżeń na temat specyfiki pisarstwa Ksenofonta w kontekście przekazu wiedzy doświadczeniowej (nie należy mylić jej z nowoczesną wiedzą doświadczalną, której zasady gromadzenia i struktury są pochodnymi tekstowego modelu poznawania rzeczywistości) wynika, że Ischomach jest postacią znajdującą się na granicy dwóch przenikających się w jego świecie systemów kultury. Ma on cechy „autorytetu” opartego na mocy przekazu ustnego, w którym pieśniarz, mędrzec lub wódz naucza słuchaczy, opowiadając im fabułę mityczną łączącą płynnie „tradycję” z „tu i teraz” sytuacji opowiadania. Ale treść przekazu Ischomacha nie ma już nic wspólnego z mitycznymi narracjami rapsodów, wynika bowiem z trzeźwej racjonalnej obserwacji konkretnych praktyk społecznych wykonywanych w konkretnym miejscu i czasie. W tym sensie postać ta ma również cechy „eksperta”, figury rodzącej się w świecie upiśmiennionym, który dzięki praktykom piśmiennym jest też światem coraz bardziej zrjonalizowanym. Niemniej przekaz Ischomacha nie ma charakteru absolutnego, który wynikałby z zaawansowanych czynności mentalno-refleksyjnych zanurzonych głęboko w medium pisma i tekstu. Jak już wspomniano, Ksenofont, korzystając swobodnie z dobrodziejstw pisma, nie dostrzega zarazem możliwości abstrakcyjnej algorytmizacji reguł działania praktycznego, która to algorytmizacja jest jednym z najpoważniejszych skutków alfabetyzacji kultury zachodniej i właśnie w czasach autora *Ekonomika* Platon i Arystoteles kładli pod nią fundamenty. A zatem Ischomach-ekspert nie jest ekspertem znanym z udzielania rad niemających nic wspólnego z procesualną rzeczywistością i wynikających z automatycznego stosowania oderwanych przepisów utrwalonych w tekstach podręczników – jest on „ekspertem doświadczonym”, a to określenie, tylko z pozoru pleonastyczne, możemy przenieść też na Ksenofonta jako twórcę jego wypowiedzi.

Rodzaj tego praktycznego doświadczenia, o jakim mówi się w tekście *Ekonomika*, jest także widoczny w rozdziale szesnastym,

kiedy Sokrates i Ischomach zaczynają długą, fachową rozmowę o czynnościach rolnicznych. We wstępie do niej Sokrates powiada:

To [wiedzę o uprawie ziemi], rzekłem, Ischomachu, najprzód bym chętnie poznał, boć to przyjaciela mądrości [*philosophou*] najbardziej obchodzi, jak, gdybym zechciał obrabiać ziemię, najwięcej zebrać bym mógł jęczmienia i żyta.

Uderzający jest w tym zdaniu kontekst, w jakim pojawia się pojęcie „filozofa”. Trudno nie uznać tego za ironię wobec Platona – filozof platoński przebywa bowiem w świecie idei, którego przestrzenne wywyższenie jest często i chętnie podkreślane w metaforach wznoszenia poza i ponad świat materialny, podczas gdy filozof Ksenofonta tkwi najdosłowniej przy ziemi, a nawet uprawia ją, czyli ma z nią ścisły kontakt fizyczny i wykonuje określone czynności motoryczne związane z obróbką materii. Lecz jest to również możliwy ślad samoistnego rozumienia zadania filozoficznego. Być może według Ksenofonta zadaniem tym nie jest odrywanie upiśmiennionych pojęć od doświadczenia, które na wielką skalę rozpoczął Platon, Arystoteles konsekwentnie je kontynuował, a prawie wszyscy twórcy filozofii zachodniej poszli za nimi – a, przeciwnie, konstruowanie możliwie najściślejszych związków między formami praktycznego doświadczenia czynnościowego i ich słownym, a zwłaszcza tekstowym wyrazem. Dlatego zadaniem filozofa nie jest duchowy odlot ponad świat, lecz praca nad rozwojem potencjałów czynnościowych człowieka w świecie. O ile Platon pozbawia filozofa ciała, o tyle Ksenofont próbuje nauczyć go posługiwania się ciałem – i obaj, aby osiągnąć swoje cele, posługują się tekstem jako narzędziem oddziaływania na odbiorców. Nietrudno orzec, która z tych wersji przeważała w Europie. Ale dlaczego właśnie ta odcieleśniająca myślenie filozoficzne?

W ostatnich słowach *Ekonomika* pojawia się termin *sophrosyne*, istotny dla greckiej refleksji przełomu V oraz IV wieku i nadzwyczaj trudny w przekładzie. Oddaje się go zwykle jako „roztropność”, a Ischomach stosuje go do ludzi, którzy opanowali sztukę kierowania innymi, tak aby tamci dawali sobą powodować, nie spadając zarazem do roli przedmiotów manipulacji. Przedtem mówi się też

o głównej zalecie skutecznych zarządców, którą nie jest ani wiedza, ani doświadczenie jako takie, ani nawet losowe powodzenie w działaniu, lecz „staranność” (*epimeleia*), cecha związana z umiejętnością refleksyjnego uchwycenia treści doświadczenia i zwrotnego wykorzystania go w dalszych praktykach (temu greckiemu słowu najlepiej może odpowiada w polszczyźnie słowo „pomyślunek”)⁸. Końcowe wnioski Sokratesa i Ischomacha koncentrują się więc na najwyższej formie praktycznych umiejętności, jaką jest każde działanie ludzkie mające na celu świadome przeciwstawianie się entropii rzeczywistego świata. Pismo alfabetyczne stanowi jedno z naszych najskuteczniejszych narzędzi służących temu celowi. Lecz Ksenofont, inaczej niż Platon i Arystoteles, próbował użyć go nie do kreowania uniwersalnych modeli myślenia i działania, a dla możliwie najbardziej precyzyjnego opisu konkretnych działań, rzeczywistych praktyk, syntetyzowanych tylko do poziomu lokalnych klas czynności („uprawa ziemi w Attyce”, „utrzymywanie ładu w gospodarstwie bogatego obywatela Aten”), nigdy zaś do poziomu absolutnego, idealnego. Porównując ze sobą użycie pisma i tekstu przez tych autorów, widzimy w załączku dwa główne typy tekstualizacji doświadczenia w kulturze Zachodu – TEKST TEORII I TEKST PRAKTYKI.

Przejdźmy do drugiego z omawianych tu utworów Ksenofonta. *Hippika, czyli jazda konna* to bardzo zwięzły tekst bliski już pod względem struktury i stylu nowożytnemu, typograficznemu podręcznikowi. Przejawiają się w nim wszystkie te cechy tekstowego przekazu, które wskazano przy *Ekonomiku*, nadto nie mamy tu do czynienia z dialogiem, ale z monologiem eksperta ujawniającego w tekście swoją podmiotowość, lecz tylko po to, by uwydatnić autorytet przekazywanej wiedzy, nie zaś po to, by zarysować kontekstową sytuację komunikacyjną. Badacze-starożytnicy nie są zgodni co do grupy docelowej tego utworu. Niektórzy twierdzą, że Ksenofont napisał go na użytek swoich synów, na co wskazywałaby wstępna wzmianka o „wskazówkach dla młodszych przyjaciół” (*neoteris ton*

⁸ Przypomnę, że Michel Foucault, wprowadzając w tytule trzeciego tomu *Historii seksualności* wyrażenie „troska o siebie”, odwołał się właśnie do tego greckiego pojęcia, ponieważ *le souci de soi* jest u Foucaulta tłumaczeniem zwrotu *epimeleia heautou*.

philon delosai), inni – że dla majątnych Ateńczyków. Ostatnie zdania tekstu brzmią:

Te zapiski, nauki i zalecenia [*hypomnemata kai mathemata kai meletemata*] spisaliśmy tu na użytek laika [*idiote*]. Co się zaś tyczy wiedzy i umiejętności [*eidenai te kai prattein*] dowódcy jazdy [*hipparcho*], to pokaże się w innym wywodzie [*logo*] (przekład Pawła Majewskiego).

Pojawia się tu kilka terminów obciążonych znaczeniowo, mamy też jasną zapowiedź kontynuacji tego dziełka, którą ma być tekst *Dowódca jazdy* – to znak, że Ksenofont świadomie rozdysponowywał swój piśmienny materiał. Godne uwagi jest zwłaszcza pojęcie „hypomnema”, które można oddać dosłownie jako „podpamięć” i które w piśmiennictwie antycznym, poczynając od epoki hellenistycznej, oznaczało gatunek literacki odpowiadający z grubsza naszemu esejowi, zaś pod koniec starożytności nazywano tak również komentarze objaśniające cudzy tekst, „pamiętniki” lub „wspomnienia”. W najogólniejszym sensie Grecy nazywali tak każdy rodzaj zapisu, którego podstawową rolą było przypominanie użytkownikom jakichś potrzebnych lub użytecznych treści mentalnych.

Ze wszystkich pojęć greckich związanych z kulturowymi rolami pisma i tekstu słowo *hypomnema* chyba najwyraźniej oddaje ich rolę jako hallowskich ekstensji organizmu ludzkiego, a ściślej – jego władzy zwanej pamięcią. Tym bardziej że w najstarszych swoich piśmiennych użyciach oznaczało też treść pamięci, natomiast fakt, że owa treść była postrzegana jako samodzielne zjawisko, świadczy o tym, iż zachodził już wówczas proces wewnętrznej autorefleksji. Tak więc u Tukidydesa (II, 44), Izokratesa, Demostenesa, Platona (*Fajdros* 249 c) i w licznych inskrypcjach wyrażenia o postaci *echein hypomnema tinos* („mieć *hypomnema* kogoś”) oznaczają tyle, co „pamiętać o kimś”. Słownik Henry’ego Liddella i Roberta Scotta podaje jako synonim tego znaczenia łacińskie *monumentum*; w obu słowach widać rdzeń związany z wewnętrznymi władzami poznawczymi człowieka (*mnema, mens*), a w polszczyźnie najbliższym im pod tym względem słowem jest „pomnik”, neologizm Jacka Idziego

Przybylskiego z 1788 roku, przejęty potem i rozpowszechniony przez Bronisława Trentowskiego jako rodzima forma „monumentu”⁹.

Zestawienie trzech pojęć – *hypomnema*, *mathema* (przedmiot nauki mentalnej, procesu kształcenia) oraz *meletema* (przedmiot nauki praktycznej, procesu ćwiczenia; również „troska”) – stanowi dowód rozwiniętej świadomości Ksenofonta dotyczącej relacji między tekstem a doświadczeniem. Pierwsze z tych słów określa przekaz

⁹ Niezwykle ciekawym przyczynkiem do dziejów zarówno słowa *hypomnema*, jak i praktyk czytelniczych Greków jest gnoma przypisana Oinopidesowi, autorowi żyjącemu w połowie V wieku (fragm. 4 Bodnár): „ta biblia ton men memathekoton hypomnemata eisi, ton de amathon mnemata” („książki to *hypomnemata* dla wykształconych, a dla nieuków są one *mnemata*”). Słowo *memathekotos* oznacza człowieka wykształconego na drodze nauki szkolnej albo też mającego wiedzę specjalistyczną, a więc nie jest to synonim słowa *pepaideumenos* oznaczającego osobę wychowaną według zasad dawnej *paidei*. Cytat ten pochodzi z *Florilegium Monacense*, średniowiecznego zbioru antycznych powiedzeń, których pierwotne autorstwo zatarło się w procesie przekazu. Inny zbiór tego rodzaju, *Gnomologium Vaticanum*, przypisuje to zdanie dużo późniejszemu autorowi, Dioklesowi z Karystos. W tymże *Gnomologium* zapisano także inne zdanie pochodzące jakoby od Oinopidesa (4 Diels-Kranz): „Oinopides horon meirakion polla biblia ktomenon ephe: »me te kiboto, alla to stethei«” („Oinopides, widząc młodzieńca nabywającego dużo książek, powiedział: »nie kładź ich do skrzyni, ale do serca«”). Nawet jeśli nie można z pewnością powiązać tych zdań z epoką Oinopidesa (niektórzy badacze zwracają uwagę, że w czasach Oinopidesa kultura grecka mogła być jeszcze za mało „książkowa” na takie wypowiedzi), zawarte w nich sformułowania są istotne dla rozumienia użytych w nich pojęć w kontekście wczesnych greckich praktyk czytelniczych. *Hypomnema* jest tutaj zewnętrznym wspornikiem pamięci, podczas gdy *mnema* jest pamięcią jako taką i jej zewnętrzne, pełne substytuty w postaci tekstu uznaje się za nienaturalne. Testimonia na temat Oinopidesa zebrane i przedyskutowane przez Istvána M. Bodnára (*Oenopides of Chiús: A Survey of the Modern Literature with a Collection of the Ancient Testimonia*, Berlin 2007) dostarczają ciekawego materiału na temat jeszcze jednej postaci funkcjonującej u progu zaawansowanej greckiej kultury pisma. Oinopides był astronomem i miał jako pierwszy, wedle świadectw doksograficznych, pisać na temat tej dziedziny, a także dokonał kilku istotnych ustaleń dotyczących relacji liczbowych między ciałami niebieskimi – ta informacja prowokuje do pytań o to, w jaki sposób zapisywali wyniki obserwacji, czy posługiwał się już jakąś notacją lub schematami i wykresami, czy też poprzestawał wyłącznie na poglądowych opisach słownych? Co zaś do słowa *hypomnema*, warto też wspomnieć o jego małym renesansie dokonanym przez Michela Foucaulta w późnych wykładach zebranych w tomie *Hermeneutika podmiotu*.

Hippiki w jego warstwie tekstowej – jako tekst właśnie, jako przekaz rozciągnięty w czasie i przestrzeni poza moment i miejsce jego formułowania, na użytek ludzi znajdujących się gdzie i kiedy indziej. *Mathema* oznacza tu składową dydaktyczną przekazu, to, że ma on służyć odbiorcy jako podstawa nabywania nowej wiedzy. Najbardziej problematyczny okazuje się trzeci człon – *meletema* – który można rozumieć jako oznakę uwikłania tekstu *Hippiki* w jego pozatekstowe odniesienie, ponieważ jest on tekstem opisującym zestaw praktycznych czynności wykonywanych przy użyciu ciała ludzkiego w ścisłym związku z materialnym otoczeniem tego ciała (związku oddawanym w pojęciu *Lebenswelt*), i jako taki w pewnym sensie znosi sam siebie. *Hippika* jest więc tekstem, którego autor wie lub przynajmniej intuicyjnie domyśla się, że próbuje w nim zawrzeć opis czegoś, co samo nie jest i nie może być ani tekstem, ani nawet mową – stanowi bowiem czynność motoryczną, w której uczestniczy ciało ludzkie, a nie tylko umysł poddający zewnętrzność i jej dane obróbcie mentalnej. Opis – zarówno ustny, jak i piśmienny – może jedynie symbolicznie zrelacjonować tę czynność, nie da się jednak za jego pośrednictwem przekazać jej treści motorycznej, która tkwi w ciele wykonawcy i w jego otoczeniu poddawanych tej czynności. Jest to nadzwyczaj wyrazisty przykład wewnętrznej sprzeczności, jaka tkwi w każdym TEKŚCIE PRAKTYKI, opisującym w sposób z konieczności refleksyjny i zapośredniczony sferę czynnościową, której wydarzenie się jest bezpośrednio względem zaangażowanych w nią podmiotów. Spójrzmy na reprezentatywny fragment *Hippiki*:

Otóż jeśli osoba czyszcząca patrzy w czasie czyszczenia w tym samym kierunku co koń, grozi jej niebezpieczeństwo uderzenia w twarz i kolanem, i kopytem. Jeżeli natomiast spoziera w przeciwną stronę niż koń i, po zewnątrz stojąc, ściera brud z niego od łopatki, do dołu postępując, wtenczas i nic nie ucierpi, i zdolna będzie zarazem strzałkę wyczyścić, wyskrobując kopyto. Tym samym trybem niech czyści i zadnie nogi (VI, tu i dalej zmodyfikowany przekład Antoniego Bronikowskiego).

Tak sformułowane zalecenia są jednocześnie oczywiste dla osób praktycznie obznajomionych z tematem (do których należy Ksenofont, o czym pisze w pierwszym zdaniu *Hippiki*) oraz problematycz-

ne dla osób nieznających go, którymi są wspomniani w poprzednim cytacie *idiotai*, „laicy”¹⁰. Można wobec tego zadać pytanie – na czym polega sens tekstu objaśniającego czynności praktyczne, skoro nie może on zastąpić tych czynności w sferze poznawczo-czynnościowej odbiorcy? Podręcznik nauki pływania nie wystarczy, by nauczyć się pływać, choćby czytelnik przeczytał go jak najdokładniej, i to samo można orzec o każdym podręczniku dotyczącym sfery działania motorycznego (a skądinąd i refleksyjnego). Pytanie to jest zasadne w każdej epoce i kulturze, w której pojawiają się teksty natury podręcznikowej, a w odniesieniu do Ksenofonta okazuje się jeszcze o tyle bardziej palące, że należy on do pierwszych ludzi w kręgu kultury zachodniej, którzy takie teksty tworzyli¹¹.

Niewykluczone, że bodźcem była dla niego sama obecność pisma i tekstu. Istnienie i coraz szersza popularność tego środka przekazu być może prowokowała umysły Greków do tego, by korzystać

¹⁰ Ale też „osoby prywatne”, w sensie „nieuczestniczące w życiu obywatelskim” – ponieważ w tym greckim słowie tkwi rdzeń *idios* oznaczający ogólnie kogoś, kto jest zainteresowany jedynie sobą i swoimi osobistymi sprawami. Brak zainteresowania sferą intersubiektywną, społeczną i polityczną u wolno urodzonego człowieka uchodził w świecie klasycznych Greków za ciężkie kalectwo egzystencjalne, przeto w późniejszym okresie słowo *idiotes* zaczęło też oznaczać „tępaka, nieuka”, skąd nowożytny „idiota”.

¹¹ Na polu hippiki miał w Grecji poprzednika w osobie niejakiego Simona (fl. ok. 424), o którym wspomina we wstępie do *Hippiki*, że „napisał [synegrapsę] i Simon o jeździe konnej, ten sam, co w Eleuzinionie ateńskim miedzianego rumaka bóstwu poświęcił [dosłownie „złożył jako dar wotywny”], a w podstawie jego dzieła swoje [erga, tu w sensie „dokonania”] wyrzeźbił [eksetyposen]”. Ksenofont oznajmia następnie, że ma zamiar rozwinąć wskazania Simona, o którym nie wiemy niczego bliższego i który należy do tajemniczego grona autorów wspomnianych tu już „najwcześniejszych traktatów teoretycznych”. Być może jest on identyczny z dowódcą jazdy o tym imieniu, wspomnianym przez Arystofanesa (*Rycerze* 242). Wstępny rozdział jego tekstu, zachowany w jednym z manuskryptów hippiatrycznych i wydany przez Franza Ruehla w drugim tomie edycji pomniejszych pism Ksenofonta (*Xenophontis scripta minora*, Lipsiae 1912), ma postać regularnego dyskursu tekstowego – autor dokonuje precyzyjnego opisu wzorcowych cech fizycznych konia, po czym przechodzi do zasad hodowli. Polluks, leksykograf z II wieku n.e., cytuje Simona sześć razy, z czego wynika, że jego praca musiała wywierać spory wpływ; wzmiankują go też hipografowie bizantyńscy.

z niego na wszystkie dające się wypraktykować sposoby, stosować je nie tylko do utrwalania wszelkich rodzajów wypowiedzi i rozwijania wszelkich rodzajów refleksji, lecz również do relacjonowania praktyk czynnościowych, działań rozgrywających się w sferze *Lebenswelt*. O ile ten domysł uznamy za dorzeczny, wynikałoby z niego, że pismo i tekst, odkąd zaczęto je w antycznej Grecji postrzegać jako samoistne środki przekazu treści symbolicznych i doświadczeniowych, otrzymały w praktykach kulturowych, w których się nimi posługiwano, wielki nadmiarowy potencjał ekspresyjny i funkcjonalny przejawiający się w stosowaniu ich w ramach wewnętrznie sprzecznego przedsięwzięcia, jakim jest przekaz czynnościowego doświadczenia egzystencjalnego na odległość. Czynność tekstu nie jest i nie może być czynnością ciała, w związku z którym działa umysł, nawet wysoko refleksyjny. I Platon oraz Arystoteles, którzy dobrze zdawali sobie z tego sprawę, zbudowali na użytek Europejczyków TEKST TEORII, który nie wymagał obecności ciała, ponieważ operowano w nim oderwanymi pojęciami odnoszącymi się do każdego możliwego „tu i teraz”. Dużo bardziej problematyczny okazał się TEKST PRAKTYKI konstruowany między innymi przez Ksenofonta, w którym próbował on dokonać niemożliwej syntezy doświadczenia zmysłowego, czynności motorycznych i ich słownego wyrazu o rozciągniętym w czasie i przestrzeni zasięgu tekstowym. Aporetyczność tego modelu przekazu wiedzy w zapisie jest zapewne jedną z naczelnych przyczyn, dla których w kulturze Zachodu preferowano model Platona i Arystotelesa, mimo że i on wywoływał wiele problemów kulturowych. Te były jednak mniej widoczne w małych skalach procesu kultury i cywilizacji, co więcej zaś – w sporym stopniu przyczyniły się do wytworzenia platońsko-kartezjańskiej filozofii podmiotu, ta zaś z kolei wywarła istotny wpływ na ukształtowanie nowożytniej ekspansywnej cywilizacji zachodniej, której powstanie byłoby mało prawdopodobne, gdyby Europejczycy powszechnie przyjęli taką formę tekstualizacji doświadczenia, z jaką mamy do czynienia w *scripta minora* Ksenofonta.

Ksenofont – powtórzmy, prawdopodobnie świadomy przynajmniej części problemów referencjalnych, o których tu mowa – uczu-

łał swoich odbiorców na specyfikę stosowanego przez siebie medium względem przekazywanego w nim tematu (VIII, 2):

Jeżeli zaś kto mniema, że się powtarzamy [*dilogein*], ponieważ o tych samych rzeczach mówimy teraz, co przedtem [chodzi o sprawdzanie fizycznych walorów koni], to nie jest to powtarzaniem się [*ou dilogia estin*]. Kiedy bowiem wzmiankowało się o kupnie, zalecaliśmy doświadczać, jeżeli koń zdolen jest tych trudów, teraz zaś twierdzimy, iż uczyć należy tego konia, i opiszemy, jak uczyć należy.

Ten autokomentarz metodologiczny jest dla nas dowodem pełnego upiśmiennienia świadomości kulturowej Ksenofonta. Podobnie jak sofisci, wie on, że świat kultury pisma rządzi się prawami przekazu treści kulturowych głęboko odmiennymi od tych, jakie dominowały w świecie przekazów ustnych. Jednak w obu światach istniały konie i ich więzi z ludźmi były tak samo mocne.

Teksty dotyczące hodowli koni i obchodzenia się z nimi są znane z epok i kultur znacznie starszych od kultury greckiej, co nie dziwi, jeśli wziąć pod uwagę ogromną rolę, jaką zwierzęta te odgrywały w egzystencji ludzkiej już we wczesnych epokach cywilizacji¹². Za najstarszy tekst hipiczny uchodzi zapis odnaleziony w 1906 roku w archiwach pałacowych stolicy Hetytów, Hattuša (dziś Boğazköy w Turcji), na czterech stelach datowanych na ok. 1340 rok p.n.e. Jego autorem, choć nie autorem tej jego kopii, był niejaki Kikkuli żyjący prawdopodobnie w XV lub XIV wieku p.n.e., który przedstawia się na początku tekstu jako „mistrz układania koni pochodzący z Mitanni”. Tekst Kikkulego jest zestawem przepisów określających dzień po dniu trwające dwieście czternaście dni utrzymanie konia przeznaczonego do rydwanu bojowego lub wyścigowego (ta alternatywa jest przedmiotem dyskusji specjalistów). Struktura tego tekstu przypomina zapisy buchalteryjne i enumeracje znane z historii

¹² Początki procesu udomawiania koni przez ludzi datuje się obecnie na połowę piątego tysiąclecia p.n.e., przy czym najwcześniej przystąpili do niego prawdopodobnie mieszkańcy dzisiejszej Ukrainy. Zob. na przykład: D. W. Anthony, *The Horse, the Wheel and Language. How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton 2007.

kultur Dwurzecza. Brak kompetencji orientalistycznych nie pozwala mi na jego szczegółową analizę¹³, lecz z pewnością godne uwagi jest tak wczesne pojawienie się tekstu relacjonującego lub projektującego doświadczenie praktyk motorycznych. Co więcej, tekst ten uznano za istotny na tyle, by umieścić jego kopię w królewskim archiwum pałacowym. Pytanie o jego praktyczny użytek w świecie Hetytów musi pozostać bez odpowiedzi, ponieważ raczej trudno sobie wyobrazić oficerów hetyckiej konnicy, którzy przed przystąpieniem do układania rumaków wczytywaliby się w zalecenia Kikkulego wykute na stelach, a z drugiej strony trudno też wyobrazić sobie, by jego utwór mógł być szczególnie interesujący dla ówczesnych „intelektualistów”, czyli kapłanów. Trzydzieści pięć wieków później, w 1991 roku, australijska badaczka, Ann Nyland, przeprowadziła eksperyment polegający na dokładnym odtworzeniu zaleceń Kikkulego – na ile można je precyzyjnie zrozumieć na podstawie tekstu hetyckiego zawierającego sporo naleciałości mitannijskich i sprawiającego hetytologom wiele problemów lingwistycznych – przy hodowli koni arabskich¹⁴. Realność takiego przedsięwzięcia świadczy o tym, jak niewielkim zmianom uległa klasa praktyk kulturowych związanych z hodowlą i układaniem koni przez kilkadziesiąt wieków. Jest to klasa szczególna, ponieważ dotyczy czynności wykonywanych na ustrojach biologicznych obdarzonych rozwiniętym psychizmem, który jednak nie podlega ewolucji kulturowej ani nie wchodzi w obręb ludzkiej komunikacji symbolicznej. Nowocześni badacze oraz myśliciele zajmujący się relacjami człowiek–zwierzę, od Jakoba von Uexküllla po Petera Singera, mają w autorach starożytnych tekstów hippicznych najwcześniejszych protoplastów.

Dalsze dzieje piśmiennictwa hippicznego są wyznaczone przez takie teksty, jak łacińska *Ars veterinaria* Pelagoniusza (IV w. n.e.)

¹³ Zob. przeglądowy artykuł P. Raulwing, *The Kikkuli Text. Hittite Training Instructions for Chariot Horses in the Second Half of the 2nd Millennium B.C. and Their Interdisciplinary Context*, 2009 (dostępne w internecie: http://www.lrgaf.org/Peter_Raulwing_The_Kikkuli_Text_MasterFile_Dec_2009.pdf), z bogatą bibliografią przedmiotu.

¹⁴ A. Nyland, *The Kikkuli Method of Horse Training*, Armidale 1993 (rev. ed. Sydney 2009).

i bizantyńskie podręczniki medyczno-hippiczne (*Hippiatrica*), których autorzy niekiedy nie mieli już wiele do czynienia z żywymi końmi, co można rozpoznać po odstępstwach ich tekstów od rzeczywistości biologicznej. Obecność takich odkształceń oznacza, że w tych tekstach ujawnia się już, przynajmniej niekiedy, tekstowy absolutyzm przekazu, kiedy to jedynym źródłem tekstu są inne teksty, a więc z doświadczeniem leżącym u podłoża ich treści ulega radykalnemu rozluźnieniu¹⁵. W europejskim średniowieczu tekstów hippicznych nie tworzono i brak ten miał chyba związek z etosem rycerskim, w którym takie praktyki, jak pisanie i czytanie, nie cieszyły się dużą popularnością, a ówczesne grupy tekstotwórcze nie miały z kolei wiele okazji do praktyk hodowlano-jeździeckich. Jednak od XVI wieku w Europie znów pojawiają się podręczniki hipiczne i tworzy się je aż do dziś. Być może, powtórzmy ten domysł raz jeszcze, „końskie sprawy” są w historii ludzkości praktykami tak istotnymi, a zarazem tak silnie związanymi z pozakulturowym wymiarem kontaktu na linii człowiek–zwierzę, że klasa tekstowych ujęć zarówno samego tego doświadczenia, jak i związanych z nim praktyk jest jednocześnie bardzo szeroka w sensie frekwencji historycznej i bardzo niezmienna pod względem funkcjonalnej treści przekazu (o czym świadczy eksperyment Ann Nyland). Trwałość modelu przekazu tekstowego tego akurat doświadczenia i tej klasy praktyk jest przypadkiem skrajnym, uwikłanym nadzwyczaj głęboko zarówno w sferę kulturową bycia ludzkiego z jej instytucjami i mediami, jak i w jego sferę emotywno-biologiczną przejawiającą się w bezpośrednim kontakcie ze zwierzęciem. Jeźdźcy wszystkich krajów i epok łączą się ponad pojęciową, strukturalną i stylistyczną zmiennością tekstowych ujęć abstrakcjonizowanego doświadczenia. Co więcej – obecność tekstu nie oddziałuje na postać ich praktyk, jest wobec nich obojętna i służy co najwyżej jako wspornik procesu praktyki.

U Ksenofonta można niekiedy dostrzec „związek z naturą” przeterminujący przez tekst – jak u wszystkich jego następców łączących

¹⁵ Istotną różnicą jest też przeniesienie tematyki tych tekstów z hodowli i układania koni na ich leczenie – a zatem problem relacji partnerskiej między człowiekiem i zwierzęciem zostaje odsunięty na rzecz problemu jednokierunkowej interwencji człowieka i jego wiedzy fachowej w ustrój zwierzęcia.

intensywne przeżycie zmysłowo doświadczanej rzeczywistości z wysoko rozwiniętą umiejętnością oddawania jego śladów w tekście, czy to literackim, czy eseistycznym, niekiedy sprawozdawczym, najrzadziej – naukowym oraz filozoficznym. Jest on na przykład widoczny w młodzieńczym tekście o łowiectwie (*Kynegetikos*). Tadeusz Sinko pisze na ten temat z przenikliwą intuicją:

Ksenofont polował w Attyce tylko na zające. Jego opis budowy zająca usprawniającej go do szybkiego biegu (*Kynegetikos* V, 30) jest wzorem opisu naukowego, w którym nie ma ani jednego słowa zbędnego. Tylko w *Corpus Hippocrateum* spotykamy opisy równie klasyczne [tzn. zwięzłe i konkretne]. Zakończenie opisu (par. 33): „tak zaś nadobna jest ta zwierzyna, że kto jej nie widział tropionej, znalezionej, ściganej, nie uwierzyłby, że nie można zapomnieć o takim pościgu”, świadczy o tym, że młody Ksenofont, jak wszyscy prawdziwi myśliwi, czuł piękno ruchów i zachowania się zwierzyny. To, co napisał o łowieniu niedźwiedzi i lwów, zaczerpnął z jakiejś książki [Sinko ma na myśli brak „realizmu opisu” w tych partiach *Kynegetiku*]¹⁶.

Dawny filolog wskazuje na tę cechę tekstu Ksenofonta, która jest kluczowa w rozwijanej tutaj interpretacji. Doświadczenie i uczucie łowcy jednoczące go w rodzaju mistycznej partycypacji z łowioną zwierzyną, porównywalne wręcz z relacjonowanymi przez antropologów panteistyczno-szamańskimi nastawieniami łowców indiańskich czy syberyjskich, znajdują ujście w partiach tekstu, których sąsiednie elementy niewiele różnią się od analitycznych opisów dokonywanych przez przyrodników epoki pozytywizmu. Nigdy przedtem i nigdy potem w naszym kręgu kulturowym tak odmienne nastawienia nie spotkały się w obrębie jednej wypowiedzi jednego autora na równorzędnych prawach – nie zaś jako pastisz czy stylizacja. Tego rodzaju kontrasty wypowiedzeniowe w pismach Ksenofonta są świadectwem inicjalizacji procesu przenoszenia świata doświadczeniowego, odpowiadającego fenomenologicznej *Lebenswelt*, do świata tekstowego. Również tutaj obserwujemy przechodzenie OD DOŚWIADCZENIA PRZEKAZU DO PRZEKAZU DOŚWIADCZENIA, o którym

¹⁶ T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 1, Kraków 1955, s. 799.

w innym miejscu pisałem w odniesieniu do rodzącej się historiografii greckiej – tyle że w piśmiennictwie fachowym to przechodzenie przybiera, jak widzimy, odmienną trajektorię, a to ze względu na odmienność proporcji jednostkowego doświadczenia w narracjach makrohistorycznych, czyli tych, które dominowały w historiografii Zachodu od jej zarania aż do drugiej połowy ubiegłego stulecia, kiedy powstała mikrohistoria stanowiąca nawrót do relacji osobistej, doświadczeniowej.

Kynegetikos zawiera jeszcze przynajmniej jedną niespodziankę – jego końcowa partia jest krytyką sofistów, których Ksenofont porównuje do myśliwych polujących na naiwnych młodych ludzi, którzy dają się omotywać ich perfidnym wywodom. Ta bardzo sokratejska krytyka sama w sobie nie różni się od wielu innych tego rodzaju opisów, ale znajdujemy tam zdanie będące idealnym, choć chyba mimowiednym autokomentarzem metody relacjonowania rzeczywistości w tekście, stosowanej przez autora (XIII, 6):

I wielu innych także gani sofistów – nie filozofów – bo oni mędrkują [*sophizontai*] nazwami [*en tois onomasi*], a nie pojęciami [*en tois no-emasin*] (przekład Pawła Majewskiego).

Ksenofont, młody, przejęty ideami Sokratesa i daleki jeszcze od równowagi intelektualnej, jaką osiągnie w swojej dojrzałej twórczości, podnosi ten sam problem, który przez całe życie nurtował Platona, ale widzi go z innej perspektywy. Pustka nazw używanych przez sofistów jest bowiem dla niego oburzająca nie z powodu przygodności ich możliwej treści intelektualnej i etycznej, lecz z powodu braku istotnej treści powiązanej z doświadczeniem utrwalonym w obrazach mentalnych i w pamięci ciała podmiotu wypowiadającego się na piśmie czy w mowie¹⁷.

¹⁷ Inną ciekawą cechą tego tekstu jest gwałtowne przejście od wyliczenia mitycznych herosów-łowców w rozdziale pierwszym do precyzyjnego, technologicznego wręcz opisu narzędzi łowieckich (włącznie z liczbami określającymi rozmiary oczek i danymi na temat rodzajów węzłów w sieciach na drobną zwierzynę) w rozdziale drugim. Uwidacznia się tu rozpięcie myślenia Ksenofonta między dwiema domenami jego kultury, tradycyjno-mityczną i racjonalno-tekstową –

Staralem się wykazać, że tekst Ksenofonta jest przekazem świadomie kreowanym właśnie jako tekst, ale zachowuje zarazem wyraźne ślady komunikacji „lokalnej” i nie pretenduje do uniwersalizmu, czego zaraz potem będzie chciał Stagiryta, a zarazem jest to rodzaj tekstu zachowujący paradoksalnie bliskie, ścisłe powiązanie z licznymi jakościami doświadczenia ludzkiego, które są nie tylko nietekstowe, ale wręcz pozajęzykowe. „Doświadczenie eksperta” zawarte w „wiedzy niejawnej” zostaje tu przekazane przy użyciu środków nie-retorycznych i nie-perswazyjnych (są nimi „wsad filozoficzny” w *Ekonomiku*, „wiedza konkretna” w *Hippice* i „wiedza z obserwacji i praktyk” w *Kynegetiku*), ale nie zawiera zarazem komponentów „absolutyzujących”, które w intencji autora miałyby zapewniać wieczną aktualność przekazu. Jeśli, jak w przypadku *Hippiki*, taka aktualność faktycznie zachodzi, wynika to nie z jakości tekstu, lecz z jakości relacjonowanego w nim doświadczenia.

Sinko¹⁸ podkreśla, że Ksenofont używał w swoich tekstach słownictwa „technicznego”, „nieliterackiego” i ta „fachowa” cecha jego stylu nieco konfundowała tych wszystkich jego antycznych i nowożytnych odbiorców, którzy dostrzegali w nim „pisarza”, „literata”. Niemniej z powodu przejrzystości przekazu tekstowego Ksenofont jako autor nie był zbyt interesujący dla filologów aleksandryjskich, którzy nie mieli przy jego tekstach szerokiego pola dla działań krytyczno-objaśniających, ponieważ jego styl i słownictwo, nawet przy wysokim odsetku specjalistycznych terminów, nie były tak bardzo oddalone od rzeczywistości epoki aleksandryjskiej, jak choćby eposy homerowe czy liryka archaiczna, nadto zaś nie było również w jego przypadku problemu z filologiczną konstytucją tekstu, a przeto nie odczuwano wobec jego twórczości potrzeby ożywienia zapisu przez tekstową egzegezę i pracę interpretacji. Toteż scholia do Ksenofonta są nieliczne i ubogie w treść. Pisma Ksenofonta najwyraźniej nie powodowały u swoich antycznych odbiorców wrażenia dystansu

w obszarze granicznym czy w części wspólnej tych dziedzin umieszcza on własne osobiste doświadczenie sensoryczno-biograficzne i poddaje je zapośredniczeniu w medium słowa, które jest usytuowane na pograniczu mowy i pisma, a wszystkie te pograniczności są zależne od siebie nawzajem.

¹⁸ T. Sinko, op. cit., t. 1, s. 810.

poznawczego, które prowokowało ich do ożywionej działalności egzegetycznej i leksykograficznej w przypadku tylu innych autorów. Zresztą podobnie było w bliższych nam czasach, kiedy Ksenofonta czytywali Brytyjczycy z wyższych klas społecznych, odnajdując w nim lustrzany obraz *gentlemana* dzielącego swój czas między służbę wojskową oraz publiczną, administrowanie dobrami ziemskimi i hodowlę koni, a w chwilach wolnych polującego na lisy i parającego się amatorsko piórem. Dla nas jego pisma są uderzającym przykładem praktyki tekstowej alternatywnej wobec tych, których modele wypracowali Platon i Arystoteles. Pytaniem do rozstrzygnięcia pozostaje, dlaczego w kulturze zachodniej tak radykalnie preferowano ich modele tekstu i praktyk tekstowych – sugestia wynikająca z przedstawionej tu analizy jest bowiem tylko nieśmiałym przyczynkiem w tej sprawie. Na kolejnych stronach zajmę się – również przyczynkowo – niektórymi spośród innych wczesnych przejawów tekstualizacji rozmaitych form greckiego doświadczenia.

*

Utarło się przekonanie, że religia grecka, w odróżnieniu od trójcy wielkich religii monoteistycznych oraz hinduizmu i buddyzmu, nie wytworzyła korpusu „tekstów świętych”, a przeto pismo i praktyki piśmienne nie odgrywały znaczącej roli w życiu religijnym Greków, przynajmniej w okresach wcześniejszych niż epoka hellenistyczna. Większość narracyjnych tekstów greckich, jakie dziś znamy, odnoszących się w całości do kwestii religijnych, to albo mitografie będące podstawą wszelkich popularnych mitologii greckich pisanych w czasach nowożytnych, albo późne, głównie neoplatońskie komentarze do dawnych doktryn i wierzeń. Oba te typy tekstów powstały i rozwinęły się w świecie głęboko już zdominowanym przez medium pisma.

Istnieje jednak znaczący wyjątek od tej reguły, który zarazem jest zjawiskiem nadzwyczaj zagadkowym i trudnym w analizie. Chodzi o orfików i ich wierzenia oraz praktyki kultowe.

Archaiczność słownego wyrazu koncepcji orfickich (poematy i hymny heksametryczne; figury mowy poetyckiej niekiedy do

złudzenia przypominające dykcję homerową czy w ogólności epicką; obrazowe, plastyczne opisy procesów zachodzących w świecie)¹⁹ w jakiś sposób łączyła się z ich radykalną tekstualizacją, i to już w bardzo wczesnym okresie. Co więcej, według naszej obecnej wiedzy orfizm jest jedynym nurtem religii greckiej, który opierał się wyraźnie na obiegu tekstów mających status uświęconych (*hieroi logoi*). Sporządzona przez Alberta Bernabego w ramach zbioru *Poetae Epici Graeci* edycja fragmentów i testimoniów orfickich²⁰ pokazuje, jak skomplikowany, ezoteryczny i długotrwały jest tekstowy przekaz tradycji orfickich²¹, a większość tekstów, na czele z papirusem z Derveni, pochodzi z czasów późnoklasycznych i poklasycznych. Jednak dwie aluzje wcześniejszych autorów świadczą o tym, że już w V wieku orficy używali tekstów w swoich praktykach religijnych. Oto więc Tezeusz, zarzucając Hippolitosowi przynależność do kultów orfickich w dramacie Eurypidesa (*Hippolitos uwięziony* 954), mówi „bakcheue pollon grammaton timon kapnous”, co znaczy „szaleje bachicznie, oddając cześć wyziewom wielu pism”, a nieco później Platon szydzi w *Państwie* (364 e): „A ksiąg całe stosy [*biblon homadon*] podają Musajosa i Orfeusza [...]. Wedle tych ksiąg oni ofiary składają...” (przekład Władysława Witwickiego).

Na podstawie tych świadectw wypada uznać, że pod koniec V wieku w świadomości zbiorowej mieszkańców Attyki będących publicznością dramatu Eurypidesa praktyki religijne orfików musiały poja-

¹⁹ W poprzedniej książce zakładałem, że ta zachowawczość stylistyczna stanowi oznakę oddalenia kultów religijnych Grecji od medium pisma i jego wpływów. Jednak przynajmniej wobec orfików założenie to jest fałszywe.

²⁰ *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, p. 2, fasc. 1–3, *Orphicorum et Orphicis similis testimonia et fragmenta*, ed. A. Bernabè Pajeros, Monachii et Lipsiae in aedibus K. G. Saur (Bibl. Teubneriana) 2004–2007.

²¹ W toku dziejów nauki o starożytności doszło do kilku wielkich dyskusji na temat realności istnienia orfizmu w antyku jako wyodrębnionej, samoistnej i świadomie przeżywanej domeny życia duchowego. Kreacja orfizmu w nowożytnej nauce i kulturze europejskiej sama w sobie jest szerokim, odrębnym tematem mającym bogatą literaturę. Zob. L. Trzcionkowski, „*Bios-thanatos-bios*”. *Semiofory orfickie z Olbii i kultura „polis”*, Warszawa 2013 – ta obszerna monografia przedstawia ogół zagadnień związanych zarówno z orfizmem antycznym, jak i jego nowożytnymi wizjami naukowymi.

rzyć się z istnieniem zapisów pełniących funkcję „tekstów świętych” i, co więcej, będących wyznacznikiem tożsamości tej grupy religijnej. Czy ich rola była podobna do roli tekstu w religiach monoteistycznych? Czy tekst funkcjonujący dla orfików jako samodzielny „byt lekturowy” miał „zakonserwować” objawienie lub jakiś pierwotny akt fundujący wiarę? Wiemy dziś też, że w kultach orfickich poza tekstami narracyjnymi, które miały zapewne postać zwojów kursujących wśród wyznawców, istniały także *lamellae*, „złote tabliczki orfickie” użytkowane w rytuałach pogrzebowych. Są to małe blaszki, na których wryto fragmenty formuł i tekstów orfickich. Zapisów tych nie sposób uznać za formuły magiczno-sprawcze niemające koniecznych związków z „wysokimi” formami piśmienności, ponieważ stopień złożoności semantycznej i strukturalnej tych zapisów jest zbyt zaawansowany – jak gdyby kopiowano je właśnie z zapisów tekstowych. Nadto autor poematu zapisanego na papirusie z Derveni wyraźnie cytuje Heraklita, wymieniając go z imienia jako autora cytatu (w kolumnie czwartej), co również stanowi przejaw wysoko rozwiniętych praktyk tekstowych²². Nie jest wobec tego wykluczone, że archaiczna dykcja utworów orfickich była zamierzoną stylizacją na „dawność”, zabiegiem świadomie stosowanym przez wyznawców. Gdyby w istocie dokonywali go, praktyka taka dobrze współbrzmiałaby ze zwyczajem orfików polegającym na przypisywaniu większości tekstów narracyjnych powstających w ich kręgu dwóm mitycznym twórcom całego tego nurtu – Orfeuszowi i Muzajosowi. Ten właśnie zwyczaj w najwyższym stopniu utrudnił w czasach nowożytnych zarówno rzeczowy namysł nad zjawiskiem orfizmu, jak i przybliżone choćby datowanie poszczególnych tekstów. Dopiero na początku XIX wieku wykazano, że Orfeusz i Muzajos na pewno nie są konkretnymi postaciami historycznymi (nawet w takim sensie, w jakim jest taką postacią Homer, to znaczy nie da się wskazać ani nawet hipotetycznie uznać wyodrębnionej realnej jednostki, z którą można by powiązać autorstwo tego czy innego tekstu), a konkretne

²² Dziękuję Panu dr. hab. Lechowi Trzcionkowskiemu za zwrócenie mi uwagi na tę cechę tekstu papirusu z Derveni.

wyniki w badaniach chronologii orfickiej uzyskano dopiero w stuleciu następnym.

Być może więc dla orfików z V wieku pismo i tekst były narzędziami równie poręcznymi, jak dla Ksenofonta, lecz używali ich w bardzo odmiennych, by nie rzec – przeciwnych celach. Świat przeżywany w codziennym doświadczeniu, sfera *Lebenswelt* – nie interesowały ich w ogóle, a przeto nie czuli potrzeby przekształcania w zapis tych rodzajów doświadczenia, które zajmowały choćby właśnie Ksenofonta. Tym, co przekształcali, było doświadczenie ściśle mentalne, duchowe i religijne. Również dlatego ich teksty, mimo sporego zaawansowania medialnego, przekazują treści mające tak mało wspólnego z racjonalizmem świeżo odkrytym na piśmie przez ich współczesnych: sofistów, Platona i Arystotelesa.

*

Innym trudnym w interpretacji mediologicznej „przypadkiem tekstowym” jest *Corpus Hippocraticum*, zbiór sześćdziesięciu traktatów medycznych przypisywanych w starożytności „ojcu medycyny”, Hippokratesowi z Kos²³ (ok. 460–ok. 370).

Oczywiście nie jest moim celem i nie leży w moich możliwościach szczegółowa analiza korpusu zajmującego kilka tysięcy stron druku; podjęto ją w setkach specjalistycznych rozpraw i komentarzy. Ograniczam się do kilku ogólnych uwag. Na korpus hippokratejski składają się bez wątplenia „teksty fachowe” w przyjętym tu rozumieniu i to dotyczące klasy praktyk mającej fundamentalne znaczenie dla ludzkiej egzystencji. Istnieje tu jednak również problem z autorstwem i z chronologią. Teksty te cechują się jednolitością dykcji, taką samą, jak ta, którą wskazałem jako cechę szczególną fachowych tekstów hippologicznych. To utrudnia ich datowanie, przyjmuje się jednak, że spora ich część powstała w okresie 450–350 i że krąg ich autorów jest tożsamy ze szkołą lekarską istniejącą na wyspie Kos

²³ Wbrew uzusowi i normie ortograficznej zapisuję jego imię przez dwa „p”, ponieważ imię to znaczy „Koniowładny”, podczas gdy jego wersja pisana przez jedno „p” oznacza w grece „Podwładny”. Tę formę stosowali też dawniejsi polscy starożytnicy.

(wskazuje na to joński dialekt tekstów). Prawdopodobnie Hippokrates gromadził dawniejsze zapisy przypadków chorobowych sporządzane przez kapłanów Asklepiosa. W najwcześniejszej fazie zapis był może przypomnieniem albo upamiętnieniem przypadku choroby, które wyewoluowało z darów wotywnych dla Asklepiosa, a Hippokrates zaczął na większą skalę zarówno wykorzystywać dawniejsze zapisy jako materiał porównawczy oraz badawczy, jak i sporządzać nowe, już z zamysłem wykorzystania ich i przekazania następcom. Taka zmiana mogła przyczynić się do często wskazywanej przez badaczy racjonalizacji postawy Hippokratesa i jego następców. Za jej wzorcowy przykład uznaje się traktat *O świętej chorobie*, w którym dowodzono, że epilepsja pochodzi z uszkodzenia mózgu, a nie z woli bogów. W tekście tym wyraźnie widać dążenie jego autora do zdeprecjonowania swoich poprzedników, których uznaje on za szarlatanów lub ignorantów, ale nowożytni badacze być może zbyt chętnie poddają się sugestii tego radykalnego stanowiska. Prawdopodobnie praktyki tekstowe przyczyniły się w przypadku sztuki lekarskiej do zintensyfikowania metod obserwacyjnych, dzięki którym odkrywano coraz więcej organicznych czynników odgrywających rolę w etiologii chorób i w procesie ich leczenia. Z drugiej strony wiele tekstów w zbiorze hippokratejskim, z *Przysięgą* na czele, wykazuje cechy „lokalne”, związane ściśle i jedynie z sytuacją kulturową, w której powstawały²⁴. Trudno jednak wyjść w ich analizie mediologicznej poza obszar spekulacji, podobnie jak przy namyśle nad początkami

²⁴ Weźmy choćby drugi akapit *Przysięgi*: „MISTRZA MEGO W TEJ SZTUCE BĘDĘ SZANOWAŁ NA RÓWNI Z RODZICAMI, BĘDĘ SIĘ DZIELIŁ Z NIM SWEM MIENIEM I NA ŻĄDANIE ZASPAKAJAŁ JEGO POTRZEBY; SYNÓW JEGO BĘDĘ UWAŻAŁ ZA SWYCH BRACI I BĘDĘ UCZYŁ ICH SWEJ SZTUKI, GDYBY ZAPRAGNĘLI SIĘ W NIEJ KSZTAŁCIĆ, BEZ WYNAGRODZENIA I ŻADNEGO ZOBOWIĄZANIA Z ICH STRONY; PRAWIDEŁ, WYKŁADÓW I CAŁEJ POZOSTAŁEJ NAUKI BĘDĘ UDZIELAŁ SWYM SYNOM, SYNOM SWEGO MISTRZA, ORAZ UCZNIOM, WPISANYM I ZWIĄZANYM PRAWEM LEKARSKIM, POZATEM NIKOMU INNEMU” (przekład Gabrieli Pianko). Zalecenie to odnosi się do sytuacji, w której sztuka lekarska jest przekazywana przeważnie ustnie w ramach układu rodzinno-cechowego ograniczonego do liczbowo szczupłej grupy, której członkowie pozostają w ścisłych relacjach osobistych – właśnie tak wyglądała zapewne szkoła lekarska na wyspie Kos w V wieku p.n.e. W naszych czasach ściśle stosowanie się do niego byłoby uznane za nepotyzm.

„filozofii” i „literatury” greckiej czy raczej działań, których rezultaty nazwano tak wiele stuleci później.

W dziesięciu tomach edycji Émile’a Littrè²⁵ sprzed półtora wieku (1839–1861, do dziś jest to wydanie niezastąpione w całości) znajdują się prawie na pewno teksty autorstwa samego Hippokratesa, ale nie sposób ich precyzyjnie wskazać i oddzielić od późniejszych tekstów ze względu na wspomnianą jednolitość struktury i stylu. Być może oznacza to, że tekstualizacja sztuki lekarskiej jest bardzo wczesna i już na wczesnym etapie, niezależnie od normatywizujących przedsięwzięć sofistyczno-filozoficznych, uzyskała właściwe sobie zasady. Littrè przypuszczał, że uczeni z Biblioteki Aleksandryjskiej otrzymali pisma hippokratejskie już w postaci zwartego korpusu przejętego ze zbiorów zgromadzonych na Kos i nie ingerowali w jego zawartość. Z tekstologicznego punktu widzenia korpus ten jest bardzo różnorodny, zawiera bowiem zarówno teksty teoretyczne, a nawet filozoficzne, jak i ściśle praktyczne, podręcznikowe, odnoszące się do rozmaitych dziedzin sztuki lekarskiej, a w poszczególnych traktatach dają się zauważyć ślady tradycji ustnej oraz oznaki daleko posuniętego procesu utekstowienia wiedzy fachowej.

Co jest nadzwyczaj interesujące, to fakt, że w przypadku *Corpus Hippocraticum*, dokładnie tak samo jak w przypadku korpusu tekstów orfickich, cały zasób tekstów przypisano „pierwszemu autorowi”, co sprawiło, że oba zasoby uległy homogenizacji strukturalnej i stylistycznej, w której zatarły się ślady ich historycznej i medialnej ewolucji. Istotną różnicę stanowi natomiast wymiar praktyczny obu tych grup. O ile wierzenia religijne na ogół nie wymagają precyzyjnego ustalenia związanych z nimi praktyk motorycznych ani starannej obserwacji rzeczywistości zmysłowej (z zakresu tego stwierdzenia należy wyłączyć czynności rytualne i niektóre zachowania grupowe,

²⁵ Émile Littrè (1801–1881), najwybitniejszy uczeń Augusta Comte’a, wslawił się głównie opracowaniem słownika języka francuskiego, który obecnie określa się jego nazwiskiem. Poza nim oraz poza przetłumaczeniem i opracowaniem dziesięciu tomów *Corpus Hippocraticum* pracował też nad dziełami wielu innych autorów antycznych. Jego postać zasługuje na szczegółowe zbadanie, bowiem wyjątkowo wyraziście reprezentuje on zarówno etos, jak i tryb życia pozytywistycznych filologów, którzy poświęcili się Tekstowi.

ale ma ono sens w odniesieniu do religijności jednostkowej), o tyle sztuka lekarska polega w dużej mierze właśnie na tych typach zachowań. Ponieważ leczenie chorób nawet w czasach zamierzchłych, kiedy łączono ich występowanie z wolą bóstw lub układami ciał niebieskich, wymagało od leczących zasobu umiejętności praktyczno-obszernych, wolno przypuszczać, że wprowadzenie pisma do tej akurat dziedziny życia ludzkiego nie spowodowało zasadniczych zmian. Jak już wspomniałem, umożliwiło natomiast gromadzenie świadectw i historii chorób inaczej niż tylko przez ustny przekaz, co z kolei dało w rezultacie poszerzenie zakresu materiału i możliwość analizy porównawczej niedostępnej przy przekazie ustno-pamięciowym. Kształcenie umiejętności czynnościowych musiało jednak przebiegać nadal drogą bezpośrednich kontaktów między nauczycielami i adeptami; również w tym wypadku zapisy mogły stanowić jedynie wspomnik tego procesu, tak samo jak we wszystkich innych epokach dziejów medycyny oraz innych praktyk społecznych, przy których nieodzowna jest *tacit knowledge*.

*

Obydwa poprzednie przypadki należały do zagadkowych i niejednoznacznych pod względem roli pisma i tekstu. Przytoczmy więc teraz kazus bardziej wyrazisty. Jeden z konkretnych wczesnych przykładów dominacji podejścia tekstowego w kulturze greckiej znajdujemy w cytowanym przez Atenajosa fragmencie komedii Aleksisa (ok. 375–ok. 275) *Linos*:

Mowa tam o tym, jak Herakles kształcił się w domu Linosa i jak otrzymał od niego polecenie, żeby sięgnął po jedną z wielu znajdujących się obok książek i poczytał sobie. Wziął wtedy książkę kucharską i bardzo gorliwie studiował, trzymając ją w obu dłoniach. Linos mówi: „książkę / / jaką chcesz, stamtąd zabierz, podszedłszy do półki, / [...] W ten sposób pokażesz, do czego / ciągnie ciebie natura. HER. Tę oto wybieram. / / LIN. Pokaż, co to za książka. HER. *Sztuka gotowania*, / tak głosi etykieta” (Atenajos 164 b, przekład Jerzego Danielewicz).

W tej komedii wyśmiewa się już specjalizację tekstu oraz istnienie podręczników wiedzy i umiejętności praktycznych, co stanowi oznakę – jak zazwyczaj w sytuacjach przedstawianych przez greckich komediopisarzy – że dane zjawisko jest przynajmniej w przybliżeniu znane większej części publiczności, gdyby bowiem miała to być aluzja zrozumiała tylko dla wybranych, trudno byłoby uzyskać efekt komiczny. Żarłok Herakles wybiera książkę kucharską (mającą oczywiście postać zwoju, który trzyma w obu rękach i który jest opatrzonej etykietą podobną do dzisiejszej metki towarowej z tytułem i może imieniem autora) zamiast kanonicznych dzieł literackich, które podsuwał mu dyskretnie Linos. Jak możemy to rozumieć poza pierwotnym kontekstem humorystycznym?

Herakles w mitologii i w kulturowej świadomości zbiorowej ówczesnych Greków był postacią nieco groteskową – znano go jako mitycznego herosa o nadludzkiej sile i sprawności fizycznej oraz seksualnej²⁶, ale zarazem uchodził, zwłaszcza od czasów „złotego wieku” kultury attyckiej, również za bezmyślnego tępego osiłka wywołującego u przedstawicieli ówczesnych elit intelektualnych uśmiezek taki sam, jaki powodowali pod koniec XX wieku gwiazdorzycina akcji nadrabiający braki w sztuce aktorskiej wybitnie rozwiniętą muskulaturą. Linos był według mitu synem Apollona i jednej z nimf lub muz i nauczał Heraklesa gry na lirze, ale z marnym skutkiem, ponieważ heros, skarcony za błędy wykonawcze, zatłukł go na śmierć jego własnym instrumentem – w sferach intelektualnych upiśmiennionej Grecji ten wątek również mógł wydawać się komiczny. Ponadto Linos uchodził za jednego z mitycznych wynalazców liter, choć nie

²⁶ We wstępie do przekładu aforyzmów Chamforta Boy przytacza liścik pewnej damy posłany do jej znajomej na temat młodego Chamforta, który prowadził bujne życie towarzyskie i erotyczne, póki nie zapadł na syfilis – „Myślałabyś, że to Adonis, a to Herkules”. To zdanie – wzorcowy przykład zastosowania kodu semiotycznego opartego na symbolach tradycji klasycznej, stosowanego powszechnie we francuskiej kulturze dworskiej XVII i XVIII wieku – jest, wbrew pozorom, również bardzo konkretną informacją na temat zalet Chamforta. Otóż Adonis symbolizował w tym kodzie delikatną chłopięcą urodę, podczas gdy Herkules/Herakles był znany między innymi z tego, że w ciągu jednej nocy zapłodnił pięćdziesiąt córek króla Tespiosa, które urodziły mu następnie pięćdziesięciu synów.

był w tej roli tak znany jak Kadmos i Palamedes. Komediowe ujęcie Aleksisa, jednego z najważniejszych twórców komedii średniej, ogrywało zapewne wszystkie te motywy.

Zachowanie Heraklesa ma świadczyć o jego nieobytcu, lecz jednocześnie w krzywym zwierciadle komedii widzimy postępujące utekstowienie już nie tylko doświadczeń duchowych i intelektualnych czy też praktyk społecznych uprawianych przez warstwy uprzywilejowane – mowa tu bowiem o książce kucharskiej, z której prostak Herakles spodziewa się wyczytać smak potraw. Co więcej, nie odróżnia on tutaj czynności wykonywanej na słowie od czynności wykonywanej na rzeczy²⁷, trochę tak jak użytkownicy nowoczesnych środków przekazu traktujący na przykład świat przedstawiony w przekazie telewizyjnym, jak gdyby był on światem realnym. Jego tępota, niezdolność do krytycznego odbioru treści doświadczenia zapośredniczonej przez środek przekazu, zderzona z obecnością podręcznikowego tekstu, nie tylko wywołuje efekt komiczny, ale też – przynajmniej w naszych oczach – potwierdza wewnętrzną sprzeczność tkwiącą w istocie takiego tekstu, a także w reakcjach jego odbiorców. Ponadto należy podkreślić, że treść książki, o której mowa, dotyczy jednej z najbardziej powszechnych i codziennych praktyk każdej kultury i każdego społeczeństwa – przygotowywania posiłków. Tekst w postaci podręcznika już w tym okresie wchodzi do ludzkiego świata kuchennymi drzwiami. Podążając za nim, oddalamy się bardzo zarówno od sofistów, jak i od Platona.

*

Ten przegląd form tekstualizacji różnych typów doświadczenia intersubiektywnego (i tylko takiego, ponieważ Grecy aż do końca starożytności nie wytworzyli tekstowego ujęcia indywidualnej podmiotowości w postaci autobiografii czy dziennika we współczesnym rozumieniu tych terminów) można kontynuować jeszcze długo, lecz

²⁷ Można też użyć sformułowania „czynność tekstu”, jeśli założymy, że reakcja Heraklesa jest wywołana przez czynny charakter samodzielnej obecności tekstu w sferze *Lebenswelt* – obecność ta skłaniałaby odbiorców tekstu do określonych zachowań rzutujących także na inne dziedziny rzeczywistości.

wyliczenie takie szybko stałoby się nużące. Spróbujmy więc podsumować dotychczasowe uwagi i dokonać pierwszej próby uogólnienia całej tej klasy zjawisk kulturowych.

W nauce nowoczesnej teksty należące do antycznej *Fachliteratur* bada się zazwyczaj tak, jak gdyby były one przejrzystymi protokołami wiedzy lub technologii właściwej ludziom antyku²⁸. Zwykle nie uwzględnia się McLuhanowskiej specyfiki przekazu. Tymczasem warto zadać pytanie o to, co musi nastąpić w procesach epistemologicznych, w doświadczaniu rzeczywistości przez ludzi żyjących w świecie kultury, aby takie teksty mogły nie tylko zaistnieć, ale wejść w stały obieg. Jak się je użytkuje? Komu i do czego są one potrzebne? Podkreślam, że nie zajmuje mnie tu problem wpływu pisma i tekstu na procesy poznawcze w takich dziedzinach jak matematyka, których przedstawiciele zajmują się zjawiskami niezależnymi od indywidualnych i intersubiektywnych sfer przeżyciowo-doświadczeniowych lub przynajmniej świadomie dążą do utrzymania przedmiotów swoich zainteresowań w takiej niezależności²⁹. Problemem

²⁸ Spośród olbrzymiej literatury przedmiotu można wymienić na przykład: *Antike Fachtexte – Ancient Technical Texts*, ed. Th. Fögen, Berlin–New York 2005; *Antike Fachschriftsteller. Literarischer Diskurs und sozialer Kontext*, eds. M. Horster, Ch. Reitz, Wiesbaden 2003; *Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Rome, and Greece. Translating Ancient Scientific Texts*, eds. A. Imhausen, T. Pommerening, Berlin–New York 2010; B. Meissner, *Die technologische Fachliteratur der Antike*, Berlin 1999; *Ärzte und Ihre Interpreten. Medizinische Fachtexte der Antike als Forschungsgegenstand der klassischen Philologie*, eds. C. W. Müller et al., München 2006; L. Totelin, *Hippocratic Recipes. Oral and Written Transmission of Pharmacological Knowledge in Fifth- and Fourth-Century Greece*, Leiden–Boston 2009. Jest to próbka opracowań najnowszych; historia tematu sięga jednak znacznie dalej, ponieważ już w 1924 roku Diels wydał *Die Antike Technik*, w której to pracy zmierzał do ujęcia tej kwestii wykraczającego poza czystą faktografię pozytywistyczną.

²⁹ Relacje między praktykami piśmiennymi a powstawaniem i rozwojem takich dziedzin ludzkiego życia intelektualnego jak matematyka są odrębnym tematem, którego tutaj nie podejmuję. Uznaje się powszechnie, że w świecie klasycznej Grecji nastąpiła jakościowa zmiana polegająca na uczynieniu z procedur matematycznych samodzielnego przedsięwzięcia intelektualnego obok ściśle praktycznych ich zastosowań znanych z wcześniejszych cywilizacji, co wiązało się ze stopniowym odrywaniem pojęć matematycznych od ich związków ze światem materialnym doświadczanym zmysłowo i będącym przestrzenią

jest przekształcanie do postaci tekstowej tych właśnie dziedzin egzystencji, w których wspomniane sfery decydują o pierwotnej postaci doświadczenia.

W najwcześniejszym greckim piśmiennictwie, które można włączyć do obszaru *Fachliteratur*, daje się zaobserwować mniej lub bardziej intencjonalne dążenie autorów tekstów do wykorzystania pisma jako środka przekazu tej części doświadczenia czynnościowego lub motorycznego, która nadaje się do przekazania drogą piśmienną – czyli do protokolarnego, formalnego i fenomenalistycznego opisu pewnych klas czynności i praktyk, który to opis ma posłużyć odbiorcom jako instrukcja wykonywania takich praktyk. Jak starałem się wykazać w przypadku Ksenofonta, w praktyce polegającej na wytwarzaniu tego typu tekstów³⁰ chodzi o wyzyskanie nadarżającej

praktyk społecznych. Obecność pisma greckiego zapewne przyczyniła się do tego, ale raczej nie w decydującym stopniu, choćby dlatego, że graficzne reprezentacje pojęć matematycznych nie mają koniecznych związków z piśmem alfabetycznym. Z drugiej strony dla takich myślicieli jak pitagorejczycy pojęcia matematyczne zachowywały silne związki ze światem materialnym, ale na innym poziomie ontologicznym niż w przypadku Egipcjan czy Babilończyków – liczby i proporcje nie były już narzędziami ułatwiającymi działania praktyczne (obliczenia i pomiary), lecz zasadami określającymi abstrakcyjny porządek budowy rzeczywistości. Podstawowym opracowaniem historii matematyki greckiej pozostaje dwutomowe dzieło Heatha – sir T. L. Heath, *A History of Greek Mathematics*, Vol. 1: *From Thales to Euclid*, Vol. 2: *From Aristarchus to Diophantus*, Oxford 1921. Dzieje notacji matematycznej przedstawił G. Ifrah, *Historia powszechna cyfr*, przeł. K. Marczevska, t. 1–2, Warszawa 2006 (oryg. fr.), ale dzieło to dotyczy głównie zapisu cyfr i liczb, podczas gdy w namyśle nad epistemologicznymi problemami związanymi z „piśmiennością matematyczną” ważną rolę pełnią również wszystkie inne zapisy i symbole matematyczne. Tutaj mogę jedynie zasugerować, że praktyki piśmienne oraz formy zapisu i tekstu właściwe matematyce europejskiej są powiązane z procesami poznawczymi o naturze odmiennej od tej, która dotyczy praktyk pisma alfabetycznego.

³⁰ Zauważmy, że praktyka, jaką jest pisanie lub przepisywanie tekstu, sama w sobie również jest praktyką czynnościową i motoryczną – lecz o właściwościach bardzo odmiennych od właściwości praktyk, które referuje tekst podręcznikowy, aczkolwiek podręcznik dobrego pisania (w sensie zarówno twórczym, jak i odtwórczym – zarówno kaligrafii, jak i *creative writing*) jest równie ułudny w swej skuteczności, jak podręczniki sprawnego pływania czy tańca. Można byłoby uznać pisanie za rodzaj metapraktyki kulturowej naznaczającej tożsamość i ewolucję kultur piśmiennych w ogromnym stopniu, ale nie jestem pewny, czy

się okazji, jaką pismo stwarza swoją potencjalnością komunikacyjną, narzucającą się użytkownikom tym silniej, im głębiej i bardziej refleksywnie uświadamiają oni sobie różnorodność jego możliwych ról, funkcji i możliwości zastosowania. Pojawiają się więc grupy nadawców i odbiorców takich przekazów – przekazów, w których jednak nie da się zawrzeć sfery doznaniowej i czynnościowej, ponieważ jest ona w ogólności niemożliwa do przekazania, również w słowie żywym ani w żadnym innym przekazie symbolicznym, jako że wytwarza się i rozgrywa w koniecznym powiązaniu z ciałem ludzkim, którego mentalne doświadczanie, pogrążone w nieredukowalnej i nieprzekazywalnej cielesności będącej dziedzictwem odległych epok ewolucji biologicznej, nie podlega w ogóle kulturowemu przekazowi między podmiotami³¹. Ludzie piszący i czytający teksty podręcznikowe musieli więc zrezygnować z prób przekazania tego, czego i tak nie da się przekazać. Nie byłoby tu żadnego problemu, gdyby

taki zabieg konceptualny byłby owocny poznawczo. Do kwestii czynności pisarskich powróć w tej książce w aneksie o skrybach średniowiecznych. Formułowanie sądów czy choćby przypuszczeń na temat psychofizjologii pisania w antyku okazuje się niemożliwe z powodu niemal zupełnego braku świadectw źródłowych. Fenomenologia pisania rysikiem na tabliczce woskowej, piórem na arkuszu papirusu oraz rylcem na płycie marmurowej – to z pewnością trzy bardzo od siebie odmienne dziedziny doświadczenia zarówno zmysłowego, jak i intelektualnego oraz poznawczego. Nie możemy jednak wykroczyć poza to najogólniejsze stwierdzenie.

³¹ Pod koniec XIX wieku podobne intuicje przejawiali filozofowie-empiriokrytycy w swoich próbach przewyciężenia sprzeczności, do jakich prowadziła pokantowska filozofia podmiotu zderzona z osiągnięciami XIX-wiecznych nauk szczegółowych. W *Filozofii pozytywistycznej* Leszek Kołakowski, podsumowując Avenarius, powiada, że istnienie świata zewnętrznego jest według tego filozofa uzależnione w ostatecznej instancji od istnienia układu nerwowego podmiotu, który ten świat postrzega. Tutaj sugeruję jedynie, że brak możliwości przekazywania między ludźmi doświadczeń sensualnych jako takich (a nie tylko ich reprezentacji symbolicznych, głównie piśmiennych) wynika z naszego dziedzictwa biologicznego, które sprawiło, że każdy z nas dysponuje układem nerwowym niemającym połączeń zewnętrznych „na wyjściu” (efektorów), lecz tylko receptory, co oznacza, że możemy absorbować doznania, ale nie możemy ich z siebie emitować, tak aby nasi bliźni odbierali je własnymi receptorami, możemy tylko komunikować symbolicznie ich doświadczanie. Niektóre tezy *Metafizyki* Arystotelesa analizowane na kolejnych stronach tej książki wynikają z tych właśnie właściwości ludzkiego aparatu poznawczo-receptywnego.

tekst nie wypierał ciała i jego aktywności z obszaru konceptualizacji praktyk – to wyparcie ogromnie zaważyło na postaci przekazu kulturowego w Europie.

Nieuchronnie nasuwa się pytanie o to, czy ten specyficzny rodzaj piśmienności i praktyk piśmiennych i czytelnicy, jakim jest „literatura fachowa”, spowodował zaistnienie jakichś zmian w ludzkich procesach poznawczych na poziomie fizjologicznym i w sferze kognitywnej. Sądzę, że odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest możliwa, choćby dlatego, że nie mamy możliwości prześledzenia ewentualnych zmian w budowie mózgu i układu nerwowego ludzi antyku względem ich budowy u mieszkańców epok wcześniejszych. Hipotezy na temat wpływu fenomenów kulturowych na biologiczną formę *Homo sapiens* formułowano już wielokrotnie i uczeni zajmujący się antropologią fizyczną są dziś na ogół zgodni co do tego, że w ciągu dziesięciu tysięcy lat, jakie upłynęły od zarania cywilizacji, organizmy ludzkie uległy w skali gatunkowej zmianom spowodowanym przez kulturę. Jednak szczegóły tych procesów i detale tych zmian pozostają przedmiotem ożywionej dyskusji³². Określanie wpływu praktyk piśmiennych na ludzką sferę postrzeżeniową, do której należą nie tylko aspekty anatomiczne i fizjologiczne, lecz rów-

³² Obszar tych dyskusji określa się niekiedy jako „antropologię biokulturową”, a jego samodzielność intelektualna i instytucjonalna pozostaje jak dotąd problematyczna, ponieważ nie wiadomo, czy ma to być nowa subdyscyplina *cultural studies*, czy też ma się stać syntezą antropologii kulturowej i fizycznej, uwolnioną od balastu dawnych skompromitowanych teorii rasowych. Wchodzi tu również w grę narzędzia badawcze neuronauki i kognitywistyki. Badacze zainteresowani tą problematyką podkreślają na przykład możliwy wpływ czynników kulturowych (w tym rozwoju pisma i obrazu jako nośników znaczeń symbolicznych krążących w komunikacji kulturowej) na zmiany w budowie pewnych obszarów kory mózgowej człowieka odpowiedzialnych za rozpoznawanie i przetwarzanie bodźców wzrokowych – oto jeden z potencjalnych przykładów zmian, jakie wywołuje w naszej budowie anatomicznej obecność fenomenów kultury. Stwierdzenie takich zmian nie daje nam jednak odpowiedzi na pytanie, czy i jak zmieniają się pod wpływem tych fenomenów nasze procesy poznawcze. Na temat antropologii biokulturowej zob. na przykład: *Building A New Biocultural Synthesis*, eds. A. H. Goodman, T. L. Leatherman, Ann Arbor 1998; *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*, eds. D. A. Segal, S. J. Yanagisako, Durham–London 2005.

niez psychologiczne i behawioralne, byłoby ryzykowne nawet jak na normy tych spekulatywnych dociekań.

Ograniczmy się więc do bezpiecznego stwierdzenia, że „podręcznik” jest rezultatem uświadomienia sobie przez Greków epoki klasycznej istnienia nadmiarowych potencjałów pisma, tekstu i praktyk piśmiennych oraz czytelniczych – oto odkryli oni możliwość przekazu doświadczenia, który nie jest koniecznie powiązany z sytuacyjnym doświadczeniem przekazu, jak to się działo w kulturze ustnej. W ten sposób doszło do jednego z najważniejszych nieporozumień w historii naszej kultury.

Nieporozumienie polegało na tym, że użytkownicy tekstów szybko uznali, iż przekaz tekstowy może zastąpić samo doświadczenie, to znaczy – zaczęli ignorować nieobecność w tym przekazie treści czynnościowych i doznaniowych. Tym właśnie jest „wyparcie ciała przez tekst”. „Podręcznik” potraktowany jako samodzielny przedmiot lektury, a nie tylko jako podpora procesu czynnego uczenia się, uzyskała pełną autonomię jako zapis i jako środek komunikacji kulturowej. Proces uzyskiwania przez teksty fachowe tej niezależności od faktycznego doświadczenia musiał się w Grecji rozpocząć już w V wieku, chociaż nie sposób powiedzieć na ten temat niczego bliższego ze względu na brak świadectw recepcji tych tekstów w ówczesnym systemie kultury. Platon i Arystoteles walenie umocnili to przeświadczenie, pierwszy na drodze filozofii idealistycznej, drugi na drodze filozofii empirystycznej – piśmiennie-tekstowe podglebie obu tych filozofii analizowali Eric Havelock i Roy Harris. Podobnie jak to się działo w innych dziedzinach upiśmiennianego przez klasycznych Greków życia mentalnego, pierwsze próby – nieco przypadkowe i podejmowane w celu rozpoznania możliwości pisma jako takiego – w pewnym momencie (oczywiście nieuchwytnym na osi czasu nawet przy hegeliańskim zmierzchu) przeszły w systemowe podejście mające na celu ogarnięcie całej rzeczywistości i zaprojektowanie jej, a także ludzkich zachowań w niej. I oto okazało się, że TKWIMY W TEKŚCIE – bo i tak można rozumieć wspomniane wyparcie. Ciała użytkowników kultury wykonujących przynależne do niej praktyki nigdy przecież nie uległy unicestwieniu, ich obecność da się wyczuć nawet w opisach skrajnych doświadczeń duchowych, spiry-

tualnych czy mistycznych – niekiedy obecność ta jest wręcz manifestacją à rebours. „Wyparcie” można więc rozumieć jako utożsamienie czynności ciała z instrukcją tekstu, czyli podporządkowanie sfer czynnościowej *aisthesis* sferom refleksyjnej *episteme*. Doświadczenie uległo zapisowi.

Przyczyną, dla której mieszkańcy Europy tak chętnie poddali swoje ciała dyktatowi zapisu i tekstu – ci zaś, którzy nie chcieli lub nie mogli tego uczynić, zostali w systemie naszej kultury zepchnięci na jego marginalne obszary i pozbawieni przywilejów i uznania – została tu już wspomniana. Tekst i związane z nim procesy poznawcze umożliwiają ludziom zapobieganie entropii realnego świata przez kodyfikowanie i zestalanie procesualnej rzeczywistości w stabilnym zapisie. Obecność tekstu jest równoznaczna z ekstensją pamięci indywidualnej i zbiorowej na skalę niedostępną żadnej kulturze ustnej. Sporządzanie i użytkowanie tekstów zapewnia ich twórcom i odbiorcom hegemonię kulturową, społeczną i polityczną przez kumulację przekazów i zawartej w nich wiedzy dostępnej tylko dla piśmiennych ekspertów, którzy w ten sposób zyskują przewagę symboliczną i praktyczną nad resztą populacji. Wszystko to jest korzyścią, dla której warto poświęcić milczące, nieuchwytnie w refleksji doświadczenie zmysłowe. Tak dochodzi do wyłonienia się jako odrębnej dziedziny tego, co przez wiele następnych stuleci mistrzowie wszelkich sztuk wykonawczych przekazywali uczniom w działaniu, w próbie i w demonstracji – obyając się przy tym bez podręczników i bez dokumentów, co uczeni w piśmie mieli zawsze w pogardzie (którą dziś możemy podejrzewać o resentyment), a co w XX wieku nazwano *tacit knowledge*.

Lecz jak wobec tego należy rozumieć powszechne w historii filozofii przekonanie, że Arystoteles, przeciwstawiając się Platonowi, stworzył system filozoficzny oparty właśnie na doświadczeniu?

ROZDZIAŁ 4

Domniemany empiryzm Arystotelesa

Odbiliście od pnia dziczki tak niedawno, wasze pokrewieństwo z lemurami i małpiatkami jest jeszcze tak mocne, że ku abstrakcji dążycie, nie mogąc odżalać naoczności, przez co wykład niepodparty tego zmysłowością, pełen formuł, mówiących o kamieniu więcej, niż wam powie kamień ujrzany, polizany i obmacany, taki wykład albo was nuży i odręca, albo co najmniej pozostawia pewien niedosyt, nieobcy nawet wysokim teoretykom, abstraktorom najwyższej waszej klasy, o czym świadczą niezliczone przykłady zaczerpnięte z intymnych wyznań uczonych, bo olbrzymia ich większość przyznaje się do tego, że w toku budowania wywodów oderwanych niezmiennie potrzebuje wsparcia rzeczy dotykalnych.

Stanisław Lem, początek *Wykładu inauguracyjnego Golema*
w zbiorze *Wielkość urojona*

Zasady sformułowane przez Arystotelesa w odniesieniu do tekstowego ujmowania rzeczywistości przeanalizował Roy Harris, skupiając się na zasadach logiki określonych w *Organonie*. Chciałbym rozwinąć jego analizy i odnieść się do tych fragmentów *Metafizyki*, które dotyczą procesów poznawczych¹.

¹ Najważniejszymi nowoczesnymi studiami dotyczącymi historii i kompozycji tekstu oraz wykładni znaczeń tego dzieła są opracowania Wernera Jaegera i Williama Davida Rossa: W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912; *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Vol. 1–2, ed. W. D. Ross, Oxford 1924 i liczne wznowienia. Z najnowszych opracowań ogólnych można polecić na przykład *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. J. Barnes, Cambridge 1995 (bogata wszechstronna bibliografia) oraz pierwszy większy zbiór tekstów na temat antycznych komentarzy do Arystotelesa: *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. R. Sorabji, London–Ithaca 1990, którego

Należy pamiętać, że tekst *Metafizyki*, jaki otrzymaliśmy w dzielectwie po dawnych epokach, nie jest tekstem zachowanym w układzie autorskim, nie jest to dzieło (ani książka) zaprojektowane przez samego Stagirytę. Nawet pobieżna lektura poszczególnych ksiąg pozwala dostrzec, że nie stanowią one spójnego, dopracowanego wywodu – mimo że przez wiele stuleci europejscy filozofowie wierzyli, że jest inaczej. Przyjmuje się dziś niemal powszechnie, że układ *Metafizyki* i porządek jej treści są efektem prac redakcyjno-edytorskich podjętych w I stuleciu p.n.e. przez Andronikosa z Rodos, jedenastego scholarchę Perypatu, który uporządkował całość zachowanych tekstów Arystotelesa, właśnie wtedy wydobytych na światło dzienne po długim czasie zapomnienia, o czym informują Strabon (który prawdopodobnie był uczniem Andronikosa; *Geografia* XIII, 1, 54) i Plutarch (*Żywot Sulli* 26). Przypuszcza się, że tytuł *Metafizyka* uczony ten nadał kilkunastu krótkim tekstom filozofa mającym przeważnie postać roboczych szkiców lub zarysów oraz pewnej liczbie notatek sporządzanych przez jego uczniów podczas wykładów. Ponieważ nie mógł przyporządkować ich do żadnej konkretnej dziedziny wiedzy, umieścił je ostatecznie po traktacie *Fizyka* – i takie właśnie jest pochodzenie jednego z najważniejszych terminów filozofii zachodniej. „Ta meta ta physika” oznacza dosłownie „to, co jest po fizyce”, i należy to określenie rozumieć raczej w jego najprostszym znaczeniu, tym, które odnosi się do dyspozycji treści książki, choć niektórzy badacze doszukiwali się w nim znaczeń metafizycznych.

Fakt, że kolejność poszczególnych ksiąg tego dzieła nie pochodzi od autora, nie wpływa mocno na wymowę jego całości, zwłaszcza z punktu widzenia rozwijanej tu interpretacji. Niemniej warto uświadamiać sobie, że w ogóle większość zachowanych pism Stagiryty – a więc tekstów, które odegrały olbrzymią rolę w rozwoju kultury europejskiej – najprawdopodobniej nie była przez niego przeznaczona do szerszego obiegu (jego pisma egzoteryczne zaginęły), co można uznać za szczególną ironię dziejową. Natomiast to, że

uzupełnieniem jest nowszy przyczynek bibliograficzny – J. Sellars, *The Aristotelian Commentators: A Bibliographical Guide*, w: *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, Vol. 1, eds. P. Adamson, H. Baltussen, M. W. F. Stone, London 2004, s. 239–268.

teksty, które powstawały jako wysokokontekstowe przekazy eksperckie dla wąskiego kręgu fachowców-specjalistów albo jako wstępne, ledwo zarysowane rozpoznania, stały się wskutek ślepych procesów historycznych tekstami pojmowanymi jako uniwersalna wykładnia najogólniejszych prawd o naturze rzeczywistości, musi skłaniać do głębokiego namysłu zarówno nad sensem ewolucji kulturowej – czy raczej nad jego brakiem – jak i nad rozbieżnością zachodzącą między mediami przekazu rozumianymi *per se* a sensami i użytkami, jakie z niesionych w tych mediach przekazów czynią ich nadawcy i odbiorcy, zwłaszcza w wielkich skalach procesu historycznego.

W *Metafizyce* Arystoteles niekiedy wyjaśnia lub przynajmniej stara się wyjaśnić stosowane przez siebie pojęcia, ale znacznie częściej wprowadza je bez uprzedniego przygotowania w tok własnych rozumowań, które z kolei pozostają dla czytelników *in statu nascendi*. Obserwujemy tu na ogół nie gotowy system filozoficzny, jak mniemali liczni dawni komentatorzy, lecz proces jego powstawania, przy czym proces ten nader rzadko bywa prowadzony konsekwentnie. Że jednak celem autora, wielokrotnie i dobitnie wyrażanym w toku owego głośnego myślenia w tekście, było właśnie stworzenie stabilnego systemu pojęciowego ujmującego rzeczywistość precyzyjniej i pełniej, niż to się udało wszystkim jego poprzednikom, toteż *Metafizyka* jako tekst filozoficzny jest fenomenem co najmniej niespójnym. Ponadto jego tekstowa postać – czyli z konieczności stabilna co do układu słów, jeśli pominąć problemy kompozycji i konstytucji filologicznej tekstu – dawała przez wiele stuleci złudzenie stabilności wyrażonych w nim myśli, mimo że w tym przypadku mamy jednak do czynienia raczej z myślą uchwyconą przez zapis w trakcie wyłaniania się z umysłu autora. Uwagi te można skądinąd odnieść do znacznej części zachowanej spuścizny Stagiryty i w ten sposób przynajmniej częściowo da się wytłumaczyć, dlaczego edycja *Commentaria in Aristotelem Graeca*, jedno z większych przedsięwzięć starożytnicznych końca XIX wieku, liczy pięćdziesiąt jeden wielkoformatowych tomów, obejmujących blisko piętnaście tysięcy stron gęstego druku, a zawierają się w niej przecież tylko te komentarze, które przetrwały do czasów nowożytnych.

Pierwsze² i zapewne najbardziej znane zdania *Metafizyki* brzmią:

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις; καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὁμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἴνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὄραν αἰρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἶπεν τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὐτῆ τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφορὰς (980 a 21–27).

Wszyscy ludzie z natury pragną wiedzieć/poznawać. Oznaką tego jest przyjemność doznawania [wrażeń zmysłowych]; bo poza korzyścią, [jaka z nich płynie], cieszą same [przez się], a najbardziej ze wszystkich [cieszą] te, które [docierają] przez oczy. Nie tylko bowiem aby działać, ale i nie mając zamiaru działać, przedkładamy widzenie ponad, by tak rzec, wszystko inne. Przyczyna tego [jest taka], że najwięcej daje nam poznawać ten właśnie spośród zmysłów i wiele ujawnia różnic.

Takie otwarcie tematu wyznacza, zdać by się mogło, naturalistyczny, empirystyczny i zdroworozsądkowy punkt wyjścia dla wywodów o „filozofii pierwszej”. Źródłem wiedzy, powiada filozof, jest zasób danych dochodzących do umysłu ludzkiego przez zmysły, a spośród zmysłów najwięcej danych dostarcza wzrok³. Dlatego ludzie lubią

² Zachowując należyty szacunek wobec obu polskich przekładów tego dzieła (Kazimierza Leśniaka i Tadeusza Żeleźnika), zdecydowałem się na własne tłumaczenie większości analizowanych tu cytatów z *Metafizyki*, tak aby przylegały one jak najściślej zarówno do wymowy oryginału, jak i do zakładanego sensu moich rozważań. Są to przekłady robocze, nie pretendują do stylistycznej elegancji, a nawet unikają jej, aby tym wierniej oddać dykcję oryginału. W nawiasach kwadratowych znajdują się uzupełnienia nieobecne w tekście greckim, dodane dla rozjaśnienia znaczenia tekstu.

³ Grecki czasownik *oida* („wiedzieć”) ma rdzeń wspólny z łacińskim *video* („widzieć”) – podobnie zresztą jak ich polskie odpowiedniki; dla wszystkich tych czterech czasowników wspólnym przodkiem jest rekonstruowany praindoeuropejski rdzeń **uidh-*. Materiał językowy zaświadcza, że proces widzenia łączono z procesem nabywania wiedzy od zarania cywilizacji, co wynika z rzeczywistej przewagi wzroku nad innymi zmysłami w ilości danych dostarczanych mózgowi, dostrzeganej na długo przed czasami Stagiryty i w pełni potwierdzonej przez naukę nowożytną. Zwróćmy uwagę, że również Platon, którego teorię idei Arystoteles niemal otwarcie odrzuca już w pierwszych zdaniach *Metafizyki*, przyznawał

przyglądać się światu – dzięki temu (przypomnijmy, że „ogład” to po grecku *theoria*) uzyskują wiedzę, a nadto sprawiają sobie przyjemność. Gdybyśmy poprzestali na tym stwierdzeniu, Arystoteles w istocie byłby pionierem empiryzmu filozoficznego w tradycyjnym, podręcznikowym sensie, a kwestia piśmiennego czy tekstowego organizowania wiedzy nie miałyby znaczenia dla jego myśli. Ale już w następnych zdaniach ten prosty zarys „wiedzy z oglądu” zaczyna się komplikować:

τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν: τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς (980 b 25–27).

Otóż inne [zwierzęta] żyją wyobrażeniami i obrazami pamięci, a w doświadczeniu [*empeiria*] mają mały udział; natomiast rodzaj ludzki [żyje] zarówno umiejętnością [*techne*], jak i rozumowaniami.

Sir William David Ross (1877–1971), szkocki filozof moralności, który sporządził jedno z najważniejszych XX-wiecznych wydań *Metafizyki*, z anglosaskim opanowaniem próbował uporządkować w nim to, co pod koniec XX wieku jeden z jego następców, wyzbyty już rewerencji wobec Starych Mistrzów, nazwał *a hotch-potch, a far-rago* („szwarc mydło i powidło, mętlik”)⁴. W komentarzu do wiersza 980 b 26 Ross stwierdza spokojnie: „It is not easy to see what Aristotle wants to say about *empeiria*, the connecting link between memory and art or science”. Również tutaj nie rozstrzygnie się tej wątpliwości, mimo że „doświadczenie” pozostaje w tej książce jednym ze słów kluczowych.

Pojęcie „doświadczenia” (*empeiria*) jest w tym fragmencie dla Arystotelesa narzędziem zróżnicowania ludzi i zwierząt pod wzglę-

wzrokowi ogromną rolę w procesie uzyskiwania wiedzy filozoficznej, tyle że zazwyczaj miał na myśli „wzrok wewnętrzny”, jak w metaforach wstępu do świata idei, lub doznania wzrokowe zapośredniczone przez zasady estetyczno-etyczne, jak w *Fajdroście*.

⁴ J. Barnes, *Metaphysics*, w: *The Cambridge Companion to Aristotle*, s. 68. Barnes bardzo sugestywnie opisuje niezborność kompozycyjną *Metafizyki* i wynikające z niej kłopoty interpretacyjne.

dem sposobów doznawania przez nich rzeczywistości. Zwierzęta uczestniczą w doświadczeniu w niewielkim stopniu, ponieważ nie dysponują ani *techne*, ani *logismos* – skąd wniosek, że oba te pojęcia, cokolwiek oznaczają, dotyczą takich jakości ludzkiego procesu poznawczego i intelektualnego, które mają co najmniej znaczący związek z rezultatami „doświadczenia”, a zarazem reprezentują stopień organizacji świadomości wyższy niż obrazy pamięci i czyste treści przedstawieniowe. Słowo *logismos* można dość bezpiecznie przetłumaczyć jako „rozumowanie” – należy jednak pamiętać, że chodzi tu o rozumowanie wyłaniające się z *logosu*, który w tym przypadku oznacza nie tyle tajemniczy początek wszechrzeczy lub ich quasi-religijną zasadę, ile raczej, zgodnie z racjonalistycznym podejściem Arystotelesa, słowo z porządku zapisanego tekstu. Dużo większy problem przedstawia termin *techne*, tłumaczony często i mylnie jako „sztuka” (poprzez łacińskie *ars*), co przywodzi na myśl skojarzenia z artystycznym procesem twórczym, którego Grecy w epoce klasycznej w ogóle nie problematyzowali w nowożytnym sensie. *Techne* można w przybliżeniu określić jako każdą praktykę lub klasę praktyk, która/e wykonywana/e jest/są przez ludzi w najlepszy (w znaczeniu: najskuteczniejszy, najbardziej efektywny pod względem osiągnięcia zakładanych skutków) z możliwych sposobów, dzięki znakomitemu opanowaniu metody wykonawczej. Przy czym nie ma znaczenia, czy chodzi tu o rzeźbienie posągów, snycerstwo, lekką atletykę, wygłaszanie mowy, pisanie dzieł filozoficznych, uprawianie polityki, zarządzanie majątkiem czy też szycie obuwia – Grecy nie różnicowali tego pojęcia ze względu na społeczny prestiż czynności, do których je stosowali. Stąd też najtrafniejszym polskim odpowiednikiem tego słowa jest, jak sądzę, „umiejętność”.

Grecka *techne* zawiera w sobie składowe konceptualne, które w XX wieku weszły w zakres pojęć związanych z kategoriami *tacit knowledge* – wiedzy intuicyjnej, osadzonej w cielesno-czynnościowej sferze podmiotu wykonawczego, nieujmowanej i nieuchwytnej w przekazie słownym i możliwej do przekazania jedynie *in actu*, w ramach czynności i praktyk mistrza obserwowanych, a w miarę możliwości naśladowanych przez ucznia. Jeśli Arystoteles wskazuje na tę właśnie cechę ludzkich zachowań jako na cechę dystynktywną –

obok rozumowań opartych na zapisie – oznacza to, że bierze pod uwagę zarówno konceptualny, jak i czynnościowy aspekt „doświadczenia”. A jeśli tak, to problem tekstowego ujmowania i przekazywania doświadczenia pojawia się w horyzoncie myśli Stagiryty z całą ostrością, nawet jeśli on sam pomija go milczeniem. W dalszej części wywodu okaże się, w jaki sposób manipuluje on pojęciem *techne*, aby doprowadzić jego znaczenie do pożądanej przez siebie postaci.

Oto kolejny fragment księgi alfa:

γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις: αἱ γὰρ πολλὰ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμη καὶ τέχνη ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις: ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἡ δ' ἀπειρία τύχην (980 b 27–981 a 5).

A zaś u ludzi doświadczenie powstaje z pamięci; bo wiele wspomnień tej samej rzeczy może w końcu przekształcić się w siłę jednego doświadczenia. I wydaje się niemal, że wiedza i umiejętność są czymś podobnym do doświadczenia, ale u ludzi do wiedzy i umiejętności dochodzi się poprzez doświadczenie; bo, jak powiada Polos, doświadczenie stworzyło umiejętność, a brak doświadczenia – przypadek.

Po lekturze tych zdań już raczej nie sposób wątpić, że tekst *Metafizyki* stanowi zapis myśli wyłaniającej się, nie zaś wyłonionej. Dążąc do udzielenia swoim studentom, a głównie chyba samemu sobie odpowiedzi na pytanie, czym jest doświadczenie ludzkie rozumiane jako uniwersalny proces poznawczy, Arystoteles stwierdza, że powstaje ono przez nawarstwianie się śladów pamięciowych, samo zaś jest podstawą wiedzy (*episteme*) i umiejętności (*techne*). Dorzuca do tego gorgiańskie zdanie sofisty Polosa oparte na antytetycznym układzie dwóch par pojęć. Na tym etapie rozumowania „doświadczenie” jest władzą poznawczą pośredniczącą między organicznymi obrazami pamięci a zaawansowanymi czynnościami intelektualnymi i praktycznymi. Znajdujemy się wciąż w kręgu zdroworozsądkowego naturalistycznego psychologizmu, w którym nie ma miejsca na problem mediów kulturowych. Jednak nie jest jasne (o ile cokolwiek

w referowanych tutaj wywodach jest jasne), w jaki sposób nagromadzenie treści pamięci ma się przeistoczyć w doświadczenie, zwłaszcza w takie, które z kolei leży u podstaw *techné* i *epistémé*. Dodatkowo, jak wynika ze zdania Polosa, przeciwieństwem umiejętności ma być przypadek, co znaczy, że doświadczenie – tak samo jak analizowane w tej książce praktyki piśmienne – zapobiega entropii, wprowadza ład do chaotycznego strumienia rzeczywistości odbieranego przez umysł ludzki. W rozumowaniu Arystotelesa zachodzi zatem jakościowy przeskok od reakcji biologicznych do kategorii i fenomenów kulturowych. Co jest czynnikiem sprawczym tego przejścia?

Wydobycie ukrytego w pierwszych księgach *Metafizyki* programu tekstualizacji doświadczenia będzie wymagać cierpliwego przechodzenia przez sporą liczbę zawikłanych sformułowań. Zatem następne zdania brzmią:

γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. [...] πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπιτυγχάνουσιν οἱ ἐμπειροὶ τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας λόγον ἔχόντων. αἴτιον δ' ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνώσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου (981 a 5–7, 12–16).

Umiejętność powstaje, gdy z wielu umysłowych obrazów doświadczenia wytworzy się jedno ogólne ujęcie podobnych [zjawisk]. [...] Co zaś do działania [*prattein*], to doświadczenie wydaje się nie różnić niczym od umiejętności, lecz doświadczonym udaje się [działać] lepiej niż tym, którzy mają rozumienie [*logon*] bez doświadczenia. Czego przyczyna [jest taka], że doświadczenie to poznanie tego, co poszczególne, a umiejętność – tego, co ogólne.

Związek między doświadczeniem a umiejętnością ulega tu niejakej komplikacji. Co ważne, filozof kładzie jednak silny nacisk na czynnościowy aspekt doświadczenia i jego powiązanie z konkretnymi jednostkowymi praktykami przeciwstawionymi wiedzy czysto intelektualnej. Umiejętność, jak się wydaje, ma stanowić wyższy szczebel tak rozumianego doświadczenia, ponieważ w jakiś sposób łączy w sobie zbiór doświadczeń jednostkowych i uogólnia je. Całe to ro-

zumowanie jest przeniknięte nieustającym negatywnym odniesieniem do Platońskiej teorii idei, lecz nie znajdujemy w nim żadnego wyraźnie sformułowanego objaśnienia, na czym, jeśli nie na wiedzy o ideach, ma polegać proces uogólniający jednostkowe doświadczenia do postaci umiejętności. Dowiadujemy się tylko, że najwyższy stopień praktycznej wiedzy ludzkiej osiąga się, przechodząc od wiedzy o działaniach jednostkowych do wiedzy o ogólnych zasadach działania. Lecz następny cytat objaśni dużo więcej.

ὅμως τὸ γε εἰδέναι καὶ τὸ ἐπαίειν τῇ τέχνῃ τῆς ἐμπειρίας ὑπάρχειν οἰόμεθα μᾶλλον, καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπειρῶν ὑπολαμβάνομεν [...]. τοῦτο δ' ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασι οἱ δ' οὐ. οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασι: οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν. διὸ καὶ τοὺς ἀρχιτέκτονας περὶ ἕκαστον τιμωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους, ὅτι τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων ἴσασι τοὺς δ', ὡσπερ καὶ τῶν ἀψύχων ἕνια ποιεῖ μὲν, οὐκ εἰδῶτα δὲ ποιεῖ ἃ ποιεῖ, οἷον καίει τὸ πῦρ (981 a 24–b 3).

Jednak uważamy, że poznanie i rozumienie należą bardziej do umiejętności niż do doświadczenia. I sądzimy, że umiejętni [*technitai*] są mądrzejsi od doświadczonych [*empeiroi*] [...]. A to dlatego, że oni znają przyczynę, a tamci nie. Bo doświadczeni wiedzą, jak [*hoti*], ale nie wiedzą, dlaczego [*dioti*]; a tamci poznają, dlaczego i z jakiej przyczyny. Dlatego sądzimy, że architekci zawsze są bardziej godni szacunku i wiedzą więcej niż rękodzielnicy [tu: budownicзовie], i są od nich mądrzejsi, ponieważ znają przyczyny tego, co robią. A tamci są jak niektóre przedmioty nieożywione [*apsycha*], które robią coś, nie wiedząc, że robią to, co robią, jak ogień pali.

W tym miejscu filozof, można rzec, porzuca wstępne uprzejmości i przechodzi do rzeczy. Doświadczenie-*empeiria* zostaje gwałtownie zdegradowane na rzecz umiejętności-*techne*, która nabiera w tych zdaniach pełnej samodzielności bytowej i poznawczej, jak gdyby kilka zdań wcześniej nie mówiło się, że ona jest właśnie i tylko w doświadczeniu ugruntowana. Doświadczenie samo w sobie nie ma natomiast wartości, ponieważ jego rezultatem okazuje się tylko mechaniczne powtarzanie czynności, bezmyślny nawyk, rutyna niewy-

magająca w ogóle krytycznego nastawienia intelektualnego. „Wiedza jak” i „wiedza dlaczego” to niemal synonimy XX-wiecznych *know how* i *know that*, ale wartościowanie tych pojęć przez Arystotelesa jest znacznie bardziej spolaryzowane. Ma on świadomość, że wiedza wyłącznie praktyczna, czynnościowa, wynikająca z motorycznego opanowania praktyki (czyli nienadająca się jego zdaniem do przekazania w słowie, zwłaszcza pisany) – to wiedza podrzędna i czysto użytkowa, a ci, którzy ją posiadli w doświadczeniu-*empeirii*, wykonują swoje czynności, nie rozumiejąc ich przyczyny, sensu ani celu.

W tym momencie dotykamy sedna sprawy. Kategorie przyczynowości, celowości i sprawczości należą do naczelných instrumentów budowy arystotelesowskiej wizji świata, o czym wie każdy student filozofii. Eksplikacji tych pojęć poświęcono całe biblioteki, a przeświadczenia o istnieniu w naszym świecie przyczyn, celów i skutków tkwiące od stuleci w wiedzy potocznej Europejczyków i podlegających ich wpływowi mieszkańców innych części Ziemi – również mają z nimi wiele wspólnego. Nie ulega wątpliwości, że Arystoteles postrzegał świat jako dynamiczną strukturę ewoluującą w porządku wbudowanych w nią szeregów celowościowych. Tu jednak najciekawsze jest nagle pojawienie się pojęcia przyczyny w wywodzie poświęconym *prima facie* problemom epistemologicznym, a nie ontologicznym.

Posługując się tym chwytem, Arystoteles wychodzi z impasu, do jakiego doprowadziło go odrzucenie Platońskich idei. Nie mogąc bowiem oprzeć tezy o wyższości *techne* nad *empeiria* na argumencie „ze znajomości idei”, dowodzi jej przez argument „z poznania przyczyn”, wprowadzony do tego wyводу całkowicie arbitralnie. Dzięki temu udziela też odpowiedzi na pytanie o jakościową różnicę między wiedzą z doświadczenia a wiedzą z umiejętności – otóż ta pierwsza ogranicza się do przypadków poszczególnych, odizolowanych od siebie nawzajem i zanurzonych w przypadkowe konteksty sytuacyjne zależne od rzeczywistości faktualnej, której bieg jest chaotyczny, jeśli uchwytuje się go tylko w małych skalach. To dlatego *empeiroi* mogą jedynie mechanicznie wykonywać wyuczone czynności, reagując na zastane doraźnie warunki – choćby nawet, co filozof dyskretnie przemilcza, robili to po mistrzowsku. Natomiast wie-

dza upostaciowana w *techne* jest wiedzą nie tylko o praktykach jako takich, ale przede wszystkim o ich miejscu w przyczynowo-celowej wielkoskalowej strukturze rzeczywistości dostrzeganej tylko przez umiętynnych. W taki sposób Stagiryta sprowadza całą dziedzinę wiedzy praktycznej i czynnościowej do funkcji, jakie pełni mrówka robotnica, termit lub ludzki robotnik stojący przy taśmie produkcyjnej w fabryce Forda. Możliwość uzyskania mistrzostwa, doskonałości wykonawczej rozumianej jako samoistna wartość kulturowa, nie ma dla niego znaczenia. Liczy się tylko wiedza wyższego rzędu, która uwalnia umiętynnych od doraźności praktyk, a zarazem kieruje ich nieuchronnie w stronę teorii. Czytając te i podobne zdania, widzimy jak pod lupą powód, dla którego w Europie aż do czasów renesansu (a gdzieś tam jeszcze dużo później) lekceważono ludzi zajmujących się sztukami wykonawczymi oraz rzemiosłami i przyznawano im zwykle niskie miejsca w hierarchii społecznej.

Odpowiedź na jedno pytanie pociąga za sobą kolejne – skąd *technitai* czerpią wiedzę o przyczynach, jeśli nie dostarcza jej *empeiria*?

ὄλως τε σημεῖον τοῦ εἰδότος καὶ μὴ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἡγοῦμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι: δύνανται γάρ, οἱ δὲ οὐ δύνανται διδάσκειν. ἔτι δὲ τῶν αἰσθήσεων οὐδεμίαν ἡγοῦμεθα εἶναι σοφίαν: καίτοι κυριώταταί γ' εἰσὶν αὐταὶ τῶν καθ' ἕκαστα γνώσεις: ἀλλ' οὐ λέγουσι τὸ διὰ τί περὶ οὐδενός, οἷον διὰ τί θερμὸν τὸ πῦρ, ἀλλὰ μόνον ὅτι θερμὸν (981 b 7–13).

W ogóle zaś oznaką odróżniającą wiedzącego od niewiedzącego jest możliwość nauczania, i dlatego uważamy, że umiętynność jest wiedzą bardziej niż doświadczenie; mogą bowiem [umiętni] nauczać, a tamci [doświadczeni] nie mogą. Zaż żadnego z doznań zmysłowych nie uważamy za mądrość; są one wprawdzie głównym źródłem wiedzy o przedmiotach poszczególnych; ale nie mówią o niczym, dlaczego [jest tak a tak], na przykład dlaczego ogień jest ciepły, ale tylko, że jest ciepły.

Stwierdzenie, że doświadczeni nie mogą nauczać, a mogą to czynić tylko umiętyni, jest co najmniej zaskakujące i wymaga szczególne-

go określenia procesu nauczania, którego jednak filozof nie podaje i komentator musi go w tym wyręczyć. Arystoteles najwyraźniej nie uznaje możliwości przekazu wiedzy innego niż przekaz werbalny, w szczególności oparty na ustalonej strukturze kategorialnej i znaczeniowej. Natomiast doświadczenie w swoim najbardziej elementarnym przejawie – percepcji bodźców zmysłowych – nie nadaje się do przekazywania, ponieważ wiedza uzyskiwana za jego pośrednictwem, aczkolwiek najbogatsza z możliwych, nie jest wiedzą dyskursywną i komunikatywną, gdyż nie da się ująć jej w system znaków językowych, ani ustny, ani piśmienny.

Skoro Arystoteles określa warunki przekazu wiedzy w taki sposób, trudno uniknąć wniosku, że „nauczanie”, czyli przekaz wiedzy uzyskanej w doświadczeniu, jest możliwe tylko wtedy, kiedy wiedza ta przybierze postać systematycznej i samodzielnej struktury pojęciowej. Tym ostatnim będzie mądrość (*sophia*), najwyższa i najlepsza postać wiedzy, której źródłem nie jest już samo doświadczenie zmysłowe, lecz poznanie umysłowe, refleksyjne, niemające z tym samym wiele wspólnego, choć nawet Stagiryta nie może wyprzeć sfery doznaniowej poza obręb swojego projektu, ponieważ wówczas wszelka wiedza byłaby w nim zawieszona w poznawczej próżni. Nieco dalej (981 b 30) ostatecznie spuentuje cały ten wywód otwartym stwierdzeniem wyższości poznania umysłowego nad poznaniem zmysłowym, co jest równoznaczne z uznaniem wiedzy zmysłowej tylko jako pierwszego kroku, w istocie mało ważnego, na drodze do prawdziwego poznania. W końcu zaś orzeka z mocą:

...αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον. ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περὶ τινὰς ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον (982 a 1–3).

...a teoretyczne/oglądowe są lepsze od wykonawczych/praktycznych. Wykazano, że mądrość jest wiedzą o jakichś zasadach i przyczynach.

Cała sfera praktyk czynnościowych, motorycznych i wykonawczych została w ten sposób wymanewrowana poza obręb refleksji filozoficznej, a przez to Stagiryta zarówno sam pozbył się, jak i uwolnił

swoich następców od kłopotów z tekstowym przekazem tej sfery – kłopotów, które analizowałem na przykładzie Ksenofonta.

Tu jednak wracamy do głównego wątku – oto bowiem świat zasad i przyczyn, którego znajomość zdaniem Arystotelesa zapewnia mądrość w sposób tak monopolistyczny, jest światem stworzonym i istniejącym w tekście. Dzieje się tak, ponieważ tym, co pozostaje myślicielowi po odseparowaniu własnego myślenia od sfery fenomenalnej, jest całkowicie przez niego przemilczana sfera tekstu – już tylko ona może bowiem w tak określonych warunkach myślenia zapośredniczyć wewnętrzne procesy mentalne myślącego podmiotu i przynajmniej pozornie połączyć je ze światem zewnętrznym w sensie zarówno przedmiotowym, jak i komunikacyjnym. Również nauczanie, o którym powiedziano, że mogą je uprawiać jedynie *technitai*, a nie *empeiroi*, zachodzi w sferze tekstu – tylko przekaz tekstowy gwarantuje bowiem, że struktury pojęciowe zbudowane w ramach *techné* nie rozpląną się w płynnej *empeiria* ani nie zniekształcą w „głuchym telefonie” codziennej ustnej komunikacji⁵. Właśnie dlatego doświadczeni nie mogą nauczać – nie mają narzędzia przekazu swojej wiedzy, a w każdym razie nie mają takiego narzędzia, które

⁵ Analizując *Retorykę* w poprzedniej książce, wskazywałem, że dla Arystotelesa tekstowy przekaz wiedzy nie różni się już znacząco od przekazu ustnego, jeśli chodzi o potencjał poznawczy i okoliczności kontekstowe – splot stylu „wykładowego” i „piśmiennego” widoczny choćby w cytowanych tu zdaniach z pierwszej księgi *Metafizyki* potwierdza tę tezę. Innymi słowy – dla tego filozofa piśmiennie wypracowane abstrakcyjne pojęcia filozoficzne mogą być przekazywane również ustnie, ponieważ „przekaz ustny” jest dla niego prawdopodobnie tożsamy z wykładem dla słuchaczy-studentów, a nie z recytacją epicką czy dyskusją na agorze, co znaczy, że jego nadawczo-odbiornicze uwikłanie sytuacyjne nie ma znaczenia dla jego treści. Być może Arystoteles mówił tak samo jak pisał i oczekiwał, że jego słuchacze będą się zachowywać, jak gdyby byli czytelnikami – a jeśli partie jego dzieł będące notatkami studentów wiernie oddają tok jego mowy na wykładach, domysł ten graniczy z pewnością. Również z tego powodu w *Metafizyce*, podobnie jak w większości zachowanych dzieł tego autora, nie ma wzmianek o mowie i piśmie jako nośnikach znaczenia i środkach komunikacji, a w szczególności nie ma ich w odniesieniu do jego własnych przekazów. Arystoteles prawdopodobnie nie interesował się specyfiką mediów komunikacyjnych – inaczej niż większość współczesnych mu twórców kultury greckiej. Były one dla niego całkowicie przejrzyste i nie różniły się od siebie funkcjonalnie.

satisfakcjonowałoby filozofa dążącego uparcie do absolutnej kodyfikacji zarówno samej wiedzy jako treści poznającego umysłu, jak i jej postaci przekazywanej między dysponującymi nią podmiotami. Czynności i praktyki w swoich poszczególnych jednokrotnych pojawieniach nie nadają się do utekstowienia, choćby były mechaniczne i rutynowe, nie tylko bowiem same w sobie wymykają się opisowi tekstowemu, ale, co gorsza, nie tworzą żadnej nadrzędnej struktury poznawczo-pojęciowej, dzięki której można by skonstruować uniwersalny podręcznik przyczyn i celów – właśnie przyczyn i celów, nie zaś praktyk, które muszą im zostać podporządkowane. Wywody Ksenofonta na temat utrzymania koni czy łowienia zajęcy dla Arystotelesa były zapewne naiwnymi, nieporadnymi próbami opisania przypadkowych czynności⁶.

W dalszej części księgi alfa Arystoteles dokonuje przeglądu mniemań swoich poprzedników na temat pierwszych zasad i przyczyn, dając przy tym do zrozumienia, że mniemania te nie zasługują na uznanie, a przy okazji dostarczając nam jednego z ważniejszych źródeł współczesnej wiedzy o filozofii presokratejskiej. Należy jednak zauważyć, iż korzystanie z niego jest obciążone sporym ryzykiem, ponieważ poglądy swoich poprzedników filozof relacjonuje wyłącznie poprzez własne, co dobitnie podkreślał już Hegel w wykładach o historii filozofii. Ale przedtem formułuje jeszcze kilka uwag w kwestii najwyższej formy wiedzy i sposobów jej nabywania:

ὕπολαμβάνομεν δὴ πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, μὴ καθ' ἕκαστον ἔχοντα ἐπιστήμην αὐτῶν: εἶτα τὸν τὰ χαλεπὰ γινῶναι δυνάμενον καὶ μὴ ῥάδια ἀνθρώπων γιγνώσκειν, τοῦτο

⁶ Imię Ksenofonta nie pojawia się ani razu w całym *Corpus Aristotelicum*, co może być brakiem znaczącym i wskazywać na zupełne lekceważenie tego autora przez Arystotelesa, ale być może jest to brak przypadkowy, tym bardziej że nie wiemy, czy Ksenofont nie pojawiał się gdzieś w zaginionych pismach Stagiryty. Wiadomo, że jeden z jego zaginionych dialogów o retoryce był zatytułowany imieniem syna Ksenofonta, Gryllosa, który poległ w bitwie pod Mantineją (362 rok). „Aristoteles wspomina, że śmierć Gryllosa wywołała ogromną ilość pochwał i epitafiów i że ich autorzy, przynajmniej w części, pisali je, by przypodobać się ojcu” (Diogenes Laertios II 55, przekład Ireny Krońskiej).

σοφόν τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάντων κοινόν, διὸ ῥάδιον καὶ οὐδὲν σοφόν
(982 a 8–12).

Po pierwsze więc, zakładamy, że mądry poznaje wszystko, co da się ogarnąć, lecz jego wiedza nie dotyczy przedmiotów poszczególnych; następnie [zakładamy, że] jest [on] w stanie poznawać [sprawy] trudne, a nie łatwe w poznaniu przez człowieka – takiego [nazywamy] mądrym; ponieważ doznawanie zmysłowe jest wspólne wszystkim, bo [jest] łatwe i nic [nie ma w sobie] mądrego.

W tym momencie trudno oprzeć się wrażeniu, że wywody Stagiryty – poza tym, że mają ukonstytuować podstawy uniwersalnego myślenia filozoficznego – są nacechowane zgoła nieuniwersalnym dążeniem do określenia filozofii jako zajęcia czy już nawet profesji o wysokim statusie społecznym w świecie późnoklasycznej Grecji. Tego rodzaju wyższościowe tony pobrzmiwają u niego często i bardziej jawnie niż u jego mistrza, który w swoich ironicznych sokratejskich grach słownych umiał ukrywać pychę myśliciela znacznie lepiej aniżeli pozbawiony zmysłu ironii uczeń. Jednak dla obu raczej nie podlegało dyskusji, że myślenie filozoficzne, takie, jakie uprawiali w Akademii i Liceum, jest najszlachetniejszą formą życia nie tylko duchowego, ale i jak najbardziej ziemskiego – społecznego.

Sprawdzanie ich filozofii do jej społecznych kontekstów i gier statusowych nie stanowi jednak celu tych rozważań, chociaż łatwo byłoby wykazać, że *paideia* reprezentowana w późnej fazie właśnie przez tę filozofię, jest pierwszą odsłoną życia veblenowskiej klasy próżniaczej. Ważniejsze będzie w tym momencie podkreślenie dwóch cech wiedzy człowieka mądrego, i to w powiązaniu ze sobą – otóż wiedza ta nie dotyczy przedmiotów jednostkowych (czyli jest wiedzą uogólnioną, zbudowaną na pojęciach abstrakcyjnych), a jej uzyskanie jest trudne, trudniejsze niż uzyskanie wiedzy doświadczeniowej, którą może mieć każdy, kto widzi i słyszy. Zatem jest to wiedza zastrzeżona dla tych ludzi, którzy dysponują narzędziami jej pozyskiwania i rozumienia, a są to narzędzia inne niż wspólny wszystkim ludziom aparat zmysłowy wraz z podstawowymi (czytaj

„prymitywnymi”) kategoriami mentalnej obróbki danych świadomości. Nieco dalej znajdujemy:

σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις, τὰ μάλιστα καθόλου πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθησέων ἔστιν (982 a 23–25).

I zapewne te [kwestie, problemy, sprawy itp.] są w poznawaniu dla ludzi najtrudniejsze, które są najbardziej ogólne, ponieważ są najdalsze od doznań zmysłowych.

Staje się zrozumiałe, że przedmioty wiedzy najwyższej nie są ani przedmiotami materialnymi, nie można ich bowiem doznawać zmysłowo, ani ideami platońskimi, których samodzielne istnienie Arystoteles odrzuca, ani też wreszcie przedmiotami mentalnymi, wówczas bowiem mielibyśmy do czynienia z solipsyzmem. Arystoteles nigdy nie stwierdza wprost, gdzie i w jaki sposób te przedmioty bytują (choć poświęca temu zagadnieniu wiele miejsca w różnych księgach *Metafizyki*) – a nam nie pozostaje nic innego, jak przypuścić, że środowiskiem ich istnienia jest TEKST. Oczywiście nie chodzi tu o jakiś konkretny tekst zapisany na papirusie przez konkretnego człowieka, jak choćby notatka z wykładu Stagiryty sporządzona na przykład przez Teofrasta. Chodzi raczej o to, że system pojęć i kategorii intelektualnych wypracowywany przez Arystotelesa po to, by objąć nim skutecznie całość rzeczywistości niezależnie od jej przypadkowych pojawień i doznań w ludzkich umysłach oraz niezależnie od doraźnych czynnościowych reakcji na te pojawienia – musi oprzeć się na niezależnym zewnętrznym medium, nośniku znaczeń i struktur znaczeniowych, potrafiącym udźwignąć ciężar abstrakcyjnej wiedzy o przyczynach, celach i zasadach, które nie tkwią w materiale danych świadomości. Takim medium jest zapis, tekst utrwalający tok myślenia filozofa w swoich kolejnych egzemplarzach, odpisach, kopiach i edycjach tak skutecznie, że przez całe stulecia jego czytelnicy będą usiłowali zrozumieć, co filozof miał na myśli – ponieważ jego myśl jest bardzo istotna, co wynika z tekstu i z jego uświęconego tradycją autorytetu. W ten sposób krąg hermeneutyczny zamyka się dzięki praktykom piśmiennym. Taki tekst nie tylko,

a może nawet nie tyle objaśnia rzeczywistość, ile raczej utwierdza sam siebie w jakimś od niej oddaleniu, które zostało przez filozofa zamierzone jako oddalenie samoznoszące się i zarazem samopotwierdzające – samoznoszące, ponieważ tekst deklaratorywnie ma przylegać do doświadczenia (przecież mamy do czynienia z filozofią empirystyczną), a samopotwierdzające, ponieważ stwierdza się w nim wyraźnie, że zapisane w nim pojęcia i zachodzące między nimi relacje są niezależne od doświadczenia i nie wyłączają się z niego.

Platonizm i arystotelizm to dwa bardzo od siebie odmienne projekty filozoficznej budowy obrazu świata. Daje się jednak zaobserwować między nimi istotną wspólnotę – otóż oba są oparte na procesie tekstualizacji doświadczenia, zarówno Platon, jak i Arystoteles działali bowiem w przekonaniu, że warunkiem pozwalającym na skonstruowanie globalnego, uniwersalnego i przynajmniej względnie spójnego filozoficznego obrazu świata jest przeniesienie zasobu ludzkiego doświadczenia fenomenalnego do dziedziny pojęć abstrakcyjnych utrwalonych w zapisie i tekście. Dokonując pionierskiej pracy tego przeniesienia, usiłowali oni rozwiązać lub zneutralizować liczne problemy i sprzeczności, do jakich prowadzi radykalne utekstowanie danych świadomości i pojęć konkretnych w piśmie alfabetycznym. Przedstawiono tutaj interpretację pierwszych rozdziałów pierwszej księgi *Metafizyki*, których treść należy do najbardziej wyrazistych realizacji tego procesu.

W dalszej części księgi alfa, podsumowując jońskich filozofów przyrody, Arystoteles stwierdza:

ἐκ μὲν οὖν τούτων μόνην τις αἰτίαν νομίσειεν ἄν τὴν ἐν ὕλης εἶδει λεγομένην: προϊόντων δ' οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὠδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν: εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα πᾶσα γένεσις καὶ φθορὰ ἐκ τινος ἑνὸς ἢ καὶ πλειόνων ἐστίν, διὰ τί τοῦτο συμβαίνει καὶ τί τὸ αἴτιον; οὐ γὰρ δὴ τὸ γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό: λέγω δ' οἷον οὔτε τὸ ξύλον οὔτε ὁ χαλκὸς αἴτιος τοῦ μεταβάλλειν ἑκάτερον αὐτῶν, οὐδὲ ποιεῖ τὸ μὲν ξύλον κλίνην ὁ δὲ χαλκὸς ἀνδριάντα, ἀλλ' ἕτερόν τι τῆς μεταβολῆς αἴτιον (984 a 16–25).

Zatem według tego, co oni powiedzieli, można by sądzić, że jest tylko jedna jakaś przyczyna – w materii; ale skoro skierowali się w tę stronę, rzecz sama [*auto to pragma*] wskazywała im drogę i zmuszała do pytania; jeżeli bowiem w największym stopniu wszelkie powstawanie i giniecie są z [tzn. za sprawą] jakiegoś jednego lub wielu, to dlaczego tak się dzieje i z jakiej przyczyny? Z pewnością bowiem podstawa/podłoże [tzn. materia przedmiotów] [*hypokeimenon*] nie dokonuje przemian sama z siebie. Tak więc ani drewno, ani brąz nie są przyczynami własnych zmian, drewno nie staje się łóżkiem ani brąz posągami, ale coś innego [*heteron ti*] jest przyczyną zmiany.

Wynika z tego, że *archai* Jończyków – woda, powietrze, *apeiron* czy ogień, wstępnie abstrakcjonizowane hipostazy fizycznie postrzegalnych zjawisk przyrody, traktowane przez nich jako na pół poetyckie werbalne wcielenia naczelných sił natury – powinny zdaniem Stagiryty objaśniać przemianę kłosa drewna w łóżko i bryły brązu w posąg. Nawet jeśli nie jest to świadome nadużycie intelektualne – radykalna nadinterpretacja – to w każdym razie Arystoteles żąda od pojęć filozoficznych mocy eksplanacyjnej większej niż ta, jaką mogły one dać, dopóki nie były całkowicie oderwane od doświadczenia zmysłowego i rzeczywistości czynnościowej. Chodzi mu bowiem o to, aby zasady ujęte w słowniku filozoficznym objaśniały rzeczywistość na wszystkich poziomach jej działania się – od kosmicznych żywiołów po struganie drewna przez cieślę w którymś z ateńskich warsztatów, od scenariusza dziejów ludzkości po układanie koni hodowanych przez Ksenofonta w jego majątkach ziemskich w Attyce. Żaden opis, żadna tekstowa relacja praktyk ani faktycznych uchwytnych procesów nie obejmie tak szerokiego zasięgu. Aby to zrobić, należy posłużyć się pojęciami całkowicie odizolowanymi od wszelkiego konkretnego doświadczenia – tylko wtedy można będzie manipulować nimi z należytą swobodą. Platónskie idee były pierwszym szczeblem tej radykalnej abstrakcjonizacji, ale aby osiągnąć swój cel, Platon musiał zrezygnować z opisu doświadczenia i uznać je za złudzenie, a jego obiekty za cienie rzeczywistych – czyli idealnych – przedmiotów bytujących poza światem materialnym i doznawalnym zmysłowo. Arystoteles miał większe ambicje – chciał, aby piśmienny dyskurs oderwanych pojęć obejmował właśnie świat materialny

i zawierał go w sobie – mimo oczywistej okoliczności, że słowo pisane nie jest w odbiorze rzeczą, którą opisuje, bo może nią być tylko słowo mówione, i to jedynie w szczególnych sytuacjach. To dlatego *Metafizyka* rozpoczyna się złudnym wywodem o doznawaniu wrażeń zmysłowych. Ale, jak widzieliśmy, temat ten szybko ulega radykalnej przemianie. Ośrodkiem myślenia Stagiryty jest doświadczenie w pełni utekstowane, bo tylko wtedy może on w pełni rozwinąć aparat pojęciowy, który w jego mniemaniu obejmuje wszystko, co powinien ogarnąć mędrzec, w tym również doświadczenie, ale już należycie preparowane w tekście – tak aby nie ograniczało się do przedmiotów postrzeganych przez jakiegoś konkretnego człowieka „tu i teraz”, lecz obejmowało jednym zapisem wszystkie możliwe akty postrzeżenia.

Spójrzmy na to, jak Arystoteles przedstawia początki filozofowania własnego mistrza (987 a 32–b 8, w tym przypadku pomijam oryginał i przytaczam przekład Tadeusza Żeleźnika; wyróżnienie – P. M.):

 Za młodu związany był najpierw z Kratylosem i przyjął za swoją opinię Heraklita, że ponieważ wszystkie rzeczy podpadające pod zmysły są w ustawicznym przepływie, wobec tego nie może być o nich wiedzy. I taki pogląd podzielał też później. A ponieważ Sokrates, pozostawiając na uboczu całą przyrodę i zajmując się jedynie sprawami etyki, poszukiwał na tym terenie tego, co ogólne i pierwszy zajął się problemem definicji, więc Platon, wciąż przekonany o tamtym, uznał, że to, co ogólne, dotyczy czegoś innego aniżeli rzeczy postrzegalne. Uważał bowiem za niemożliwe, żeby OKREŚLENIE OGÓLNE ODNOSIŁO SIĘ DO CZEGOŚ ZE ŚWIATA TYCH RZECZY, KTÓRE STAŁE SIĘ ZMIENIAJĄ. I ten drugi rodzaj bytu nazwał on ideami...

Naczelnym problemem, jaki staje przed filozofem przystępującym do konstruowania uniwersalnego obrazu świata (a sama możliwość takiego obrazu, samo jego pomyślenie to skutek silnej obecności pisma i tekstu w umyśle tego filozofa, bo dopiero w obecności tekstu oderwanego od warunków jego powstawania można uznać, że możliwe jest opisanie świata-w-ogóle, a nie jedynie lokalne „wytworzenie w wykonaniu/performance” świata-tego-tu-oto, jaki znamy

z epiki ustnej), naczelnym więc problemem jest problem płynności tego świata w doświadczeniu zamieszkujących go ludzi i uwarunkowanych kulturowo ekspresjach tego doświadczenia, owej płynności, której najgorszą dla łaknących porządku jakością nazwałem tu entropią, zapożyczając termin pochodzący z dziedziny odległej od humanistyki, jednak bardzo trafnie oddający cechę świata nie tylko przyrody, lecz i ludzi. Można tę płynność skonstatować i poprzestać na tym kontemplatywnie, jak Heraklit albo Gilles Deleuze w *Różnicy i powtórzeniu*, albo przyjąwszy ją za punkt wyjścia, budować na niej kontr-tekst⁷ filozoficzny, jak antyczni sceptycy na czele z Sekstusem Empirykiem, albo też przystąpić do tytanicznego zadania przekładania jej na aparat pojęć zarazem tekstowych i płynnych, jak to uczynił Hegel na tysiąc pięciuset stronicach *Logiki*. Arystoteles wybiera inną metodę – sugerując, że Platon nie do końca poradził sobie z tą przeszkodą⁸, daje zarazem do zrozumienia, że on ją pokonał, a to przez nałożenie na płynną *Lebenswelt* siatki swoich kategorii, na tyle sztywnej, by ową płynność tamować, i na tyle elastycznej, by jej całkowicie nie gubić w opisie⁹.

Zobaczymy teraz, w jaki sposób Arystoteles przystosowuje rzeczywistość doświadczaną w percepcji do zasad tekstu filozoficznego, czyli w jaki sposób praktykuje swoją teorię na konkretnych przykładach:

⁷ Pojęcie kontr-tekstu zapożyczam od Olgi Kaczmarek, która zastosowała je w niepublikowanej rozprawie doktorskiej poświęconej antropologicznym aspektom filozofii Emmanuela Levinasa. Ogólnie rzecz biorąc, jest to taki typ tekstu, który – zgodnie z intencją autora – w swoich zasadach wychodzi poza przyjęte w kulturze i epoce tego autora zasady tekstowej kreacji przekazu i komunikacji treści kulturowych.

⁸ „οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μίμησι τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν. τὴν μὲντοι γε μέθεξις ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἄν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφείσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν” (987 b 11–14). „Ponieważ pitagorejczycy mówią, że rzeczy są naśladownictwem liczb, a Platon, zmieniając nazwę, że uczestniczą [w liczbach]. Ale czym jest to uczestnictwo albo to naśladowanie w swej istocie – pozostawiono bez odpowiedzi”.

⁹ Jeśli chodzi o krytykę filozofii platońskiej przeprowadzoną przez Arystotelesa, podstawowym opracowaniem problemu pozostaje wciąż dzieło Harolda F. Chernissa, mimo swojej powikłanej i trudnej w odbiorze formy – H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944.

Chcąc sprowadzić substancje [*ousias*] do zasad [*archas*], przyjmujemy, że linia mająca długość jest z krótkiego i długiego, to znaczy z jakiegś odmiany małego i wielkiego, a dalej, że płaszczyzna jest z szerokiego i wąskiego, ciało zaś, czyli bryła, z wysokiego i niskiego. Jak jednak może zawierać się linia w płaszczyźnie, a linia i płaszczyzna w bryle? Albowiem szerokie i wąskie z jednej strony oraz wysokie i niskie z drugiej stanowią odrębne rodzaje. Tak samo więc jak liczba nie zawiera się w tych wielkościach, gdyż są one czymś innym niż wiele i mało, tak też jest oczywiste, że pierwsze z tych wielkości nie zawierają się w następnych z kolei. Nie można też powiedzieć, że wysokość zawiera się w szerokości, jako w swoim rodzaju, gdyż w takim razie bryła byłaby odmianą płaszczyzny. Poza tym z czego będą się brać punkty? (992 a 10–20, przekład Tadeusza Żeleźnika).

Wywód ten nie zadowoliliby współczesnych matematyków, ale jego zasadność w świetle obecnej wiedzy nie jest w tym momencie istotna. Zauważmy, że Arystoteles prowadzi to rozumowanie na pojęciach, które już w momencie ich wprowadzenia w tok jego myśli są wysoce abstrakcyjne – „linia”, „płaszczyzna” i „bryła” to słowa, które nie nadają się do opisu treści jakiegokolwiek konkretnego doświadczenia, ponieważ ich własna treść stanowi rezultat ekstrakcji pewnych oderwanych cech przedmiotów postrzeganych w percepcji i poddawanych rozwiniętej analizie intelektualnej, niczym przedmioty malowane przez starego Cézanne’a. Tymczasem dla filozofa pojęcia te są obiektami manipulacji mających na celu umieszczenie ich na jeszcze wyższym szczeblu intelektualnej abstrakcji; szukając łączących je relacji (z odniesieniem do świata materialnego i doświadczeniowego wprawdzie, lecz bez względu na jego postrzegalne jakości), operuje on bowiem pojęciami „krótkie”, „długie”, „małe”, „wielkie”, „szerokie”, „wąskie”, które nie są już w ogóle nazwami przedmiotów, ale określeniami jakości wyizolowanymi ze związków z jakimikolwiek obiektami, które mogłyby pod nie podpadać w aktach postrzeżeń. W ten sposób tekst zawierający wszystkie te słowa staje się dla Stagiryty rodzajem makiety – może on na niej w poręczny sposób zestawiać ze sobą na różne sposoby słowa, pojęcia i nazwy, które w zapisie uzyskały pełną autonomię bytową i oderwały się od przedmiotów materialnych, do opisywania których niegdyś służyły. Jeśli

zaś operuje nimi w toku wykładu kierowanego do swoich studentów, sytuacja ta nie różni się już dla niego w istotny sposób od praktyki piśmiennej i tekstowej – o wiele bardziej niż Platon jest Arystoteles człowiekiem tekstu mającym piśmienny umysł (co, zaznaczymy na wszelki wypadek, nie musi oznaczać, że umiał on pisać i czytać szybciej niż Platon).

Nieco dalej Stagiryta omawia proces budowania wiedzy na tak określonych pojęciach:

A tymczasem wszelka nauka bierze się z jakiegoś poznania uprzedniego, które będzie całościowe albo częściowe. Dotyczy to zarówno wiedzy apodyktycznej [czyli dowodzonej], jak i definicyjnej [czyli wyprowadzanej z czystych pojęć], gdyż trzeba poznać uprzednio i dobrze rozumieć elementy definicji. I to samo jest z wiedzą indukcyjną. A z drugiej strony, jeśli miałyby to być jakaś wiedza wrodzona, to należałoby się dziwić, że posiadamy wiedzę najwyższą, nawet nie wiedząc o tym. I ponadto jak można ująć elementy wszystkiego i jak może to być oczywiste? Jest bowiem i taka trudność. Można bowiem się o to spierać tak samo jak o niektóre sylaby: jedni utrzymują, że na przykład sylaba „dza” składa się z głosek: d, s, a; inni zaś nawet są zdania, że to jest osobny dźwięk, a nie żaden ze znanych. Wreszcie czy można poznać jakość zmysłową, nie mając odpowiedniego zmysłu? A powinno się poznać, jeśli wszystko jest z tych samych elementów, tak jak dźwięki złożone są z odpowiednich dźwięków składowych (992 b 30–993 a 10, nieznacznie zmodyfikowany przekład Tadeusza Żeleźnika).

Powracając do kwestii doświadczenia po tym, jak ustanowił tekstowe zasady opisu wiedzy, Arystoteles wyraźnie odczuwa trudności, jakie sprawia połączenie jednego z drugim. Autonomiczny tekst zostaje oddzielony od treści doświadczenia barierą tym szerszą, im bardziej stabilne i ściślej zdefiniowane są pojęcia będące składnikami owego tekstu. Filozof widzi tu tylko jedno wyjście – należy KWANTOWAĆ DOŚWIADCZENIE, to znaczy poddawać jego treści takiej obróbce intelektualnej, która doprowadzi do ich rozbicia na najdrobniejsze, najbardziej elementarne składniki; należy przewyciężyć żywioł doświadczenia, rozszczepić jego wszechogarniający nurt na drobiny, które dadzą się sprawnie uchwycić w sieć tekstowych

pojęć i ułożyć w niej na nowo, tym razem w precyzyjnie określony kształt, gotowy do ukazania oczom i umysłom uczniów filozofa. Skrajne uogólnienia można budować tylko na skrajnie rozdrobnionej rzeczywistości, a zarówno jej rozdrabnianie, jak i uogólnianie zachodzą w środowisku tekstu uwewnętrznionym jako przedstawienie umysłowe, a zarazem umożliwiającym jego przekaz intersubiektywny.

W tym fragmencie pojawia się rzadkie w pismach Stagiryty porównanie świadczące o tym, że miał on jednak dobrze rozwiniętą „świadomość medialną”, nawet jeśli lekceważył wpływ mediów na własne myślenie – porównuje on bowiem proces kwantyzacji rzeczywistości w rządonym tekstowymi zasadami doświadczeniu do analizy dźwięków mowy na podstawie ich zapisu alfabetycznego. Czy sylaba „dza” (*dzeta-alfa*) jest jednym dźwiękiem, czy też da się ją rozbić na trzy (*d, z, a*)? Przy czym litera „dzeta” powstała jako zbitka dwóch pierwotnie odrębnych fonemów, toteż wspomnianą sylabę można rozbić na elementy „s, d, a”, o czym Arystoteles raczej nie mógł nie wiedzieć. Tego rodzaju pytania dręczyły myślicieli aż po bliskie nam czasy, ale rzadko który z nich zdawał sobie sprawę z tego, że ich zadawanie wynikało z posługiwania się przez nich wszystkich pismem alfabetycznym, które wstawiło między umysły ludzkie a doznawaną przez nie rzeczywistość rodzaj ekranu odgradzającego je od niej, a zarazem zmuszającego do odwzorowywania zasłoniętych kształtów na podstawie szczególnych zasad. Relacja „świat–umysł–język–pismo”, dyktowana w swoich licznych wymiarach przez obecność alfabetu, zdeterminowała wiele cech myślenia ludzi Zachodu, zwłaszcza tych, które przez wieki definiowały ich kulturę w jej elitarniej samoświadomości. To, co Arystoteles robi w *Metafizyce*, usiłując opisać wymykającą się mu rzeczywistość, jest jednym ze wstępnych rozdziałów tej historii.

Na tym kończę analizę księgi alfa. Z pozostałych trzynastu ksiąg *Metafizyki* przytoczę tylko kilkanaście fragmentów, dzięki którym będzie można wyraźniej zobaczyć wskazane tu cechy procesu tekstualizacji doświadczenia przez Arystotelesa.

W początkowych partiach księgi trzeciej (beta) filozof przyznaje, że istnieje różnica między danymi zmysłowymi a odpowiadającymi im im pojęciami:

Z drugiej jednak strony astronomia nie może być nauką o wielkościach podpadających pod zmysły i o niebie, które widzimy. Albowiem ani linie widzialne nie są tymi, o których mówi geometria (zmysły nie przedstawiają prostej wedle definicji, albo krzywej [...]), ani ruchy i obroty ciał na niebie nie są postrzegane takie jak w obliczeniach astronomicznych, ani wreszcie punkty nie są tej samej natury, co gwiazdy (997 b 34–998 a 6, przekład Tadeusza Żeleźnika).

Ale jeżeli nawet danych zmysłowych nie da się prosto przełożyć na kategorie i pojęcia abstrakcyjno-piśmienne, to tym gorzej dla danych zmysłowych:

Są tacy, którzy przyjmują tak zwane [byty] pośrednie [*ta metaksy*] między ideami [*eidon*] a rzeczami postrzegalnymi zmysłowo [*aistheton*], z tym, że nie poza rzeczami postrzegalnymi, lecz w nich. Pokazanie wszystkich niedorzeczności takiego poglądu zajęłoby wiele miejsca (998 a 7–10, zmodyfikowany przekład Tadeusza Żeleźnika).

To jasne, chcąc zachować konsekwencję, Arystoteles nie może przyjąć żadnego szczebla pośredniego między sferą doświadczeniową a pojęciową, czyli, innymi słowy, między epistemologią a ontologią swojego świata. Problem skutecznego przekładu treści doświadczenia na pojęcia filozofii pozostaje otwarty – i nie uda się go ostatecznie rozstrzygnąć ani Stagiryście, ani żadnemu z jego następców, ponieważ istotą tego problemu nie jest niedoskonałość jego postulowanych rozwiązań, lecz źródłowy rozdźwięk między sferą doświadczenia i sferą tekstu alfabetycznego. Rozdźwięk ten próbowano zlikwidować aż do końca XIX stulecia, a w następnym wieku, kiedy coraz powszechniej uznawano, że jest to niemożliwe, jednocześnie coraz rzadziej wypowiedano się w obrębie myśli filozoficznej i w ogóle humanistyki – o rzeczywistości jako takiej. Obecnie formułowanie tego rodzaju sądów uchodzi w najlepszym razie za przejaw naiwności. Utekstowione myślenie o rzeczywistości zajmuje się

przeważnie samym sobą, ponieważ jednak przez dwadzieścia pięć stuleci jego rozwoju wytworzono w nim praktycznie nieogarnioną liczbę fenomenów, toteż w szerokiej skali oglądu kulturowego – zwłaszcza po jej ogromnym rozszerzeniu, jakie nastąpiło w kulturze europejskiej w ciągu ostatnich dwóch stuleci – można bezpiecznie utożsamić kulturowe, a w szczególności językowe i tekstowe obrazy rzeczywistości z nią samą. Co więcej, jak uczącej się wpływowi przedstawiciele psychologii i psychoanalizy, rzeczywistość ogołocona ze swoich kulturowych i symbolicznych przedstawień byłaby dla człowieka niemożliwa do zniesienia¹⁰. Należałoby dodać – zwłaszcza dla człowieka w pełni zanurzonego w kulturę pisma i tekstu.

W *Metafizyce* zaraz potem czytamy:

Gdy chodzi zatem o te kwestie [przekładu treści doświadczenia na treść pojęć], dojście do prawdy przedstawia trudność niemałą. To samo jest w kwestii zasad [*peri ton archon*]. Czy należy uważać, że elementami i zasadami rzeczy są rodzaje [*gene*], czy proste części składowe [*stoicheia*]? Na przykład elementami i zasadami mowy wydają się najprostsze dźwięki [*phones*], z których składają się głoski [*hai phonai*], a nie wydaje się elementem sam głos [*phone*] jako wszystkim wspólny (998 a 20–25, znacznie zmodyfikowany przekład Tadeusza Żeleźnika).

Drażąc dręczący go problem, Arystoteles intuicyjnie odwołuje się do pogranicza mowy i pisma, i ponownie zastanawia się nad kryteriami podziału oraz określenia hierarchii elementów mowy na podstawie medium alfabetu, które jednak, jak już wiemy, jest w tym przypadku pomocą nader wątpliwą. Co zaś symptomatyczne, również w tym fragmencie nawet nie próbuje on rozstrzygnąć problemu i nie wykazuje tej pewności siebie, z jaką zazwyczaj dowodzi swoich tez. Nieprzywiedlnosc zasad odwzorowania dźwięków mowy w piśmie alfabetycznym do płynności żywej mowy w jej zmysłowym pojawianiu się w umysłach słuchaczy musiała chyba bardzo niepokoić tego myśliciela, ale niewykluczone, że nie przyznawał się on do tych niepokojów nawet przed samym sobą.

¹⁰ Zob. na przykład: B. Fink, *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, Princeton 1997.

W dalszej części książki beta kontynuuje się kwestię konstytucji wiedzy o przedmiotach w zadanych uprzednio warunkach poznawczych:

Z powyższymi zagadnieniami wiąże się NAJTRUDNIEJSZY ZE WSZYSTKICH [*pason chalepotate*, wyróżnienie – P. M.] problem, który koniecznie trzeba rozpatrzyć i który też nasuwa się z kolei. A mianowicie: jeśli nie ma niczego poza konkretnymi rzeczami, a tych jest ilość nieskończona, to jak w takim razie możliwa jest wiedza [*episteme*] o tej nieskończonej ilości przedmiotów? [...] Otóż jeśli nie ma niczego poza konkretnymi rzeczami, to też nic nie będzie poznawalne [*noeton* – czyli poznawalne umysłem, inteligibilne], lecz jedynie to, co podpada pod zmysły [*aistheta*], i wobec tego nie będzie o niczym wiedzy [*episteme*], chyba żeby nazwać wiedzą poznanie zmysłowe (999 a 24–28, 999 b 1–4, zmodyfikowany przekład Tadeusza Żeleźnika).

Po raz kolejny dowiadujemy się, że poznanie zmysłowe, czyli podstawa doświadczenia – nie daje umysłowi ludzkiemu wiedzy godnej swojej nazwy. Ponieważ na tym etapie rozważań bardzo już chcielibyśmy dowiedzieć się, co w takim razie jest podstawą naszej rzetelnej i nieprzypadkowej wiedzy o świecie zewnętrznym, której źródła mają tkwić poza naszymi umysłami oraz środkami komunikacji, przeto Arystoteles w następujących zdaniach stosuje jeden ze swoich ulubionych motywów myślowych – argument teleologiczny – i kończy wywód, wprowadzając dwa istotne dla siebie pojęcia, które w jego intencji powinny rozwiązać ten palący problem:

Dalej, jeśli jest materia, która nie powstaje, to tym bardziej słuszne, żeby była i substancja, dzięki której materia staje się w każdym czasie. Gdy nie będzie ani tego [substancji], ani tamtego [materii], to nie może być w ogóle niczego. A jeśli to niemożliwe, konieczne jest, by istniało coś poza rzeczą złożoną [*para to synolon*] – forma [*morphe*] i istota [*eidos*] (999 b 12–16, zmodyfikowany przekład Tadeusza Żeleźnika).

Docieramy w tym punkcie do jednego ze źródeł hylemorfizmu. Filozof konceptualnie rozszczepia przedmioty jawiące się umysłowi w doświadczeniu i doprowadza do sytuacji poznawczej, w której zmysłowe dane świadomości nie są tożsame z rzeczywistością jako

taką, lecz stanowią jeden z jej aspektów, fenomenalny i jednostkowy, ten sam, którego nie można było nijak wtłoczyć w utekstowane kategorie prawdziwej wiedzy. Teraz między tymi kategoriami a rzeczywistością doświadczaną zmysłowo zostaje przerzucony pomost – *morphe*, forma rzeczy, której ich zmysłowe jakości są doraźnymi przejawami. Sukces Stagiryty polega na umieszczeniu tej abstrakcyjnej instancji poznania nie poza światem, jak to uczynił Platon z ideami, lecz w nim, w samej rzeczywistości. Empiryzm przeciwstawia się idealizmowi. Z perspektywy tekstu oba te modele ontologiczno-epistemologiczne są do siebie podobne, ponieważ *morphe* Arystotelesa jest pojęciem o takiej samej proveniencji, jak platońska *idea*, mianowicie – efektem zapośredniczonych przez tekstowy zapis alfabetyczny operacji intelektualnych mających na celu analityczny rozbiór doświadczenia i złożenie na powrót jego treści w konstrukcję zabezpieczoną przed chaotycznymi przepływami nieskategoryzowanego istnienia (w przypadku Arystotelesa) lub przypadkowymi reakcjami nieustabilizowanych psychologicznie i emocjonalnie podmiotów (w przypadku Platona). Idee tkwią gdzieś poza tym światem, a *morphai* – gdzieś w rzeczach tego świata, przy czym słówko „gdzieś” jest bardzo istotne; jego dookreślenie zaprzętało pokolenia myślicieli. Dla mnie jego synonimem jest „w tekście”¹¹. Lecz Arystoteles, pomijając znów sprawę mediów milczeniem, konkluduje trzecią księgę *Metafizyki* słowami „katholou gar he episteme panton” (1003 a 14–15) – „wiedza wszystkiego jest ogólna”, co Wilhelm z Moerbeke, tłumacząc to dzieło dla swojego ucznia, Tomasza z Akwinu, przełożył do postaci „universales enim sunt omnium scientiae” – „uniwersalia są wiedzą o wszystkim” (przekład Pawła Majewskiego).

¹¹ Zwróćmy uwagę, że jeśli podstawić wyrażenie „w tekście” w miejsce „gdzieś” w użytych tu sformułowaniach, otrzymamy zdanie niepoprawne gramatycznie – „Idee tkwią w tekście poza tym światem, a *morphai* – w tekście w rzeczach tego świata”. Jeśli uznać, że odkształcenia gramatyki mogą nam coś powiedzieć o rozważanych kwestiach, wówczas ten anakolut świadczyłby o niekontrolowanej inwazji tekstu w sferę egzystencji doświadczanej przez człowieka internalizującego pismo alfabetyczne.

Czwarta księga, najślawniejsza obok pierwszej (księga gamma), rozpoczyna się od słów, które miały rozpałać ludzkie intelektuły w wielu kulturach i epokach:

ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτ' ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. αὕτη δ' ἔστιν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῇ (1003 a 21–23).

Jest jakaś wiedza, która rozważa byt jako byt [dosłownie – „to, co jest, jako to, co jest” albo „będące jako będące”] oraz to, co pod niego podpada [albo „co do niego przynależy”] samo z siebie. Ona sama nie jest żadną z tych [dziedzin wiedzy], które zwie się częściowymi [szczegółowymi].

Księga gamma jest w całości poświęcona określeniu zasad owej wiedzy o bycie jako takim i trudno byłoby znaleźć w dziejach filozofii Zachodu deklarację, która mocniej podziałałaby na ambicję ludzi zainteresowanych filozoficzną formą refleksji o świecie, niż pierwsze jej zdania. Wszelkiej maści „metafizyki”, „ontologie”, „filozofie pierwsze”, „filozofie wieczne” i inne śmiałe przedsięwzięcia, od których roją się podręczniki historii filozofii, były inspirowane bezpośrednio lub pośrednio, przez inne teksty, tym właśnie stwierdzeniem, które samo w sobie jest rezultatem takiego zaprojektowania rzeczywistości i jej doświadczenia przez umysł ludzki, jakie starałem się przedstawić na poprzednich stronach.

„Byt jako byt” nie może stać się przedmiotem prostego doświadczenia zmysłowego, ponieważ na drodze radykalnej abstrakcjonizacji pojęciowej został pozbawiony wszelkich dookreśleń wynikających ze zmysłowej percepcji elementów, zjawisk i procesów zachodzących w świecie. Jest on intelektualnym konstruktem możliwym dzięki uprzedniemu zaistnieniu utekstowionego obrazu skwantowanej rzeczywistości będącej obiektem doświadczenia intelektualnego. A zatem „byt jako byt” – punkt wyjścia ontologii – nie jest bynajmniej pojęciem ani przedmiotem pierwotnym w sensie epistemologicznym, jest raczej końcowym efektem szeregu procesów mentalnych i praktyk piśmiennych, które odrywają umysł ludzki od sfery zmysłowego i czynnościowego doświadczenia rzeczywistości i wiodą go

w stronę odzmysłowionej oraz odcieleśnionej refleksji dotyczącej postulowanej w piśmiennych kategoriach pojęciowych niezmienności podstaw, na jakich ma się w tej wizji opierać całość wielokształtnego, płynnego i nieuchwytnego poznawczo pojawiania się świata w umysłach ludzkich. Naturalnym środowiskiem „bytu jako bytu” jest zapis i tekst – nie świat zewnętrzny i nie umysł ludzki, lecz tekst jako element zarazem świata i umysłu, który wprowadza zróżnicowanie między nimi i jednocześnie łączy je ze sobą w dystansie poznawczym, i w tej swoistej luce ontycznej pozwala usamodzielnąć się abstrakcyjnym pojęciom sięgającym z tej granicznej pozycji zarówno w dziejący się świat, jak i w postrzegający go umysł.

W piątej księdze *Metafizyki* (księga delta) Arystoteles definiuje roboczo trzydzieści pojęć, z których większość odegra kluczową rolę w całej filozofii europejskiej. Są to kolejno: „zasada” (*arche*), „przyczyna” (*aition*), „element” (*stoicheion*), „natura” (*physis*), „konieczność” (*anankaion*), „jedno” (*hen*), „byt” (*on*), „substancja” (*ousia*), „tożsamość” (*tauta*), „przeciwieństwo” (*antikeimene*), „to, co pierwsze, i to, co następne” (*proton kai hysteron*), „możliwość” (*dynamis*), „ilość” (*poson*), „jakość” (*poion*), „relacja” (*to pros ti*, dosłownie „to, wobec czego”), „doskonałość” (*teleion*), „kres” (*peras*), „to, przez co” (*to kath'*), „dyspozycja” (*diathesis*), „stan” (*heksis*), „doznanie” (*pathos*), „brak” (*steresis*), „posiadanie” (*to echein*), „bycie z czegoś” (*to ek tinos einai*), „część” (*meros*), „całość” (*holon*), „odcięte” (*kolobon*), „rodzaj” (*genos*), „fałsz” (*pseudos*) i „przypadłość” (*symbebekos*). Otóż wszystkie te pojęcia (zestawione skądinąd cokolwiek bezładnie w szkicu niemającym raczej pierwotnie istotnego związku z innymi księgami) są definiowane i opisywane według zasad określonych na takich metazasadach poznawczych oraz mediologicznych, jakie przeanalizowałem na poprzednich stronach. Arystoteles, rozprawiając się z uroszczeniami tych swoich poprzedników i współczesnych, którzy domagali się uznania treści doświadczenia zmysłowego z całą jego tu-i-terazniejszością, przystępuje do konstruowania nowego słownika myślenia. Jest to słownik tekstowy, a jego tekst jest z założenia absolutny – ma opisywać wszystko, co dzieje się wszędzie. Trudno było oprzeć się jego wszechogarniającej bezwzględności, zwłaszcza wtedy, gdy, mimo niezliczonych sprzeczności wewnątrz-

nych w swojej strukturze, obiecywał schronienie przed niezwalczonym chaosem prawdziwej rzeczywistości. Większość roztrząsań Stagiryty dotyczących natury i istoty rzeczywistości, jakie znajdujemy w czternastu księgach *Metafizyki* – to manipulacje przeprowadzane właśnie na tych zupełnie i jedynie tekstowych pojęciach, których związek z realnym doświadczeniem jest co najwyżej zamarkowany, ponieważ tylko wtedy można uznać je za uniwersalne.

Jednak słownictwo filozoficzne Arystotelesa, mimo tej radykalnej abstrakcjonizacji, wciąż zachowuje ślady opisowości powiązanej z relacjonowaniem doświadczenia, które było pierwotnym zadaniem języka, jakim Stagiryta z konieczności musiał się posługiwać. W przykładach na języki nowożytnie, obdarzone znacznie większym potencjałem konceptualizacji pojęć oczyszczającej je ze związków ze sferą fenomenalną, te ślady zanikają¹². Spójrzmy więc na jedno choćby określenie ze „słownika” piątej księgi, bardzo wymowne pod

¹² Nawet tak konserwatywny egzegeta jak Mieczysław A. Krąpiec zauważa we wstępie do przekładu Żeleźnika: „W tym właśnie [słownictwie odnoszącym się do poznawania realnych przedmiotów, a nie pojęć oderwanych] przejawia się między innymi specyfika realizmu języka metafizyki. Specyfika ta została jednak w większości tłumaczeń [...] zaprzepaszczone na rzecz logicyzacji i unowocześniania języka metafizyki. Stąd na stałe weszły do przekładów takie wyrażenia, jak »pojęcie bytu«, zamiast »rozumienie bytu«, »istota« zamiast »to, czym coś było i jest«, »ilość« zamiast »ile«, »jakość« zamiast »jakie« itp. Język przedmiotowy (»dorzeczny«) metafizyki stał się językiem abstrakcyjnym, który zamiast naprowadzać na »widzenie« (rozumienie) rzeczy, zaczął istnieć swoim własnym życiem. Pociągnęło to za sobą nie tylko deformację specyfiki poznania metafizycznego, lecz także samego języka metafizyki, w którym ma się dokonywać werbalizacja poznania rzeczywistości. Nic więc dziwnego, że w miejsce poznania konkretnie bytujących rzeczy wprowadzono analizę pojęć, a całą metafizykę zaczęto traktować jako system definicji i twierdzeń, z których na wzór systemów dedukcyjnych można wyprowadzać kolejne twierdzenia. W konsekwencji sprowadzono realistyczną metafizykę Arystotelesa do jednej z najbardziej abstrakcyjnych (tzn. oderwanych od rzeczywistości) dyscyplin filozoficznych” (*Słowo od redakcji*, w: Arystoteles, *Ta meta ta physika – Metaphysica – Metafizyka*, t. 1, tekst polski opracowali M. A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika, Lublin 1996, s. II [edycja trójjęzyczna grecko-łacińsko-polska]). Krąpiec nie zauważa jednak, że opisana przez niego w tak krytyczny sposób „sytuacja językowa” metafizyki jest nieuchronnym następstwem metody tekstualizacji doświadczenia przyjętej przez Arystotelesa.

tyw względem. „Substancja” (*ousia*) zostaje ostatecznie zdefiniowana w taki sposób:

συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τὸ θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μὴ ἐστὶ κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τότε τι ὄν καὶ χωριστὸν ᾗ: τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἢ μορφή καὶ τὸ εἶδος (1017 b 23–26).

Wynika stąd, że substancję można nazwać na dwa sposoby – [jest ona] ostatecznym podłożem, którego nie określa się już niczym [innym], lub też [jest ona] ΤΥΜ ΟΤΟ CΖΥΜŚ, CO JEST [*tode ti on*], co może być określone osobno – i taka jest każdego [przedmiotu] forma i istota (wyróżnienie – P. M.).

Do swojego słownika filozoficznego Arystoteles często adaptuje wyrażenia zaczerpnięte ze zwykłego uzusu leksykalnego, natomiast rzadko wprowadza neologizmy. Ale te „zwykłe słowa” zmieniają u niego funkcję. Wyrażenie *tode ti* („to coś tutaj”) w codziennym uzusie ówczesnej greki musiało należeć do pospolitych określeń odnoszących się do konkretnych przedmiotów materialnych znajdujących się w polu widzenia osób, które je wypowiadały, oraz adresatów ich wypowiedzi („weź to ze stołu”, „podaj mi tamto”, „zobacz, co tam leży” itp.) – było więc wyrażeniem, można rzec, skrajnie lokalnym i doraźnym, wysokokontekstowym i każdorazowo głęboko uwikłanym w pozawerbalne okoliczności wypowiedzi (takie wyrażenia nowoczesni filozofowie analityczni nazywają niekiedy „okazjonalizmami” i traktują jako niepełnowartościowe składniki języka właśnie z powodu niemożności przeprowadzenia ich tekstocentrycznej analizy). Tymczasem w strukturach pojęciowych Stagiryty utrwalonych w tekście *Metafizyki* i innych jego dzieł wyrażenie to nie tylko ulega zupełnej dekontekstualizacji i abstrakcjonizacji, ale w dodatku staje się deskryptorem jednego z podstawowych pojęć opisujących wszelką możliwą materialność przedmiotową. W tym i w wielu innych podobnych przypadkach filozof dokonuje oszałamiająco radykalnej operacji na tkance języka i mowy – przeszczepiając tę tkankę na całkowicie nowe podłoże, nadaje słowom swojego języka znaczenia i funkcje, jakich one nigdy przedtem nie miały. Żaden z jego poprzedników – nawet spośród śmiało eksperymentu-

jących sofistów – nie dokonywał tego rodzaju zabiegów na tak wielką skalę. Te przesunięcia semantyczno-funkcjonalne stanowią jeden z najistotniejszych elementów analizowanego tu procesu tekstualizacji doświadczenia. Można przypuszczać, że większość współczesnych Arystotelesa niemających do czynienia z pismem i tekstem na tak szeroką skalę jak on i jego uczniowie, zapytałyby: „*Tode ti?* Ale jakie *tode ti?* Gdzie ono jest?”. Jeszcze bardziej niepojęty byłby ten zabieg dla publiczności słuchającej ustnych wykonań dawnych eposów, w których zresztą zaimki nieokreślone pojawiały się bardzo rzadko właśnie z tej przyczyny, że istotą eposu był konkret werbalno-zmysłowego przedstawienia. Natomiast czytając *Metafizykę*, warto uprzytomnić sobie, że jej autor często stwierdza na przykład, że są takie cosie, które nie są tymi cosiami, ale jakimiś innymi.

Jak wspomniano, w toku rozwoju tekstowej metafizyki (prawdopodobnie jedynej możliwej dla naszego kręgu kulturowego) proces odrywania pojęć od ich odpowiedników w sferze doświadczenia postępował szybko. Już neoplatonicy posługiwali się zaimkami nieokreślonymi w sposób radykalnie tekstowy i wyabstrahowany tak bardzo, że ich sformułowania na temat „Wszystkiego” i „Jednego” nie dopuszczają jakichkolwiek, choćby złośliwych, skojarzeń ze sferą codziennego doświadczenia. Natomiast ludzie średniowiecza zatarli nie tylko kontakt między słowami swojej filozofii i rzeczami swojego świata, ale nawet – przeważnie – wiedzę o możliwości nawiązania go. A kiedy Martin Heidegger, nawracając do dykcji Greków, będzie wprowadzał do swojego myślenia takie pojęcia, jak *Dasein* albo *Seiende*, kalkujące wyrażenia rodem z *Metafizyki*, czy też dla podkreślenia swoistości własnej myśli będzie wydobywał z głębokich pokładów niemieckiego wyrażenia z czasów Marcina Lutra, będzie to już tylko wyrafinowana filozoficzna stylizacja na praźródło, uprawiana przez myśliciela uciekającego od spiętrzonych metafizycznych werbalizmów Edmunda Husserla, których jałowość poznawczą rozpoznał zresztą równocześnie na polskim gruncie Leon Chwistek w błysko-

liwym eseju *Tragedia werbalnej metafizyki*¹³. Stylizacja zastąpi inną stylizację, lecz tekst pozostanie tekstem.

Kontynuując uwagi na temat śladów pozatekstowych uwarunkowań tekstu *Metafizyki*, należy wskazać jeszcze jedną cechę świadczącą o pewnej jego prowizoryczności jako zapisu gotowego systemu, a także – o okolicznościach jego powstawania. Otóż trafiają się w nim nie mniej niż kilkanaście razy zwroty kierowane do odbiorców. Tak więc w księdze siódmej (dzeta), 1040 a 12–13, znajdujemy: „Na przykład gdyby określić ciebie jako zwierzę suche lub białe, czy coś w tym rodzaju, to odnosić się będzie i do każdego innego”, a w 1029 b 14–15: „Nie jest bowiem dla ciebie tym samym być sobą i być muzykiem, bo muzykiem nie jesteś ty jako taki” (przekład Tadeusza Źeleźnika), zaś w paru innych miejscach filozof powiada, że coś jest tak oczywiste, jak to, „że ty siedzisz”. Prawie na pewno mamy w tych miejscach do czynienia z uchwyconymi w doraźnym zapisie wypowiedzeniami nie pisarza, lecz wykładowcy, których adresatami byli jego studenci (tam gdzie mowa o muzyku, widzimy może zwrot do Arystoksenosa z Tarentu, późniejszego autora *Elementów harmoniczných*, ojca europejskiej teorii muzyki), a te księgi czy przynajmniej partie ksiąg, w których przechowały się ślady performansu wykładowego, są zredagowanymi notatkami adeptów Liceum – jak wiernie oddawali w nich myśl wypowiedzaną przez mistrza, można tylko domniemywać, mamy jednak nadzieję, że notowali szybko i pilnie albo oddawali swoje notatki mistrzowi do autoryzacji. Ciekawy pod tym względem jest także fragment 1032 b 19–22:

τί οὖν ἐστὶ τὸ ὀμαλυνθῆναι; τοδί, τοῦτο δ' ἔσται εἰ θερμανθήσεται.
τοῦτο δὲ τί ἐστί; τοδί. ὑπάρχει δὲ τοδί δυνάμει...

A czym jest doprowadzanie do stanu równowagi? O, tym. A to będzie, jeśli się ociepli. A to znów czym jest? O, tym. I wystarczy móc tak zrobić...

¹³ „Kwartalnik Filozoficzny” 1932, nr 10, s. 46–76; przedruk w: L. Chwistek, *Wybór pism estetycznych*, Kraków 2004.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że przy tych słowach Arystoteles musiał coś demonstrować swojemu audytorium albo przynajmniej wykonywać jakieś obrazowe gesty, ponieważ wzięty jako element samodzielnego tekstu ten układ słów nie ma w ogóle sensu, silnie natomiast kojarzy się z zapisem ze słuchu czyjejś wypowiedzi mocno osadzonej w kontekście sytuacyjnym. Takie momenty tekstu *Metafizyki* uprzytamniają nam raz jeszcze ogrom przedsięwzięcia, jakie podjął Stagiryta, konstruując radykalnie utekstwowiony projekt myślenia o świecie w świecie, który wciąż jeszcze pozostawał – jako całość społeczna – ledwo upiśmienniony, a jego mieszkańcy komunikowali się głównie za pomocą mowy i towarzyszących jej pozawerbalnych środków komunikacji.

W księdze siódmej (dzeta) znajdujemy też wyraz sławnej zasady *individuum est ineffabile*, który można uznać za podsumowanie całej omawianej tu problematyki:

I dlatego substancje podpadające pod zmysły i jednostkowe są niedefiniowalne i nie może odnosić się do nich dowodzenie, ponieważ zawierają one materię, w naturze której jest to, iż może być i nie być, skutkiem czego właśnie wszystkie takie rzeczy są zniszczalne. Jeśli więc dowodzenie odnosi się do tego, co konieczne [...], tak też nie ma dowodzenia ani definicji tego, co może się mieć inaczej, bo to jest przedmiotem opinii [*doxa*] [...]. Bo też rzeczy zniszczalne są niedostępne dla poznania, gdy znajdują się poza zasięgiem zmysłów; chociaż posiada się ich rozumienie, to jednak one same nie mają definicji ani nie ma o nich dowodzenia. Toteż nie należy zapominać, że jeśli spotykamy się z jakąś definicją rzeczy jednostkowej, to zawsze jest ona nieadekwatna, bo takiej rzeczy zdefiniować się nie da (1039 b 27–1040 a 7, przekład Tadeusza Żeleźnika).

Byt jednostkowy jest nieuchwytny dla umysłu piśmiennego, ponieważ umysł taki nie zadowala się percepcją i doświadczeniem obecności tego bytu oraz własnego związku z tym przedmiotem w jego pojawianiu się (spychając te czynności mentalne do sfery *doxai*, godnych pogardy mniemań i spostrzeżeń prostaczków). Umysł piśmienny dąży do bezwzględnej kategoryzacji przedmiotów postrzeganych, a nie tylko do ich plastycznego, arbitralnego i relatywnego opisu –

zaś kategoryzacja, przynajmniej taka, jaką zaprojektował Arystoteles, wymaga uogólnienia przedmiotu, zaliczenia go do pewnej klasy przedmiotów, z których poszczególne jawią się umysłowi w odmiennych okolicznościach, warunkach, chwilach czasu i miejscach przestrzeni; ale mają one wartość poznawczą tylko jako elementy tej klasy, nie zaś jako samoistne pojawienia. Aby uchwycić przedmiot piśmiennymi pojęciami i wprowadzić go do świata tekstu, należy tedy uprzednio wyizolować go z jego pierwotnego kontekstu pojawieniowego, wyrwać go ze strumienia doświadczanej rzeczywistości¹⁴, odmysłować jego doświadczenie i uczynić je przedsięwzięciem intelektualno-tekstowym. Ale wówczas przedmiot ten nie będzie już *individuum*, a do jego ogarnięcia nie będą potrzebne ludzkie zmysły, lecz tylko oddzielony od nich funkcjonalnie i wyniesiony do rangi jedyne go źródła poznania – umysł. W taki oto sposób praktyki piśmienne oparte na piśmie alfabetycznym dokonały rozłam między sferą sensualną i intelektualną ludzkiego organizmu, a być może nawet stworzyły te sfery jako takie.

*

Tomasz z Akwinu, wspierając się doktryną perypatetycką, powiada: „*nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*”, „nie ma niczego w umyśle, czego uprzednio nie byłoby w zmyśle” (*Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 2, a. 3, arg. 19). Zdanie to stało się jedną z ważniejszych dyrektyw wczesnonowożytnej myśli europejskiej, definiując na wiele następných wieków podstawową zasadę empiryzmu. A jednak mimo niej Europa wciąż wierzyła tekstowi, również w epokach nowożytnych. Dlaczego tak się stało? Skąd wzięła się radykalna abstrakcjonizacja i dekontekstualizacja przekazu filozoficznego? Dlaczego brakowało w nim tak bardzo zmysłowości doświadczenia?

¹⁴ Pojęcie oddane w przekładzie jako „definicja” to w oryginale *horismos*; czasownik *horidzo* oznacza w grece „oddzielać przez zakreslanie granic” (por. „horyzont”) – a zatem słowo to idealnie oddaje intelektualną procedurę odrywania przedmiotów od całości niezróżnicowanego żywiołu doświadczenia fenomenalnego.

Działo się tak dlatego, że dla Akwinaty, tak samo jak dla Stagi-ryty, między domeną „zmysłów” a domeną „intelektu” rozciąga się domena tekstu, w którym to, co zmysłowe, zyskuje postać wizualną i konceptualną – i dopiero wtedy może stabilnie osadzić się w refleksyjnej sferze umysłowej¹⁵. Istota sprawy polega zaś na tym, że domena tekstu była dla nich całkowicie transparentna i jako taka nie pełniła ważnej roli w świadomej refleksji – chociaż kształtowała postać owej refleksji. Dzięki takiemu postawieniu problemu można było uznawać, że poszczególne akty doświadczeniowe oraz konkretne jednostkowe zjawiska świata ludzkiego, zarówno w wymiarach społecznych, jak i jednostkowych – że wszystkie te fenomeny mieszczą się w opisie kategoriałnym takiego rodzaju, jaki przedstawił Arystoteles, ponieważ opis ten zawiera w sobie wszelkie możliwe konkretne realizacje. A to znów okazuje się możliwe, bo mimo swojej uogólniającej abstrakcyjności ma on – w realizacjach dokonywanych przez myślicieli i prawodawców kultury – potencjał ogarniania doświadczenia, gdyż więź między doświadczeniem i tekstem jednak nie została zerwana, a jedynie głęboko ukryta w domniemanych realnych egzystencjach kryjących się za pojęciami metafizycznymi, takimi jak „forma” albo „przypadłość” i uchwytnymi przez intelekt, nie zaś przez zmysły. Na tak kruchej podstawie budowano wielkie narracje aż po XX wiek.

„Empiryzm” Arystotelesa jest więc z punktu widzenia historii mediów kulturowych fenomenem pozornym, mamy w nim bowiem

¹⁵ Tak radykalne ujęcie tej kwestii nie oznacza odrzucenia kognitywistycznych koncepcji dotyczących procesów mentalnych, w trakcie których tworzą się w umyśle ludzkim pojęcia abstrakcyjne. Sądzę jednak, że przynajmniej w tych epokach i kulturach, w których pismo alfabetyczne i tekst alfabetyczny dominują jako narzędzia gromadzenia, przetwarzania i przekazywania wiedzy między jednostkami i zbiorowościami ludzkimi, obecność tych narzędzi wpływa co najmniej znacząco, jeśli nie decydująco, na proces pojęciowej abstrakcjonizacji danych świadomości. W kulturach radykalnie niepiśmiennych oraz w tych, które przyjęły pisma niealfabetyczne, systemy pojęć organizujących doświadczenie opierają się na inaczej określonych procesach poznawczych – stąd brały się wielkie trudności badaczy europejskich w epoce pionierskich prób zrozumienia i interpretacji tych systemów pojęciowych przez pryzmat „świadomości tekstualno-alfabetycznej”.

do czynienia z „doświadczeniem” zapośredniczonym przez instancje tekstu. To zapis tekstowy, utrwalony w piśmie algorytm procesu poznawczego rządzi „empirią”. O ile w modelu poznania wypracowanym przez Platona mieliśmy do czynienia ze skomplikowanym splotem komunikacji piśmiennej i ustnej, analitycznej refleksyjności i emocjonalnego pobudzenia, o tyle Arystoteles żąda od nas, abyśmy budowali nasze procesy poznawcze, opierając się już wyłącznie na przepisach zapisów. Konsekwencją tego wymogu stało się znamienne dla epok poklasycznych antyku oraz dla znacznej części europejskiego średniowiecza odzmysłowione rozumienie zmysłowości w procesach poznawczych i intelektualnych. Za jedyną prawomocną formę relacji z doświadczenia uznano formę zapisu tekstowego rządzonego zasadami, które od tegoż doświadczenia zostały starannie odseparowane, zachowując z nim pozorowaną więź opartą na szeregu konceptualnych pseudobytów mających łączyć sferę uporządkowanego intelektu ze sferą nieuporządkowanej zmysłowości. Arystoteles skodyfikował owe zasady, którymi jego poprzednicy na polu tekstualizacji doświadczenia posługiwali się jeszcze w dużej mierze intuicyjnie, jak starałem się pokazać na przykładach najwcześniejszych dzieł „literatury fachowej”.

W okresie hellenistycznym i w późniejszych epokach zasady te stosowano w zgodzie z wytycznymi Stagiryty, a z czasem uzyskały one tak potężny wpływ, że uznano je w kręgu kultury europejskiej za „naturalne” dla procesów ujmujących treść doświadczenia zmysłowego w kategorii intelektualne¹⁶. Nawet dziś spora część dociekań kognitywistycznych i epistemologicznych, choćby opierano je na naturalistycznych odmianach filozofii umysłu, wciąż pozostaje

¹⁶ Celnie i zwięźle podsumowuje tę kwestię Ignacy Krasicki, każąc mówić mnichowi wykształconemu na najpóźniejszej postaci scholastyki: „Wiem, bom to czytał w uczonym Tostacie, / Po ciemnej nocy że jasny dzień wschodzi” (*Monachomachia*, w. 137–138). Biskup warmiński umieścił w tym utworze również krótką inwektywę przeciw Stagiryście: „O ty, którego żaden nie zrozumiał, / Gdy w twoich pismach błąkał się jak w lesie; / O ty, nad którym nieraz się świat zdumiał, / I dotąd sławi, wielbi, dziwuje się; / O ty, coś głowy pozawracać umiał – / Bądź pozdrowiony, Arystotelesie! / Bożku łbów twardych i próżnej mozoły, / Witaj, ozdobo starodawnej szkoły!” (w. 473–480).

w orbicie „myślenia tekstem”, w którym ogół ludzkich procesów poznawczych jest pojmowany jako rodzaj ZAPISYWANIA umysłu treściami uchwytywanymi i kategoryzowanymi w postrzeżeniach, jak gdyby umysłowo-cielсны zestaw ludzkiej świadomości refleksyjnej był skrzyżowaniem maszyny do pisania z katalogiem bibliotecznym i z obu tych narzędzi miało korzystać ludzkie „ja”, konstruuując obraz zewnętrżności. Albo też, by użyć nowszej metafory technologicznej, miałby to być mały komputer zainstalowany w głowie każdego noworodka wraz z systemem operacyjnym i ładowany wyspecjalizowanym oprogramowaniem w trakcie pierwszych dwudziestu lat życia. Poszukując rozwiązania zagadki, jaką stanowimy sami dla siebie, często chwytny się własnych wytworów, lecz one nie udzielają nam odpowiedzi innych niż te, które w nich umieściliśmy.



Rys. 1. Zaleszczotek na piśmie

Na koniec tych dociekań¹⁷ zauważmy, że w *Zoologii* Arystotelesa występują dwie wzmianki o zaleszczotkach (we współczesnej no-

¹⁷ Być może należałoby uzupełnić je o analizę pojęć „teorii” i „praktyki” (*theoria* i *praksis*) w myśleniu Arystotelesa, ale pojawiają się one u niego zazwyczaj już

menklaturze: *Pseudoscorpionida*), małych pajęczakach, które żyją w książkach i żywią się ich szkodnikami, a jak wynika z tych wzmianek, żyły już także w starożytnych zwojach papirusowych. Ich obecność w tekście *Zoologii* jest drobnym przyczynkiem do *Lebenswelt* Stagiryty, którego Platon podobno nazywał „Czytelnikiem” (*Anagnostes*), a jego mieszkanie – „domem czytelnika” (*oikia anagnostou*)¹⁸.

podporządkowane założeniom poznawczym oraz tekstowym, jakie przedstawiłem, a zatem przebadanie ich jawnej treści zawartej w elementach *Corpus Aristotelicum* poświęconych byciu społecznemu (*Etyki*, *Polityka*, nieautentyczna *Ekonomika*) nie wniosłoby wiele do tej kwestii.

¹⁸ Wzmianki o zaleszczotkach: *Zoologia* 532 a 18 i 557 b 8; *Anagnostes: Vita Aristotelis Marciana* 6 (98 Düring), *Vita Aristotelis Vulgata* 5 (132 Düring), *Vita Aristotelis Latina* 6 (152 Düring), zob. A. Swift Riginos, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden 1976, s. 132.

Teofrast – świat w piśmie

Bezpośrednim następcą Arystotelesa w dziele tekstualizacji wiedzy i doświadczenia na użytek kręgu kultury europejskiej i arabskiego średniowiecza był jego uczeń oraz następca również na urzędzie scholarchy Liceum, Teofrast z Erezu na wyspie Lesbos (ok. 370–287). Jest on postacią bardzo ważną dla prowadzonych tutaj rozważań – najważniejszą spośród uczniów Stagiryty, których dorobek znamy obecnie¹. Ponieważ jednak, w odróżnieniu od autorów omawianych poprzednio, twórczość Teofrasta zachowała się jedynie szczątkowo, w poświęconym mu podrozdziale tej książki przyjmuję metodę „szeregowania cytatów”, to znaczy – z zasobu fragmentów pozostałych z dzieł tego autora i ich parafraz u innych autorów wybieram te, które według mnie mają szczególne znaczenie dla ukazania kolejnej fazy procesu tekstualizacji doświadczenia w kręgu kultury zachodniej².

¹ Mimo nowszych częściowych edycji niezastąpionym obrazem Perypatu w okresie bezpośrednio po zgonie Arystotelesa wciąż pozostaje dziesięć niewielkich objętościowo tomów *Die Schule des Aristoteles*, wydanych przez Fritza Wehrli (Basel 1945–1978). Ta edycja daje względnie jasny obraz dziedzin wiedzy, których rozwojem zajmowali się intelektualni spadkobiercy twórcy *Organonu*, lecz nie wynika z niej, aby dokonali oni jakiegokolwiek celowego podziału i zawłaszczenia tych dziedzin między siebie, co znaczy, że w hellenistycznym Perypacie nie nastąpiła wyraźna dyscyplinizacja nauki ani w aspekcie intelektualnym, ani, tym bardziej, instytucjonalnym.

² Najpełniejszą obecnie edycją tekstów dotyczących Teofrasta oraz tekstów jego autorstwa jest: *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*, eds. and transl. W. W. Fortenbaugh, P. M. Huby, R. W. Sharples (Greek and Latin) and D. Gutas (Arabic), Leiden–New York–Köln 1992. Dotychczas ukazało się około dziesięciu tomów. Większość znajdujących się w tej książce cytatów dotyczących Teofrasta jest przytaczana według tej edycji, ale z pominięciem jej numeracji (zamiast systemu przyjętego przez Williama W. Fortenbaugha i jego współpracowników przytaczam tylko podstawowe

Bizantyńska encyklopedia *Księga Suda* pod hasłem *Theophrastos* (theta 199, II, 701 Adler) informuje nas, że Teofrast

...zmarł wyczerpany nieustannym pisaniem, gdy przerwał je na kilka dni z powodu zaślubin jednego ze swoich uczniów (przekład Pawła Majewskiego).

Jest to jeden z pierwszych przekazów dotyczących życia twórców kultury greckiej, w których motyw „pograżenia w tekście” ukazano w sposób tak jednoznaczny, a Teofrast jest chronologicznie pierwszą znaną nam postacią, o której dowiadujemy się, że wyczerpywało ją pisanie rozumiane jako czynność fizyczna, a nie jako stan ducha³. Pisanie staje się w tym przekazie samoistną, samodzielną i samowystarczalną praktyką, której efekty („dzieła”, „utwory”, „prace” itp.) są mniej istotne od niej samej i od jej wpływu na fizyczną kondycję osoby, która ją uprawia. Ani Arystoteles, ani Platon, ani tym bardziej wcześniejsi od nich sofisci czy tragicy nie są – przynajmniej dla nas, z tym, co o nich wiemy – ludźmi PISZĄCYMI, w tym sensie, że wśród świadectw o ich życiu (co prawda bardzo ubogich) nie znajdujemy żadnych wzmianek o praktykach piśmiennych czy pi-

referencje źródłowe). W języku polskim jest dostępna edycja – Teofrast, *Pisma filozoficzne i wybrane pisma przyrodnicze*, przekład i opracowanie D. Gromska i J. Schnayder, *Charaktery*, przekład I. Dąmbska, opracowanie I. Dąmbska i D. Gromska, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Warszawa 1963 (jako pierwszy tom *Pism wybranych*, których planowany tom drugi nigdy się nie ukazał). Cytaty w przekładach z tej edycji oznaczam jako BKF z numerem strony.

³ Nawet jeżeli przekaz ten jest nieautentyczny, mówi nam jednak o tym, jak starożytni postrzegali postać Teofrasta – i na tym polega jego wartość źródłowa. Uwaga ta odnosi się do wielu przekazów analizowanych przeze mnie na kolejnych stronach tej książki. Co bardzo prawdopodobne, tego rodzaju opowieści przeszły do zasobu wiedzy późnego antyku i bizantyńskiego średniowiecza z repertuaru komediowego epoki hellenistycznej, w którym parodia musiała należeć do częstych chwytów. Podkreślam jednak raz jeszcze, że nawet jeśli nie są to faktyczne detale, lecz wyolbrzymienia i karykatury, to ich istnienie jest świadectwem lub symptomem rzeczywistych sytuacji kulturowych. Diogenes Laertios nie przekazuje tej tradycji o przyczynie śmierci Teofrasta, mówi natomiast, że zmarł on po tym, jak na krótko zaprzestał pracy, co można uznać za relację zbliżoną do *Sudy* – o inaczej rozłożonych akcentach.

sarskich jako takich, a już z pewnością nie mamy informacji na temat wpływu tych praktyk na stan ich zdrowia czy kondycję fizyczną. Kiedy sto lat wcześniej Arystofanes wyśmiewa Eurypidesa za „książkowość” (w *Żabach*, wers 1409), ma na myśli zależność jego tragedii od wcześniejszych wersji ukazywanych w nich mitów, nie zaś czynności pisarskie tragika. Biorąc pod uwagę to, jaką rolę pełnią pismo i tekst dla myślenia i twórczości Greków już w V wieku, ten brak – w zestawieniu z przekazem *Sudy* na temat zgonu Teofrasta – jest znaczący. Teofrast ukazuje się bowiem na tle swoich poprzedników nie tylko jako ich godny kontynuator, ale również jako człowiek, który z pisania rozumianego jako czynność motoryczna uczynił przymus, a może nawet nałóg. Informacja z bizantyńskiej encyklopedii stanowi przyczynek, który umożliwia nam spojrzenie na postępujący proces alienacji praktyk pisarskich ze sfery doświadczenia. To, że się pisze, staje się ważniejsze od tego, co się pisze – a w każdym razie taka jest optyka przekazu w *Suda*, bowiem jego autor, opierając się zapewne na wcześniejszych źródłach, milczy o temacie tekstu czy tekstów, których pisanie miało śmiertelnie wyczerpać Teofrasta. A nawet jeśli powinniśmy rozumieć ten zapis jako podsumowanie całej pracy uczonego, to jest ono tym bardziej znaczące – w takim bowiem przypadku Teofrast zapisał(by) się na śmierć, złożył(by) się w ofierze bóstwu tekstu⁴.

⁴ Katalog jego dzieł u Diogenesa Laertiosa (V, 42–50) liczy dwieście dwadzieścia siedem tytułów, a liczba wersów tekstu, jaki miał się zawierać w dorobku Teofrasta, to dwieście trzydzieści dwa tysiące osiemset osiem (liczba ta pochodzi zapewne ze źródeł związanych z Biblioteką Aleksandryjską). Nawet przy skromnej estymacji (trzydzieści znaków na wers) daje to więcej niż sześć milionów znaków (bez nieobecnych wtedy spacji i przestankowania), co nie jest może wynikiem oszałamiającym w zestawieniu z dziełami zebranymi Józefa Ignacego Kraszewskiego, Włodzimierza Iljicza Lenina czy Barbary Cartland, ale czyni przekaz o śmierci z wyczerpania bardziej prawdopodobnym, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę odmiennosc antycznych narzędzi piśmienniczych względem ich nowoczesnych odpowiedników i wynikające z niej różnice w wysiłku fizycznym, jakiego wymagało pisanie. Spośród wszystkich filozofów antycznych, o których wiemy dziś cokolwiek konkretnego, tylko stoik Chryzyp (ok. 277–208) przewyższył Teofrasta pod względem objętości produkcji piśmienniczej, ponieważ jego dzieła miały zajmować ponad siedemset zwojów, a współcześni nazywali go „poligrafem” – ale też, jak zaświadcza Diogenes

Inaczej niż to się stało w przypadku wielu nowożytnych pisarzy-erudyków, pisanie – nawet kompulsywne – nie odebrało mu jednak mowy. Strabon (XIII, 2, 4) opowiada bowiem:

Teofrast przedtem miał na imię Tyrtamos, ale Arystoteles zmienił to imię na „Teofrast”, częściowo z powodu brzydkiego brzmienia jego poprzedniego miana, częściowo zaś chcąc podkreślić jego upodobanie do mówienia. Albowiem Arystoteles wszystkich swoich uczniów czynił wymownymi, lecz Teofrasta uczynił najwymowniejszym (przekład Pawła Majewskiego).

Theophrastos znaczy „ten, który ma boską wymowę”. A więc autor masy tekstów jawi się nam zarazem jako człowiek tak wymowny, że wybijający się pod tym względem nawet w świecie elokwentnych Greków. Zestawienie tych dwóch ułamków wiedzy o postaci autora *Charakterów* daje nam obraz nieprzeciętnego personalnego natężenia praktyk słownych, zarówno ustnych, jak i piśmiennych. Jednak praktyki te uległy już zmianie względem stanu rzeczy, jaki panował w epoce wielkich mówców epoki klasycznej, nieposługujących się pismem i tekstem tak radykalnie jak Arystoteles oraz jego uczniowie. Oto bowiem, z perspektywy o kilkaset lat późniejszej, Ciceron dostrzega zmiany w praktykach słownych retoryki i filozofii w okresie postępującego utekstowienia kultury greckiej:

Albowiem jeśli i filozofowie wypowiadali się w sposób wyszukany – o ile Teofrast otrzymał swoje imię z powodu boskiej wymowy,

Laetios i kilka innych źródeł, Chryzyp był znany z redundancji, niechlujnego stylu i budowania własnych tekstów głównie z cytatów (Diogenes opowiada, że ktoś, kto czytał tekst Chryzypa oparty na cytatach z *Medei* Eurypidesa, na pytanie, co czyta, odparł „*Medeę* Chryzypa”). Ostatnia z tych cech świadczy nie tylko o niesamodzielnosci, lecz również o bardzo głębokim utekstowieniu myślenia tego filozofa. Z jego dzieł zachowało się ponad tysiąc fragmentów, jednak w druku zajmują one tylko około czterystu stron, a Francis M. Cornford w esaju *The Unwritten Philosophy* podsumował ten stan rzeczy następująco: „Gdyby badacze prowadzący wykopaliska w Herkulanum odkryli tam siedemset zwójów Chryzypa – przed czym niech nas niebiosza bronią – każdy człowiek zainteresowany filozofią grecką oddałby je za jeden zwój Heraklita” (przekład Pawła Majewskiego).

Arystoteles szedł w zawody z samym Izokratesem, głosem Ksenofonta przemawiały same Muzy, a Platon stał na czele wszystkich, którzy pisali i mówili, jako pierwszy dostojnością i słodyczą – to jednak ich mowa nie ma ani nerwu, ani żądła tych, którzy przemawiali na forach (*Ora-tor*, 62, przekład Pawła Majewskiego).

Cyceron formułuje to zdanie w taki sposób, że nie wiadomo, kiedy ma na myśli „wymowę ustną” wspomnianych przez siebie osób, a kiedy ich „wymowę piśmienną”, i jest bardzo możliwe, że nie widział on funkcjonalnych różnic między oboma tymi typami praktyk słownych, mimo że widział dzielące je różnice jakościowe. Pewne jest, że mógł obcować jedynie z „wymową piśmienną” swoich greckich poprzedników, zaś na temat ustnej wymowy, a zwłaszcza jej efektów wywieranych na odbiorcach, miał do dyspozycji tylko piśmienne świadectwa. Sensem tego zdania pozostaje w każdym razie myśl, wedle której filozofowie wypowiadają się (w mowie i w/na piśmie) w sposób mniej wyrazisty niż retorzy. Rozumiem przez to, że ich wypowiedzi słabiej uobecniają swój przedmiot odbiorcom – a jeśli mam rację, to Cyceron zauważa to samo zjawisko, które stanowi przedmiot prowadzonej tu analizy: postępującą tekstualizację doświadczenia w kulturze greckiej.

W innym miejscu Cyceron wspomina o pewnej specyficznej cesze wymowy Teofrasta, tym razem dotyczącej nie stylu, lecz fonetyki:

Teofrastowi przytrafiło się – jak powiadają – coś takiego: gdy mianowicie pewnego razu zapytał jakąś staruszkę, za ile coś tam mu sprzeda, a ona odpowiedziała, dodając: „Cudzoziemcze, nie można taniej”, ciężko zniósł fakt, że on, człowiek, który spędził w Atenach życie i potrafił mówić najpiękniej ze wszystkich, wciąż uchodził za cudzoziemca (*Brutus*, 172, przekład Magdaleny Nowak).

Możemy tu dostrzec różnicę między poszczególnymi warstwami *parole* i *langue* rodzącego się utekstowionego języka komunikacji kulturowej. Niezależnie od mistrzostwa osiągniętego w słowie pisanym i mówionym pod względem siły wyrazu oraz głębi myślenia, Teofrast przez całe życie nie pozbył się akcentu zdradzającego jego nieateńskie pochodzenie. Fakt, że stanowiło to dla niego problem, świadczy

zaś nie tylko o jego dumie osobistej i o prestiżu Aten jako centrum kultury, ale również o rozwoju takiego typu świadomości kulturowej, którego treścią jest kanoniczne lub standardowe ujęcie praktyk słownych oraz jego pozytywne wartościowanie na tle innych form realizacji tych praktyk, takich, które w późniejszych epokach będą przybierać postać „prowincjonalizmów”, „kolokwializmów”, „argotyzmów”, „dialektów”, „gwar”, „slangów”, „pidginów” itd.

Zjawisko to rozwinie się na szeroką skalę w okresie Drugiej Sofistyki, kiedy moda na attycyzm spowoduje ożywioną działalność leksykografów kompilujących katalogi wzorcowych słów i zwrotów języka literackiego. Wtedy Grecy ujrzą swoją idealną mowę już przede wszystkim na piśmie, a idący ich śladem średniowieczni Bizantyńscy doprowadzą do jednego z najszerzych w dziejach ludzkości rozziwów między językiem „mówionym” a „pisanym”. Niezadowolenie Teofrasta z niedostatków własnej wymowy wobec ideału, jakim był dialekt attycki, jest wczesnym zwiastunem tego procesu, którego dojrzałość omówię w jednym z dalszych rozdziałów tej książki. Tu wystarczy wspomnieć, że pojęcie „wzorca praktyk językowych” wynika z dystansu do nich, jaki ich użytkownicy uzyskują przy postępującej proliferacji tekstowego obrazu własnego języka, której następstwem staje się rozwój autoreferencjalnych praktyk refleksyjnych dotyczących systemu językowego, takich jak „gramatyka”, „ortografia”, „ortoepia” czy „stylistyka”. Alienacja doświadczenia w tekście dotyczy bowiem nie tylko świata zewnętrznego, którego zmysłowy odbiór znajduje niedoskonałe odzwierciedlenie w zapisie, lecz także – uniwersum praktyk językowych relacjonujących to doświadczenie.

Wiemy już, że Teofrast jest płodnym pisarzem i świetnym, choć nieco „zaciągającym” mówcą. Analizując *Metafizykę* Arystotelesa, zwracałem uwagę na to, że dla Stagiryty czynnością łączącą funkcjonalnie mowę i pismo był wykład szkolny. Jakim wykładowcą jest Teofrast? W *Uczcie mędrców* (21 a–b) Atenajos relacjonuje:

Hermippos mówi, że Teofrast pojawiał się w szkole punktualnie, lśniący i wypielęgowany; następnie siadał i prowadził wykład, nie szczędząc gestów i ruchów. Kiedyś, udając smakosza, wysunął język i obliżywał wargi (przekład Krystyny Bartol).

Zintelektualizowane praktyki mowy wciąż jeszcze łączą się dla Teofrasta z ostensją, która jest tu jak gdyby skarłą pozostałością dawnych performansów. Retoryczna *actio* zawiera zalecenia podobnych zachowań – mówca powinien do pewnego stopnia odgrywać mimetycznie, demonstrować własnym ciałem to, o czym mówi. Mimo że od czasów Platona występuje coraz mniej podobieństw między retoryką a filozofią, Teofrast wraca niekiedy do tego połączenia utekstowanego słowa i czynnego gestu. Jak wspomniałem, w kulturze Europy tekst wypiera ciało ze sfery refleksji, ale nigdy nie usuwa go całkowicie – chociaż wielu autorów marzyło o tym, a wiele dziedzin kultury dokonało tego wyparcia deklaratywnie – zaś w sytuacji przekazu tekstu mową żywą, czyli w sytuacji właściwej każdemu procesowi nauczania szkolnego, ciało nauczyciela czy wykładowcy nie znika, lecz z konieczności bierze udział w procesie przekazu, nawet wtedy, gdy uczestnicy sytuacji dążą do maksymalnego uwolnienia go od przypadłości wynikających z pozarefleksyjnych sfer ludzkiej kondycji. Wiemy, że Pitagoras nauczał swoich uczniów, mówiąc do nich zza zasłony, aby nie rozpraszały się widokiem jego postaci, lecz metoda akroamatyczna nie znalazła naśladowców i ciało mówcy nie przestało ingerować w wykonywany nim/ciałem tekst⁵.

⁵ Diogenes Laertios relacjonuje (V, 2, 37, przekład Witolda Olszewskiego): „Na jego wykłady przychodziło około dwóch tysięcy słuchaczy. W liście do perypatetyka Faniasa pisał także o nauczaniu: »Nielatwo jest według własnej woli zapewnić sobie liczne audytorium lub bodaj szczupłe grono słuchaczy. Wykład raz wygłoszony wymaga poprawek; młodzież nie pozwoli dziś na całkowite zlekceważenie krytyki i nieuwzględnienie żadnego zarzutu«. W tym liście nazwał siebie człowiekiem nauki (*scholastikos*)”. Zarówno liczba słuchaczy, jak i cytata z listu świadczą o złożoności sytuacji komunikacyjnej, w której przyszło Teofrastowi działać na polu edukacji. Jego wykłady – już w pełni zinstytucjonalizowane i profesjonalne – nie odbywały się w szczupłym gronie zaufanych uczniów, lecz były najwyraźniej imprezami otwartymi dla wszystkich chętnych, wskutek czego wykładowca musiał stawiąć czoła doraźnym krytykom formułowanym przez „przypadkowe” audytorium. Sytuacja ta jest zatem bliższa debacie politycznej na agorze niż wykładowi uniwersyteckiemu w jego nowoczesnej postaci – nawet jeśli przedmiotem dyskusji pozostają kwestie czysto intelektualne. W średniowieczu ta energia żywoślowego dyskursu znajdzie ujście w instytucji debat uniwersyteckich typu *quodlibet*. Termin *scholastikos* w grece późnohellenistycznej nabrał zaś znaczenia pejoratywnego („mędrzek”, „mądrała”),

Przejdźmy teraz do poglądów Teofrasta, które znamy z zachowanych partii jego twórczości. Z katalogu jego pism przekazanego przez Diogenesa Laertiosa wynika, że zajmował się wszystkimi dziedzinami ówczesnej wiedzy, a z perspektywy nowożytnej uznajemy, iż kilka z nich ukonstytuował (wśród nich botanikę i historię filozofii). Zanim spróbuję sformułować uwagi na temat ogólnych cech jego myślenia w kontekście badanych tu procesów kulturowych, przytoczę znów kilka istotnych cytatów.

Filodemos w dziele o retoryce odczytanym pod koniec XIX wieku z papirusu odkrytego w ruinach Herkulanum stwierdził:

Teofrast nie umiał pisać o sprawach dotyczących życia publicznego [*peri politeias*] [...], lecz spędził całe życie jak człowiek prywatny [*en idioteiai*], filozof [*kai philosophiai*] niemający pojęcia o sprawach państwowych [*kai basilikon apeiriai pragmaton*] (P. Herc. 240, 16, 3–10; II, 277, 13–20 Sudhaus, tekst częściowo rekonstruowany przez wydawców, przekład Pawła Majewskiego).

Ta uwaga może świadczyć o szybkim postępie w oddzielaniu się *vita activa* i *vita contemplativa* w poarystotelesowskim środowisku intelektualistów greckich, nie tylko z powodu narastającego wewnętrznego zróżnicowania rodzajów i praktyk działalności intelektualnej, ale również z powodu przemian politycznych, jakie nastąpiły wraz z dokonaniem Aleksandra Wielkiego i jego następców. W rodzących się królestwach hellenistycznych uprawianie polityki – zwłaszcza jako praktyk komunikacyjnych – różniło się bardzo od życia politycznego klasycznej *polis*. Zamiast względnie wąskiego kręgu równorzędnych obywateli wymieniających poglądy, spierających się i stanowiących kruchy ład prawny w nieustającym wielogłosie debaty publicznej, pojawiły się ostro zhierarchizowane ośrodki władzy lokalnej i ponadlokalnej, których kompetencje nie zależały od sprawności ich przedstawicieli w sztuce perswazji, lecz od aktualnej równowagi sił na najwyższych poziomach globalnego systemu politycznego obejmującego obszary o zasięgu trudnym do wyobrażenia

co mogło mieć związek z niską jakością ustnego dyskursu uprawianego przez ostatnich reprezentantów ówczesnego świata intelektualnego.

dla demagogów z czasów wojny peloponeskiej. W tej sytuacji ranga wymowy politycznej rozumianej jako samoistna sztuka musiała się obniżyć – co znakomicie widać w dorobku Drugiej Sofistyki, uderzającym odbiorców w następnych epokach abstrakcyjnością swojej tematyki, często traktowaną przez entuzjastów Złotego Wieku epoki klasycznej jako jałowość i wtórność. Na ten stan rzeczy nałożyła się postępująca instytucjonalizacja życia intelektualnego w szkołach filozoficznych Platona i Arystotelesa, która pociągnęła za sobą oderwanie uprawianej w nich refleksji od bieżącego życia społecznego i zamknięcie jej w ekskluzywnych wąskich gremiach, a wymuszone okolicznościami politycznymi i społecznymi wyspecjalizowanie działań intelektualnych było dodatkowo wzmacniane coraz silniejszym ich uzależnieniem od medium pisma.

O ile więc Sokrates i sofiści swoim myśleniem włączyli się na różne sposoby w byt polityczny swoich wspólnot, Platon wykazywał osobiste ambicje polityczne, a Arystoteles mógł wpływać jeśli nie na czyny, to przynajmniej na poglądy Aleksandra, to Teofrast i jego koledzy z drugiego pokolenia Perypatu byli już znacznie bliżsi nowożytnemu wzorcowi akademickiego uczonego-teoretyka. Zajmowali się przeto gromadzeniem i wytwarzaniem czystej wiedzy w izolacji od spraw aktualnych, a ich kompetencje w dziedzinie bieżącego życia publicznego były w najlepszym razie nikłe, choć niekoniecznie wynikało to z ich osobistego „oderwania od rzeczywistości”, bardziej zaś ze struktury samej tej rzeczywistości.

Krytyczny ton Filodemosia stanowi być może nawiązanie do dawnego ideału obywatela, w którym poświęcanie się wyłącznie sprawom prywatnym (*en idioteiai*) uchodziło za kalectwo, a do takich spraw można było zaliczyć gromadzenie wiedzy teoretycznej. Jednak oglądana z perspektywy ponad dwóch tysięcy lat postać Teofrasta, który nie zna się na polityce, ubolewa nad niedoskonałością swojego akcentu i umiera z wyczerpania pisaniem, jest nieuniknionym symptomem dywersyfikacji życia kulturowego Greków, jaka nastąpiła na przełomie IV i III wieku nie tylko wskutek poszerzania się ich *oikumeny*, ale również z powodu narastającego zróżnicowania praktyk piśmiennych i związanych z nimi form tekstualizacji doświadczenia. Przypomnijmy, że jeszcze dla Arystotelesa słowo *theoria* oznaczało

wiedzę, lecz zarazem ogląd i obserwację rzeczywistości, które są dla tej wiedzy przynajmniej deklarowaną podstawą, i to z nich dopiero wyłania się *praxis* jako zastosowanie wiedzy. Ale już dla Teofrasta *theoria* ma więcej wspólnego z *teorią*, a naturalne dla nas przeciwstawienie teorii i praktyki, często na niekorzyść tej pierwszej, wynika z procesów, których Teofrast był ważnym wczesnym uczestnikiem. Skądinąd Filodemos, zwolennik filozofii epikurejskiej, przedkładał osobiste samodoskonalenie nad aktywne uczestnictwo w sprawach publicznych, niewykluczone więc, że jego opinia o Teofraście jest raczej sprawozdawcza niż krytyczna.

Niepewność Teofrasta-uczonego w obliczu polityków widzimy jeszcze lepiej w historyjce o jego oratorskiej porażce (przypomnijmy – miał być najwymowniejszym uczniem Arystotelesa), przytoczonej przez Eliana w *Opowiastkach rozmaitych* (VIII, 12).

I nie jednemu tylko Demostenesowi przytrafiło się w Macedonii, że poniósł klęskę, choć tak wspaniale potrafił mówić, ale spotkało to i Eryzjczyka Teofrasta. On też okazał słabość, gdy przemawiał na posiedzeniu Areopagu, a usprawiedliwiał się tym, że stracił głowę w obliczu tak świetnego zgromadzenia. Natychmiastową a złośliwą ripostę na te słowa dał Demochares, mówiąc: „Ależ Teofraście, obecni tu sędziowie Ateńczykami są, nie dwunastką bogów!” (przekład Małgorzaty Borowskiej).

Obserwujemy tu utratę płynności mowy wobec ciała politycznego u człowieka znanego z nieprzeciętnego poziomu tej płynności. Prawdopodobnie ma to związek z trudnością w zdefiniowaniu sytuacji przez mówcę, a to z kolei bierze się z dywersyfikacji praktyk mowy – coraz silniejszego ich podziału na intelektualne i pragmatyczne, filozoficzne i polityczne. Zwróćmy uwagę, że Platon w ogóle nie zabierał głosu na zgromadzeniach publicznych (wyjątkiem jest wykład o Dobru wspomniany przez Arystoksenosa i będący podstawą spekulacji szkoły tybińskiej o platońskiej nauce niespisanej), a nie wiemy o takich wystąpieniach i w przypadku Arystotelesa. Natomiast Sokrates w swoim nauczaniu wykraczał poza instytucje współczesnej sobie *polis*, zarówno polityczne, jak i edukacyjne, co skądinąd stało się jedną z przyczyn jego eliminacji przez władze polityczne.

W V wieku n.e. Proklos tak skomentował ten przekaz Eliana:

Przeto ci, którzy się sprzeciwiają, nie powinni mówić „jakże to Teofrast mógł nie przekonać członków Areopagu, skoro w prywatnych kontaktach [*en tais idiais synousiais*] był najbardziej ze wszystkich przekonujący?”. Albowiem ci przekonani w prywatnych kontaktach nie byli częścią grupy nieprzekonanych, a znów nieprzekonani byli takimi nie w kwestiach, które Teofrast dobrze znał, lecz w tych, na których nie znał się wcale (*Comm. in Platonis Primum Alcibiadem* 114 b–d, przekład Pawła Majewskiego).

Powikłana składnia neoplatonika nie przesłania trafnej diagnozy, jaką postawił on przypadkowi „zaniemówienia” Teofrasta – spostrzegł bowiem zróżnicowanie zarówno sytuacji przekazu komunikacyjnego, jak i grup docelowych tego przekazu. Znakomity wykładowca, subtelny dyskutant zagadnień intelektualnych, okazuje się bezradny w konfrontacji z politykami i ludźmi władzy, ale nie dlatego, że brakuje mu kompetencji, lecz dlatego, że jego kompetencje – intelektualne oraz komunikacyjne – nie są tożsame z kompetencjami jego partnerów w tej nieudanej interakcji. Krótko mówiąc, nie mają oni sobie nawzajem zupełnie nic do powiedzenia albo raczej nie mają chęci ani potrzeby, aby się nawzajem słuchać i próbować zrozumieć. Ten problem, będący codziennością życia społecznego epok nowożytnych, zaznaczał się, jak widać, już w hellenistycznej Grecji.

Z tych wszystkich fragmentarycznych przekazów wyłania się obraz coraz mocniejszego zróżnicowania praktyk słownych w sferze komunikacji społecznej i intelektualnej, jaki był udziałem Teofrasta, a co więcej – zarówno on, jak i jego współcześni nie tylko poddawali się temu zróżnicowaniu, ale również wykazywali rosnącą jego świadomość, jakiej próżno szukalibyśmy u Platona i Arystotelesa. Świat, w jakim działa Teofrast, jest już światem w pełni usamodzielnionego tekstu kulturowego we wzrastającej liczbie odmian, a co za tym idzie – światem, którego mieszkańcy wyraźnie uświadamiają sobie wpływ obecności takiego tekstu na ich życie, lub raczej na niektóre, coraz bardziej wyspecjalizowane obszary tego życia.

Przejdźmy teraz do uwag na temat tekstów Teofrasta w ich warstwie stylistycznej i merytorycznej. Boecjusz w komentarzu do *Hermeneutyki* Arystotelesa przekazuje taką informację:

[...] i że Teofrast, jak zwykł również w innych [swoich pismach], kiedy zajmuje się sprawami, którymi przedtem zajmował się Arystoteles, tak też i w księdze *O twierdzeniu i negacji* używa niekiedy tych samych słów, jakimi posłużył się Arystoteles w tej księdze [tzn. w *Hermeneutyce*] (12, 3–7 Meiser, przekład Pawła Majewskiego).

Zjawisko, które w epoce działania praw autorskich nazwano by plagiatem, a wcześniej imitacją, w czasach Teofrasta było, jak sądzę, przejawem rodzącej się i krzepnącej świadomości tekstowego obiegu treści myślenia kulturowego po jego odseparowaniu od sfery bieżących wydarzeń społecznych. Teofrast kontynuuje tematy podjęte przez swojego nauczyciela, przejmując literalnie jego myśl i rozwijając ją w przekazie pisemnym – w ten sposób likwiduje przeszkodę, jaką stanowi dystans czasu między nimi i nieobecność nieżyjącego Arystotelesa (nasuwa się tu motyw „tekstu jako uobecnienia”, przy czym uobecnia on w tym przypadku zarówno własną treść intelektualną, jak i swojego autora). Znaczy to jednak również, że ujmowany w zapisie tok myślenia obu autorów ulega oddzieleniu od czynników pozatekstowych, które mogłyby go na bieżąco przekształcać odmiennie od ich woli.

Postulat obiektywności myślenia naukowego właściwy dla rozumienia nauki przez utekstowione instancje kultury europejskiej, a również samo pojęcie obiektywności umysłowego obrazu świata zapośredniczonego intersubiektywnie przez opis tekstowy mają jedno z ważnych źródeł właśnie w tym zjawisku. Dla takich teoretyków piśmienności, jak Walter Ong i Eric Havelock, tego rodzaju dekontekstualizacja przekazu piśmiennego była ogromną zaletą, lecz nie dostrzegali oni ceny, jaką przyszło myślicielom Zachodu zapłacić za dobrodziejstwa ponadczasowej komunikacji. A ceną tą było rosnące wyizolowanie ich myślenia zarówno ze sfery doświadczenia fenomenalnego, jak i ze sfery bieżącej komunikacji społecznej dokonującej się wprawdzie również za pomocą praktyk piśmiennych, lecz na

całkowicie odmiennych zasadach, w których zapis jest pomocą dla praktyki, jej korelatem, składnikiem, instrukcją lub partyturą, nie jest jednak zazwyczaj praktyką pierwszorzędną i samoistną.

Teofrast prawdopodobnie zdawał sobie sprawę z tych problemów. Wśród jego dzieł dochoowanych do naszych czasów znajduje się traktat *O zmysłach* (*Peri aistheseon, De sensibus*), który sam w sobie jest dobrym przykładem nie tylko namysłu nad tymi kwestiami, ale i ich obecności. Rozprawa dotyczy głównie poglądów poprzedników Teofrasta na temat postrzegania zmysłowego, a zatem mieści się w ramach teofrastowej „historii filozofii” opartej na tekstowym dialogu z poprzednikami. Można jednak dostrzec tutaj interesującą cechę, jaką jest podjęcie przez filozofa próby tekstowej analizy procesu percepcji zmysłowej. Próba ta opiera się nie tylko na tekstopochodnej abstrakcji tego procesu, ale i na tekstocentrycznym archiwizującym podejściu do tematu, gdzie rolę pierwszorzędną pełni nie ujęcie w refleksyjnym zapisie dziejącej się rzeczywistości (ujęcie to dla następcy Arystotelesa nie mogłoby być uniwersalne ani obiektywne), lecz określenie się autora w stosunku do poglądów sformułowanych przez jego poprzedników na temat badanych sfer działania się. Zarazem mamy w *De sensibus* do czynienia z typowo arystotelesowską redukcją doświadczenia do sfery fizjologiczno-fenomenalnej z pominięciem jej możliwych uwarunkowań psychologicznych i kulturowych, dzięki czemu można pozbyć się problemu doraźności i przypadkowości ujęcia. Podobnymi cechami odznaczają się prace Teofrasta o smakach i zapachach czy o poceniu się i wilgoci, przy czym nie jest chyba bez znaczenia, że obiera on w nich za temat badania zjawiska naturalne wyjątkowo silnie powiązane ze sferą doświadczenia sensualnego, jak gdyby chciał wypróbować, jak dalece można posunąć się w tekstowej analizie ludzkiego sensorium.

Skądinąd duża część twórczości filozoficznej Teofrasta to rozwijanie i uszczegółowianie materiału zawartego w dziełach Arystotelesa, zwłaszcza w *Organonie* i w pismach przyrodniczych. O ile można sądzić po dochoowanych fragmentach, było to działanie zaplanowane przez Teofrasta jako świadoma praca konstruowania „tekstu na tekście” w celu dopełnienia zawartego w nim obrazu świata. Proces ten moim zdaniem szedł w dwóch kierunkach – jednym z nich,

do którego przejdę później, była kontynuacja prac nad tekstowym ewidencjonowaniem zjawisk świata przyrody oraz, w mniejszym stopniu, katalogowaniem zjawisk świata kultury ludzkiej. Teofrasta interesowało również jednak dopracowywanie technicznych szczegółów tekstowego ujęcia rzeczywistości, których główny zarys Stagi-ryta podał w *Organonie* i które, podobnie jak wspomniane wcześniej „gramatyka”, „ortografia” i „stylistyka”, są efektem alienacji zarówno doświadczanej rzeczywistości, jak i opisujących to doświadczenie praktyk językowych, alienacji zachodzącej w medium tekstu. Przyj-rzyjmy się znów kilku cytatom.

W dziele *O twierdzeniu* (*Peri kataphaseos*), streszczanym przez jednego z komentatorów *Hermeneutyki* Arystotelesa, można więc przeczytać:

Wedle rozróżnienia wprowadzonego przez filozofa Teofrasta dwa są rodzaje stosunków, w których pozostaje mowa: po pierwsze, stosunek do słuchaczy, dla których mowa coś znaczy, a, po wtóre, stosunek do rzeczy, o których mówiący chce wpoić słuchaczom pewne przekonanie. Stosunek mowy do słuchaczy jest przedmiotem poetyki i retoryki. Dlatego ich zadaniem jest dobór wyrazów bardziej dostojnych, a nie pospolitych i powszechnie używanych, następnie harmonijne łączenie ich ze sobą, tak że za ich pomocą i dzięki tym zaletom, które są z nimi związane [...], nie tylko nasycają one słuchacza i wstrząsają nim, ale również tak zniewolonego przekonywają. Stosunkiem zaś mowy do rzeczy zajmuje się głównie filozof, zarówno zbijając fałsz, jak też dowodząc prawdziwości (Ammonius, *comm. in de interpretatione* ad 17 a 6; Wimmer 65; *Commentaria in Aristotelem Graeca* [CAG], t. 4, cz. 5, s. 65 [Busse], BKF 68).

Ta wypowiedź świadczy według mnie o ogromnej zmianie w traktowaniu zjawisk językowych. Teofrast z łatwością rozwiązuje tutaj trudność, której nie byli w stanie pokonać ani Gorgiasz, ani Platon, ani Arystoteles – konceptualnie ustanawia różnicę znaczenia praktyki językowej ze względu na jej temat i jej odbiorcę, przesuwając na dalszy plan pytanie o znaczenie znaku językowego jako takiego. W tym geście Teofrast potwierdza swoje wyczucie zróżnicowania praktyk językowych funkcjonujących w jego świecie i uzależnionych

zarówno od medium przekazu, jak i od okoliczności sytuacyjnych tego przekazu. Odchodzi więc częściowo od absolutystycznej postawy Stagiryty opartej na wierze w jednoznaczność przekazu tekstowego i zbliża się do rozterek Platona czy Gorgiasza – lecz, jak powiedziałem, ma dla nich proste rozwiązanie oparte z kolei na istotnym zrozumieniu natury mowy i pisma w ich wzajemnej relacji. Zarazem zaś Teofrast demonstruje w tym stwierdzeniu ostateczną fazę procesu konceptualnego oddzielania przedmiotu wypowiedzi językowej od jej jednostkowego kontekstu sytuacyjnego i odbiorczego. Jest to również zaczątek „teorii języka” opartej na zasadach nieograniczających się do analizy abstrakcyjnych wyrażen, a, co więcej, Teofrast podkreśla tu takie aspekty bytów językowych, które na szerszą skalę zaczęto badać dopiero w ostatnim stuleciu⁶. O tym, że omawiany pogląd Teofrasta był szeroko znany, świadczy też jedno z anonimowych scholiów do *Hermeneutyki*:

Teofrast mówi, że mowa ma stosunek do słuchacza i stosunek do rzeczy i że stosunkiem do słuchacza zajmują się poeci i mówcy, stosunkiem zaś do rzeczy – filozofowie (*Schol. anon. in Arist. de interpretatione*, Wimmer 64, BKF 68).

Boecjusz w swoim komentarzu do *Hermeneutyki* wskazuje na inną, pokrewną cechę myślenia Teofrasta o praktykach mowy:

A Teofrast w swoim dziele o twierdzeniu i przeczeniu zajmuje się mową oznajmującą [*enuntiativa oratione*] (9, 24–26 Meiser, przekład Pawła Majewskiego).

Do czego dodaje w innym miejscu:

Bo „człowiek” może być i Sokratesem, i Platonem, i Cynceronem, i każdym w ogóle spośród pojedynczych ludzi, których właściwości różnią się z natury i z racji ich poszczególności. Stąd też Teofrast w sposób

⁶ W języku polskim mamy na ten temat do dyspozycji znakomitą rozprawę I. Dąbskiej, *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej: studia i teksty*, Wrocław 1984.

najwłaściwszy nazwał tego rodzaju szczególne wypowiedzi [*particulares propositiones*], jak „pewien człowiek jest sprawiedliwy”, wypowiedziami nieokreślonymi [*particulares indefinitas*]. Czerpią one bowiem częściowo z „człowieka” to, co jest uniwersalne pod względem określenia [*vocabulo*] lub natury, ale nie określają ani nie opisują, jaka to jest część i jakie ma właściwości (140, 3–12 Meiser, przekład Pawła Majewskiego).

A zatem z jednej strony Teofrast wydobywa i konceptualizuje różnicę zachodzącą między abstrakcyjną treścią wypowiedzi a jej kontekstem nadawczo-odbiorczym, z drugiej zaś – pogłębia zapoczątkowaną przez Arystotelesa procedurę uogólniania wypowiedzi tekstowych w kategoriach opisu proto-formalnego. O tym, że zaginiony traktat *O twierdzeniu i przeczeniu* musiał zawierać bardzo ważne konceptualizacje praktyk intelektualnych i poznawczych związanych z obecnością i obiegiem tekstów, świadczy też informacja zachowana u Aleksandra z Afrodyzji w jego komentarzu do *Analityków pierwszych*:

I również Teofrast w *Peri kataphaseos* myśli, jak się wydaje, że wypowiedzenie [*protasis*] ma wiele znaczeń. Tedy nie definiuje go, lecz [definiuje] twierdzenie [*kataphasis*] i przeczenie [*apophasis*] (CAG, t. 2, cz. 1, 11, 13–16 Wallies, przekład Pawła Majewskiego).

O wyczuleniu tego myśliciela na kwestie odmienności znaczenia wyrażen językowych ze względu na ich funkcję uzależnioną od medium świadczą też następujące fragmenty:

Teofrast podał następujące określenie: Piękno słowa polega na przyjemności dotyczącej słuchu lub wzroku albo na czymś, co przedstawia wartość ze względu na swoje znaczenie (*O stylu* [*Peri lekseos*], Demetrius, *De elocutione* 173, Wimmer 95, BKF 323).

Wedle Teofrasta maksyma jest ogólną wypowiedzią o tym, co czynić należy. Spośród zaś maksymy jedne są sprzeczne z powszechnym mniemaniem, inne są z nim zgodne, stosunek innych wreszcie do potocznego mniemania jest sporny (*O stylu* [*Peri lekseos*], Grzegorz z Koryntu VII, 1154, Wimmer 23, BKF 329–330).

Jest to, w pierwszym przypadku, odróżnienie estetycznej wartości wypowiedzi (przy uwzględnieniu obu mediów – głosu i pisma, o czym świadczy wzmianka o słuchu i wzroku) od jej wartości poznawczej, związanej głównie z coraz ważniejszą epistemologiczną składową tekstu jako narzędzia porządkującego procesy poznawcze. W drugim cytacie otrzymujemy zaś wskazówkę dotyczącą narastających różnic między zmiennym doświadczeniem a niezmiennym zapisem.

Gdybyśmy mieli do wglądu całość lub chociaż znaczną część dzieł Teofrasta poświęconych rozwijaniu tez Arystotelesa zawartych w *Organonie*, zobaczylibyśmy być może, jak w pokoleniu, w którym kultura grecka przeszła z okresu klasycznego do epoki hellenistycznej, wśród spadkobierców dorobku gigantów klasycznej filozofii greckiej narasta intensywna praca poświęcona określeniu skutków w pełni już rozwiniętej piśmienności alfabetycznej dla różnych typów praktyk społecznych i kulturowych, od literatury przez politykę po retorykę i filozofię. Aż do końca V wieku wszystkie te dziedziny nie były dla Greków wyraźnie zróżnicowane i stanowiły składowe wielkiej całości – czyli życia społecznego *polis*, które, rzecz jasna, podlegało wewnętrznemu zróżnicowaniu, lecz, jak wynika z intensywnych badań na obszarze antropologii antyku greckiego, jego różnice opierały się na odmiennych założeniach. W IV wieku specyfika „naszych” dziedzin greckiego życia duchowego zaczęła się pogłębiać zarówno w samych praktykach, jak i w dotyczącej ich teoretycznej refleksji, a szło to w parze z różnicowaniem praktyk kulturowych w kontekście uwarstwienia społecznego. Na przełomie IV i III wieku, jak to widzimy w ułamkach pism Teofrasta, podział ten jest już w pełni ugruntowany. Na tym gruncie – przeniesionym w tekstach do Biblioteki Aleksandryjskiej – rozkwitnie tekstocentryczna kultura hellenistycznego Egiptu, którą, wraz z jej bardzo głębokim zróżnicowaniem pod względem kompetencji kulturowych poszczególnych grup i warstw społecznych, opisałem w poprzedniej książce.

Zanim przejdę tu do podsumowania roli Teofrasta w procesie tekstualizacji doświadczenia, poświęcę jeszcze nieco uwagi jego działalności na polu tekstowych ujęć rzeczywistości przyrodniczej. Zacznę od dwóch cytatów, które wielu współczesnym czytelnikom mogą wydać się nieco humorystyczne:

Teofrast twierdzi, że kuropatwy w Paflagonii mają dwa serca (*O różnicach między zwierzętami w różnych krajach* [*Peri ton kata topous diaphoron*], cytowane przez Atenajosa [IX, 390 c], Wimmer 182, BKF 216–217).

Kilka zdań przedtem Atenajos przytacza drugi cytat, chyba jeszcze zabawniejszy:

W dziele *O odmiennych głosach zwierząt należących do tego samego gatunku* (*Peri heterophonias dzoon homogenon*) twierdzi Teofrast, że kuropatwy w Atenach z tej strony pasma Korydallos, w kierunku miasta, wołają: „kakabi”, a z tamtej strony gór: „tittybi” (IX, 390 a–b [Wimmer 181], BKF 217)⁷.

Tego typu cytaty przytacza się często w sytuacjach, kiedy chce się wykazać absolutną nieprzydatność wiedzy o antyku do czegokolwiek. I w rzeczy samej, informacje o dwóch sercach paflagońskich kuropatw i o gdakaniu względnie ćwierkaniu kuropatw ateńskich nie należą *per se* do użytecznych pod żadnym względem, może poza zaspokajaniem żądz, jakimi płoną wielbiciele antykwarycznych szpargałów. Godny uwagi jest natomiast cel, jaki mógł przyświecać Teofrastowi przy gromadzeniu i spisywaniu tego rodzaju informacji. Otóż pierwsza z nich stanowi wzorcowy przykład przeniesienia w tekst jakiejś konkretnej jednostkowej obserwacji przyrodniczej, której wynik otrzymał postać stałego elementu tekstowego „katalogu zjawisk”. Być może Teofrast utrwalił tu odkrycie jakiejś anomalii anatomicznej, uznanej za normę na obszarze, na którym ją stwierdzono. Ranga tekstu jako trwałego obrazu rzeczywistości – po Arystotelesie rzadko już podważana – pozwoliła na zestalenie tej przypadkowej informacji w łańcuchu przekazów tekstowych i wejście jej do obiegu wiedzy konserwowanej, archiwizowanej i multiplikowanej w służących takim celom ośrodkach pracy intelektualnej, w któ-

⁷ W przekładzie Jerzego Danielewicza zdanie to brzmi: „Teofrast w każdym razie w rozprawie *O zróżnicowaniu głosu u przedstawicieli tego samego gatunku* mówi: Kuropatwy w Atenach po tej stronie Korydallosu, ku miastu, gdaczą [*kakkabizein*], a po przeciwnej ćwierkają [*tittybizein*]”.

rych studiowano i kopiowano teksty „klasyków”. Prawdopodobnie tego rodzaju procesy były jedną z podstaw średniowiecznego obrazu „świata w tekście”, który nam wydaje się tak fantastyczny. Dopiero w epoce nowożytnej Europejczycy dorobili się procedur umożliwiających weryfikowanie odziedziczonych w tradycji danych tekstowych – na tym przecież w sporej mierze polegała rewolucja naukowa XVII i XVIII wieku. Skądinąd same te procedury zostały wykreowane zgodnie z tekstowym obrazem świata jako zbioru ściśle określonych elementów poddających się precyzyjnemu opisowi.

Drugi cytat jest jeszcze bardziej interesujący. Teofrast próbuje tu odwzorować w alfabetycznym zapisie tekstowym dźwięki wydawane przez ptaki. Innymi słowy, próbuje wykorzystać narzędzie, jakim jest pismo, do celów, dla których nadaje się ono w najlepszym razie słabo, powstało bowiem głównie jako środek utrwalania treści symbolicznych i semantycznych właściwych dla wymiany informacji między osobnikami gatunku ludzkiego. Ptasie śpiewy, jakkolwiek mogą mieć dla ludzi wartość estetyczną, nie mają wartości semantycznych ani symbolicznych – a nawet jeśli można o takich wartościach mówić w odniesieniu do zachowań ptaków w ich możliwym kontekście biosemiotycznym, to tak rozumiane wartości znaczeniowe w żaden sposób nie korelują z transkrypcją brzmienia tych głosów na zapis alfabetyczny⁸. A jednak próby takich transkrypcji podejmuje się i dzisiaj, ponieważ wymaga tego idea „świata w tekście” wynikająca z zasad tekstualizacji doświadczenia i nakładająca na badaczy rzeczywistości obowiązek jak najwierniejszego i jak najdokładniejszego odwzorowywania w nim wszystkich elementów rzeczywistości fizycznej. W tym świetle różnica między *kakabi* i *tittybi* nabiera głębszego sensu⁹.

⁸ Pomijam tu wartości symboliczne, jakie nadawano głosom ptaków w estetykach romantycznych czy sentymentalistycznych, ponieważ one z kolei nie miały związku z wierną transkrypcją tych głosów do postaci piśmiennej.

⁹ Zob. na przykład: J. Sokołowski, *Ptaki Polski*, Warszawa 1965 i nast. wydania. Sokołowski konsekwentnie podaje zapis głosu dla każdego gatunku, oto kilka przykładów: „cyli cjur cyli cjur” (pisklęta dzięcioła dużego, *Dryobates major* (L.), w gnieździe), „dziurrryk, cerwik kirrek” (kuropatwa, *Perdix perdix* L.; zauważamy sporą różnicę wobec wersji Teofrasta), „bit bit, cyt crr” (mucholówka

Na koniec zwróćmy jeszcze uwagę na jedyny utwór Teofrasta znany niespecjalistom i czytany w Europie nowożytnej nie tylko przez uczonych. Są to *Charaktery*, źródło całego gatunku literackiego, reprezentowanego przez Jeana de La Bruyèrę i Zofię Nałkowską, a dziś w nieco skarłałej postaci przez liczne „alfabety” i „abecadła” towarzysko-wspomnieniowe. *Charaktery* Teofrasta nie są katalogiem uniwersalnych typów ludzkich, akurat w nich trudno dopatrzeć się dążenia do uogólnionego obrazu rzeczywistości. Jest to swobodny zbiór opisów pewnych konkretnych sytuacji, nie zaś analityczno-refleksyjny wywód; zbiór obrazków rodzajowych podobnych do tych, które zachowały się w mimach greckich, a nie klasyfikacja według zasad Arystotelesa. Można odnieść wrażenie, że *Charaktery* stanowią szkic jakiegoś „poważniejszego” opracowania albo też, że Teofrast uznał, iż tego rodzaju temat nie nadaje się do ścisłego ujęcia i można przy nim porzucić nową tekstową precyzję na rzecz starszej metody – opisu konkretnych, jednostkowych elementów rzeczywistości, w którym w przyszłości wyspecjalizuje się znów – choć w zupełnie odmienny funkcjonalnie sposób – literatura piękna. Można jednak rozumieć ten zbiorek również jako pierwszą lub jedną z pierwszych w Europie prób utrwalenia typów zachowań i interakcji społecznych w postaci tekstowej, dokonaną w sposób jeszcze bardzo daleki od późniejszych uogólnień natury socjologicznej, jakich będą próbować na przykład stoicy.

żałobna, *Muscicapa hypoleuca* Pall.), „tjo tjo, ju-i-ljo, ksz-i-a-jak” (gęś mała, *Anser erythropus* (L.)). Nasuwające się skojarzenie z *Ptasim radiem* Juliana Tuwima tylko z pozoru jest niepoważne, ponieważ Tuwim w wielu swoich „niepoważnych” utworach i tekstach odwoływał się nie wprost do całkiem poważnych zagadnień dotyczących relacji między słowem, zwłaszcza pisanym, a procesami poznawczymi zachodzącymi w umyśle ludzkim, zaś rozmaitym quasi-literackim wariacjom na temat ptasich głosów poświęcił dziewiętnasty rozdział książki *Pegaz dęba* pt. *Zarys ćwierkologii*. Od jeszcze innej strony ujął ten problem Olivier Messiaen, komponując na fortepian cykl *Catalogue d'oiseaux* (1956–1958) z motywów, które, jak twierdzą jego biografowie, zapisywał nutami z natury, nasłuchując ptaków z notatnikiem nutowym pod ręką.

*

W kulturze hellenistycznej, a zwłaszcza w filologii i nauce aleksandryjskiej, w pełni uwidocznił się nowy, tekstowy sposób myślenia o rzeczywistości i o kulturowych wytworach umysłu, którego fundamenty położyli Arystoteles i Teofrast. Doprowadzili oni do pełnej autonomizacji pisma i do jego przejścia do postaci tekstu, przy czym nie chodzi tu o przejście dosłowne, ponieważ teksty jako materialne ślady czynności pisarskich istniały w Grecji już wieki przedtem, ale o uczynienie z tekstu autonomicznej, samowystarczalnej instancji znaczenia, która może wchodzić w relacje z podobnymi jednostkami, lecz nie jest już, przynajmniej z założenia, uzależniona od szczególnych warunków życia społecznego, w jakich istnieje. Oczywiście w istocie zależność ta zachodzi zawsze, choćby w postaci zniszczeń tekstów w trakcie burz dziejowych, ale treść tekstu, jego przekaz znaczeniowy – otrzymują pełną samodzielność, a ich odbiór i dalszy przekaz są zorganizowane tak, aby nie naruszyć ich stabilności. Przy czym przez „stabilność” rozumiem coś innego niż tylko kwestię jednoznacznego podziału słów w zapisie, ich prawidłowego (głośnego lub cichego) odczytywania oraz możliwie bezbłędnego kopiowania. Jest to również kwestia kategoryzacji doświadczenia kultury w utekstowionych zapisach. Nie ma w tak określonej kategoryzacji miejsca na *tacit knowledge*, wiedzę niejawną, tkwiącą nie tylko w pozawerbalnych dziedzinach umysłów ludzi, lecz również w ich ciałach. Niesomatyczność przekazu tekstowego zabezpiecza go przed płynnością doświadczenia fenomenalnego i zarazem usuwa zeń wielki obszar egzystencji, a próby oddania jakości tego obszaru w tekście są z reguły nie w pełni udane.

Tam, gdzie miał do czynienia z czystą refleksją oderwaną od sfery fenomenalnej, Teofrast wytyczał ścieżki dla swoich następców i przerzucał mosty między nimi a poprzednikami. Historia filozofii zaczyna się od jego pism – w postaci doksografii, opisu myśli cudzych, nie zaś własnych poglądów autora pisanego tekstu. Dzieło Teofrasta na ten temat zrekonstruował w zarysach Hermann Diels i widać w tym utworze wielką różnicę względem analogicznych tekstów Arystotelesa – choćby drugiej połowy księgi alfa *Metafizyki*,

również zwanej niekiedy „historią filozofii”. Otóż Teofrast nie przytacza poglądów swoich poprzedników po to, żeby wykazać ich braki, błędy i niedociągnięcia w świetle własnego systemu, lecz po to, żeby bezstronnie je zrelacjonować i uporządkować je w tekście na użytek innych czytelników. To ogromna zmiana funkcji tekstu – przestaje on być jedynie NARZĘDZIEM myślenia lub opisywania świata, a zaczyna być również PRZEKAŹNIKIEM w takim sensie, do jakiego przyzwyczaili się nowocześni odbiorcy. Teofrast musiał też przynajmniej w pewnym stopniu upiśmiennić, a na pewno utekstowić poglądy presokratyków, ponieważ niektórzy z nich prawdopodobnie albo w ogóle nie pisali, albo nie pisali „dzieł filozoficznych” w naszym rozumieniu. Problem jego źródeł zaprzętał uwagę wielu wybitnych badaczy, lecz nie został i raczej już nigdy nie zostanie rozstrzygnięty choćby dlatego, że teksty Teofrasta o poglądach dawniejszych filozofów zachowały się fragmentarycznie¹⁰.

Teofrast uchodzi również za twórcę botaniki – tak jak jego mistrz za twórcę zoologii. Porównanie *Zoologii* czy *O rodzeniu się zwierząt* Arystotelesa z pismami botanicznymi Teofrasta¹¹ ujawnia podobne metody przenoszenia świata istot żywych do świata tekstu. Pilna, staranna obserwacja konkretnych cech, jakości i procesów zachodzących w przyrodzie ma prowadzić do ukonstytuowania jednoznacznego, zawsze prawdziwego obrazu przyrody w tekście, którego wewnętrzna struktura powinna odpowiadać strukturze samej przyrody – a w istocie konstruować ją, lokując żywioł świata organicznego w klasyfikacji, w zestandaryzowanym opisie i w nomenklaturze, nazewnictwie tak drobiazgowym, aby oddać za jego pomocą ziarnistość struktur świata fizycznego czy biologicznego aż do najdrobniejszych jego szczegółów.

¹⁰ Podstawą współczesnej dyskusji jest studium Johna B. McDiarmida pt. *Theophrastus on the Presocratic Causes* z 1953 roku. Z nowszych opracowań zob. na przykład: H. Baltussen, *Theophrastus against the Presocratics and Plato. Peripatetic Dialectic in "De sensibus"*, New York–Boston–Köln 2000.

¹¹ Najważniejsze z nich mamy do dyspozycji w przekładzie polskim: Teofrast, *Przyczyny powstawania i rozwoju roślin. Fizjologia roślin*, z język greckiego przełożył, wstępem, komentarzem i indeksami opatrzył H. Wójtowicz, Lublin 2002 (przekład ten zastąpił wcześniejsze niepełne tłumaczenie Jerzego Schnaydera).

Warto podkreślić zróżnicowanie myślenia Teofrasta na sferę autonomicznego tekstu i sferę zapośredniczonego tekstowo doświadczenia. Pracuje on konsekwentnie nad rozwojem obu tych dziedzin, i to w sposób dużo bardziej świadomy niż jego poprzednicy, nie wyłączając Arystotelesa. Dla Teofrasta jest już oczywiste, że myślenie dzieje się bardziej w zapisie niż w głosie, w rozumującym umyśle niż w doznającym ciele, w odosobnieniu intelektualnym niż w działaniu społecznym.

Wspomniano tu już kilkakrotnie, że istnienie w systemie kulturowym zjawiska tekstu alfabetycznego z jego siłą odrywania umysłu swoich użytkowników od doświadczenia, jego obecność, obiegi, tworzenie i recepcja, praktyki piśmienne i pisarskie oraz czytelnicze, wreszcie przekładanie płynnego świata życia w stabilny świat zapisu – wszystko to służy ludziom do przeciwstawiania się entropii rzeczywistości fizycznej, w której z mocy odkrytych przez siebie praw fizyki muszą przeżywać swoje istnienie. Jednak tylko pierwsi prawodawcy tekstu, Platon i Arystoteles, oraz ich bezpośredni następcy mogli bez przeszkód ufać bezpieczeństwu, jakie dawał im zapis rzeczywistości. Szybko okazało się, że teksty, aczkolwiek faktycznie nie odznaczają się permanentną niestabilnością rzeczywistej *Lebenswelt*, podlegają entropii innego rodzaju.

Sztywny zapis Prawdy, jednolity obraz struktury i dynamiki świata, jaki miał wyłaniać się z pism tych filozofów, jest bowiem podatny – i okazało się to już w kilkadziesiąt lat po ich śmierci – na nieograniczoną mnogość możliwych odkształceń, odczytań i rozumień. Już przedsięwzięcia filologów aleksandryjskich – ustalanie korpusu tekstów i ich postaci najprawdziwszej spośród wielu dostępnych wersji – było skutkiem tej „tekstowej entropii”. Brak kontekstu wypowiedzeniowego, brak relacji słowa pisanego i sytuacji, do której ma się ono odnosić, docelowa, lecz nigdy nieosiągnana jednolitość znaczenia przekazu piśmiennego, zmienność kulturowych i społecznych kontekstów obiegu zapisów tekstowych, wreszcie nieprecyzyjność ich rękopiśmiennej reprodukcji – sprawiły, że teksty zaczęto najpierw ustalać i interpretować, potem zaś – otwarcie spierać się o ich znaczenia i użytki. Wieloznaczność quasi-jednoznacznych zapisów prowadziła do nieporozumień w ich odbiorze, a te z kolei

sprokowały nie tylko powstanie hermeneutyki, o którym pisał Wilhelm Dilthey, ale również niekończące się spory o właściwe rozumienie słowa pisanego, te zaś z kolei zaważyły ogromnie na całych dziejach cywilizacji zachodniej. Kiedy Bertrand Russell i Ludwig Wittgenstein na początku XX wieku wskazywali, że dzieje filozofii Zachodu dają się sprowadzić do dziejów nieporozumień mnożących się wokół znaczenia pojęć używanych przez filozofów, a ostatecznie do tego, że filozofowie nie rozumieją znaczenia słów, jakimi się posługują – mieli na myśli to samo zjawisko, tyle że widzieli je od strony jego skutków, nie zaś przyczyn, a także nie przywiązywali wagi do komunikacyjnego aspektu działalności filozofów, do tego, że nie rozumieją oni w istocie siebie nawzajem, a nie „obiektywnych” znaczeń pojęć własnych słowników.

Aby zobaczyć inne wymiary tego zjawiska, wystarczy pomyśleć o religijnych sporach doktrynalnych rozrywających chrześcijaństwo przez większą część jego historii. Spory te z właściwą sobie ironią oświeceniowego wolnomyśliciela podsumował Edward Gibbon, kiedy w jednym z przypisów do *Zmierzchu i upadku...* stwierdził, że chrześcijanie byli gotowi mordować się nawzajem z powodu jednej litery. Miał przy tym na myśli różnicę między *homoousios* i *homoiousios* w sporze o naturę Chrystusa, ale niejako przy okazji wskazał na najgłębszy stopień tekstocentryczności całego tego problemu, w którym prawdy jednokrotnie objawionej wiary materializowały się w dalszym procesie dziejowym jako znaki pisma, nie zaś tylko Pisma.

Tekstowość wielkich religii monoteistycznych jest fascynującym zagadnieniem, któremu warto poświęcić odrębną obszerną monografię. Tutaj natomiast chciałbym pokazać „tekstową entropię” na przykładzie znacznie drobniejszym, jeśli chodzi o skutki społeczne, jednak równie dobitnym, a nadto oddziałującym silnie na procesy kulturowe i zjawiska tekstowe, które będę omawiać w dalszych partiach tej książki.

Zarówno Arystoteles, jak i Teofrast wymieniają w swoich pismach biologicznych setki nazw zwierząt i roślin. Co symptomatyczne, z reguły nie opatrują ich bliższymi określeniami o charakterze definicyjnym, jak gdyby dla nich samych i dla najbliższych w czasie

i przestrzeni odbiorców ich tekstów było jasne, jakich istot dotyczą te nazwy – i tak prawdopodobnie w istocie było, co świadczy o tym, że Ojcowie Tekstu nie do końca zdawali sobie sprawę z przyszłego zasięgu oddziaływania własnych pism. Ale już w środowisku aleksandryjskim nie było wcale jasne, do jakich roślin i zwierząt odnosi się wiele z tych nazw, a nowożytni uczeni badający korpus pism biologicznych Stagiryty i jego ucznia, a także późniejsze źródła, włożyli wiele wysiłku – często bezowocnego – w ich identyfikację. Znakomitym przykładem tych usiłowań są słowniki greckich nazw ptaków i ryb opracowane przez XIX-wiecznego polihistora D'Arcy Wentwortha Thompsona¹². Wiele haseł w tych słownikach zawiera zastrzeżenie co do identyfikacji gatunków kryjących się pod antycznymi nazwami, w wielu innych Thompson mógł objaśnić jedynie, że jest to „jakaś ryba” lub „jakiś ptak”, nie tylko dlatego, iż słowo zachowało się bez bliższej charakterystyki, z reguły w którymś z późnoantycznych leksykonów, ale i w przypadku, gdy opatrujący je opis okazał się niewystarczający dla jednoznacznej identyfikacji. Problemy z dopasowaniem dawnych nazw zoologicznych i botanicznych do nowoczesnej nomenklatury odczuwali również badacze zajmujący się bliższymi epokami. Józef Rostański wyznaje w swoim pomnikowym *Słowniku polskich imion rodzajów oraz wyższych skupień roślin poprzedzonym historyczną rozprawą o źródłach* (Kraków 1900), że nie jest w stanie określić, do jakich rzeczywistych roślin odnoszą się niektóre zgromadzone przez niego nazwy – a przecież te ludowe określenia były w użyciu (tym razem w kulturze niepiśmiennej) tylko na kilka stuleci przed jego pracą badawczą.

Nieprzystawalność rzeczywistego, procesualnego świata przyrody do jego językowych obrazów to kolejny wielki temat badawczy, który mogą obecnie tylko zarysować. Świat ten wymyka się słowu, zarówno pisanemu, jak i mówionemu, i nawet wielusetletnie wysiłki uczonych nie mogą w pełni zapobiec temu umknięciu, być może dlatego, że właściwa myśleniu pismem kwantyzacja rzeczywistości w konieczny sposób ogranicza nasze możliwości kognitywne-

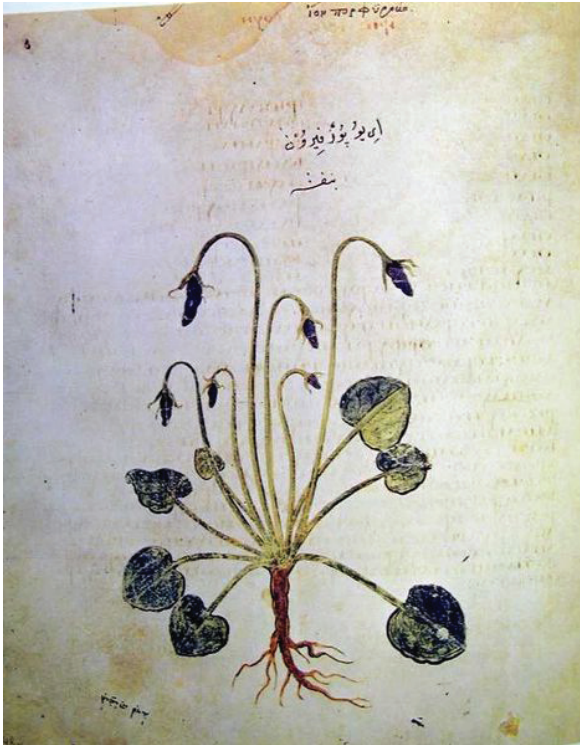
¹² D'Arcy Wentworth Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, Oxford 1895; idem, *A Glossary of Greek Fishes*, London 1947.

go ujęcia doświadczenia przyrody, choć z drugiej strony daje nam nad nią niespotykaną wcześniej władzę pragmatyczną. Klasyfikacja binominalna Linneusza była w historii nauk biologicznych punktem zwrotnym w procesie tekstualizacji przyrody, który umożliwił względnie jednoznaczne uchwytywanie istot żywych w zapisie, chociaż i tu trudno mówić o całkowitej jednoznaczności odwzorowania „świat–tekst”, skoro uczeni nigdy nie doszli do zgody w kwestii definicji gatunku biologicznego, a co za tym idzie, również w kwestii zakresu obowiązywania poszczególnych elementów nomenklatury. Ich dyskusje na temat metod i założeń przyporządkowywania konceptualnych taksonów do poszczególnych elementów rzeczywistej biocenozy same w sobie są fascynującym materiałem dla badacza tekstualizacji doświadczenia naukowego.

W historii przyrodoznawstwa istnieje też silny nurt łączący słowo i obraz, którego wybitnymi przedstawicielami są na przykład Ernst Haeckel (1834–1919) i John Audubon (1785–1851), poświęcający ogromny trud na stworzenie malarskich, niemal artystycznych obrazów – ilustracji ich tekstów o świecie istot żywych¹³. Zauważmy jednak, że również ten nurt ma początki jeszcze w antyku – słowo i obraz łączą się bowiem w sławnych rękopisach botaniczno-medycznych dzieł Dioskorydesa, których autorzy, wśród nich być może sam Dioskorydes, najwyraźniej odczuwali potrzebę ikonicznego potwierdzenia tekstowych opisów omawianych przez siebie gatunków roślin, a na przełomie V i VI wieku n.e. dobra wola księżniczki domu cesarskiego, Julianny Anicji, umożliwiła uwiecznienie ich zamiarów w jednym z najwspanialszych rękopisów antycznych, jaki dotrwał do naszych czasów, znanym dziś jako *Dioskorydes Wiedeński*. Jeszcze inny nurt reprezentowali na przykład Alfred Brehm (1829–1894) i Konrad Lorenz (1903–1989), tworząc quasi-literackie narracje o świecie przyrody, w przypadku Lorenza silnie nacechowane ideo-

¹³ E. Haeckel, *Kunstformen der Natur*, pierwodruk 1899–1904; J. Audubon, *Birds of America*, pierwodruk 1827–1838. Praca Audubona, mająca postać ogromnych foliów z barwnymi planszami, stanowi wybitne dzieło sztuki drukarskiej; w naszych czasach egzemplarze pierwodruku *Ptaków Ameryki* osiągają milionowe ceny na aukcjach bibliofilskich.

logicznie¹⁴. Wobec ich dokonań dzieła przyrodnicze Arystotelesa i Teofrasta to tylko wstępne wprawki, należy jednak pamiętać, że cały gmach tekstów przyrodznawczych zbudowany przez nowożytnych Europejczyków opiera się na fundamencie tych wprawek.

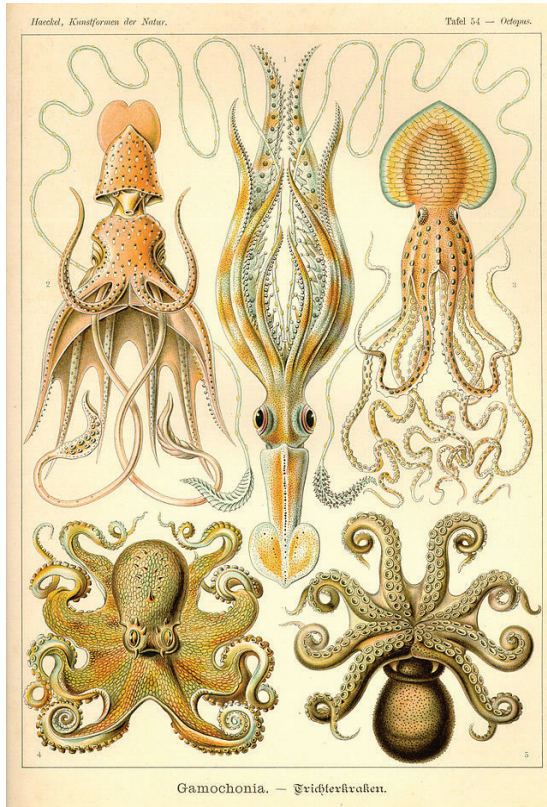


Rys. 2. Folio 148 verso z kodeksu Dioskorydes Wiedeński (*Codex medicus 1 Vienna*) z przedstawieniem fiołka (*Viola odorata* L.). Widoczne są glosy naniesione w średniowieczu przez arabskich użytkowników tego kodeksu

¹⁴ A. Brehm, *Życie zwierząt* (*Illustriertes Tierleben*), pierwodruk 1864–1869; K. Lorenz, *Tak zwane zło* (*Das sogenannte Böse*), pierwodruk 1963.



Rys. 3. E. Haeckel, rycina z *Kunstformen der Natur* przedstawiająca żaby



Rys. 4. E. Haeckel, rycina z *Kunstformen der Natur* przedstawiająca głowonogi



Rys. 5. J. Audubon, rycina z *Birds of America* przedstawiająca flaminga

Tekstowy świat Teofrasta, na ile możemy go dziś widzieć w zachowanych ułamkach, był pierwszą szeroko zakrojoną próbą zastosowania metod tekstualizacji doświadczenia wypracowywanych w greckiej kulturze intelektualnej przez całe IV stulecie w odniesieniu do całego zakresu zjawisk świata przyrody i kultury. W następnych stuleciach, w dużej mierze dzięki dokonaniom tego autora, nastąpił bujny rozwój greckojęzycznej *Fachliteratur*.

Wyschnięte ciało Filitasa

Interesującym przykładem problemów wynikających z wczesnej fazy ścisłego podejścia tekstowego do zjawisk kulturowych jest twórczość Filitasa z Kos (ok. 340–ok. 285, niekiedy wymienianego jako Filetas, co bierze się z odmian zapisu w rękopisach i zmian fonologicznych w grece). Filitas był nauczycielem poety Teokryta i Zenodota, pierwszego z wielkich filologów aleksandryjskich, był też wychowawcą Ptolemeusza II Filadelfosa, założyciela Biblioteki Aleksandryjskiej. Uprawiającego poezję i filologię (lub raczej proto-filologiczne badania słów) Filitasa uznaje się za poprzednika Kallimacha zarówno w dziedzinie literackiej, jak i naukowej. Szanowali go nie tylko Grecy, lecz i Rzymianie, co można zobaczyć dziś w pochlebnych wzmiankach o nim u Propercjusza (III, 1) i Kwintyliana (X, 1, 58). Ale twórczość Filitasa zachowała się w tak drobnych ułamkach, że trudno budować na ich podstawie szerszy obraz jego roli w przemianach kultury greckiej. Dlatego częściej bierze się za ich przykład dzieło Kallimacha, jak to uczyniłem w poprzedniej swojej książce. Jednak to, co wiemy o Filitasie, wzbogaca naszą wiedzę o postępach w procesie tekstualizacji doświadczenia przez hellenistycznych Greków. Podobnie jak w przypadku Teofrasta, omówię najpierw jego tradycję biograficzną, a potem zajmę się jego twórczością¹.

¹ Podstawowe współczesne edycje: K. Spanoudakis, *Philitas of Cos*, Leiden–Boston–Köln 2002; E. Dettori, *Filita grammatico: Testimonianze e frammenti: introduzione, edizione e commento*, Roma 2000; L. Sbardella, *Filita. Testimonianze e frammenti poetici: introduzione, edizione e commento*, Roma 2000. W literaturze krytycznej szczególnie ciekawe są dwie rozprawy: A. Cameron, *Thin Gentlemen*, w: idem, *Callimachus and His Critics*, Princeton 1995, s. 488–493; P. Bing, *The Unruly Tongue. Philitas of Cos as Scholar and Poet*, w: idem, *The Scroll and the Marble. Studies in Reading and Reception in Hellenistic Poetry*, Ann Arbor

O ile o Teofraście czytaliśmy w źródle, że umarł z wyczerpania pisanem, o tyle Filitas jawi nam się jako człowiek permanentnie wyczerpany samym obcowaniem z książkami i tekstami, przy czym i tutaj nie jest wykluczone komediowe pochodzenie obrazu, którego podstawą stała się przyrodzona kompleksja fizyczna wyśmiewanej postaci, łącząca się wszakże z jej cechami umysłowymi². Tak więc Klaudiusz Elian, erudyta z III wieku n.e., w *Opowiastkach rozmaitych* relacjonuje sceptycznie:

O Filitasie z Kos powiadają, że był wyjątkowo drobnej postury [*leptotaton*]. Że zatem niezmiernie łatwo go było przewrócić z byle powodu, miał – jak mówią – podeszwy u butów wzmocnione ołowiem, by go nie wyrócił wiatr, gdy silniej powieje. Skoro jednak był tak wątpliwy, że nie mógł oprzeć się nawet powiewom wiatru, to jak zdołał podźwignąć taki ciężar? Dlatego wcale mnie nie przekonuje ta historia; opowiedziałem tu tylko, czego się o tym mężu dowiedziałem (IX, 14, przekład Małgorzaty Borowskiej).

Z tych słów wynika jedynie, że Filitas był z natury drobnym, osobliwie chuderlawym człowieczkiem. Natomiast Atenajos, który zresztą również wspomina o ołowianych obciążnikach przy butach Filitasa, kładąc przy tym nacisk na jego *somatos ischnoteta* – wyschnięte ciało (552 b), przekazuje także dalsze szczegóły, cytuje bowiem obszerny fragment z elegii jego ucznia, poety Hermezjanaksa:

Znasz też śpiewaka, któremu Eurypylosa ziomkowie [tj. mieszkańcy Kos, ojczystej wyspy Filitasa] / z Kos wzniesli spiżowy pomnik w cieniu platana, / Filetasa, co zwinną opiewał Bittis, wychudły [*tryomenon*] /

2009, s. 11–32. Dziękuję panu dr. Janowi Kwapiszowi za udostępnienie tych publikacji.

² Szczegółową dyskusję możliwych wzorców komediowych przeprowadza Alan Cameron (op. cit.). Polemizuje z nim na ten temat Peter Bing (op. cit.). Kwestia „autentyczności” przekazów o fizycznych cechach Filitasa jest jednak raczej nierozstrzygalna i w istocie nie ma większego znaczenia, znacząca pozostaje bowiem głównie sama obecność tych przekazów.

/ z wiecznej troski o słowa w każdym rodzaju rozmowy (Atenajos 598 f, przekład Jerzego Danielewicza)³.

Tutaj fizyczna słabość poety-erudyty zostaje wprost powiązana z jego zajęciami intelektualnymi, a konkretnie z badaniami pewnych praktyk słownych, których specyfikę omówię dokładniej, przy czym powiązania tego dokonał autor, który był jego uczniem, a więc musiał z nim blisko obcować. Dowiadujemy się również od Atenajosa, że Filitas umarł z wycieńczenia, ponieważ był tak zagrzebany w książkach, że najwyraźniej zapominał o przyjmowaniu posiłków:

Na to odezwał się Demokritos: Ulpianie, który masz zwyczaj nie tknąć żadnych przygotowanych potraw, zanim się nie dowiesz, czy ich nazwy były używane w dawnych czasach! Zachodzi niebezpieczeństwo, że przez te troski uschniesz kiedyś, jak ów sławny Filitas z Kos, który poszukiwał tak zwanego oszukańczego słowa. Doprowadził się do skrajnego wycieńczenia i przez to umarł, jak pokazuje upamiętniający go epigram nagrobny: „Gościu, jestem Filitas. Słowo mnie kłamliwe [*logon ho pseudomenos*] / zgubiło i wieczorne myśli o zagadkach” (401 e, przekład Jerzego Danielewicza).

W tych świadectwach kryje się wiele nader ciekawych szczegółów. Zauważmy na początek, że przyczyną śmierci Filitasa nie jest pisanie, jak u Teofrasta, lecz jedynie obcowanie z tekstami. Nie wiadomo jednak, czy chodzi tu o pogrążenie w książkach cudzego autorstwa, co czyniłoby Filitasa pionierem erudytów-abnegatów, moli książkowych i *Buchfresserów* zaniedbujących rudymenty życia codziennego, czy też o maniackalne odczytywanie wciąż na nowo swoich własnych tekstów w usilnym dążeniu do nadania im ostatecznej doskonałości i odrzucenia wszystkich słów zbędnych czy fałszywych – a taki

³ W oryginale: „wyniszczony wszystkimi wyrażeniami i wszelkimi rodzajami mowy”, przy czym pojawiające się tam słowo *lalien* („mowa”) stało się przedmiotem ożywionej debaty, w wyniku której badacze współcześni są zasadniczo zgodni co do tego, że znaczy ono tyle, co „wyrażenie dialektałne”.

perfekcjonizm przypisują Filitasowi na przykład Denys Page i Jerzy Danielewicz⁴.

Jeśli przyjąć interpretację Page'a i Danielewicza, mielibyśmy do czynienia z pierwszym (przynajmniej w zachodnim kręgu kulturowym) przypadkiem twórcy, który absolutyzuje tekstowy zapis swojej twórczości do tego stopnia, że w procesie nadawania mu idealnej formy odrzuca *Lebenswelt* oraz doświadczenie sfery egzystencji i redukuje własną sferę doznaniową oraz fenomenalną do wymiaru doświadczenia tekstu. Tekst ten jest widziany, czytany, pisany, poddawany refleksji i przekształcany w zupełnym już oderwaniu od rzeczywistości pozatekstowej, oderwaniu tak wielkim, że jego rezultaty są widoczne w postaci złej kondycji fizycznej twórcy, wyśmiewanej przez współczesnych mu komediopisarzy jako *leptotes* (chudość, lekkość, charłactwo, mizerny wygląd). Czy jednak nie możemy dostrzec tu podobieństwa do sporej liczby nowożytnych twórców literatury na czele z Franzem Kafką, który, jak to wiemy z jego korespondencji, żywił się głównie jarzynami (co dla jego ojca, solidnego i masywnego niemieckiego *Bürgera*, było przejawem niezrównoważenia psychicznego u syna), mając około stu osiemdziesięciu centymetrów wzrostu, niepokoił się, kiedy jego waga przekraczała sześćdziesiąt pięć kilogramów, i marzył o tym, aby ktoś zamknął go w piwnicy z papierem i piórem? A czy Jorge Luis Borges barykadujący się przed niestabilnym strumieniem rzeczywistości za nieskończonymi regałami Biblioteki Babel i snujący tam marzenia o Alefie, słowie opisującym w pojedynkę cały świat, nie jest innym duchowym krewnym Filitasa?

Filitas dostarcza nam więc pierwszego w dziejach Europy przykładu człowieka tak pogrążonego w słowie pisanim, że dosłownie pozbywa się, na ile to możliwe, swojego ciała, desomatyzuje swój umysł nie tylko w wymiarze czysto intelektualnym, co czynili już Platon i Arystoteles, ale również w wymiarze fizycznym, organicz-

⁴ W przypisie do cytowanego fragmentu polski uczyony pisze: „Filitas prawdopodobnie obsesyjnie szukał w swoich własnych utworach słów niewłaściwie przekazujących to, co chciał wyrazić” (Atenajos, *Uczta mędrców*, przeł. K. Bartol i J. Danielewicz, Poznań 2010, s. 751). Opinię Page'a cytuje Cameron, op. cit., s. 490.

nym i fizjologicznym⁵. Zachodzą jednak różnice między nim a wymienionymi tu twórcami nowoczesnymi, ponieważ nader odmienne są ich sytuacje kulturowe i medialne.

Przypadek Filitasa można uogólnić następująco: środek przekazu oddziałuje nie tylko na formę i treść przekazu, co zauważył już Marshall McLuhan, i nie tylko na funkcjonowanie tego przekazu w obiegach społecznych i kulturowych. Oddziałuje on także na fizjologię ludzi, którzy się nim posługują. I ta postać oddziaływania mediów nie została jak dotąd poddana ogólniejszej refleksji, ponieważ większość studiów poświęconych zagadnieniu relacji między środkami komunikacji i umysłem ludzkim mieści się w obszarze kognitywistyki, a ta pomija kwestie somatyczne. Kiedy czytamy w prasie lub w internecie o młodych Azjatach, którzy umarli z wyczerpania po kilku dobach nieprzerwanego użytkowania komputera, traktujemy to jako ciekawostkę lub smutny przejaw szaleństwa naszej epoki. Lecz przecież od czasów, gdy działali sumeryjscy skrybowie świątynni i homerowi rapsodzi, każde medium komunikacyjne zagarnia nie tylko umysł użytkownika, ale i jego ciało, a w skrajnych przypadkach może je pochłonąć. Możliwe, że niektórzy rapsodzi słabli w trakcie szczególnie naładowanych emocjami recytacji (podobnie jak zdarzało się to Charlesowi Dickensowi, gdy odczytywał swoje powieści przed publicznością), a skrybowie Międzyrzecza tracili władzę w rękach po latach wyciskania w glinie znaków klinowych. Męki europejskich skrybów średniowiecznych, których obraz wyłania się z subskrypcji figurujących na zachowanych do dziś manuskryptach, opiszę w dalszej części tej książki. W epokach nowożytnych trudno wprawdzie wskazać jednoznaczny przypadek zacytowania się na śmierć (choć zapewne niejedynemu erudyta był tego bliski), ale znamy przypadki utraty wzroku z powodu wieloletniego ślęczenia nad tekstami⁶ oraz zwyrodnień stawów prawej dłoni po latach ustawiczne-

⁵ W dawniejszej literaturze przyjmowano często, że wzmianki o *leptotes* Filitasa należy rozumieć symbolicznie lub wręcz alegorycznie jako oznaki lekkości i subtelności jego stylu poetyckiego. Referencje bibliograficzne na ten temat można znaleźć u Camerona i Binga.

⁶ Poza najbardziej znanym, Borgesem, należy do nich na przykład jeden z pionierów nowoczesnej paleografii, Wilhelm Studemund (1843–1889). W obu tych

go pisania piórem. Fizjologia pisma ręcznego romantyków, fizjologia lektury nowoczesnego tekstu naukowego, pisania traktatów filozoficznych w epoce wielkich systemów, maszynopisanie (w wersji powieściopisarzy i w wersji stenotypistek) – to tylko niektóre z problemów czekających na swoich badaczy, którzy potraktowaliby je nie tylko jako przypadki kliniczne lub kurioza⁷.

przypadkach wrodzone wady wzroku uległy spotęgowaniu przez ustawiczne czytanie wielkiej liczby tekstów.

- ⁷ W bardzo obszernym przypisie mogę podać tylko wstępny szkic na temat jednego z tych problemów. Dotyczy on pisania polskich romantyków.

Charaktery pisma Fryderyka Chopina i Juliusza Słowackiego były do siebie bardzo podobne. Obaj pisali niezbyt czytelnie, ale zazwyczaj bardzo precyzyjnie, a przede wszystkim – drobno. Nie ma w tych zapisach, w ich kształcie graficznym, niczego „romantycznego” – o ile to słowo wzbudza jeszcze w kimś skojarzenia z takimi cechami, jak: „zamaszystość”, „rozmach”, „rozwichrzenie”, „fantazja” czy „wzlot”. Dwaj giganci romantyzmu pisali piśmem aptekarzy i rejentów. Niejeden notariusz kreślił o wiele bujniejsze litery. I Chopin, i Słowacki pisali na skromnych ćwiartkach papieru, oszczędzali miejsce. Przyglądając się pisanym przez nich słowom, których dukt nie sięga więcej niż pół centymetra, a często ma niewiele ponad milimetr, można sobie uświadomić, a nawet wyobrazić, jak drobne, nieznaczące, prawie niedostrzegalne musiały być ruchy ich rąk podczas pisania.

Dla średniowiecznych skrybów kopiujących przez całe lata teksty, których niekiedy w ogóle nie rozumieli, pisanie musiało być czynnością oddziałującą na umysł zupełnie inaczej, niż oddziaływało na romantycznego twórcę przelewającego na papier własne „ja”. Lecz konstruowanie binarnej opozycji psycho- i mediologicznej w odniesieniu do tak zdroworozsądkowej konstatacji byłoby jednak zbyt łatwe. Wystarczy przyjrzeć się rękopisom naszych romantyków, żeby pojąć, iż ich proces twórczy – choć realizował się w piśmie – nie był gwałtowną erupcją natchnienia z rodzaju tych, jakie przypisał im mit kulturowy. Pisanie skrybów nie było tylko odtwarzaniem, pisanie romantyków nie było tylko tworzeniem.

Taką intuicję potwierdza również choćby lektura aparatu krytycznego w edycji dzieł Słowackiego, której większą część sporządzono pod kierunkiem Juliusza Kleinera, a całość – pod jego wpływem. Pozytywistyczna metoda Kleinera zastosowana do powikłanych wątków myśli Słowackiego dała w efekcie setki stron zapelnionych wycienieniami „odmian tekstu” – wieszcz zmienił bowiem w rękopisach liczne słowa po dwa, trzy, cztery razy, nadpisując je obok siebie, a niekiedy jedno słowo nad innym słowem lub na drugim słowie. W przypadku braku czystopisu, czyli w przypadku wszystkich utworów Słowackiego niewydanych drukiem za jego życia, odczytanie tych pokreślonych rękopisów i rozstrzygnięcie, które ze znajdujących się w nich słów jest słowem ostatnim,

Kolejny godny uwagi detal w naszych informacjach o Filitasie to motyw „oszukańczego słowa” albo może „słowa niewłaściwego” (*logos pseudomenos*), którego poszukiwanie miało przyczynić się do fizycznego wyniszczenia tego twórcy, pospołu ze wszystkimi w ogóle rodzajami wyrażań językowych. Źródła podkreślają też, jak widzieliśmy, jego „troskę o słowa”. Peter Bing, na którego interpretację będę się tu powoływać, zauważa, że Filitas reprezentuje nowy typ nie tylko w literaturze komicznej, ale i w dziejowej rzeczywistości kultury greckiej – jest to mianowicie człowiek „whose particular obsession was with words”⁸. Czy jednak wszelka w ogóle twórczość słowna nie łączy się z jakimiś formami obsesji na punkcie słów? Czy rapsodzi, których życie polegało na nieustannym recytowaniu setek tysięcy słów w szczególny sposób, nie byli na nich „obsesyjnie” skupieni? A jednak na ten temat nie mamy żadnych przekazów, zaś Femios w *Odyssei*, choć niewidomy (co w jego przypadku i w przypadku Homera raczej nie wynika ze związku między ciałem a medium, którym jest dla nich tylko żywa mowa, lecz z pradawnego motywu „wewnętrzznego wglądu” mędrca w istotę rzeczywistości, do czego

należało do badaczy. Proces twórczy romantyków bez wątpienia widać w zapisie, lecz nie przejawia się w „rozmachu” pisma, a raczej w jego nieprzejrzystości, nie w okazałych kaligraficznych arabeskach, a w skromnej ekonomii ruchu dłoni, która zapełnia ciasną przestrzeń kartki tak cienkiej, że inkaust często przebija na drugą stronę. Duch romantyczny był być może potężny, lecz kierowane nim pismo rzadko tę potęgę odzwierciedla w swoim materialnym kształcie.

Widząc z bliska autografy tych twórców, łatwiej wyobrazić sobie Słowackiego pilnie porównującego kursy na giełdzie paryskiej, a Chopina – odpływającego zawartość chorych płuc. Pismo uwiecznia, pismo ucłowiecza. I nie trzeba ubolewać nad tym, że klawiatura odcłowiecza. Przecież już pięćset lat wcześniej druk przesłonił nam ten „ludzki” wymiar pisma. Musieliśmy dokończyć sporego wysiłku, aby go znów dostrzec. I dostrzegliśmy go właśnie wtedy, kiedy zaczął ostatecznie zanikać.

⁸ P. Bing, op. cit., s. 12. Bing suponuje nawet, że „wyniszczenie” Filitasa, o jakim mówi Hermezejanaks, miało być widoczne w pomniku, który wzniesli mu ziomkowie z ojczystej wyspy i którego dotyczy utwór Hermezejanaksa – ale w zachowanym tekście ten związek nie jest wyraźny. Widać go za to w opisie innego pomnika Filitasa, którego wykonanie zlecił Ptolemeusz II i który opisał poeta Posejdiptos, podkreślając manifestacyjność różnicy między postacią starego, przygarbionego poety-uczonego a posągami mocarnych herosów i wojowników (analiza tego fragmentu u Binga, s. 13–14).

nie potrzeba mu zmysłu wzroku), nie wydaje się w żaden sposób „nienormalnie” zaangażowany w swoją praktykę pieśniarską. „Obsesja” Filitasa i jego następców musi więc wynikać ze szczególnej relacji między nimi – ich umysłami i ciałami – a słowami, którymi posługują się oni na piśmie i w tekście.

Najbardziej oczywiste z punktu widzenia człowieka nowoczesnego jest tutaj skojarzenie z takimi cechami, jak akrybia i pedanteria, skądinąd powszechnie przypisywanymi filologom i innym członkom „zakonu Tekstu”, na przykład buchalterom, redaktorom czy korektorom (a właściwie ich żeńskim odpowiednikom, lecz wolalbym przynajmniej na razie nie wprowadzać wymiaru *gender* do kwestii ciała piszącego i czytającego). Jednak etykiетка pedanta-szczegółarza nie odda Filitasowi sprawiedliwości. Z drugiej strony powoływanie się na mistykę liter, kabałę albo „Księgę” Stéphane’a Mallarmégo byłoby może nieco zbyt górnolotne. Skoro więc repertuar gotowych klisz humanistycznej interpretacji nie zadowala naszych potrzeb, przejdźmy do analizy twórczości Filitasa ze szczególnym uwzględnieniem jego osiągnięć filologicznych.

Był on autorem pracy zatytułowanej *Ataktoi glossai*, co można tłumaczyć jako *Słowa nieuszykowane* albo *Glosy nieuporządkowane*. Ten nietypowy tytuł, jedyny w swoim rodzaju, przyciągał uwagę wielu uczonych, zwłaszcza filologów, których intrygowało zagadkowe pokrewieństwo tego dzieła wobec ich własnych prac. Chyba nie było ono jeszcze wytworem dojrzałej leksykografii, jaką znamy z późnego antyku. Niektórzy uczeni przypuszczają, że Filitas zebrał tam słowa niewymagające albo nienadające się do precyzyjnego definiowania, inni – że był to zbiór pozbawiony nadrzędnej zasady kompozycyjnej, rodzaj *silva rerum*, jeszcze inni – że Filitas gromadził wyrażenia lokalne, dialektyzmy⁹. Każda z tych możliwości, które zresztą nie wykluczają się nawzajem, zakłada bardzo wysoki stopień utekstowienia działalności intelektualnej Filitasa – w każdej z nich jest on bowiem autorem, którego praca polega na wyławianiu cudzych słów z innych tekstów. Jego wielcy następcy, filologowie Aleksandryjscy,

⁹ Najobszerniejsze przedstawienie poglądów na sens tego tytułu daje K. Spanoudakis, op. cit., s. 384–388 (*Title, Content and Form of "Ataktoi Glossai"*).

zbudują w II wieku p.n.e. potężny gmach tekstów analitycznych objaśniających i poprawiających masę innych, wcześniejszych tekstów, jakie zgromadzono i zarchiwizowano w Bibliotece Aleksandryjskiej. Będą przy tym zauważać Filitasa, ponieważ wiadomo, że Arystarch z Samotraki napisał rzecz *Przeciw Filitasowi* (wspominaną przez dwa scholia Didymosa do *Iliady*, testimonium 6 a–b Dettori).

Lecz Filitas jest tu najwyraźniej pionierem, którego prace nie mają na celu skonstruowania jednoznacznego, ostatecznego obrazu tekstów, jak to potem widzimy w pojęciu *diorthosis* – „wydania” tego czy innego klasyka opracowanego kompleksowo na drodze żmudnych badań porównawczych prowadzonych na ogromnych zasobach rękopisów. Nie jest on też rasowym egzegetą, profesjonalnym objaśniaczem znaczeń słów rzadkich albo wypadłych z uzusu. Filitas wygląda raczej na swobodnego wędrowca przemierzającego cudze teksty jeszcze na sposób właśnie pionierski, nieskrępowany rygorami metody filologicznej, i wynajdującego na trasie wędrówki co ciekawsze szczegóły bez większej troski o uporządkowanie ich w precyzyjnym schemacie zalecanym przez Arystotelesa czy Teofrasta. Nie wiemy nic o nauczycielach Filitasa i nie jest wykluczone, że był on samoukiem, który nigdy nie otrzymał pełnego wykształcenia, jak uczniowie w Akademii czy Liceum – to mogłoby tłumaczyć jego specyficzne podejście do tekstu.

Jednak jego postępowanie jest już – mimo tej swobody – całkowicie pogrążone w świecie tekstu. Rzecz bowiem w tym, że Filitas, o ile nam wiadomo, nie zbiera swoich rzadkich słówek, podróżując jak etnograf (albo jak Herodot) po krainach Grecji i *oikumeny*, lecz przeczesuje zasoby powstającej właśnie Biblioteki Aleksandryjskiej. Jest podróżnikiem po Tekście i to Tekst przykuwa jego uwagę w sposób, który Peter Bing bez przesady nazywa obsesyjnym, to Tekst pochłania jego siły i wyniszcza jego ciało. A zatem nawet jeśli *Ataktoi glossai* nie mają ścisłej zasady porządkującej zawarty w nich materiał, to materiał ów jest dla autora przedmiotem chorobliwie absorbującym. Dlaczego?

Nie wiemy, jaki kształt miała autorska postać *Ataktoi glossai*, w jaki sposób Filitas omawiał zebrane przez siebie słowa. Zachowało się z tego dzieła około dwudziestu fragmentów (oraz kilka dalszych,

spornych lub wątpliwych), z nich prawie wszystkie u Atenajosa, który wpisał je w tok własnego wywodu w *Uczcie mędrców*, tak że nie sposób wyodrębnić *ipsissima verba* Filitasa¹⁰. Oto przykłady (przekłady Krystyny Bartol i Jerzego Danielewicz): „*Amphotis* to naczynie drewniane, którego – według Filetasa – wieśniacy używają do dojenia i z niego piją” (783 d), „*Aoton* jest naczyniem do picia u Cypryjczyków, jak [mówi] Pamfilos. Filitas natomiast [stwierdza], że to naczynie bezużadne” (783 a), „Filetas w *Nieuporządkowanych glosach* mówi, że Megaryjczycy w ten sposób nazywali naczynia do picia: *gylai*” (467 c), „*Kerion* – ciastko, chlebek, który w Argos panna młoda wręczała oblubieńcowi. Piecze się go na węglu i zaprasza przyjaciół, by spożywali. Podaje się go z miodem, jak mówi Filitas w *Nieuporządkowanych glosach*” (645 d).

Można odnieść wrażenie, że w tego rodzaju przedsięwzięciach intelektualnych ulega odwróceniu porządek procesu poznawczego – zamiast nazywania poznawanych zjawisk mamy objaśnianie zjawisk kryjących się w nazwach, które badacz odnalazł w tekście wyobcowanym z ich kontekstu sytuacyjnego. Efekt ten jest zapewne wzmocniony przez Atenajosa, autora o pięćset lat późniejszego niż Filitas i zajętego gromadzeniem słów w sposób, w porównaniu z którym „obsesja” Filitasa to łagodne natręctwo. Niemniej i dla niego słowa, nazwy widziane w tekstach były już chyba ważniejsze niż doświadczenie zjawisk przez nie określanych. Całość zachowanych ułamków *Ataktoi glossai* wskazuje za to na szczególny typ leksykalnych pasji ich autora – otóż Filitas interesuje się szczególnie słowami pochodzącymi z prowincjonalnych dialektów i oznaczającymi różne lokalne zwyczaje. Okoliczność ta skłoniła niektórych badaczy do przy-

¹⁰ Spanoudakis w swojej edycji przytacza jako słowa Filitasa tylko wyizolowane terminy słownikowe, przydając im aparat krytyczny, natomiast Dettori przytacza je z całym kontekstem narracyjnym, nadto zaś obudowuje każdy taki fragment obszernymi zestawami innych przytoczeń tych słów u poetów i leksykografów oraz przeprowadza bardzo drobiazgową dyskusję ich pochodzenia w kontekście możliwych przyczyn zainteresowania Filitasa właśnie tymi, a nie innymi greckimi słowami. Praca Dettoriego – nawet jeśli wobec fragmentaryczności materiału nie przekonuje do końca metodologicznie – zalicza się do masterszyków analizy filologicznej.

puszczenia, że jednak musiał on podróżować po krainach greckich i zbierać te słowa *more ethnographico*, ale Bing słusznie zauważa, że zasoby Biblioteki Aleksandryjskiej musiały już za jego życia zawierać wielką liczbę tekstów spisanych w dialektach i zawierających opisy „etnograficzne” – osobista obecność w miejscach, gdzie używano tych słów, i bezpośrednie doświadczanie smaku ciastek i kształtu naczyń nie było Filitasowi potrzebne. Bardziej prawdopodobne jest raczej to, że zaspokajał potrzebę doświadczenia przez tekstowe zapośredniczenie jak najszerszych obszarów egzystencji, co również stanie się cechą wielu nałogowych „czytaczy” w późniejszych epokach.

Sądzę ponadto, że zainteresowanie dialektami i wewnętrznym różnicowaniem systemu językowego na poziomie praktyk regionalnych jest u Filitasa konfrontowane z narzucającymi się w utekstwowionym środowisku tekstowymi normami praktyk językowych. Wyczuwa on, być może, nieusuwalne napięcie między *langue* widocznym w tekstach gromadzonych w Bibliotece a *parole* poszczególnych dialektów, uwarunkowanych regionalnie i dziejących się prymarnie w mowie żywej. I niewykluczone, że właśnie stąd bierze się jego własna frustracja na tle *logos pseudomenos*. Widzi on, że różne słowa znaczą to samo, ale nigdy w taki sam sposób. Zaczyna postrzegać problem referencji inaczej, niż go widzieli sofisci, Platon i Arystoteles – nie na poziomie abstrakcyjnych relacji ustanawianych wewnątrz systemu językowego, którego samo istnienie jest uwarunkowane przez tekstową kategoryzację, lecz jako pragmatyczne okoliczności użytkowania słów. Rozmycie tak określonych relacji frustruje go w konfrontacji z pozorną stabilnością tekstu. Oto właśnie *logos pseudomenos*, oto „rodzaje mowy”, których studiowanie wyniszcza go śmiertelnie, ponieważ nie prowadzi do ostatecznego wyniku, a wręcz przeciwnie – coraz silniej uprzytomnia nieusuwalną sprzeczność między tekstem a rzeczywistością.

Przytaczane poprzednio poglądy badaczy, upatrujących w Filitasie albo tropiciela cudzych błędów, albo perfekcjonistę w stosunku do własnej twórczości, wynikają z potraktowania go tak, jak gdyby był nowożytnym człowiekiem tekstu, podczas gdy był on człowiekiem tekstu – starożytnym. Wszedłszy świeżo w tekst, który dopiero co stał się naczelnym nośnikiem informacji o świecie, wychodził zeń

z powrotem ku doświadczeniu i odkrywał, że ten powrót nie jest już możliwy. Dzieje się tak, ponieważ nawet najszerszy zakres wiedzy tekstowej nie kompensuje utraconego niewerbalnego bogactwa doświadczenia fenomenalnego, a za to uświadamia jego wewnętrzną niespójność, która w trakcie jego przeżywania nie ma znaczenia dla doświadczającego podmiotu, staje się natomiast boleśnie znacząca dla podmiotu, który prowadzi refleksję nad tekstowymi zapisami doświadczenia i przez takie zapisy zapoznaje się z rzeczywistością, jaką tekst zarówno odwzorowuje, jak i uobecnia. Tekst sprawia, że Filitas może być jednocześnie na przykład w Tesalii i w Argolidzie – ale tylko umysłem, zajęтым nie absorbowaniem danych fenomenalnych dostarczanych przez zmysły, lecz badaniem różnic dialektalnych między słowami opisującymi te same elementy rzeczywistości w obu tych krainach. Dla nowożytnych językoznawców i literaturoznawców to oczywistość godna co najwyżej wzruszenia ramionami, ale dla jednego z pionierów tekstualizacji ten stan rzeczy mógł być źródłem nieusuwalnych frustracji. Frustracji i fascynacji zarazem, gdyż, jak to ujmuje Bing, „it is as though Philitas had wanted to see how dissimilar is a usage he could find, how far one could depart from the culturally authoritative norm”¹¹.

Inny aspekt tego zainteresowania stanowi narastająca w greckiej *ojkumenie* od początku epoki hellenistycznej świadomość zmienności i przemijalności stanów kultury, wobec czego ludzie tekstu zaczęli pojmować swoje zajęcie nie tylko jako tworzenie, ale również jako archiwizowanie tego, co stworzone – środowisko skupione wokół Biblioteki Aleksandryjskiej stało się pierwszym wielkim ośrodkiem archiwizacji kultury w dziejach zachodniego kręgu kulturowego. Nadto w świecie hellenistycznym, jakiemu Aleksander Wielki nadał rozmiary nie do pomyślenia dla Greków okresu klasycznego, obecność dialektów językowych, o których wiedza nie wymagała już podróżowania po krainach, gdzie ich używano, ścierała się z jednolitym stylem literackim opartym na dialekcie attyckim oraz z rozszerzającą się *kojne*, powszechną mową codzienną całego świata greckojęzycznego. Wobec takiej sytuacji – oddajmy raz jeszcze głos

¹¹ P. Bing, op. cit., s. 20.

Peterowi Bingowi – „a sense arose that dialect was a precious marker of identity that might be lost, should be studied, needed preservation”¹². Tak samo jak u późniejszych poetów-erudytów, Kallimacha, Teokryta i Apolloniosa Rodyjskiego, u Filitasa książkowość czy tekstowość doświadczenia kultury, które jest doświadczeniem podlegającym już ogólnym zasadom tekstualizacji, łączy się z ogromną fascynacją odczuwaną wobec jej bogactwa i różnorodności. A ponieważ zasoby tekstów, jakimi ci autorzy dysponują przy pisaniu własnych tekstów, uwalniają ich od konieczności czasochłonnego osobistego doświadczania fenomenów kulturowych, mogą oni swobodnie i z rozmachem szafować nawet najbardziej egzotycznymi słowami, nie przejmując się ani ich pierwotnymi kontekstami (które rekonstruuje według wiedzy zaczerpniętej z książek), ani ich (nie)-zrozumiałością dla potencjalnych odbiorców, która nie ma praktycznego znaczenia już dla niczyjej *Lebenswelt*. Bogactwo tekstu konserwującego przynajmniej wybrane wymiary rzeczywistości jest wartością, której ceną staje się chorobliwie wychudzone ciało autora¹³.

Bing zauważa również związki między studiami Filitasa nad wyrażeniami dialektalnymi a jego pracami homerologicznymi. Był bowiem Filitas nie pierwszym wprawdzie, ale jednym z wczesnych badaczy leksyki homerowej widzianej w tekście, a nie słyszanej w wykonaniu. Z pewnego scholion dowiadujemy się, że inne dzieło Filitasa miało tytuł *Hermeneia*, czyli *Objaśnianie*. Otóż – jak twier-

¹² Ibidem, s. 26.

¹³ Ze zjawiskami wskazanymi w tym akapicie jest również powiązany bujny rozwój leksykografii greckiej w epoce hellenistycznej, będący szczególnie i godną uwagi odmianą tekstualizacji doświadczenia. Po pierwocinach w postaci homerowej glossografii powstałej jeszcze w epoce klasycznej, po wczesnych eksperymentach sofistów i po pierwszych próbach Filitasa i jego współczesnych, pojawił się szereg autorów opracowujących obszerne korpusy leksykalne obejmujące bądź to słownictwo konkretnych twórców lub typów piśmiennictwa, bądź też zasoby słów wypadłych z uzusu lub rzadko spotykanych albo też dialektyzmów. Większość wczesnych prac leksykograficznych zaginęła (ich przegląd daje hasło *Lexikographie* opracowane przez Tolkiehna dla *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*), lecz ich ślady mamy w wielkich późnoantycznych kompendiach, takich jak leksykon Hezychiusza, *Synagoge lekseon chresimon* (*Zbiór słów użytecznych*) albo bizantyńskie *Etymologikony*.

dzi Bing – kontrast między „normatywnym” i „nienormatywnym” użyciem słów powstawał w świadomości Filitasa właśnie wskutek zderzenia osobliwych wyrażenń dialektalnych czy lokalnych z leksyką eposów homerowych, która (należy dodać – nadzwyczaj zróżnicowana wewnątrznie w procesie kilkusetletniego nawarstwiania wykonań ustnych) stanowiła jako tekstowa całość wzorzec uzusu w języku greckim, przynajmniej dla elity intelektualnej, a w pewnym stopniu dla każdego wykształconego użytkownika języka greckiego. Jeśli jest to trafny domysł, wynika z niego, że tekstowy świat Filitasa był światem niespójnym, w którym absolutystyczne zasady tekstualizacji doświadczenia ustanowione nieco wcześniej przez Arystotelesa i Teofrasta nie znajdowały zastosowania – albo dlatego, że Filitas o nich nie wiedział, albo, co bardziej prawdopodobne, dlatego, że nie chciał im się podporządkować i wołał być kłusownikiem (w znaczeniu, jakie nadał temu słowu Michel de Certeau w pracy *Wynaleźć codzienność*). To jeszcze jedna możliwość rozumienia terminu *ataktoi*. Lecz to antysystemowe kłusownictwo słów nie było dla niego zabawą, skoro, powtórzmy raz jeszcze, przypłacił je wyschnięciem własnego ciała¹⁴.

Peter Bing, analizując *ataktoi*, przytacza inne użycia tego słowa w zachowanym materiale greckim i wymienia przy tej okazji Simonidesa z Keos, tego samego, którego przywołano w pierwszym rozdziale tej książki jako wynalazcę sztuki pamięci. Miał on być również autorem zbioru narracji nazwanego *Ataktoi logoi*, a informację na ten temat zawdzięczamy Aleksandrowi z Afrodyzji, który komentując pewien passus w księdze N *Metafizyki* Arystotelesa, powiada:

Simonides w opowieściach [*logois*], którym nadał nazwę [*epigraphai*] *Ataktoi*, naśladuje i opowiada historyjki, jakie mają zwyczaj przedstawiać niewolnicy, którzy coś nabroili, a ich panowie wypytyują ich na tę

¹⁴ Sława Filitasa jako znawcy rzadkich słów musiała być szeroka. Współczesny mu komediopisarz Straton opisuje scenę, w której pan usiłuje porozumieć się z niewolnikiem, kucharzem-erudytą używającym wyłącznie archaicznych słów i zwrotów (tego właśnie fragmentu dotyczy wspomniane przed chwilą scholion). W końcu zrozpaczony mówi: „aż musiałem wziąć do ręki uczone księgi Filitasa i szukać w nich, co każdy z tych wyrazów znaczy” (Atenajos 383 b, przekład Jerzego Danielewicz).

okoliczność. Przedstawia ich przeprosiny, długie, szczegółowe, niemądre i nieprzekonujące, z których ostatecznie wynika coś całkiem przeciwnego wobec tego, co mówili na początku. Takie [wypowiedzi] są właściwe barbarzyńcom i ludziom niewykształconym (przekład Pawła Majewskiego)¹⁵.

Istnienie tekstu narracyjnego tego rodzaju w tak wczesnym okresie (przypomnę, że Simonides żył w latach ok. 556–468, czyli u progu epoki klasycznej był już starcem) samo w sobie jest intrygujące. Jeśli wierzyć komentatorowi żyjącemu ok. 200 roku n.e., czyli siedemset lat później, Simonides napisał utwór pastiszujący w zapisie niski rejestr mowy potocznej, i to w celu prześmiewczym, co znaczy, że odbiorcy tego utworu musieli świadomie postrzegać różnicę między normami językowymi wyższych i niższych warstw społecznych, a co więcej – musieli uważać obecność tej różnicy za okazję do rozrywki, dla której podniętą mogła być lektura wtórnie wystylizowanego tekstu. Sytuacja taka wydaje się jednak do pomyślenia w kontekście archaicznej, arystokratycznej kultury sympozjonu, której członkowie mogli wykorzystywać tekst jako jeszcze jedną okazję do wykazania swojej wyższości nad „pospółstwem”¹⁶. W tym momencie zwróćmy raczej uwagę na możliwy sens słowa *ataktói*. Jak sugeruje Bing, jego sens dotyczy tu wewnętrznego nieuporządkowania wywodów, które Simonides przedstawiał jako wypowiedzi karanych sług, nie zaś różnorodności samego zestawu opowiadań, a zatem *Ataktói logoi* to nie to samo co *silva rerum*. Sądzę, że jest to trafna uwaga, która mimo kilkusetletniej różnicy między Simonidesem a Filitasem i zupełnej odmienności warunków kulturowych, w jakich działali, wzmacnia rozumienie czynności intelektualnych i pisarskich również w stosunku do młodszego z tych twórców. W obu przypadkach chodzi o to, że zapis tekstowy oddaje w pewien bezpieczny dla odbiorcy sposób entropię rzeczywistości, nie zaś tylko została ją w sztywnej

¹⁵ Tłumaczą według tekstu greckiego przytaczanego przez P. Binga, op. cit., s. 22, według edycji w *Commentaria in Aristotelem Graeca* (t. 1, s. 818, w. 4–8, ed. Hayduck).

¹⁶ W tej kwestii por. M. Węcowski, *Sympozjon, czyli wspólne picie. Początki greckiej biesiady arystokratycznej (IX–VII w. p.n.e.)*, Warszawa 2011.

siatce kategorii i relacji pojęciowych. Na takim założeniu rozwinię się później zespół praktyk kulturowych związanych z pisaniem i czytaniem tekstów, który od mniej więcej trzystu lat zwiemy literaturą.

Kolejnym wartym interpretacji elementem skromnej spuścizny po Filitasie, jaką dziś dysponujemy, jest imię pojawiające się w cytowanym fragmencie z Hermezjanaksa – Bittis. Bing poświęca dwie strony¹⁷ zrelacjonowaniu trwającej od stu lat debaty na temat tożsamości tej postaci. Pozornie jest to imię dziewczyny, a Filitas wpisuje się tu w długi szereg poetów antycznych opiewających obiekty swoich realnych lub fingowanych uczuć. Rzecz jednak w tym, że imię Bittis można rozumieć jako mówiące, a znaczyć ono może tyle, co „Gaduła” (podobnie jak imię Lalage u Horacego w pieśni I 22) albo „Jąkała”¹⁸. Skoro nasze źródła podkreślają uparcie obsesję Filitasa na punkcie słów, istnieje w nauce tendencja do uznawania tego imienia nie za imię realnej osoby, lecz za personifikację Słowa, czyli przedmiotu największego, jak się wydaje, afektu Filitasa. Gdyby zaś pójść za propozycją Binga, wówczas „Jąkałę” można by skojarzyć zarówno z „nieuporządkowaniem” słów, jak i z wyniszczającymi frustracjami Filitasa na tle *logos pseudomenos*. W XX wieku podobnym konceptem posłużył się Tomasz Mann, kiedy w *Doktorze Faustusie* uczynił z Wendella Kretzschmara, nauczyciela wprowadzającego młodego Leverkühna w tajniki wiedzy o muzyce – jąkałę, podkreślając w ten sposób z właściwą sobie ironią nieprzekazywalność istoty dzieła muzycznego w słowie. Zresztą sama możliwość zatarcia różnicy między osobą a słowem świadczy o stopniu pogrążenia Filitasa w świecie tekstu i tekstowej substytucji świata doświadczenia.

Gdybyśmy wiedzieli o Filitasie więcej, można byłoby zweryfikować przynajmniej część sformułowanych tu dość rezolutnie domysłów. Filitas jako osoba i jako autor jest jednak, nawet przy żalonym stanie jego spuścizny, fascynującym przykładem tego, do jakich skutków mogła doprowadzić wczesna faza absolutystycznych dążeń kultury greckiej do ujęcia sfery doświadczenia w ramy tekstu. Jego

¹⁷ P. Bing, op. cit., s. 24–25.

¹⁸ Druga możliwość pochodzi od Binga, pierwsza od jednego z dawniejszych wydawców Filitasa, Wilhelma Kuchenmüllera, którego edycja ukazała się w 1928 roku.

twórczość stanowi dla nas świadectwo rozwoju tekstocentryzmu nie tylko w kierunku „zewnątrznym”, to znaczy metod gromadzenia i dystrybucji wiedzy o świecie, z których powstanie po wiekach nowoczesna nauka, ale również „wewnętrzny”, to znaczy powstawania profilu psychologicznego „książkowego erudyty”, dla którego tekst jest jednocześnie rozkoszą i udręką, dając mu obraz nieskończonego bogactwa rzeczywistości, uobecniając je w swoisty sposób, ofiarowując narzędzie jej nieograniczonego odwzorowywania i multiplikowania – oraz odgradzając go od niej nieprzebytą barierą. Oba te procesy są ze sobą prawdopodobnie ściśle związane genetycznie, ponieważ w odniesieniu do okresów i obszarów, dla których pismo i tekst nie pełnią naczelnej roli w epistemologii kulturowej, trudno sobie wyobrazić istnienie ludzi pasujących do profilu „mola książkowego” czy „mędrca-erudyty”.

Istnieją więc dwie ścieżki erudycji starożytnej – jedna wiedzie w stronę gromadzenia wiedzy w tekście przez autora-badacza, druga w stronę pochłaniania tej wiedzy przez odcieleśniony umysł czytelnika, przy czym obie formy mogą przybrać postać kompulsywną. Tekst staje się zarazem narzędziem poszerzającym doświadczenie (bo dowiadujemy się z niego mnóstwa rzeczy, których nigdy nie dowiedzielibyśmy się skądinąd, nawet od najwspanialszego pieśniarza czy w trakcie najdalszych podróży) i ograniczającym je (bo wobec jego przemożnej obecności zanika sfera zmysłowa i motoryczna). Należy jednak po raz kolejny podkreślić, że zjawiska te dotyczą jedynie bardzo wąskiego obiegu tekstów – praktyki związane z piśmiennością rzemieślniczą czy użytkową, ze sferą „dokumentów życia społecznego” nie uległy tym procesom ani w epoce hellenistycznej, ani później, a ich ewolucję cechowały inne znamiona. Co zaś do własności kognitywnych, które starałem się wydobyć z piśmiennictwa Arystotelesa, Teofrasta i Filitasa, to również dojrzała hellenistyczna i późnoantyczna *Fachliteratur* będzie się nimi cechować i umacniać je w toku swojego rozwoju, co tylko pozornie jest paradoksem,

w istocie zaś – dowodem na złudne uroszczenie kultury tekstu do panowania nad całością doświadczenia¹⁹.

¹⁹ Warto byłoby zastanowić się, od kiedy erudycja istnieje w kulturze greckiej jako samodzielne zjawisko. Pojęcie erudycji wiąże się oczywiście z wysoko rozwiniętą kulturą tekstu i książki. O aoidach i rapsodach, nawet tych, którzy magazynowali w pamięci szczególnie wielką liczbę fabuł i narracji, nie powiedzielibyśmy, że byli erudydami. Jednym z wczesnych (i już krytycznych) świadectw samodzielnego rozumienia erudycji w kulturze greckiej jest być może fragment z poematu Kallimacha *Acontius i Kydippe* (fragm. 75, 8–9 Pfeiffer): „He polydreie chalepon kakon, hostis akartei / glosses, hos eteon pais hode maulin echei” („Erudycja to coś trudnego i złego dla kogoś, kto nie trzyma języka na wodzy; jest on jak dziecko, które ma nóż”). Słowo *polydreie* pojawia się jednak już u Homera w znaczeniu „wielka wiedza”, nie można więc być pewnym, czy Kallimach ma tu na myśli wiedzę tekstopochodną. Wielkie erudycyjne dzieła późnej starożytności sporządzone przez Strabona, Diodora, Warrona czy Atenajosa stanowią bardzo interesujące przykłady zaawansowanego procesu tekstualizacji doświadczenia (tym razem już nie tyle fenomenalnego, ile kulturowego), lecz ich analiza przekroczyłaby ramy tej książki.

ROZDZIAŁ 7

Archimedes i jego piaskarz

Życie zmysłowe człowieka piśmiennego jest oddzielone od jego życia wyobrażeniowego i uczuciowego, co dawno już temu głosił Rousseau (a następnie poeci i filozofowie epoki romantyzmu).

Marshall McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka* [1964], rozdział *Słowo pisane. Oko za ucho*, przekład Natalii Szczuckiej

Rozwój piśmiennictwa specjalistycznego w epoce hellenistycznej i w kolejnych wiekach był zbyt szeroki, aby dało się przeanalizować go w obrębie jednego opracowania, które zresztą musiałoby uwzględniać dane z zakresu nie tylko filologii, ale również naukoznawstwa i historii nauki, nie mówiąc o wiedzy szczegółowej w obrębie poszczególnych dziedzin. Liczba tekstów należących do tego obszaru przytłacza odbiorcę. Należy pamiętać, że właśnie w tych epokach – od końca IV stulecia p.n.e. do końca II wieku n.e. – powstała przeważająca część zachowanego do naszych czasów antycznego piśmiennictwa greckojęzycznego. Większość z tej masy tekstów znają dziś wyłącznie specjaliści, właśnie dlatego, że składają się na nią prawie wyłącznie teksty „specjalistyczne”, to znaczy nieliterackie, nienarracyjne i przeznaczone do specyficznej lektury dla wąskiego kręgu odbiorców-ekspertów, nie zaś dla szerokiej publiczności literackiej czy teatralnej. Struktura tych tekstów, założenia co do ich statusu poznawczego i relacji względem rzeczywistości, wreszcie ich projektowany obieg w społeczeństwie różnią się bardzo od analogicznych właściwości tekstów pochodzących z najwcześniejszych okresów rozwiniętej greckiej kultury piśmiennej, w której ich funkcjonowanie i role społeczne były jeszcze silnie powiązane z przedpiśmiennymi postaciami przekazów kulturowych, a zatem zachowywały integralną więź z całokształtem życia społecznego, nie podlegały wewnętrznej specjalizacji ani nie ograniczały się do ściśle

określonych kręgów nadawczo-odbiorczych. Zjawisko specjalizacji tekstu zaczęło wyodrębniać się dopiero pod koniec epoki klasycznej, co starałem się pokazać w poprzednich partiach tej książki. W okresie hellenistycznym stało się natomiast normą.

Najobszerniejsza obecnie encyklopedia biograficzna uczonych starożytnych¹, której redaktorzy z dumą podkreślają, że zebrali w niej więcej materiału, niż można znaleźć gdziekolwiek indziej, włącznie z *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, zawiera dwa tysiące czterdzieści trzy hasła osobowe, których dystrybucja chronologiczna przedstawia się następująco: w okresie od 700 do 300 roku p.n.e. liczba autorów w poszczególnych stuleciach nie przekracza stu (przy czym dopiero w IV wieku osiąga wskaźnik pięćdziesięciu), w okresie między rokiem 300 p.n.e. a 125 n.e. wynosi dziewięćdziesięciu–stu czterdziestu autorów na stulecie, a w późnej starożytności radykalnie spada, aż do poziomu z epoki archaicznej.

Taka dystrybucja sugeruje wyraźny wzrost liczby autorów zajmujących się nauką w epoce hellenistycznej, przy czym, jak zawsze w odniesieniu do antyku, należy pamiętać, że mamy do czynienia z drobnym ułamkiem całości ówczesnej produkcji tekstowej. Nie powinno się także zapominać o pewnej arbitralności w przyporządkowaniu antycznych autorów do kategorii „naukowców”, zwłaszcza w świetle prowadzonych tutaj dociekań. Za ojca nauki uchodzi powszechnie Tales z Miletu, co do którego nie mamy pewności, czy w ogóle posługiwał się piśmem, a jeśli tak, to czy traktował je jako pełnoprawne narzędzie swojego myślenia o rzeczywistości. Prawie na pewno nie było ono dla niego tym, czym było dla Arystotelesa i jego następców, którzy zresztą pasowali Talesa na swojego duchowego protoplastę, wiedząc o nim niewiele więcej niż my.

Jeśli chce się wyjść poza tradycyjny podział tego piśmiennictwa odpowiadający siatce nowoczesnych dyscyplin naukowych², to an-

¹ *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and Its Many Heirs*, eds. P. T. Keyser i G. L. Irby-Massie, London–New York 2008. Por. zwłaszcza diagram poglądowy na s. 939.

² Jeśli chodzi o ogólną historię nauki greckiej, podstawowymi opracowaniami pozostają dwie niewielkie książki Geoffreya E. R. Lloyda: *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa* i *Nauka grecka po Arystotelesie*, przeł. J. Lesiński, Warszawa

tyczną literaturę fachową w najogólniejszym ujęciu można podzielić na dwie wielkie dziedziny ukształtowane zgodnie z logiką procesów kulturowych, które staram się zobrazować w tej książce i których podstawy dali Arystoteles i Teofrast. Pierwszą z nich można określić jako „strukturowanie rzeczywistości w tekście”. Zaliczają się do niej autorzy, których teksty są „katalogami”, „systematykami” i „kodeksami” natury, to znaczy – stanowią próby zaprojektowania struktury rzeczywistości dostępnej w badaniach i we wcześniej sporządzonych opisach, tak aby strumienie chaotycznych danych zmysłowych otrzymały postać jednolitych, precyzyjnych elementów, których zbiory czy agregaty składają się na inteligibilny świat poznawany naukowo. Utwory te należą wedle nowoczesnej klasyfikacji do takich dziedzin, jak zoologia, botanika, astronomia i astrologia, matematyka, harmonika (odpowiednik współczesnej muzykologii), metrologia, geografia, paradoksografia i fizjonomika. W ich ramach rzeczywistość fizykalna dostępna umysłowi ludzkiemu na ówczesnym stadium rozwoju technik obserwacyjnych zostaje ujęta w opisy tekstowe projektujące (a z punktu widzenia autorów i czytelników tych tekstów – odwzorowujące) jej uporządkowaną strukturę przez uporządkowane struktury zapisu i opisu – podziały tekstu na elementy składowe uszykowane tak, aby dać jako całość sensowny obraz, który może posłużyć do dalszych dociekań teoretycznych. Narzędzia strukturacji są tutaj narzędziami tekstowymi ukształtowanymi w opisany przeze mnie wcześniej sposób. Rezultatem takich działań naukowych jest zaś przeniesienie tekstowego porządku świata na sam świat – porządek świata w tekście zostaje uznany za porządek świata. Projekt ziarnistej, skwantowanej struktury rzeczywistości rozwinięty w tekście zostaje uznany przez obcujące z tekstem umysły ludzkie za – jeśli można sparafrazować Platona – strukturę istotnie istniejącą.

1998 (oryg. 1970 i 1973). W dziedzinie czystej faktografii niezastąpione pozostaje dzieło George'a Sarton, *Introduction to the History of Science*, trzy tomy w pięciu woluminach, Baltimore 1927–1948, antyku dotyczy tom pierwszy. Przykłady współczesnych opracowań *Fachliteratur* podałem w jednym z przypisów do podrozdziału poświęconego Ksenofontowi.

Druga wielka dziedzina *Fachliteratur* to tekstowe instrukcje praktyk, podobne do tych, jakie analizowałem na przykładzie Ksenofonta, ale poddane zasadom absolutyzmu tekstowego rodem z pism Stagiiryty. Instrukcje te – w postaci traktatów o mechanice, agronomii, gramatyce (wytyczaniu obszarów upraw), hodowli, medycynie, farmacji, weterynarii, belopoice (konstruowaniu machin wojennych), strategii wojennej, alchemii, architekturze, optyce – obejmują głównie praktyki manualne i motoryczne, związane z klasami powtarzalnych czynności odgrywających znaczącą rolę w funkcjonowaniu systemu społecznego lub w oddziaływaniu ludzi na zamieszkiwany przez nich świat przyrodniczy, a także wymagających specjalistycznej wiedzy oraz sprawności wykonania³. Oprócz podręczników poświęconych rozmaitym umiejętnościom technicznym i praktycznym (również tak „pospolitym” jak gastronomia) należą do tej grupy także dzieła bardziej zbliżone do „nauki” w nowożytnym sensie, czyli poświęcone wiedzy czystej, niemającej bezpośrednich zastosowań w praktykach. Jednak samą tę wiedzę również można uznać za szczególną klasę praktyk – jej gromadzenie i przetwarzanie zależy bowiem często od przeprowadzenia starannych obserwacji albo od zaprojektowania i wykonania przemyślanych eksperymentów.

W tym sensie nauka starożytna (a w sporej mierze również nowoczesna) to klasa określonych w szczególny sposób praktyk motorycznych, społecznych i językowych, których postacie wpływają na siebie nawzajem, pozostając prymarnie zależne od ujęć rzeczywistości w zapisach tekstowych, które z kolei pozwalają gromadzić wiedzę o wszystkich tych praktykach w sposób przekraczający ograniczenia bezpośrednich kontaktów międzyludzkich, co umożliwia nieograniczony przyrost materiału bazowego. I ten właśnie układ stanowi podstawę koncepcji „doświadczenia naukowego”, które, jak łatwo

³ W piśmiennictwie tym daje się zauważyć brak opracowań dotyczących na przykład techniki żeglugi albo tych aspektów wojskowości, które bezpośrednio dotyczą walki w polu. O ile brak ten nie jest efektem szczątkowego zachowania tekstów, być może oznacza on, że te klasy praktyk, które w najwyższym stopniu zależały od niewerbalnych aspektów wiedzy o działaniu, nie uległy wówczas tekstualizacji. Na problem funkcjonalnej użyteczności podręczników praktyki wskazywałem już przy omawianiu Ksenofonta.

zauważyć, ma niewiele wspólnego z „doświadczeniem” figurującym w tytule tej książki, chociaż w obu tych jego rodzajach mamy do czynienia z danymi zmysłowymi. Problem polega jednak na tym, że przyrastający w tekstach *Fachliteratur* materiał nie zawiera niewerbalnych jakości doświadczenia – również naukowego – co z kolei leży u podłoża problemu wiedzy niejawnej w procedurach naukowych, będącego przedmiotem ostrej dyskusji filozofów i teoretyków nauki od co najmniej dwustu lat. W większości nowoczesnych ujęć tego problemu zakładano jednak, że wiedza niejawna nie powinna pełnić żadnej roli w konstytuowaniu i rozwijaniu naukowej wiedzy doświadczalnej, ponieważ nie nadaje się do intersubiektywnego przekazu tekstowego.

Jednakże granice między takimi rodzajami tekstów, jak utekstowiona praktyka, tekstowa instrukcja praktyki, tekstowa partytura wykonania praktyki, katalog/systematyka/kodeks, a wreszcie tekst absolutny, czyli dotyczący głównie samego siebie i innych tekstów – otóż granice te od zawsze (czyli od okresu, o którym teraz mowa) są w kulturze europejskiej płynne. Nawet najbardziej abstrakcyjne dociekania filozoficzne przejawiają niekiedy łączność ze sferą doświadczenia, nawet najbardziej sformalizowane opisy teoretyczne mają za zadanie konfrontację z doświadczeniem. Tekst absolutny – to znaczy pozbawiony w ogóle odniesień zewnętrznych – w czystszej postaci nie jest możliwy, chociaż stanowił przedmiot marzeń wielu autorów, a najbliższe mu realizacje spotykamy w niektórych eksperymentach XX-wiecznej literatury. Lecz powróćmy do greckiej *Fachliteratur*.

Przynajmniej niektóre z jej istotnych cech – szczególnie w odniesieniu do pierwszego z wyróżnionych tu typów – postaram się zademonstrować na przykładzie tekstu, który zyskał sławę w historii matematyki, a jego autor uchodzi za najwybitniejszego uczonego całej starożytności (w nowożytnym sensie pojęcia „uczony”). Chodzi o najkrótsze z zachowanych dzieł Archimedesesa – *Psammites*.

Archimedes z Syrakuz (ok. 285–212) jest nie tylko największym w opinii swoich nowożytnych następców, lecz również najbardziej znanym we współczesnej kulturze popularnej uczoneym antycznym, mimo że o jego życiu i osobie nie wiemy prawie nic. Nie rozpatruję tu jego postaci jako matematyka, dla którego geniuszu nowocześni

uczeni nie mają dość słów zachwyty⁴, a uznają jego twórczość za jeden z ważnych przykładów tekstocentrycznej metody analizowania rzeczywistości obecnej w doświadczeniu zmysłowym ludzi posługujących się pismem alfabetycznym w myśl zasad określonych przez pionierów abstrakcjonizacji, autonomizacji i alienacji tekstu wobec doświadczenia. W przypadku Archimedesu mamy do czynienia z doświadczeniem, które już na poziomie fenomenalnym ulega oderwaniu od sfery *Lebenswelt*, jest to bowiem doświadczenie proto-naukowe wynikające z nachylenia tekstowego w pewien szczególnie sposób, bardzo już bliski nowożytnej metodzie naukowej⁵ i niespotykany u żadnego z wcześniejszych autorów rozpatrywanych w tych wywodach⁶. Głęboki podziw uczonych nowożytnych wobec Archimedesu wynikał między innymi stąd, że pisał on o problemach matematycznych, fizycznych i mechanicznych niemal tak samo jak oni, przynajmniej pod względem tekstowych struktur rozumowania. Zanim przejdę do uwag na temat tego utworu, poświęcę znów nieco uwagi świadectwom biograficznym.

W popularnych książkach o historii nauki Archimedes pojawia się głównie jako nieco zwariowany osobnik, który wyskakuje z wan-

⁴ Zob. na przykład: *Preface*, w: *The Works of Archimedes*, edited in modern notation with introductory chapters by sir T. L. Heath, Cambridge 1897 (wyd. 2 – 2010), s. v–ix.

⁵ Mimo błędnych estymacji wszystkich wielkości fizycznych, które Archimedes oblicza w tym tekście. Zresztą mylność tych oszacowań nie wynika tylko z prymitywizmu technik obserwacyjnych dostępnych w jego epoce, lecz również z zasadniczo tekstocentrycznego usytuowania całego rozumowania, które polega głównie na manipulowaniu utekstowionymi elementami rzeczywistości fizycznej.

⁶ Być może wcześniejsi od Archimedesu matematycy, przede wszystkim Eudoksos i Euklides, także stosowali podobne metody przekształcania doświadczenia proto-naukowego w tekst. Jednak z dzieł Eudoksosa przetrwały tylko drobne fragmenty, a dzieła Euklidesa z *Elementami* na czele uległy, jak wynika z badań filologicznych, bardzo licznym interpolacjom zaburzającym obraz ich pierwotnej, autorskiej wersji. Poprzednio, wzmiankując Oinopidesa, zwracałem już uwagę na trudności w zrozumieniu przez nas, w jaki sposób najwcześniejsi matematycy greccy formowali swoje rozumowania w przekazach tekstowych. Jak zobaczymy, pewne światło na ten problem rzuca Plutarch w informacjach, jakie umieszcza na temat Archimedesu w *Żywocie Marcellusa*.

ny, biegnie nago po mieście i wykrzykuje „eureka!” (a właściwie „heureka!”) z radości, że patrząc na wodę wylewającą się z wanny w chwili, gdy do niej wchodził, odkrył prawo fizyczne nazwane potem jego imieniem. Ten obraz znakomicie pasuje do nowożytnego stereotypu naukowca „oderwanego od rzeczywistości”, a przy okazji jest również modelowym obrazem procesu heurezy naukowej. Jednak przedmiotem zainteresowania nie są dla mnie teraz przejawy tego „oderwania”, lecz zjawiska, które w dalszej konsekwencji do niego doprowadziły. Nie da się udowodnić historyczności epizodu z kąpielą, choć nie jest on tak fantastyczny, jak często się sądzi, ponieważ „wanna” nie oznacza w tym przypadku emaliowanego na biało wolnostojącego pojemnika, lecz element wyposażenia antycznej łaźni⁷. Można by go jednak potraktować tak, jak wcześniej potraktowałem tu przekazy na temat Teofrasta i Filitasa⁸, a do takiej analizy nadaje się również całość tradycji biograficznej Archimedesa, która – mimo wspomnianych luk w naszej wiedzy – jest jednak bogatsza niż w przypadku wszystkich innych uczonych antycznych⁹. Najważniej-

⁷ Źródłem antycznym tego przekazu jest Witruwiusz (*O architekturze*, ks. IX, przedmowa 9–12), lecz nie wiemy, skąd zaczerpnął tę informację.

⁸ Wówczas należałoby podkreślić, że wprawdzie bodźcem procesu intelektualnego jest bardzo wyraziste doznanie zmysłowe – zanurzenie własnego ciała w kąpeli – lecz ten element zmysłowości zostaje natychmiast wyobcowany ze świata doświadczenia i przeniesiony do obszaru myślowych abstrakcji, gdzie staje się podstawą rozumowania, którego efektem jest sformułowanie uniwersalnego prawa fizycznego. Całkowicie identyczną strukturę ma wiele innych na pół mitycznych opowieści o heurzezie uczonych, z których najbardziej znana jest anegdota o jabłku Newtona. Ciało uczonego stanowi w tych opowiastkach pomocnicze narzędzie rozumowania, nie zaś narzędzie istnienia w *Lebenswelt*. Takie nastawienie może wystąpić tylko w kulturze o bardzo wysokim stopniu zapośredniczenia doświadczeń fenomenalnych przez media komunikacyjne mające wobec sfery pierwotnego doświadczenia zmysłowego pozycję wyalienowaną.

⁹ Świadcstwa dotyczące biografii Archimedesa zebrał w swojej dysertacji doktorskiej Johann Ludvig Heiberg (*Quaestiones Archimedaeae*, Hauniae [Kopenhaga] 1879, praca ta zawiera również pierwszą nowoczesną edycję *Psammitesa* z nadzwyczaj szczegółowym aparatem krytycznym). Heiberg (1854–1928) był duńskim uczonym, który wyspecjalizował się w opracowywaniu greckich tekstów matematycznych i technicznych, aż do jego czasów właściwie nietkniętych przez filologów klasycznych (jeśli nie liczyć nieco tylko wcześniejszych prac Friedricha Hultscha i Gottfrieda Friedleina).

szym jej składnikiem pozostaje oczywiście historia o jego śmierci z rąk rzymskiego żołnierza wskutek nieporozumienia komunikacyjnego podczas zdobywania Syrakuz przez Rzymian dowodzonych przez konsula Marka Klaudiusza Marcellusa w trakcie drugiej wojny punickiej. Znamy tę opowieść głównie od Plutarcha, który podaje ją w trzech wersjach:

Rozpatrując jakiś problem w skupieniu, pochylony nad wykresem [*epi diagrammatos*] i w jego rozważaniu całkowicie pogrążony [*te theoria dedokos*] myślą i wzrokiem [*ten te dianoian kai ten prosopsin*], nie zauważył nadejścia Rzymian i zajęcia miasta. Nagle zbliżył się do niego żołnierz i kazał mu iść ze sobą do Marcellusa. A kiedy nie chciał tego zrobić, póki nie skończy zagadnienia i nie doprowadzi do rozwiązania [*pros ten apodeiksin*], żołnierz rozzłościł się, dobył miecza i zabił go.

Inni opowiadają, że Rzymianin stanął koło niego od razu z mieczem gotowym do ciosu, a on, widząc go, prosił i błagał o chwilę zwłoki, żeby nie zostawiać problemu bez zakończenia i rozwiązania. Żołnierz jednak, nie namyślając się, zrobił swoje.

Jest tu zresztą jeszcze trzecia wersja: Archimedes miał nieść do Marcellusa ze swoich przyrządów matematycznych [*ton mathematikon organon*] zegary słoneczne, kule i przyrządy do mierzenia kątów, którymi wyraża się stosunek wielkości słońca do jego obrazu, i wtedy podobno natknęli się na niego żołnierze, którzy zabili go w przekonaniu, że w tym sprzęcie niesie on złoto (Plutarch, *Żywot Marcellusa* 19, nieznacznie zmodyfikowany przekład Mieczysława Brożka).

Z tych relacji trzecia jest, by tak rzec, najbardziej banalna i powtarzalna dziejowo. Natomiast dwie pierwsze wersje zawierają szczegóły mówiące wiele o specyfice pracy intelektualnej Archimedes. Rozważa on mianowicie problemy, dla których podstawą nie jest już doświadczenie rzeczywistości fizycznej (czyli „ogład” – *theoria* w pierwotnym znaczeniu), a więc takie doświadczenie, które leżało u podstaw konstrukcji wywodu w podręcznikach Ksenofonta, a w szczątkowej postaci występowało jeszcze w epistemologiach Platona i Arystotelesa, zaś jego nieobecność stawała się przyczyną problemów fizjologicznych Teofrasta i Filitasa. Dla Archimedes ta nieobecność nie jest już w ogóle problemem, ani fizjologicznym, ani

tym bardziej psychologicznym czy intelektualnym. Przeciwnie – właściwy ośrodek jego myślenia to zapis, tekst, wykres, diagram, rysunek – uogólnione piśmienne formy zapośredniczenia rzeczywistości doświadczanej zmysłowo w sposób nieistotnie partykularny. Problemy dręczące Platona i Arystotelesa dla Archimedesesa w ogóle nie istnieją, ponieważ nie widzi on potrzeby jakiegokolwiek powiązania zapisu, który jest dla niego ośrodkiem i środkiem myślenia o rzeczywistości – z samą tą rzeczywistością. Zapis w pełni usamodzielniony i wyobcowany pozostaje dla niego naturalny i prymarny – dlatego pograża się w nim „myślą i wzrokiem” do tego stopnia, że jego zmysły i umysł przestają odbierać i przetwarzać inne sygnały zewnętrzne. Percepcja uczonego uwstecznia się, ponieważ aby formułować sądy o świecie, nie musi on w ogóle go doświadczać – wystarczy mu jego symboliczny zapis, i to nawet nie na trwałym podłożu, skoro można kreślić figury na piasku. Co więcej, sąd wyprowadzony w postaci dowodu matematycznego lub prawa fizycznego z w ten sposób uogólnionego obrazu świata jest tak uniwersalny, jak nie mógłby być żaden sąd oparty na jednostkowym, doraźnym i przypadkowym doświadczeniu zmysłowym. Arystoteles dokonujący w *Metafizyce* wyrafinowanych przewrotek intelektualnych w celu uprawomocnienia abstrakcyjnych kategorii tekstowych, byłby zapewne zdumiony, widząc, z jaką łatwością Archimedes pomija problem ich uprawomocnienia, ponieważ nie widzi już potrzeby takiej legitymizacji. Niewątpliwie jednak to Stagiryta przetaił mu szlak.

W drugiej wersji, gdzie Archimedes chce uprosić rzymskiego żołdaka, aby ten pozwolił mu dokończyć dowód, pobrzmiwa nieco brązowniczy heroizm, lecz i tutaj możemy spostrzec skutki alienacji umysłu i ciała uczonego ze sfery doświadczenia. Przybierają one mianowicie formę lekceważenia własnej kondycji, które widziane od zewnątrz jest bardzo podobne do bohaterstwa.

Relacje Plutarcha nie są jedynymi wersjami śmierci Archimedesesa. Oto wariant przedstawiony przez Liwiusza:

Zginął także, jak podają, Archimedes, z ręki żołnierza niewiedzącego, z kim ma do czynienia. Wśród tak wielkiej wrzawy [*tanto tumultu*], jakiej narobić mogło przerażenie panujące w mieście wydanym na łup

wojska, zajęty był on w skupieniu figurami, które sobie nakreślił na piasku [*intantum formis quas in pulvere descriperat*] (XXV, 31, przekład Mieczysława Brożka).

Liwiusz pomija tu milczeniem sam akt zabójstwa, który nie nadaje się dla jego celów ideologicznych, ponieważ nie wystawia chwalebego świadectwa inteligencji żołnierstwa rzymskiego, podkreśla natomiast, tak samo jak Plutarch, głębokie skupienie uczonego na graficznych przedstawieniach problemów, nad którymi pracował, oraz jego umiejętność „wyłączenia się” z sytuacji bieżącej, nawet skrajnie dramatycznej. Także tutaj otrzymujemy przykład pogrążenia umysłu w medium zapisu do tego stopnia, że następuje zjawisko prywatacji zmysłów, i Liwiusz rozumie oderwanie Archimedesesa właśnie w taki sposób. Inaczej interpretuje je Cynceron:

Ale chęć dowiedzenia się wszystkiego, czymkolwiek by to było, jest cechą ludzi ciekawych; dojdzie natomiast do pragnienia wiedzy poprzez dociekanie spraw poważniejszych uważać należy za właściwość ludzi bardzo wybitnych. Cóż bowiem sądzicie, jakim zapałem do nauki odznaczał się Archimedes, który z wielką uwagą kreśląc na piasku jakoś figury [*in pulvere quaedam describit attentius*], nie spostrzegł nawet, że zdobyte zostało jego miasto ojczyzne [*ne patriam captam esse senserit*]? (*O najwyższym dobru i złu*, V, 49–50, przekład Wiktora Kornatowskiego).

Dla Cyncerona zachowanie Archimedesesa stanowi gest świadomego heroizmu intelektualnego, nie zaś skutek oddziaływania medium komunikacji na umysł. Cynceron wartościuje to zachowanie, umieszczając je w określonym porządku moralno-politycznym. Aby zobaczyć, jak podobnej interpretacji symbolicznej doczekała się scena śmierci uczonego w XX wieku, przyjrzyjmy się jeszcze cytatom z Alfreda Northa Whiteheada:

The death of Archimedes by the hands of a Roman soldier is symbolical of a world-change of the first magnitude: the Greeks, with their love of abstract science, were superseded in the leadership of the European world by the practical Romans. Lord Beaconsfield [Benjamin Disraeli], in one of his novels, has defined a practical man as a man

who practises the errors of his forefathers. The Romans were a great race, but they were cursed with the sterility which waits upon practicality. They did not improve upon the knowledge of their forefathers, and all their advances were confined to the minor technical details of engineering. They were not dreamers enough to arrive at new points of view, which could give a more fundamental control over the forces of nature. No Roman lost his life because he was absorbed in the contemplation of a mathematical diagram (*An Introduction to Mathematics*, London 1911, s. 40–41)¹⁰.

Whitehead, pozostając w orbicie humanistycznej wykładni dziejów kultury, ujmuje zgon Archimedesesa jako emblemat konfliktu zachodzącego między bezinteresownością czystej myśli Greków i brutalnym, interesownym praktycyzmem Rzymian. Dziś rzadko już postrzega się ewolucję zjawisk kultury w taki sposób, wypada jednak zauważyć, że ewolucja ta w postaci widzianej z perspektywy prowadzonych tu dociekań również różnicuje Greków i Rzymian. Otóż wydaje się, że kultura antyku rzymskiego nie wniosła istotnych innowacji czy choćby zmian jakościowych do zestawu praktyk piśmiennych, pisarskich i lekturowych wytworzonych przez Greków. Jedynym takim fenomenem było przejście postaci książki od zwoju do kodeksu, które wprowadzie bardzo ułatwiło manewrowanie dużymi partiami czytanych tekstów, lecz nie zmieniło już raczej istoty relacji między tekstem a doświadczeniem, ukształtowanej w świecie kultury greckiej.

Rzymski erudyta z I wieku n.e., Waleriusz Maksymus, obudowuje relację o śmierci Archimedesesa ramą symboliczną, powiadając, że jego zdolności jednocześnie dawały mu życie (ponieważ Marcellus chciał dostać go żywego jako świetnego inżyniera, który mógłby bardzo przydać się armiom rzymskim) i odebrały je wskutek nieporozumienia, a nadto, podobnie jak wszyscy poprzednio cytowani autorzy, podkreśla jego skupienie na piśmiennych wykresach. Tutaj pojawia się też po raz pierwszy najsławniejszy szczegół – ostatnie słowa uczonego:

¹⁰ Istnieje przekład polski: *Wstęp do matematyki*, przeł. Wł. Wójtowicz, Warszawa [ok. 1920], *non vidi*.

At is [Archimedes], dum animo et oculis in terra defixis formas describit, militi, qui praedandi gratia domum intruperat strictoque super caput gladio quisnam esset interrogabat, propter nimiam cupiditatem investigandi quod requirebat nomen suum indicare non potuit, sed protecto manibus pulvere „noli” inquit, „obsecro, istum disturbare”, ac perinde quasi neglegens imperii victoris obruncatus sanguine suo artis suae liniamenta confudit. Quo accidit ut propter idem studium modo donaretur vita, modo spoliaretur.

Gdy z umysłem i wzrokiem utkwionym w ziemię rysował figury, żołnierz, który włamał się do [jego] domu w poszukiwaniu łupów, przyłożył mu miecz do głowy i zapytał, kim jest. Z powodu zbytniego pograżenia w swoich dociekaniach [Archimedes] nie wymienił swojego imienia, jak tamten żądał, lecz, zasłaniając piasek rękami, rzekł „proszę, nie ruszaj tego”, po czym został, zgodnie z rozkazem wodza, zabity jako ten, kto stawia opór, a jego krew zalała jego wykresy. I stało się tak, że te same dociekania dały mu życie i odebrały je (Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* 8, 7, 7, przekład Pawła Majewskiego).

W kontekście poczynionych tu uwag *dying saying* Archimedesa¹¹ dopełnia obraz tekstowej alienacji doświadczenia. Postawiony w ekstremalnej sytuacji zagrożenia własnego życia – Archimedes nie wykazuje w ogóle instynktu samozachowawczego, przejawia natomiast troskę o zapis. Oznacza to, iż prawda o świecie kryje się dla niego właśnie w zapisie, a nie w jego własnym umyśle i ciele – ale nie dlatego, że Archimedes jest nietwórczy, lecz, przeciwnie, dlatego, że jego wielka moc odkrywania i kreowania wiedzy jest uzależniona od obecności zapisu, ponieważ jej efekty nie nadają się już w ogóle do przekazu ustnego, są bowiem wyrażane za pośrednictwem pojęć i relacji o naturze ściśle piśmiennej, z tego zaś wynika, że obecność tekstu jest dla ich trwałości ważniejsza niż obecność umysłu, który ten tekst wytworzył.

Scenę tę wraz z ostatnimi słowami opisywali również Bizantyńscy. Jan Tzetzes (XII wiek) w *Chiliadach* (II, 145 Kiessling) przy-

¹¹ Najbardziej znana w późniejszych epokach postać tych słów – „Noli tangere [albo „turbare”] circulos meos” („Nie dotykaj/nie niszczyj moich kół”) – nie występuje w żadnym z antycznych źródeł.

pisuje mu słowa: „apostethi, o anthrope, tou diagrammatos mou” („człowieku, odejdz od moich wykresów”), a Joannes Zonaras, inny autor bizantyński z XII wieku, którego wiarygodność historyczna jest w tym przypadku niestety bardzo nikła, przytacza bodaj najciekawszą spośród wszystkich wersji historii o śmierci Archimedesza, ponieważ, dziwnym trafem, przywołane (albo wymyślone) przez tego autora ostatnie słowa uczonego są uderzającym przejawem przewagi tekstu nad doświadczeniem:

[...] i zabili Archimedesza. Gdy rysował jakiś diagram [*diagramma gar ti diagraphon*] i usłyszał, że zbliża się do niego żołnierz, powiedział: „W GŁOWĘ, NIE W ZAPIS” [*par' kephalan, ephe, kai me para gramman*]. Gdy zaś ów żołnierz stanął przed nim, pomyślał chwilę [*brachy te ephrontise*] i powiedział „człowieku, odejdz od zapisu” [*apostethi, anthrope, apo tes grammes*], czym rozwścieczył tamtego i został zabity (*Epitome historiarum* IX, 5; II, 264 Dindorf, przekład i wyróżnienie – P. M.).

Wyrażenie „w głowę, nie w zapis” można rozumieć albo metaforycznie, jako „niech mi wejdzie na głowę, byle nie na wykresy”, albo w bardziej literalnym sensie „niech uderzy w głowę, nie w wykresy”. W obu przypadkach Archimedes w jeszcze wyraźniejszy sposób ukazuje się jako człowiek dbały bardziej o tekst niż o własny umysł i ciało. Tutaj jest to już jednak fantazmatyczny Archimedes bizantyńskich erudyków średniowiecznych.

Jeśli wrócimy jeszcze na chwilę do Plutarcha, znajdziemy inne zajmujące detale biograficzne o nieco większym stopniu wiarygodności. Opowiadając w *Żywocie Marcellusa* (rozdz. 14, 4) o wspaniałości osiągnięć naukowych i inżynierskich Archimedesza, relacjonuje on:

Człowiek ten nie zakładał sobie niczego z tych rzeczy [tj. z techniki i mechaniki] jako przedmiotu wartego studiów. Po największej części powstały one jako uboczne produkty matematyki dla zabawy [*geometrias de paidzouses*]. Już dawniej władca Syrakuz, Hieron, chcąc zaspokoić swoje ambicje, nakłaniał Archimedesza do przeniesienia części tej wiedzy z rozważań teoretycznych do konkretnych zastosowań [*apo ton noeton epi ta somatika*], dla jaśniejszego pokazania ogółowi zdobyczy rozumu przez niejako pogładowe ich wcielenie w praktykę [*ton logon*

hamos ge pos di'aistheseos miksanta] (*Żywot Marcellusa* 14, 4, tu i dalej przekład Mieczysława Brożka).

W słowach Plutarcha można odnaleźć potwierdzenie przedstawianych przeze mnie tez na temat postępującego w epoce hellenistycznej rozdziału między doświadczeniem fenomenalnym a zapisem tekstowym. Archimedes, który, jak już wspomniano, pomija sferę fenomenalną w swojej pracy intelektualnej, jest nakłaniany przez władcę do korzystnego politycznie spożytkowania swoich osiągnięć teoretycznych. Ten wątek sam w sobie okaże się częsty – w XX wieku widzimy go chociażby w Projekcie Manhattan – lecz Plutarch używa dla jego omówienia charakterystycznych wyrażen: „apo ton noeton epi ta somatika”, co znaczy dosłownie „z tego, co myślowe/intelektualne, do tego, co cielesne/materialne”, potem zaś padają też terminy *logos* i *aisthesis*, co można w tym kontekście oddać jako „tekst” i „doświadczenie”.

Plutarch mimowolnie uchwycił w tych uwagach istotę jednego z najważniejszych procesów kulturowych towarzyszących rozwojowi nauki. Otóż po tym, jak następcy Arystotelesa doprowadzili w okresie hellenistycznym do niemal całkowitego oderwania zapisów tekstowych od zasobu danych doświadczenia fenomenalnego, otrzymali w rezultacie „czystą teorię”; jej przykładem jest właśnie *Psammites* Archimedes, do którego omówienia przejdę niebawem. Ale ich teoretyczne, abstrakcyjne uogólnienia nie przestały dotyczyć świata życia ludzkiego, chociaż zmysłowe doświadczanie tego świata nie leżało już u ich podłoża. Znaczy to, że teksty teoretyczne ujawniły potencjał umożliwiający zwrotne przejście w ich odbiorze do świata doświadczenia – z tym, że ZAMIAST BYĆ REZULTATAMI TEGO DOŚWIADCZENIA, ZACZĘŁY BYĆ JEGO ŹRÓDŁAMI. Ich treść pozwalała na to, aby przenosić ją pragmatycznie na powrót do *aisthesis* i do *somatikon*. Przykład Archimedes, to jedno z pierwszych praktycznych zastosowań wiedzy wytworzonej na podstawie tekstu teoretycznego. Na takich lub podobnych praktykach zwrotnego rekontekstualizowania tekstowych abstrakcji zostanie zbudowany potężny gmach nauki nowożytnej. Podkreślam jednak ponownie, że dla samego Archimedes, jak możemy wnioskować na podstawie cytowanych

źródeł, możliwość praktykowania własnej wiedzy teoretycznej nie miała znaczenia.

Tak określona, silnie napięta relacja teorii i praktyki naukowej nie powstała jednak dopiero w czasach Archimedesa. W następujących zdaniach *Żywota Marcellusa* Plutarch kontynuuje dygresję o matematyce i inżynierii:

Wysoko cenioną i sławną mechanikę [*organiken*] zaczęli bowiem poruszać już ludzie z kręgu Eudoksosa [z Knidos, 408–355] i Archytasa [z Tarentu, nauczyciel poprzedniego, 428–347], urozmaicając tą przyjemnością matematykę i pomagając sobie przy problemach niedających się udowodnić łatwo drogą rozumowania czy wykresu [*logikes kai grammikes*], poglądowym i konstrukcyjnym ich unaocznieniem [*di'aistheton kai organikon paradeigmaton*]. [...] Ponieważ jednak Platon oburzył się na to i wystąpił przeciw nim jako gubiącym i psującym doskonałość matematyki [*geometrias agathon*], która w ten sposób odchodzi od ABSTRAKCJI ROZUMOWEJ [APO TON ASOMATON KAI NOETON] DO KONKRETNOCI ZMYŚLOWEJ [EPI TA AISTHETA] i raz po raz korzysta z pomocy materialnych [*somasi*], w dużej części nieobywających się bez pospolitego rzemiosła, dlatego mechanika, odsunięta od matematyki, została czymś oddzielnym i przez długi czas, wzgardzona przez filozofię, pozostawała jednym z przedmiotów wykształcenia wojskowego (14, 5–6, wyróżnienie – P. M., przekład Mieczysława Brozka nieco zmodyfikowany).

Uwagi te są interesujące z wielu względów. Po pierwsze więc, dowiadujemy się, że diagramy i wykresy były obecne w praktykach piśmiennych Greków przynajmniej od początku IV wieku (omawiany wcześniej przypadek Oinopidesa niestety jest starszy, zatem przekaz Plutarcha nie rozjaśnia naszych wątpliwości co do niego; jeszcze starszy przypadek, jaki stanowi myśl matematyczna Pitagorasa, mieści się niemal w całości w obrębie legend i mitów – warto jednak przypomnieć, że Archytas i Eudoksos byli pitagorejczykami). Po drugie – ich abstrakcyjna forma piśmienna nie zawsze zaspokajała potrzeby wczesnych matematyków, łączyli ją oni więc z praktykami inżynierskimi, wiążąc płynnie abstrakcję zapisu i doświadczenie praktyki. Po trzecie wreszcie, w kwestii tej głos zabiera Platon i separuje sfe-

rę działań manualnych od sfery abstrakcyjnych dociekań opartych na „czystym” tekście (a w jego własnym przekonaniu – na Ideach), motywuje to argumentami estetyczno-społecznymi („czysta myśl” jest ewidentnie symbolem statusowym), a jego przemożny autorytet powoduje długotrwałą degradację klasy praktyk inżynierskich w społeczeństwie greckim. Ten szczegół z dziejów greckiej tekstualizacji doświadczenia jest kolejnym przykładem interferencji czynników mediologicznych i ideologicznych w dziejach środków komunikacji.

Przeświadczenie o jakościowej wyższości piśmiennej abstrakcji nad działaniami prowadzonymi w świecie zmysłowej materialności stopniowo coraz mocniej zakorzeniło się jednak w umysłach twórców kultury greckiej. Prawdopodobnie postępująca tekstualizacja ich praktyk intelektualnych nakładała się na odwieczną w tej kulturze rywalizację społeczną o pozycję w hierarchii statusowej. Plutarch relacjonuje więc sugestywnie sukcesy inżynierskie Archimedesesa w walce z Rzymianami oblegającymi Syrakuzy (w tej relacji padają sławne słowa wodza Marcellusa o „Briareusie matematyki”, z którym walka jest niemal beznadziejna – Marcellus porównuje tu Archimedesesa do mitycznego tytana o stu rękach), lecz zaraz potem przechodzi do innego tematu:

Ten Archimedes miał jednak tak wielki umysł [*phronema*], taką głębię duszy [*psyches*] i takie bogactwo wiedzy teoretycznej [*theorematon*], że na temat tych urządzeń, mimo że one zyskiwały mu rozgłos i sławę już nie ludzkiego, lecz jakiegoś boskiego geniuszu, nie chciał pozostawić żadnego pisma [*syngramma*]. Zajmowanie się mechaniką [*peri ta mechanika pragmateian*], i w ogóle każdą sztuką obliczoną na przydatność w potrzebie, uważał za coś nieszlachetnego, za rzecz rzemieślniczą. Jego osobistą dumę stanowiło tylko to, w czym wspaniałość i szlachetność nie wiąże się z potrzebą praktyczną, CO SIĘ NIE DA ZESPOLIĆ Z CZYMŚ RÓŻNYM OD SIEBIE, co więc od dowodzenia teoretycznego odsuwa materialne [*pros ten hylon te apodeiksei*]; pierwsze bowiem ukazuje wzniosłość i piękno [*to megethos kai to kallos*], drugie natomiast dokładność i siłę nadzwyczajną [*ten akribeian kai ten dynamin hyperphye*]. Nie da się przecież w matematyce trudniejszych i poważniejszych problemów ująć w przedstawienia za pomocą prostszych i przejrzystszych elementów (rozd. 17, 3–5, wyróżnienie – P. M.).

Duma intelektualna Archimedesesa wypływa z oderwania tematyki jego myśli od wszelkiej praktyki, wszelkich związków z działaniem w sferze *Lebenswelt*. Jego właściwa domena to *psyche*, *phronema* i *theoremata*, czyli te byty intelektualne, dla których właściwym, naturalnym środowiskiem materialnym jest zapis, i to zapis mający bardzo wysoki stopień autonomii w świecie praktycznych działań. W tym wyrazistym wartościowaniu alienacji myślącego podmiotu ze świata życia – oprócz czynników psychologicznych – odgrywa również rolę dbałość o precyzję piśmiennych rozumowań, które mogą ulec zaburzeniom, kiedy zostaną połączone z działaniami praktycznymi. Znow możemy więc dostrzec odwrócenie pierwotnej relacji między światem i tekstem. Tekst nie jest już odwzorowaniem świata ani jego uobecnieniem, to świat staje się mało istotnym dodatkiem do tekstu. Nie znika w nim całkowicie – w tym przypadku tekst nie byłby zrozumiały dla nikogo poza jego autorem – lecz ulega czemuś w rodzaju heglowskiego *Aufhebung*; pozbawiony samodzielności bytowej staje się milczącym, pozornie nieobecnym składnikiem czystej myśli znajdującej oparcie i wyraz w autotelicznym zapisie. ŚWIAT ZOSTAJE ZAWARTY W TEKŚCIE.

Plutarch relacjonuje dalej:

Nie ma też powodu nie wierzyć temu, co się o Archimedesie opowiada, jak to przez osobistą i w nim mieszkającą Syrenę zawsze oczarowany zapominał o sobie, nie dbał o posiłki czy pielęgnację ciała. Często przymocowany do kąpielni i namaszczenia zajęty był rysowaniem w popiołach figur geometrycznych, a po namaszczeniu ciała kreślił linie palcem, przeżywając wielką przyjemność i będąc przez swą muzę prawdziwie oszołomionym.

Jakkolwiek jednak był wynalazcą wielu wspaniałych rzeczy, przyjaciele swoich i krewnych prosili, jak mówią, tylko o to, żeby po jego śmierci postawili mu na grobie walec obejmujący kulę z napisem podającym obliczenie różnicy objętości bryły obejmującej w stosunku do objętej (rozd. 17, 6–7).

Pierwszą część tego świadectwa badacze i komentatorzy zazwyczaj pomijają nieco zażenowanym milczeniem, lecz, o ile tylko jest au-

tentyczne, nie pozostawia ono wątpliwości co do wpływu praktyk intelektualnych Archimedesesa na jego sferę emocjonalną i sensoryczną. Po raz kolejny wypada powtórzyć, że problem fizjologii wyższych procesów intelektualnych oczekuje na badacza, który wreszcie przeniesie go z obszaru anegdotycznych ciekawostek do poważnej dyskusji, jakiej temat ten jest wart choćby dlatego, że nawet najwyższej klasy abstraktor nie przestaje zamieszkiwać swojego ciała. Relacja Plutarcha potwierdza sformułowane uprzednio uwagi o prywatności sensorycznej Archimedesesa spowodowanej głębokim pograżeniem jego sfery mentalnej w abstrakcyjnych kategoriach piśmiennych – tak głębokim, że wykorzystuje on jako medium pisarskie popiół stosowany wówczas w zabiegach higienicznych. Co więcej – i to wypada uznać za ekstremalny przejaw jego stanu mentalnego – pisze on również na własnym ciele namaszczonej oliwą (Grecy czyścili ciało, nacierając je oliwą zmieszaną z popiołem i zeskrobuując tę mieszaninę wraz z brudem) i czerpie z tej czynności, jak dyskretnie sugeruje Plutarch, satysfakcję bliską zaspokojeniu seksualnemu, ale tylko mimochodem, niejako przy okazji głównej czynności, jaką jest kreślenie na sobie samym figur i diagramów stowarzyszonych z bieżącym abstrakcyjnym procesem intelektualnym.

Czym jest więc dla Archimedesesa jego własne ciało? Otóż nie pełni ono żadnej z ról wyodrębnionych przez nowoczesną psychologię czy fenomenologię. Nie jest ani narzędziem istnienia w świecie, ani działania, ani percepcji sensorycznej, ani nawet komunikacji. Jest podręcznym notatnikiem służącym do zapisywania najnowszych pomysłów. W źródłach greckich mamy przekazy o zapisach na ciele ludzkim (najsłynniejszy jest chyba przypadek ciała półlegendarnego prawodawcy Epimenidesa)¹², lecz są to zapisy o wielkiej wadze i istotnym znaczeniu dla zbiorowości społecznej, religijnej lub politycznej, do której należy osoba mająca to ciało. Ciało Archimedesesa jest natomiast całkowicie spostponowane, zarówno jako nośnik

¹² Przekaz ten interpretuje Jesper Svenbro w książce *Phrasikleia. An Anthropology of Reading in Ancient Greece*, Ithaca 1993 (oryg. fr. 1988), rozdz. 7: *True Metempsychosis: Lycurgus, Numa and the Tattooed Corpse of Epimenides*, s. 123–144. Jego podejście jest jednak całkowicie odmienne od podejścia prezentowanego tutaj.

osoby, jak i jako narzędzie bycia, przy czym lekceważenie to sięga aż po grób, na którym wedle życzenia Archimedes miało znaleźć się wyobrażenie dotyczące jednego z jego ważnych odkryć matematycznych – i znalazło się faktycznie, ponieważ grób ten został potem odnaleziony przez Cyserona w takiej dokładnie postaci (*Tusc.* V, 65). Patrząc na to, jak Archimedes traktował własne ciało, trudno wyobrazić sobie większą przewagę wyobcowanego tekstu nad światem doświadczenia fenomenalnego¹³.

Pograżenie w zapisach było, jak widać, dla Archimedes co najmniej równie intensywne jak dla Teofrasta i Filitasa, i miało ostatecznie tak samo śmiertelne skutki, ale znów – podobnie jak przy porównaniu tamtych dwóch przypadków – możemy spostrzec subtelną, zdać by się mogło, a w istocie zasadniczą różnicę. Otóż Archimedes ginie nie dlatego, że teksty, które pisze lub czyta, wyniszczają go fizycznie, lecz dlatego, że okoliczności zewnętrzne gwałtownie przerywają jego tekstocentryczną refleksję nad uogólnionymi jakościami doświadczenia (potocznie zwaną „oderwaniem od rzeczywistości”). Podobnie jak to się działo w przypadku filologów aleksandryjskich, których postawę analizowałem w poprzedniej książce na przykładzie Didymosa Chalkenterosa, dla Archimedes rzeczywistość fizyczna, sfera doświadczenia egzystencjalnego i zmysłowego, to tylko mało istotny dodatek do tego, co naprawdę ważne – do czystej myśli, której realizacją jest zapis i która wiąże się ze sferą *Lebenswelt* w sposób bardzo niebezpośredni. Odmienność wobec Aleksandryjczyków polega zaś na tym, że dla nich ośrodkiem myślenia tekstowego była zarchiwizowana w Bibliotece przeszłość ich kultury. Dla Archimedes tekst nie ma natomiast żadnych związków z sytuacją kulturową, jest narzędziem myślenia ściśle abstrakcyjnego, a jego historyczna i kulturowa proveniencja nie mają znaczenia – to dlatego można

¹³ Pewne podobieństwo do takich zachowań wykazują dziś ludzie, którzy zapisują sobie na dłoniach lub nadgarstkach „pilne sprawy” albo numery telefonów – lecz w tym przypadku mamy do czynienia jedynie z doraźnym wykorzystaniem powierzchni ciała jako powierzchni zapisu, nie zaś z głęboko uwewnętrznioną praktyką osadzoną w głównym nurcie czyjegoś życia. Do kwestii somatycznego wymiaru praktyk intelektualnych związanych istotowo z obecnością tekstu powróć jeszcze w aneksie tej książki poświęconym skrybom średniowiecznym.

pisać go na piasku albo na popiele, gdyż istnienie zawartej w nim prawdy o świecie nie zależy od jego obecności i trwałości, odwrotnie niż w przypadku tekstów kulturowo uwarunkowanych.

Tak zarysowuje się różnica między *Naturwissenschaft* i *Geisteswissenschaft* w rozumieniu Wilhelma Diltheya, lub, w nowszych terminach, między *science* i *art*, nauką ścisłą i humanistyką. Podstawę obu wielkich dziedzin stanowi zawsze tekst, lecz odmienne jest w nich usytuowanie wobec jego własnych warunków historycznych. Innymi słowy, matematyk nie musi interesować się tym, skąd pochodzą używane przez niego symbole i notacje (nawet jeżeli ich kształt i zakres możliwości manipulowania nimi w zapisie wpływają na przebieg jego myślenia), podczas gdy krytyk literacki czy teoretyk literatury powinien znać pochodzenie pojęć, które stosuje, w przeciwnym bowiem razie grozi mu popadnięcie w banał lub nonsens – a to znaczy, że musi mieć do dyspozycji zbiór przeszłych zapisów utrwalonych w bibliotece lub archiwum. Jak jednak spróbuję pokazać, oderwanie myślenia Archimedesa od sfery *Lebenswelt* również nie jest całkowite, przynajmniej w *Psammites*. Próba odczytania tego tekstu, jaką tu podejmę, pokaże, mam nadzieję, że nawet najbardziej wyabstrahowany z własnego sensorium umysł ludzki musi zachować więź z doświadczaną cielesnie sferą bytowania.

Psammites (w wersji łacińskiej *Arenarius*, w wersji angielskiej *Sandrecker*, po polsku można by oddać ten tytuł jako *Piaskarz* albo *Licznik piasku*) to krótki tekst, który Archimedes zaadresował w pierwszym zdaniu do sycylijskiego władcy Gelona II¹⁴. Tekst ten może służyć jako przykład radykalnej abstrakcjonizacji wywodu

¹⁴ Korzystam z edycji Heiberga: *Archimedis Opera omnia cum commentariis Eutocii*, e codice Florentino recensuit, latine vertit notisque illustravit J. L. Heiberg, Vol. 1–3, Lipsiae in aedibus Teubneri 1880–1881. Aparat krytyczny zarówno w tej edycji, jak i w *Quaestiones* nie wykazuje poważniejszych problemów z konstytucją tekstu *Psammites*, nawet w partiach zawierających notacje liczbowe (większość nazw liczb jest tam zapisana słownie). Dla zrozumienia toku wywodów Archimedesa pomocny będzie komentarz Ilana Vardi dostępny w internecie pod tytułem *Archimedes, the Sandrecker* (www.lix.polytechnique.fr/Labo/Ilan.Vardi/sand_recker.ps). Wartość zachowują także opracowania w dawniejszych syntezach matematyki greckiej (wśród nich zwłaszcza cytowane tu dzieła Thomasa Little Heatha).

w wyalienowanej ze świata doświadczenia praktyce tekstowej, którą potem spożytkują matematycy, nawet jeśli niebezpośrednio pod jego wpływem. Rozumowanie teoretyczne wsparte narzędziami zapisu uwalnia się tutaj niemal całkowicie od doświadczenia zmysłowego i zachowuje tylko bardzo nieliczne jego ślady, które Archimedes wykorzystuje jako podstawę niektórych partii swojego rozumowania w sposób podobny do tego, jaki widzieliśmy w epizodach z kąpielą.

Lecz przedtem jeszcze krótka uwaga o przekazie rękopiśmiennym oraz relacji między najstarszymi dociekaniami matematycznymi i astronomicznymi a praktykami piśmiennymi. Podobnie jak dla większości piśmiennictwa greckiego, najstarsze manuskrypty Archimedesa, których ślady są dla nas uchwytny, pochodzą ze średniowiecznego Bizancjum. Johann Ludvig Heiberg datował archetyp (rękopis, od którego pochodzą wszystkie znane rękopisy) na IX/X wiek i wiadomo, że ten rękopis istniał jeszcze w XVI wieku, lecz potem przepadł¹⁵. Badacze stwierdzili na podstawie analiz filologicznych, że obecna postać tekstu uległa odkształceniom względem wersji autorskiej, którą od archetypu dzieli ponad tysiąc lat. Dedukowano to głównie z frekwencji form dialektalnych w leksyce Archimedesa, lecz dla mnie bardziej interesująca jest kwestia – niestety, zupełnie nierozstrzygalna – postaci zapisu matematycznego w jego dziełach. Średniowieczne rękopisy antycznych tekstów matematycznych nierzadko zawierają figury i wykresy ilustrujące przebieg wywodów, ale nie mamy możliwości ustalenia, jak mają się one do wersji autorskich. Nie wiemy więc, jak wyglądał zapis Archimedesa, lecz prawie na pewno stosował on diagramy i schematy graficzne przy rozpatrywaniu problemów geometrycznych, o czym świadczą choćby przytoczone wzmianki Plutarcha na temat jego manii kreślenia figur wszędzie, gdzie mógł znaleźć przydatne do tego powierzchnie.

¹⁵ Dokładny opis tradycji tekstowej Archimedesa znajduje się w *Prolegomenach* do trzeciego tomu edycji Heiberga; skrótna relacja u T. L. Heatha, *Introduction*, w: idem, op. cit., s. xxiii–xxxviii. Uczni XIX-wieczni (Hultsch, Heiberg, Heath, Schiaparelli) również zastanawiali się nad tym, czy terminy pochodzące od *graphe*, *graphesthai*, które padają w źródłach w odniesieniu do najstarszych astronomów greckich, należy rozumieć jako „pisma” (w sensie – „książki”, „prace”) czy też jako „wykresy”.

W ogóle graficzne, lecz nie tekstowe przedstawianie idei czy problemów matematycznych jest zjawiskiem bardzo starym, dużo starszym niż cywilizacja grecka. Dlatego nie da się jednoznacznie stwierdzić, jaką rolę odegrały takie postacie piśmiennej wizualizacji procesów myślowych w dziejach greckiej tekstualizacji doświadczenia.

Co więcej, graficzna wizualizacja relacji liczbowych i przestrzennych od zarania dziejów miała silny związek zarówno z matematyką, jak i z astronomią – z punktu widzenia dziejów praktyk piśmiennych jest to związek bardzo szczególny. Relacje liczbowe i prawidłowości przestrzenne obserwowane przez ludzi od początków cywilizacji współistniały w ich umysłach z mitami i wierzeniami religijnymi dotyczącymi „tego, co w górze”. Doświadczenie „nieba gwiazdzistego nad sobą” było chyba jednym z najwcześniejszych świadomych przeżyć naszych przodków, jeszcze na długo przed pierwszymi piktogramami – świadczą o tym prehistoryczne budowle służące, jak się dziś domyślamy, do obserwacji astronomicznych albo do wykonywania rytuałów mających związek ze zjawiskami na niebie. Jako rezultaty tej odwiecznej zażyłości powstały zarówno wczesne podejścia matematyczne i „diagramatyczne” Sumerów i Babilończyków, jak i poematy astrologiczne Aratosa oraz figury, nazwy i mityczne fabuły gwiazdozbiorów, nadające niebu (rozumianemu jako byt jednocześnie fizyczny i kulturowy) bogatą treść semiatyczną i symboliczną. Można założyć, że obecność pisma i praktyk piśmiennych nie tyle uruchamia tutaj nurt refleksji, ile go ułatwia lub przyspiesza dzięki wspomnianym graficzno-symbolicznym wizualizacjom, które jednak nie powstały po raz pierwszy u Greków, lecz dwa tysiące lat wcześniej u Sumerów¹⁶.

¹⁶ Dodatkową komplikacją przy rozmyślaniu nad związkiem astronomii i pisma jest szczególny typ doświadczenia właściwy dla obserwacji nieba bez udziału zaawansowanych technicznie instrumentów obserwacyjnych – jest to mianowicie doświadczenie wyłącznie wzrokowe, co znaczy, że „niebo” to nadzwyczaj nieoczywisty element ludzkiej *Lebenswelt*, jednocześnie bliski i odległy, widzialny i nieosiągalny. Taki stan rzeczy, wynikający prymarnie z fizycznych i biologicznych okoliczności kształtujących nasze ciała i umysły w świecie fizycznym, wywarł wielki wpływ na kulturowe postrzeganie pozycji człowieka w świecie. O wczesnych etapach rozwoju matematyki w powiązaniu z naukami obserwacyjnymi zob. jako opracowanie podstawowe: O. Neugebauer, *The Exact Sciences*

W *Psammitesie*, zajmującym kilkanaście stron współczesnego druku, Archimedes podejmuje problem następujący: ile ziaren piasku wypełniłyby cały kosmos?

Zaistnienie takiego problemu, możliwość jego sformułowania, a przede wszystkim spełniony zamiar udzielenia na nie odpowiedzi w postaci konkretnej liczby, a nie symbolicznego sugestywnego określenia słownego, świadczą nie tylko o formacie umysłowym autora, lecz również o zaawansowaniu „technik myślenia” w postaci zapisu i tekstu, które posłużyły Archimedesowi do przeprowadzenia rozumowań prowadzących do odpowiedzi na to pytanie. Rzecz bowiem w tym, że całość tych rozumowań została przeprowadzona w środowisku tekstu, umożliwiającym Archimedesowi zachowanie w nich ścisłości, zakresu i precyzji, jakich nie byłby w stanie zapewnić nawet najbardziej rozwinięty przekaz ustno-pamięciowy. Jeśli chcielibyśmy bronić tez Erica Havelocka i Waltera Onga o jednoznacznie pozytywnym wpływie pisma alfabetycznego na umysł ludzki i cywilizację – *Psammites* mógłby posłużyć tu jako mocny argument, ponieważ jest on świetnym przykładem rozszerzenia przestrzeni dostępnej umysłowi poprzez tekst.

Zacznijmy od piasku. Dlaczego Archimedes wybiera właśnie ten składnik rzeczywistości dla swojego eksperymentu myślowo-obszerny-tekstowego?

Istotny będzie tu zapewne motyw „nieprzeliczalności piasku”, obecny w kulturze ludzkiej również od jej najstarszych spisanych dziejów. Coś jest jak ziarna piasku, kiedy jest tego zbyt wiele, aby umysł ludzki mógł objąć tę mnogość i wyznaczyć ją cyframi. Figura nieprzeliczalnego piasku pojawia się dwadzieścia jeden razy w Bi-

in Antiquity, New York 1969. Fakt, że współcześni astronomowie wciąż posługują się podziałem sfery niebieskiej na gwiazdozbiory, których wyobrażenia powstały przeważnie w starożytności, a większość gwiazd widocznych bez pomocy przyrządów optycznych nosi wciąż swoje starożytne nazwy, jest dobitnym przykładem trwałości konwencji uwarunkowanych kulturowo w nauce. O astronomii w powiązaniu z historycznymi epokami kultury (czyli tzw. archeoastronomii) zob. zwłaszcza obszerną syntezę: D. H. Kelley, E. F. Milone, *Exploring Ancient Skies. A Survey of Ancient and Cultural Astronomy*, wyd. 2, New York 2011.

blii¹⁷, jest obecna w epice homerowej i w liryce greckiej oraz, jak się wydaje, w wielkiej liczbie innych tekstów kulturowych z różnych epok, której jednak, o ile wiem, nikt dotąd nie przeliczył¹⁸ – na pewno zaś w potocznym uzusie językowym wielu kultur i narodów. To przeświadczenie, prawdopodobnie wspólne dla wszystkich ludzi żyjących w regionach, w których występuje piasek, wynika z doświadczenia fenomenalnego obudowanego pracą symboli, z odczucia zdumienia i bezsilności wobec strumienia maleńkich ziaren przysypujących się przez palce albo wobec śladów stóp niknących przy pierwszym podmuchu wiatru lub napływie fali. Dorzucmy do tego wyobrażenia jeszcze niezmożoną monotonię ruchu ziaren i myśl o drobnostce urastającej do ogromu. To wystarczy, aby stwierdzić, że wybór intelektualny Archimedesesa – jakkolwiek częściowo wynikał zapewne ze względów praktycznych, obliczeniowych – był też wyraźną prowokacją i wyzwaniem dla jego ziomeków. Przeliczyć to, co nieprzeliczalne, i wypełnić tym cały świat – aby udowodnić potęgę własnego umysłu, idąc wbrew powszechnemu wyobrażeniu.

Pomyślmy też o milczącej bierności piasku. To element doświadczanej przez nas przyrody, który, mimo że intryguje nas skrajnością swojej skali, zarówno w tym, co małe, jak i w tym, co wielkie, jest wobec nas uderzająco obojętny. Nie możemy przypisać mu żadnych antropomorfizujących intencji, jak tyłu innym przedmiotom, stworzeniom i żywiołom. Może europejscy podróżnicy po obszarach pustynnych albo Beduini czy Tuaregowie, walcząc o przetrwanie w burzy piaskowej, odnosili inne wrażenie, podobnie jak ludzie, którzy odkopywali Sfinksa w Gizie spod pochłaniających go piasków Sahary, lecz w skali globu niemal wszyscy ludzie stykający się z piaskiem postrzegają go, świadomie lub nie, jako istnienie krańcowo bierne.

¹⁷ I. Vardi, op. cit., s. 12 – z odwołaniem do konkordancji biblijnej Stronga.

¹⁸ Podjęte przeze mnie próby odnalezienia jakichkolwiek naukowych czy choćby popularnych opracowań motywu „niepoliczalnego piasku” w imaginarium literackim i kulturowym zakończyły się niepowodzeniem. Natrafiłem natomiast przy tej okazji na doniesienia naukowe z ostatnich lat, które dotyczyły badań mających na celu doświadczalne wyznaczenie liczby ziaren piasku w określonej jednostce objętości, co wypada uznać za mimowolne i nieco groteskowe potwierdzenie trwałości ludzkiej fascynacji tym problemem.

Nawet kamień prowokuje nas do tego, abyśmy chcieli go otworzyć, jednak ziarno piasku jest za małe dla upartej dociekliwości człowieka. Morze zaprasza nas, pochłania, niesie, niszczy lub ukazuje próżność naszych usiłowań (również intelektualnych, o czym zaświadcza św. Augustyn). Piasek może nam co najwyżej uwidocznic obojętność upływu czasu. A zatem będąc elementem świata życia, piasek nie bierze w nim udziału, nie odpowiada na wezwania ludzkiej świadomości. Również dlatego tak dobrze nadaje się do tego, aby wprowadzić go do abstrakcyjnych rozumowań.

Pierwsze zdania *Psammitesa* brzmią:

Niektórzy sądzą, królu Gelonie, że ilość piasku w ogólności jest nieskończona, przy czym mówię nie tylko o piasku znajdującym się w okolicach Syrakuz i w innych częściach Sycylii, lecz o piasku, jaki znajduje się we wszystkich krajach, zamieszkałych i bezludnych. Inni znów zakładają, że dałoby się go przeliczyć, ale sądzą, że nie istnieje nazwa dla liczby, która mogłaby przekroczyć jego ilość. [...] Lecz ja wykażę ci przez dowody geometryczne [*apodeiksion geometrikan*], które zrozumiesz [*hais parakoloutheseis*], że za pomocą liczb nazwanych przeze mnie w piśmie, które wysłałem Zeuksipposowi, można nazwać nie tylko taką ilość piasku, która odpowiadałaby wielkości całej Ziemi [...], lecz nawet taką jego ilość, która równa byłaby całemu wszechświatowi [*tou megethos ison echontos to kosmo*] (wszystkie cytaty z *Psammitesa* w przekładzie Pawła Majewskiego).

Otwarcie wywodu polega na wskazaniu pewnego elementu *Lebenswelt* wraz z jego odniesieniem do ludzkiej świadomości – lecz tylko po to, aby natychmiast zakwestionować dane doświadczenia potocznego i przejść do abstrakcyjnych pojęć tekstowych, ponieważ już od następnego zdania Archimedes wchodzi w polemikę z Arystarchem z Samos (ok. 310–230) na temat wielkości wszechświata i jego struktury. Oto fragment tej dyskusji:

Zakłada on [*hypotithetai*], że gwiazdy stałe i słońce są nieruchome, a ziemia porusza się po orbicie kołowej wokół słońca, które tkwi w jej środku, zaś sfera gwiazd stałych, mając taki sam środek, ma taką wielkość, że okrąg, po którym według niego porusza się ziemia [*tan gan*

hypotitheitai peripheresthai], jest oddalony od sfery gwiazd stałych w takiej proporcji, jaką ma centrum sfery względem jej powierzchni. Lecz łatwo wykazać, że jest to niemożliwe [*touto g'eudelon hos adynaton*]; jako że centrum sfery nie ma wielkości, nie można w ogóle mówić o jego proporcji względem powierzchni sfery (rozd. 1).

W tych słowach Archimedes przekazał nam informację o systemie heliocentrycznym wcześniejszym od kopernikańskiego o ponad tysiąc pięćset lat (pisma Arystarcha na ten temat nie zachowały się), lecz w tym momencie ważniejsze jest dokonane przez niego błyskawiczne – w obrębie kilku zdań – przejście od doświadczenia fenomenalnego (motyw piasku) do pełnej abstrakcji tekstowej, jaką stanowi dyskusowanie proporcji ciał niebieskich, czyli pojęciowa analiza takich relacji między elementami doświadczenia, które nie są już w doświadczeniu uchwytne. Całość *Psammitesa* opiera się – po wstępnym omówieniu motywu piasku – wyłącznie na tego typu tekstowych abstrakcjach. Archimedes konstruuje w kolejnych zdaniach tego tekstu rozumowanie geometryczne, którego celem jest wyznaczenie rozmiarów kosmosu, a założenia wywodzą się z danych obserwacyjnych dotyczących wielkości Ziemi i pozornej wielkości słońca na niebie oraz z wyprowadzonego z dyskusji z Arystarchem modelu geocentrycznego, w którym środek kosmosu pokrywa się ze środkiem Ziemi, a jego granicą jest sfera gwiazd stałych. Na skąpe dane obserwacyjne zostaje nałożony układ pojęć odwzorowujących w tekście wielkoskalowe relacje przestrzenne, które pozostają daleko poza obrębem *Lebenswelt* danej umysłowi ludzkiemu w doświadczeniu zmysłowym, a sam ten układ ma proveniencję prymarnie tekstową – zapis pojęć jest tu matrycą przestrzeni fizycznej i zachodzących w niej relacji, podobnie jak będzie się to działo w nowożytnych tekstach naukowych, popartych jednak bardziej zaawansowanymi obserwacjami.

Po takim przygotowaniu Archimedes zaczyna dopasowywać oba składniki swojej koncepcji – namacalny piasek i abstrakcyjny kosmos:

A więc jeśli średnica kosmosu jest mniejsza niż tysiąc średnic Ziemi, to jest jasne, że średnica kosmosu jest mniejsza niż sto miriad miriad

stadiów [miriada = 10 000]. Takie są moje założenia [*tauta hypotithemai*] co do wielkości i odległości, a co do piasku, to są one takie: jeśli weźmiemy ilość piasku, której objętość nie jest większa niż objętość ziarenka maku, to liczba ziaren piasku nie będzie większa niż miriada, a średnica ziarenka maku nie będzie większa niż czterdziesta część szerokości palca. Zakładam tak, kierując się następującą obserwacją: jeśli umieścimy na płaskiej powierzchni ziarenka maku, tak aby tworzyły linię prostą i stykały się ze sobą, to dwadzieścia pięć ziarenek zajmie szerokość większą niż szerokość palca. Lecz ja przyjmuję, że średnica ziarenka maku jest mniejsza i wynosi czterdziestą część szerokości palca, ponieważ nie chcę, aby ktokolwiek podważał moje wywody (rozd. 2).

Archimedes zderza krańcowe znane sobie punkty skali wielkości fizycznych, z których jeden reprezentuje najmniejsze elementy rzeczywistości fizycznej dostrzegalne dla ludzkiego oka, drugi zaś – wielkoskalową strukturę kosmosu dostępną (podobnie jak dziś) jedynie przez narzędzia teoretyczne (to znaczy abstrakcyjne zapisy słowne lub matematyczne). Zauważmy jednak, że estymacje dotyczące wielkości ziaren maku oraz liczby ziaren piasku odpowiadających objętościowo jednemu ziarnu maku są co najmniej swobodne i nawet Archimedes przyznaje, że dobiera je, aby najlepiej pasowały do jego wywodów. Oznacza to, że elementy czerpane przez niego ze sfery *Lebenswelt* nie mają żadnego znaczenia fenomenalnego, nie są składnikami faktycznie doświadczanej rzeczywistości – są to quasi-rzeczywiste składniki rozumowania czysto tekstowego, osadzonego przede wszystkim w pojęciach oderwanych, a ich „doświadczalna” proweniencja spełnia rolę chwytu retorycznego, za pomocą którego Archimedes chce uczynić swoje rozumowanie bardziej przystępnym dla laika, jakim jest król Gelon, oraz wyrzucić jak najsilniejszy efekt poglądowy, zderzając nikłość ziaren piasku i maku z ogromem kosmosu. Widzimy tu splot rozumowania proto-naukowego, praktyk retorycznych i perswazyjnych oraz oddziaływania dostępnych Archimedesowi środków komunikowania stanu dostępnej mu wiedzy na postać wiedzy przez niego kreowanej.

Dalsza część *Psammitesa* została poświęcona wyprowadzeniu nomenklatury liczb pozwalającej Archimedesowi nazwać liczbę ziaren piasku wypełniających cały wszechświat, którego rozmiar obli-

czył wcześniej. Największą liczbą mającą w antycznej Grecji własną nazwę była miriada odpowiadająca w naszym zapisie dziesięciu tysiącom. Nie łamiąc zasad gramatyki greckiej, można było zwielokrotnić ją najwyżej do postaci miriady miriad miriad (*myriakis myriais myriadessin*, $10\,000 \times 10\,000 \times 10\,000 =$ bilion, 10)¹² i już taka wielokrotność nie była Grekom potrzebna do niczego, ponieważ w ich świecie życia nie istniały żadne zjawiska, których opis wymagałyby liczb tego rzędu. Należy także pamiętać, że nie dysponowali oni zapisem cyfrowym i wszelkie liczby w zapisie pozycyjnym oznaczali literami, co bardzo utrudniało im arytmetykę i algebrę (między innymi dlatego te dziedziny matematyki rozwinęły się w antycznej Grecji znacznie słabiej niż geometria).

Archimedes był w pełni świadomy tych warunków. Widać to w następującym zdaniu z trzeciego rozdziału *Psammitesa*:

Tak się złożyło [*symbainei de*], że przekazano nam nazwy liczb dochodzące do miriady...

Zasownik *symbaino* oznacza głównie „przydarzać się”, a określenie nim jakiegos zjawiska nadaje mu wyraźne znamię przypadkowości. Wygląda na to, że Archimedes chciał podkreślić przygodność terminów arytmetycznych, jakimi musiał się posługiwać. Z tym większą zatem swobodą przekroczył zastane warunki i posługując się metodą wykładniczą, określił liczbę ziaren piasku wypełniających kosmos na 10^{63} . Uczynił to, przyjmując, że największa liczba określonego rzędu jest najmniejszą liczbą wyższego rzędu, a następnie iterując tę procedurę na kolejne rzędy liczb. Co więcej, stwierdził wprost, że cały eksperyment myślowy z piaskiem i wszechświatem był dla niego tylko pretekstem:

Określone w ten sposób liczby zapewne wystarczyłyby, ale można pójść jeszcze dalej (rozd. 3).

Po czym swobodnie rozwija swój system zapisu (jest to zapis wyłącznie słowny) i dochodzi do liczby, która w naszej notacji ma postać $10^{8000000000000000000}$ (jedyńka z osiemdziesięcioma trylionami zer).

Podkreślana przez badaczy intelektualna pewność siebie Archimedesza pozwala mu wyjść – za pomocą narzędzi tekstowych – poza wszelkie, choćby pozorowane związki z doświadczeniem w stronę najczystszej matematycznej abstrakcji; demonstrowuje on przy tym potencjał systemu zapisu opartego wyłącznie na zasadach wewnątrztekstowych, ponieważ liczby, do których ostatecznie dochodzi, nie określają już niczego, żadnej wielkości możliwej w rzeczywistym świecie, i to nie tylko w tym, którego ludzie doświadczają zmysłowo, ale w każdym w ogóle fizycznym świecie możliwym do pomysłenia w obrębie umysłu ludzkiego wspartego teorią i pismem. Wspomniałem uprzednio, że tekst absolutny nie jest możliwy – ale końcowe wnioski *Psammitesa* są mu bliskie, a w późniejszych epokach w ślady Archimedesza pójdą matematycy rozwijający teorie i modele, które nie opisują żadnego ze znanych nam choćby najbardziej teoretycznie światów. Nie jest jednak pewne, czy zapis matematyczny można nazwać „tekstem” w takim znaczeniu, w jakim używają go przedstawiciele *humaniorów*¹⁹.

Końcowe zdania *Psammitesa* świadczą o tym, że Archimedes w pełni zdawał sobie sprawę ze swojego wyobcowania intelektualnego, lecz zarazem z wyczuwalną ironią bronił swojego stanowiska poznawczego, i to w słowach skierowanych do syna i następcy Hierona II, czyli władcy, który według Plutarcha usilnie namawiał go do praktycznego wykorzystywania rezultatów jego prac intelektualnych:

Zakładam [*hypolambano*], królu Gelonie, że ludziom niemającym wiedzy matematycznej wyda się to niewiarygodne, lecz tym, którzy wniknęli w kwestie rozmiarów i odległości Ziemi, Słońca, gwiazd i całego kosmosu, wyda się to wiarygodne dzięki dowodom; dlatego sądzę, że nie będzie niestosowne [*ouk anarmoston*] przyjrzeć się tym sprawom.

¹⁹ Na temat znaczenia bądź znaczeń terminu „tekst” istnieje wiele poglądów zależnych od rozmaitych szkół teoretycznych. W rozumieniu semiologicznym i strukturalnym zapis dowodu matematycznego, w którym nie ma w ogóle znaków języka naturalnego, lecz wyłącznie symbole notacji matematycznej, jest tekstem, nie jest nim natomiast w rozumieniu większości innych odmian teorii literatury i nauk o literaturze. Rozumienie „tekstu” przyjęte w tej książce sformułowałem we wstępie.

Psammites to przykład radykalnego wyjścia stekstualizowanej refleksji poza *Lebenswelt* dzięki narzędziom tekstowym porządkującym i rozszerzającym sferę refleksyjną na tyle, na ile jest to możliwe przy określonych w procesie kulturowym warunkach zapisu (brak cyfr i możliwości zapisu wykładniczego; składnia gramatyczna greki). Są w nim widoczne tekstowe ślady uogólnionego doświadczenia zmysłowego, niezależne od aktualnego stanu historycznego, społecznego i kulturowego. Ale już samo takie ujęcie rzeczywistości fizycznej w stekstualizowanym quasi-doświadczeniu jest skutkiem szczególnych procesów zachodzących w technologii komunikacji, które prowadzą do wytwarzania abstrakcyjnych bytów mentalnych według instrukcji tekstu, który układa się w zbiór abstrakcyjnych pojęć poarystotelesowskich. Postać i dzieło Archimedesusa stanowią jeden z wczesnych przykładów zaawansowanego stadium „myślenia tekstem” w kulturze europejskiej, w którym ceną za ogromne poszerzenie zakresu rzeczywistości dostępnej dla refleksywnego umysłu ludzkiego jest głęboka alienacja tego umysłu i stowarzyszonego z nim ciała ze sfery *Lebenswelt* – rzeczywistości doświadczanej i przeżywanego zmysłowo, somatycznie. Jeśli przypomnimy sobie, że *Ekonomik* i *Hippika* Ksenofonta powstały mniej niż sto pięćdziesiąt lat wcześniej, uprzytomnimy sobie, jak daleką ewolucję przeszły greckie praktyki tekstowe w epoce hellenistycznej – a skutki tej ewolucji oddziaływały na kulturę europejską przez wszystkie następane stulecia²⁰.

²⁰ Kontynuując ten wątek, należałoby przeanalizować pisma autorów hellenistycznych specjalizujących się w mechanice i inżynierii, nie zaś jedynie w czystej teorii. Należał do nich na przykład współczesny Archimedesowi Filon z Bizancjum (ok. 280–220), autor obszernego dzieła *Mechanike syntaksis* obejmującego między innymi zasady budowy portów morskich, machin artyleryjskich, machin pneumatycznych, automatów i machin oblężniczych. W tym samym czasie działał w Aleksandrii Ktesibios, którego pisma nie zachowały się, ale wiadomo, że wynalazł on zegar wodny, organy wodne oraz zawór. Uwieńczeniem hellenistycznej inżynierii są dokonania Herona z Aleksandrii (ok. 10–70 n.e.), wymienianego we wszelkich popularnych ujęciach historii nauki jako wynalazca pierwszej maszyny parowej (tzw. bania Herona), która nie mogła znaleźć praktycznych zastosowań w antycznym świecie. Jego pisma, podobnie jak pisma Filona z Bizancjum, zachowały się, lecz ich analiza przekroczyłaby ramy

tej książki. Reprezentują one dalszy etap projektowania praktyk naukowo-technicznych na podstawie tekstu teoretycznego, czyli powrotu od świata tekstu do świata życia zapośredniczonego przez tekstowy obraz teoretyczny. Nie wiemy, jak szerokie zastosowanie znajdowały projekty techniczne i inżynierskie zawarte w pismach Filona, Ktesibiosa czy Herona, ale można założyć, że na tym etapie rozwoju piśmiennictwa specjalistycznego nasila się wzajemne wyobcowanie tekstu i doświadczenia. Mamy tu prawdopodobnie do czynienia z alienacją specjalistycznych, dyktowanych instrukcjami tekstowymi, praktyk w aktualnym systemie społecznym, dobrze widoczną w przypadku bani Herona, która dla pozytywistycznych oraz marksistowskich historyków nauki i techniki była wzorcowym przykładem „wyrzedzenia swojej epoki i formacji społecznej przez genialnego niedocenionego twórcę”. Autorzy, tacy jak Filon i Heron, podkreślają często konieczność zachowywania ścisłości i precyzji w wykonywaniu podręcznikowych instrukcji i przeciwstawiają te cechy przypadkowości tradycyjnych starszych metod. Oto przykład z *Belopoiików* (*Budowy machin balistycznych*) Filona: „Zakładam, że wiadomo ci, iż większość ludzi uważa tę umiejętność [*ten technen*] za trudną do opanowania [*dystheoretou kai atekmarton*]. [...] Przeto nadawać się będzie dla moich celów wypowiedź rzeźbiarza Polikleta: »Perfekcja [*to eu*] powstaje z wielu liczb dzięki precyzji [*dia mikron*]«. Tak samo dzieje się w tej umiejętności, bo jej efekty zależą od wielu stosunków liczbowych, przy których nawet drobne odchylenie prowadzi do poważnych błędów w wykonaniu” (rozdz. 2, przekład Pawła Majewskiego według wydania: *Philons Belopoiika* (*Viertes Buch der Mechanik*), griechisch und deutsch von H. Diels und E. Schramm, Berlin 1919, s. 7–8). Przekazana przez Filona wypowiedź wielkiego rzeźbiarza wydawała się uczonym dość zagadkowa i stała się przedmiotem wielu domysłów, których nie mogę tu referować. W dalszych zdaniach Filon mówi o ludziach „dawnych” (*archaiou*), których konstrukcje działały skutecznie tylko w przypadku i nie umieli oni wyjaśnić, dlaczego tak jest i dlaczego inne nie działają tak samo dobrze. Filon wyraźnie przeciwstawia tu „wiedzę milczącą”, wypływającą z niewerbalnego przekazu doświadczenia praktycznego i jako taką, podobnie jak w *Metafizyce* Arystotelesa, nieuchwytną i niegodną uwagi, oraz wiedzę precyzyjną opartą na zasadach zawartych w podręcznikowym tekście, którym jest jego własne dzieło wypełnione bardzo szczegółowymi technicznymi instrukcjami projektowania i budowy machin balistycznych o największej skuteczności. Warto podkreślić lekceważenie okazywane przez Filona dawnym tradycyjnym metodom, które według niego mogą być skuteczne tylko na mocy przypadku. Identyczne nastawienie widzimy u nowożytnych naukowców w konfrontacji na przykład z „medycyną ludową”.

Dwa średniowieczne ślady doświadczenia w tekście

Struktura *Etymologii* Izydora z Sewilli, czyli o nieciągłości europejskiej pamięci kulturowej

Izydor (ok. 560–636), biskup Sewilli, którego kanonizował Klemens VIII w 1598 roku, Innocenty XIII przyznał mu tytuł Doktora Kościoła, a Jan Paweł II uczynił patronem internetu, informatyków i użytkowników komputerów, jest traktowany przez wielu badaczy epok dawnych z pewną protekcjonalnością. Wprawdzie Ernst Robert Curtius określił *Etymologie* jako „Grundbuch des ganzen Mittelalters” („książkę podstawową dla całego średniowiecza”), lecz w szerokich kręgach uczonych Izydor cieszył się i często nadal cieszy dwuznaczną sławą naiwnego erudyty, przepisującego od dawniejszych autorów wszystko, co w nich wyczytał, bez ładu i składu. Nawet Wallace Martin Lindsay, wielki znawca późnoantycznych i wczesnośredniowiecznych leksykografów i erudyków, autor jedynej jak dotychczas kompletnej krytycznej edycji *Etymologii*, napisał:

Entuzjazm badacza pracującego nad tekstem szybko słabnie, kiedy okazuje się, że dzieło Izydora jest w istocie mozaiką fragmentów zapożyczonych od wcześniejszych pisarzy, zarówno religijnych, jak i świeckich; nierzadko są to wręcz *ipsa verba* tych autorów, przepisane bez żadnych zmian. Tak więc na przykład ujęcia logiki w drugiej księdze *Etymologii* oraz arytmetyki w księdze trzeciej są przepisane niemal dosłownie z Kasjodora. Natomiast olbrzymia liczba rękopisów *Etymologii* rozsianych po wielu bibliotekach w całej Europie wymaga od badacza nie tylko entuzjazmu, ale też sporej ilości czasu i pieniędzy. Jednak, mimo że znaczna część tekstu *Etymologii* jest dla nas dostępna w zachowanych dziełach innych autorów, pewne jego partie pochodzą z dzieł

zaginionych, dają nam przeto okazję do ich odtworzenia. *Prata* Swetoniusza możemy dziś rekonstruować wyłącznie przy pomocy Izydora. Również obecność cytatów z zaginionych dzieł literatury okresu republiki rzymskiej wymaga ustalenia wiarygodnego tekstu i adekwatnego aparatu krytycznego dla *Etymologii* (*The Editing of Isidore "Etymologiae"*, „Classical Quarterly” 1911, przekład Pawła Majewskiego).

Nawet więc Lindsay, który poświęcił sporo lat i chyba również pieniądze na opracowanie krytycznego wydania *Etymologii* na podstawie bez mała tysiąca rękopisów średniowiecznych rozproszonych po całej Europie (a na początku ubiegłego wieku badacz mógł finansować tego typu badania wyłącznie z własnych prywatnych funduszy, ponieważ nikt jeszcze wówczas nie słyszał o grantach czy dotowanych projektach badawczych), widzi w nim jedynie ogniwo przekazu kilku zaginionych skądinąd tekstów antycznych, co oznacza, że nie przyznaje temu dziełu samoistnej wartości ani estetycznej, ani poznawczej. A warto przy tym pamiętać, że Lindsay specjalizował się w takich autorach, jak na przykład Noniusz Marcellus albo Pompejusz Festus, w autorach, których dzieła, antyczne leksykony i słowniki ortograficzne, składają się jedynie z wycieńń tysięcy słów opatrzonych zwięzłymi eliptycznymi określeniami, nie są w ogóle tekstami narracyjnymi. Znaczy to, że pracował głównie nad tekstami bardzo odległymi od potocznie rozumianej duchowości starożytnej i raczej nie oczekiwał od przedmiotów swoich dociekań ani głębi Eurypidesa, ani stylu Wergiliusza. Dziś, gdy dowartościowuje się późnoantycznych erudyków oraz antykwarystów w rodzaju Atenajosa czy Aulusa Gelliusza i próbuje się odnajdywać samoistne struktury poznawcze w zgromadzonych przez nich tysiącach cytatów, a także drobnych faktów kulturowych, również Izydora niektórzy badacze postrzegają łaskawszym okiem. Lecz *opinio communis* akademickiej humanistyki wciąż powiela pogląd Lindsaya, który, jak już wspomniano, do dzisiaj pozostaje autorem jedynej pełnej krytycznej edycji *Etymologii*, ponieważ nowa edycja – przygotowywana od dwudziestu pięciu lat – jest daleka od ukończenia.

Podjęmuję tutaj próbę umiejscowienia *Etymologii* na tle ich sytuacji kulturowej oraz określenia ich roli i funkcji w świecie, w któ-

rzym powstały. Nie jest moim celem analiza historii tekstu *Etymologii* – nie biorę więc pod uwagę na przykład faktu, że przyjęty układ ich treści z podziałem na księgi i rozdziały nie pochodzi od Izydora, ani też nie analizuję postaci, jaką przybierają w poszczególnych rodzinach manuskryptów słowa greckie i inne egzotyczne dla średniowiecznych kopistów i czytelników terminy (tego typu problemy interesowały jak dotychczas niemal wszystkich badaczy *Etymologii*). Słowem – nie zajmuję się tu dziełem Izydora z punktu widzenia filologii, lecz raczej antropologii kulturowej.

Pierwszym problemem, jakim należy się zająć, przyjąwszy takie stanowisko, są kryteria dyspozycji materiału zawartego w *Etymologiach*. Badacze twierdzą często, że dwadzieścia ksiąg skompilowanych przez Izydora to chaos oparty luźno na schemacie *artes liberales*, czasem drwią z jakoby nieporadnego, naiwnego układu całego dzieła. Przytaczam reprezentatywny cytat:

Etymologie są starannie zaprojektowaną encyklopedią, wypełnioną informacjami i dezinformacjami na wszelkie możliwe tematy, od chorów anielskich po części składowe siodła. Izydor prezentuje bezkrytycznie fałszywe etymologie i szeregi absurdalnych zestawień, i czyni to tak często, że dziś trudno go czytać bez uśmiechu. Jednak zarazem zasługuje on na powszechne uznanie, a nawet na ciepłą sympatię, ponieważ zawsze przejawia bezinteresowny szacunek dla wiedzy. W niektórych jego oficjalnych wypowiedziach zaznacza się niechęć wobec literatury pogańskiej i chyba lepiej czuł się, obcując z neutralnymi tekstami scholiastów i kompilatorów niż z samymi autorami klasycznymi, których prawie zawsze cytował z drugiej ręki. Ale jego ciekawość przekraczała wszelkie bariery i ostatecznie doceniał samodzielną wartość kultury świeckiej. Wynajdując u ojców Kościoła strzępy poezji klasycznej oraz nauki starożytnej i umieszczając je na ich właściwych miejscach w tradycyjnym systemie wiedzy, ten hiszpański biskup w paradoksalny sposób przywracał do życia i na powrót sekularyzował podstawowe struktury starożytnego wykształcenia¹.

¹ L. D. Reynolds, N. G. Wilson, *Skrybowie i uczeni. O tym, w jaki sposób antyczne teksty literackie dotrwały do naszych czasów*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2010, s. 119–120.

Owo przywrócenie nie było jednak tak proste, jak to widzą autorzy *Skrybów i uczonych*, którzy, dodajmy, w sposób dość tendencyjny wymienili obok siebie dwa skrajne punkty enumeracji zawartych w *Etymologiach* – chóry anielskie i części składowe siodła – wywołując w czytelniku wrażenie, że tego rodzaju zestawienia, absurdalne pod względem funkcjonalnym i zdroworozsądkowym, są u Izydora na porządku dziennym. Jak postaram się pokazać, jest całkiem inaczej.

Właśnie niejednoznaczna, graniczna pozycja *Etymologii* usytuowanych na styku dwóch bardzo odmiennych kultur, to jeden z głównych przedmiotów namysłu dla kogoś, kto chce spojrzeć na nie z perspektywy innej niż perspektywa ściśle tekstologiczna. Problem polega bowiem na tym, że Izydor zestawiał ze sobą elementy kultury antycznej, która w wizygockiej Hiszpanii początków VII wieku była kulturą zupełnie nieobecną w praktycznym życiu, lecz wciąż obecną w zasobie pamięci kulturowej, mimo jego fragmentowania w trakcie zawirowań po rozpadzie Cesarstwa, zarazem zaś, aby stworzyć jej możliwie spójny obraz, posługiwał się takimi instancjami tekstu, jakie były dla niego dostępne, to znaczy rękopiśmiennymi pozostałościami poprzedniej epoki oraz własną – już średniowieczną – rękopiśmiennością. Zderzenie restytuowanego antyku z wczesnośredniowiecznymi praktykami intelektualnymi i pisarskimi stanowi według mnie kluczową dla zrozumienia *Etymologii* okoliczność ich powstawania.

Układ *Etymologii* rozpatrywany z punktu widzenia „współczesnej nauki” (potem wyjaśnię, dlaczego ujmuję ten termin w cudzośćłów) można by porównać do sławnej „chińskiej klasyfikacji”, którą Jorge Luis Borges zamieścił w eseju *Analityczny język Johna Wilkina* i która służy setkom autorów jako dyżurny przykład umowności referencji tekstowych porządkujących doświadczenie kulturowe:

Zwierzęta dzielą się na: a) należące do Cesarza, b) zabalsamowane, c) tresowane, d) prosięta, e) syreny, f) fantastyczne, g) bezpańskie psy, h) włączone do niniejszej klasyfikacji, i) miotające się jak szalone, j) niezliczone, k) narysowane cienkim pędzelkiem z wielbłądziego włosia,

l) et caetera, m) które właśnie rozbiły wazon, n) które z daleka podobne są do much².

Na pozór w obu przypadkach mamy do czynienia z quasi-racjonalnym, a w istocie paranoicznym albo przynajmniej nonsensownym podziałem rzeczywistości na osobliwe kategorie, które nie współgrają ze sobą, nie przejawiają żadnej nadrzędnej zasady organizacji, żadnych konsekwentnych relacji, które pozwoliłyby określić, dlaczego umiejscowiono obok siebie akurat takie elementy. Wizygocka Hiszpania Izydora i mityczne średniowieczne Chiny Borgesa jawią się odbiorcy wykształconemu na dziedzictwie nowożytnej kultury zachodniej tak samo – jako przedmioty niedorzecznej albo baśniowej opowieści, w której można by ewentualnie dopatrywać się jakiejś tajemnej logiki, jakiejś osobliwej zasady, zwłaszcza po odrobieniu obowiązkowej lekcji akademickiego relatywizmu (najprostszego z możliwych, tego, który najczęściej przybiera w efekcie formę protekcyjnego albo wręcz bezmyślnego gestu uznania „różnicy kulturowej”), lecz owa logika, owa zasada jest z całą pewnością zbyt obca naszemu bezpiecznemu pojmowaniu, byśmy mogli dociec jej istoty. Jest zasadą z pogranicza rozsądku i snu, jest pozorem lub parodią Porządku, jaki znamy z „poważnych” książek, czyli książek, których zawartością rządzą struktury piśmiennego dyskursu alfabetycznego sformułowane przez Platona i Arystotelesa, wprowadzone w praktykę tekstu przez ich hellenistycznych następców, a wreszcie rozwinięte w pełni w ramach typograficznej nowożytności europejskiej.

Ale porównanie takie tylko z pozorów ma jakąkolwiek moc wyjaśniającą. Sławna klasyfikacja Borgesa to melancholiczny pastisz tekstowego doświadczenia świata, pastisz, którego autor jest świadomy, i to świadomy boleśnie, że doświadczenie to właśnie się rozpada, traci legitymację w obliczu coraz gwałtowniejszego odrywania się słów od rzeczy w procesie rozpadu premodernistycznych kategorii organizacji rzeczywistości. Natomiast Izydor, który żyje, dzia-

² J. L. Borges, *Analityczny język Johna Wilkinsa*, w: idem, *Dalsze dociekania*, przeł. A. Sobol-Jurczykowski, Warszawa 1999, s. 153.

ła i myśli tysiąc trzysta pięćdziesiąt lat wcześniej w sytuacji bardzo odległej od klimatów relatywistycznej ironii uprawianej na gruzach modernizmu, podejmuje próbę realnego odwzorowania dziedzictwa pamięci kulturowej oraz struktury znanego sobie świata – i pogodzenia ich ze sobą w ramach jednej konstrukcji intelektualno-tekstowej. Co więcej, podejmuje tę próbę, posługując się rękopiśmiennym tekstem, i wykonuje swoją pracę w narzuconym mu przez jego epokę kontekście pragmatycznym.

Właśnie dlatego ujmuję pojęcie „współczesnej nauki” w cudzo-słów. Nie oznacza on refutacji praktyk naukowych jako takich oraz ich wyników, lecz relatywizację procesu uprawiania i pojęciowego modelowania nauki wewnątrz dziejów kultury. Wyniki badań naukowych, zwłaszcza na obszarach innych niż humanistyka, nie podlegają tej relatywizacji, podlega jej natomiast – z punktu widzenia antropologii komunikacji kulturowej – zbiór specyficznych praktyk językowych porządkujących w ramach praktyk i instytucji nauki intersubiektywne doświadczenie jej uczestników, a ten właśnie zbiór oraz relacje zachodzące między jego elementami składają się na ekspresję treści nauki.

Etymologie są świadectwem innego systemu takich praktyk językowych, systemu, który w oczach pozytywistycznych humanistów operujących narzędziami XIX-wiecznej nauki i krytyki wydawał się śmieszny i naiwny, lecz w czasach Izydora służył pewnym dobrze określonym celom, które postaram się w zarysie opisać. Nadrzędność praktyk językowych XIX- czy XX-wiecznej humanistyki wobec praktyk wczesnego średniowiecza jest warunkowana historycznie i pragmatycznie, lecz nie znaczy to, że dawne praktyki należy lekceważyć tylko dlatego, że są obce naszym własnym praktykom – lub też porównywać je z naszymi przyzwyczajeniami na ich niekorzyść.

Teza, jakiej chcę dowodzić, brzmi następująco – *Etymologie* Izydora z Sewilli nie są ani przejawem naiwnej erudycji, ani też quasi-naukową klasyfikacją, reprezentują natomiast wczesną postać absolutyzmu tekstowego, w której przejawia się wiara w trwałość zapisu w obliczu zerwania ciągłości kulturowej w procesie historycznym. Ponadto są one również przejawem wczesnośredniowiecznego encyklopedyzmu tekstowego jako formy pamięci magazynującej w rozu-

mieniu Aleidy Assmann – a zatem stanowią zasób wiedzy wydobytej z dziedzictwa poprzednich epok nie tylko po to, by służyć jako wytyczne dla bieżących działań, lecz również po to, by utworzyć archiwum przeszłości służące jako generator ponadczasowych wartości kulturowych.

Prezentacja struktury *Etymologii* jest zadaniem trudnym o tyle, że na dzieło to składa się dwadzieścia ksiąg podzielonych ogółem na czterysta czterdzieści osiem rozdziałów. Dokładna analiza tak bogatego układu byłaby rozwlekła i nużąca. Ograniczę się zatem do przedstawienia podziału na księgi i na tej podstawie spróbuję określić wewnętrzną logikę struktury wiedzy zawartej przez Izzydora w jego dziele, którego na razie nie określam żadną z nazw, jakich w kulturze nowożytnej używano i nadal używa się w odniesieniu do tekstów opisujących jak najszersze dziedziny rzeczywistości. Na następnych stronach przytoczono w całości „spis treści” znajdujący się w wielu manuskryptach *Etymologii*, a poszczególne jego elementy opatrzone komentarzem.

Index librorum [Spis ksiąg]

Ut valeas quae requiris cito in hoc corpore invenire, haec tibi, lector, pagina monstrat de quibus rebus in libris singulis conditor huius codicis disputavit, id est in libro... [Abyś mógł szybko w tym materiale odnaleźć to, czego szukasz, ta stronica pokazuje ci, czytelniku, o jakich sprawach twórca tego dzieła rozprawia w poszczególnych księgach, to jest w księdze...] (wszystkie cytaty z *Etymologii* w przekładzie Pawła Majewskiego).

Mamy tu do czynienia z częstym w kulturze rękopiśmiennej średniowiecza „mówiącym spisem treści”, który – imitując głos żywego lektora – wprowadza czytelnika w strukturę prezentowanego dzieła. W czasach Izzydora praktyka ta była jeszcze słabo rozwinięta i rzadko spotykana, ponieważ narzędzia „obsługi tekstu”, takie jak spis treści i indeks, upowszechniły się dopiero w okresie dojrzałego średniowiecza. W tym przypadku wymusiła ją objętość i złożoność struktury tekstu. Nie mamy zresztą pewności co do tego, czy ów spis treści był obecny w najstarszych manuskryptach. Quasi-ustny zwrot do czytelnika stanowi w tym przypadku formę pośrednią między

antyczną inwokacją a średniowiecznym wstępem i jest rzeczą znaną, że nie służy ogólnemu wprowadzeniu odbiorcy w rzeczywistość diegetyczną tekstu, lecz objaśnieniu zawłości układu tego tekstu – z czego wynika, że projektowany odbiorca nie miał czytać Izydora po to, by „wczuć się” w prezentowaną przez niego opowieść, lecz po to, by uzyskać wiedzę czysto tekstową, w wysokim stopniu zapośredniczoną intelektualnie i przystosowaną już w pełni do tekstowego (a nie quasi-sensorycznego, jak w przypadku narracji ustnych) odbioru. Należy jednak zapytać, jaką rzeczywistość miały odwzorowywać *Etymologie* i jakiego typu doświadczenie miały one tekstualizować.

I. De Grammatica et Partibus eius [O gramatyce i jej częściach].

II. De Rhetorica et Dialectica [O retoryce i dialektyce].

III. De Mathematica, cuius partes sunt Arithmetica, Musica, Geometrica et Astronomia [O matematyce, której częściami są arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia].

Pierwsze trzy księgi *Etymologii* są poświęcone siedmiu sztukom wyzwolonym, co znaczy, że pokrywają one kanon późnoantycznego i wczesnośredniowiecznego „wyższego wykształcenia”. Izydor realizuje tu schemat określony przez prawodawców kultury antycznej od Cyserona po Marcjanusa Kapellę, lecz schemat ten nie jest dla niego tożsamy z pełnym wywodem ludzkiej wiedzy. Przeciwnie – stanowi jedynie podstawę, punkt wyjścia do dalszych kategoryzacji i klasyfikacji. Zarazem rozpoczynając od gramatyki (czyli dziedziny odpowiadającej w zarysie współczesnemu językoznawstwu), Izydor przedstawia metateorię własnej działalności intelektualnej, opisuje bowiem swoje własne narzędzia poznawcze – język, pismo oraz reguły posługiwania się nimi.

IV. De Medicina [O medycynie].

V. De Legibus vel Instrumentis Iudicum ac de Temporibus [O prawach, czyli o narzędziach sądenia oraz o czasach].

Księgi czwarta i piąta dotyczą dziedzin wiedzy teoretycznej istotnych dla życia społecznego, zbiorowego – medycyny, praw i zasad mierzenia czasu w małych oraz wielkich skalach. W tych partiach *Etymologii* zaczyna wyraźnie uwidaczniać się złożoność ich struktury – Izydor podaje tu bowiem zarówno informacje dotyczące jego własnej, aktualnej sytuacji historycznej i kulturowej, jak i takie, które dotyczą bardzo odległej przeszłości historycznej lub nawet mitycznej. Podaje więc na przykład informacje na temat podstaw prawa rzymskiego z czasów późnej Republiki i na temat rachuby lat według olimpiad w Grecji – mimo że jedne i drugie były w jego własnym świecie martwymi instytucjami kultury. Trzecim typem wiedzy, jaki się tu pojawia, jest wiedza niezależna od sytuacji kulturowej, na przykład wiedza o chorobach. Wszystkie te informacje są przeplatane „etymologiami” opartymi na podobieństwach fonetycznych lub graficznych między rzekomo spokrewnionymi słowami, co sprawia, że w układzie przyjętym przez Izydora porządek tekstowy i pozatekstowy („teoria” i „praktyka” wiedzy) przenikają się bezustannie, ponieważ wszelkie terminy odsyłające odbiorcę do praktyki pozatekstowej są traktowane zarazem jako elementy ściśle tekstowego układu odniesienia tworzonych przez siebie pseudoetymologii. Jest to model unikalny, niespotykany ani w antyku, ani w czasach nowożytnych w obrębie jednego i tego samego przedsięwzięcia intelektualno-pisarskiego.

VI. De Ordine Scripturarum, de Cyclis et Canonibus, de Festivitatibus et Officiis [O porządku Pism, o cyklach i kanonach, o świątach i urządach kościelnych].

VII. De Deo et Angelis, de Nominibus Praesagis, de Nominibus Sanctorum Patrum, de Martyribus, Clericis, Monachis, et ceteris Nominibus [O Bogu i aniołach, o imionach proroków i ojców świętych, o męczennikach, kapłanach, mnichach i o innych imionach].

VIII. De Ecclesia et Synagoga, de Religione et Fide, de Haeresibus, de Philosophis, Poetis, Sibyllis, Magis, Paganis ac Dis Gentium [O Kościele i Synagodze, o religii i wierze, o herezjach, o filozofach, poetach, wieszczkach, magach, poganach i bóstwach różnych ludów].

Księgi od szóstej do ósmej są poświęcone zagadnieniom religii, teologii i kultu. Co ciekawe, Izydor nie tylko podaje w nich na równi informacje o religii chrześcijańskiej, żydowskiej i „pogańskiej”, ale również włącza w obręb tego tematu informacje o bibliotekach starożytnych, o narzędziach piśmienniczych i o obiegu książek w świecie antycznym. Takie zestawienie wskazuje na wysoko u tego autora rozwiniętą świadomość roli, jaką pismo i tekst pełniły w przekazie najistotniejszych treści kultury oraz religii. Prawdopodobnie dla Izydora treści wiary były zależne nie tyle od egzystencjalnego przekazu objawienia, ile przede wszystkim od tekstowej transmisji tego przekazu. Co równie istotne, zagadnienia związane z religijnością ludzi antyku łączą się u niego z danymi na temat ich filozofii i literatury (wyjątkowo skromnymi zresztą, ponieważ w czasach Izydora mieszkańcy Europy nie wiedzieli prawie niczego na temat tych dziedzin kultury antycznej, zwłaszcza greckiej). Wszystkie te obszary ludzkiej działalności intelektualnej są zatem dla niego równorzędnymi korelatami przekazów tekstowych.

Należy również pamiętać, że świat antyczny był dla ludzi żyjących w czasach Izydora dostępny niemal wyłącznie przez teksty – o ile nie przebywali oni w bezpośrednim sąsiedztwie jego widomych materialnych pozostałości, czyli na przykład w Rzymie lub w Atenach. Wolno zresztą przypuszczać, że nawet w tych przypadkach świadomość historycznej tożsamości dostępnych w oglądzie ruin dawnych budowli była w najlepszym razie słaba³. Innymi słowy – ludzie wczesnego średniowiecza wyobrażali sobie i uobecняли poprzednią epokę wyłącznie przez rękopiśmienne teksty. Tę okoliczność trzeba mieć na uwadze, rozważając kulturowe role takich dzieł jak *Etymologie*.

³ Aby uprzytomnić sobie doświadczenie „życia wśród starych ruin”, wystarczy przyjrzeć się rycinom Piranesiego lub odczytać opisy wczesnośredniowiecznych Aten i Rzymu u Gregoroviusa. Podróżnicy penetrujący Bliski Wschód w XVIII i XIX wieku relacjonowali, że ludzie zamieszkujący wówczas tereny usiane pozostałościami starożytnych cywilizacji na pytanie o ich twórców odpowiadali, że byli to czarownicy, magowie lub istoty boskie. „Ruiny”, zanim stały się zabytkami łączącymi nas z odległą przeszłością, były, przeciwnie, źródłem doświadczenia głębokiej obcości.

IX. De Linguis Gentium, de Regum, Militum Civiumque Vocabulis vel Affinitatibus [O językach ludów, o imionach królów, o nazwach wojsk i spraw obywatelskich, a też i o pokrewieństwach].

X. Quaedam Nomina per Alphabetum Distincta [Niektóre nazwy alfabetycznie wyłożone].

Księgi dziewiąta i dziesiąta są poświęcone tematom, które dziś nazywalibyśmy „naukami społecznymi”. Po omówieniu szeregu konkretnych dziedzin w księdze dziewiątej Izydor poświęca następną księgę zbiorczemu alfabetycznemu wyliczeniu kilkuset terminów związanych z życiem społecznym ludzi swojej epoki. Wszystkim tym objaśnieniom również towarzyszą pseudoetymologie wywodzące aktualne dla Izydora i jego czytelników znaczenia słów z domniemyanych znaczeń „starożytnych”, przy czym na tym etapie jego wywodu wiadomo już, że rolą etymologii nie jest tu określanie pokrewieństw ściśle językowych (jak to zakładali nowożytni filolodzy), lecz przede wszystkim – kulturowych. Izydor wobec jawnego zerwania ciągłości kultury wczesnego średniowiecza wobec kultury antyku stara się restytuować tę ciągłość na poziomie jednostek lekсыkalnych, operując na nieprzerwanej transmisji materiału językowego, czyli na jednej z ważnych form niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W tym sensie substytucją utraconej ciągłości politycznej i społecznej staje się ciągłość praktyk językowych, a te realizują się w większej skali jako praktyki tekstowe. Tekst staje się więc metonimią całego świata kulturowego. Znów, podobnie jak w przypadku Teofrasta i Archimedesesa, ale z całkowicie odmiennych przyczyn, tekst jest światem.

XI. De Homine et Partibus eius, de Aetatibus Hominum, de Portentis et Transformatis [O człowieku i jego częściach, o wieku życia ludzkiego, o istotach osobliwych i odkształconych].

XII. De Quadrupedibus, Reptilibus, Piscibus ac Volatilibus [O czworonogach, gadach, rybach i ptakach].

Te dwie księgi obejmują wiedzę z dziedziny nauk o człowieku i zoologii, rozpoczynając tym samym drugą połowę *Etymologii*, poświęconą głównie naukom stosowanym. Można tu zaobserwować

oscylacje struktur tekstowych między wiedzą odziedziczoną po starożytnych a próbami włączenia do tego ustalonego korpusu wiedzy nowej, kształtującej się w bieżących okolicznościach historycznych Izydora. Jednak skromna liczba takich prób wskazuje wyraźnie, że celem Izydora nie była aktualizacja stanu wiedzy, której dokonanie byłoby trudne choćby z powodu nikłego obiegu informacji w Europie VII wieku, lecz włączenie dostępnego stanu wiedzy aktualnej do znacznie obszerniejszego od niej korpusu „wiedzy dawnej”. Partie *Etymologii* poświęcone naukom przyrodniczym są dobrym przykładem osławionego „braku empirii” w myśleniu ludzi średniowiecza o otaczającym ich świecie fizycznym. Nie wchodząc w szczegóły tego problemu (odmienne dla poszczególnych faz wieków średnich), zaznaczam jedynie, że Izydor dostarcza wielu przykładów zjawiska, w którym tekstowy autorytet odziedziczony w przekazie po dawnych epokach jest przyjmowany bez potrzeby jego weryfikacji dzięki doświadczeniu pozatekstowemu. Świat Izydora – nie tylko kulturowy, lecz również „naturalny”, przyrodniczy i materialny – jest w największej mierze „tekstowym światem”; jego postać, struktury i zasady działania są określane przez wzajemne relacje słów utrwalonych w zapisie, nie zaś przez dziejące się faktycznie procesy materialne czy relacje między praktykami dokonywanymi przez uczestników kultury, a „naiwna” z punktu widzenia nowoczesnych uczonych etymologizacja ma dodatkowo umacniać te czysto tekstowe relacje. W takim układzie pamięć kulturowa ulega niemal całkowitej redukcji do pamięci tekstowej, czego liczne przykłady można obserwować w kulturze całego średniowiecza.

XIII. De Elementis, id est de Caelo et Aere, de Aquis, de Mare, de Fluminibus ac Diluviis [O żywiołach, to jest o niebie i powietrzu, o wodach, o morzu, o rzekach i potopach].

XIV. De Terra et Paradiso et de Provinciis totius Orbis, de Insulis, Montibus ceterisque Locorum Vocabulis ac de Inferioribus Terrae [O ziemi i raju, i o krajach całego świata, o wyspach, górach i o nazwach innych miejsc oraz o dolnych częściach ziemi].

Księgi trzynasta i czternasta obejmują wiedzę meteorologiczną i geograficzną. Tu szczególnie silnie uwidacznia się wzajemna osmoza co najmniej trzech typów wiedzy odziedziczonej po „dawnych”, które Izydor próbuje ze sobą połączyć – wiedzy religijnej, wiedzy proto-naukowej oraz wiedzy „nazewniczej”, która, będąc podstawą ustawicznych etymologizacji, stanowi zarazem fundament odpowiadający we współczesnych przedsięwzięciach poznawczych zarówno „zasobowi źródeł”, jak i „warstwie faktograficznej”. Jednak w rzeczywistości kulturowej i tekstowej Izydora nie jest ona ani jednym, ani drugim, ponieważ składowymi tej wiedzy są „nomina nuda”, czyste nazwy zaczerpnięte przez niego ze starych tekstów i niepołączone w jego doświadczeniu z pozajęzykowymi korelatami choćby z powodu wspomnianego wcześniej braku wyobrażeń wizualnych związanych z antykiem. Izydor niemal zawsze operuje „znaczącymi” pozbawionymi „znaczonych”, które „zagubiły się” w toku ogromnych zawirowań dziejowych między schyłkiem starożytności a początkiem średniowiecza. Traktuje je jednak tak, jak gdyby owe „nagie słowa” stanowiły pełne, kompletne byty językowo-kulturowe. W tym sensie uprawiana przez niego postać absolutyzmu tekstowego okazuje się odmienna od jego postaci zarówno wcześniejszych (jak skryptyzm⁴ Arystotelesa polegający na tekstowej kategoryzacji procesów poznawczych), jak i późniejszych (jak prymat tekstu w nauce pozytywnej podporządkowującej mu wszystkie inne obszary doświadczenia).

XV. De Civitatibus, de Aedificiis Urbanis et Rusticis, de Agris, de Finibus et Mensuris Agrorum, de Itineribus [O miastach, o budowlach miejskich i wiejskich, o granicach pól i ich wytyczeniu, o drogach].

⁴ Pojęcie to wprowadził Roy Harris we wspomnianej już tu książce *Racjonalność a umysł piśmienny* (Warszawa 2014), aby oznaczyć nim zjawisko niemal tożsame z tym, co nazywam „tekstualizacją doświadczenia”. Różnica polega na tym, że Harrisa nie interesował proces przenoszenia do tekstu sfery *Lebenswelt*, lecz tylko procesów mentalnych – i dlatego analizował on głównie *Organon*, czyli korpus pism logicznych i metodologicznych Stagiryty.

W tej księdze mamy do czynienia z konglomeratem, na który składają się elementy historii urbanistyki, historii architektury, teorii budownictwa oraz agronomii. Powtarzają się tu cechy wyvodu, które wskazałem w poprzednich uwagach.

XVI. De Glebis ex Terra vel Aquis, de omni genere Gemmarum et Lapidum pretiosorum et vilium, de ebore quoque inter Marmora notato, de Vitro, de Metallis omnibus, de Ponderibus et Mensuris [O materiałach wydobywanych z ziemi i z wody, o wszelkich rodzajach kamieni szlachetnych i nieszlachetnych, o kości słoniowej tudzież o marmurze, o szkle, o wszystkich metalach, o wagach i miarach].

W tej księdze Izydor, podobnie jak Pliniusz Młodszy w *Historii naturalnej*, łączy wiedzę o naturalnym pochodzeniu substancji nieorganicznych z wiedzą o ich użytkowaniu kulturowym. Tekstowość wyvodu zaznacza się tu nie tylko w ciągłym etymologizowaniu, lecz również w zakończeniu całej księgi wyliczeniem znaków, jakimi w rękopisach tamtej epoki oznaczano poszczególne substancje i minerały.

XVII. De Culturis Agrorum, de Frugibus universi generis, de Vitibus et Arboribus omnis generis, de Herbis et Holeribus universis [O uprawie pól, o wszelkich rodzajach owoców, o krzewach i drzewach wszelkich, o wszystkich ziołach i roślinach ogrodowych].

XVIII. De Bellis et Triumphis ac Instrumentis Bellicis, de Foro, de Spectaculis, Alea et Pila [O wojnach i zwycięstwach oraz o rodzajach broni, o zgromadzeniach, o widowiskach, grach i zabawach].

XIX. De Navibus, Funibus et Retibus, de Fabris Ferrariis et Fabricis Parietum et cunctis Instrumentis Aedificiorum, de Lanificiis quoque, Ornamentis et Vestibus universis [O okrętach, linach i sieciach, o kowalstwie i budownictwie oraz o narzędziach i technikach budowlanych tudzież o wytwarzaniu odzieży, ozdób i strojów].

XX. De Mensis et Escis et Potibus et Vasculis eorum, de Vasis Vinarie, Aquariis et Oleariis, Cocorum, Pistorum, et Luminarium, de Lectis, Sellis et Vehiculis, Rusticis et Hortorum, sive de Instrumentis Equorum [O sprzętach domowych i zastawie stołowej, o naczyniach na wino, wodę i oleje, o naczyniach kuchennych, piekarniczych

i oświetleniowych, o łózkach, krzesłach i pojazdach rozmaitych, o wsiach i ogrodach, jak również o sprzęcie jeździeckim].

Ostatnie cztery księgi *Etymologii* są poświęcone dziedzinom praktycznym, istotnym dla życia społecznego i związanym z działaniami podejmowanymi przez zbiorowości ludzkie. Izydor przechodzi w nich kolejno przez rolnictwo i ogrodnictwo, wojskowość i instytucje życia publicznego, następnie omawia rozmaite typy narzędzi i wytworów służących zaspokajaniu ludzkich potrzeb społecznych. We współczesnej humanistyce tym księgom najlepiej odpowiada chyba antropologia kulturowa, ponieważ tylko w tej dziedzinie łączy się konsekwentnie namysł nad materialnymi i niematerialnymi elementami kultury. Tutaj znajduje się największa liczba elementów tekstowych mających wyraźne odpowiedniki materialne w świecie Izydora i jego współczesnych.

Na koniec „rozumowanego” spisu treści *Etymologii* warto może przypomnieć, że „chóry anielskie” i „części składowe siodła”, wymienione tuż obok siebie przez ironicznych Anglików, w istocie znajdują się na skrajnych, przeciwstawnych punktach tekstowej struktury odwzorowania rzeczywistości skonstruowanej przez Izydora.

*

Czym są *Etymologie*? Jak możemy określić ten obszerny tekst, który miał ogarniać chyba całość wiedzy kulturowej dostępnej jego autorowi, zarazem zaś przekazywać również informacje praktyczne czy nawet poradnicze? Komu i w jaki sposób miał on być przydatny?

Narzędziami tekstowymi dostępnymi Izydorowi były – chirograficzna piśmiennosc, w ramach której mógł zapisywać słowa i zdania w porządku na ogół linearnym czy rysować proste diagramy, oraz zasób rękopiśmiennych tekstów zawierających dzieła jego poprzedników, przy czym jest raczej pewne, że zasób ten zawierał niewiele tekstów antycznych jako takich, głównie zaś dzieła wczesnochrześcijańskie, których autorzy obficie cytowali piśmiennictwo wcześniejsze (zależność Izydora od takich autorów, jak Kasjodor, Boecjusz czy Hieronim, jest oczywista, spośród „klasyków” najczęściej cytuje

Wergiliusza, Greków zna wyłącznie z drugiej lub nawet trzeciej ręki). Posługując się tymi narzędziami w środowisku dworskim wizygockiej Hiszpanii, Izydor ujmował zjawiska heteronomiczne, pochodzące z odległych kontekstów historycznych i kulturowych obejmujących świat starożytnego Bliskiego Wschodu, Grecji, Rzymu oraz krąg mitów i symboli kulturowych funkcjonujących w ich obrębie. Konstruując wypełniony szczegółami obraz świata doświadczanego w tych modelach kultury, Izydor nie miał jednak dostępu do pierwotnych kontekstów, w których owe szczególne fakty kulturowe powstawały i odgrywały swoje naczelne role symboliczne. Innymi słowy, większość elementów wiedzy, jakimi operował, nie mogła mieć dla niego sensu takiego, jaki miały one u źródeł swojego istnienia.

Biskup Sewilli zbierał przeto czyste znaki pisma, przekazane mu przez poprzedników, których teksty czytał, pozbawione jednak korelatów pozatekstowych (referencji, denotacji, funkcji pragmatycznej), zarazem jednak wiedział, że takie korelaty musiały niegdyś istnieć. Można zaryzykować porównanie, według którego tekst był dla Izydora tym, czym są dla archeologa rezultaty jego wykopalisk – artefaktem pozbawionym samoistnego znaczenia i domagającym się od „znalazcy”, by ten nadał mu znaczenie w akcie ryzykownej, bo opartej na spekulatywnych przesłankach, interpretacji. Przenikający całe dzieło Izydora proces nieustającej ETYMOLOGIZACJI był odpowiednikiem nowożytnej i nowoczesnej INTERPRETACJI, jej, można rzec, substytutem, skoro do rzeczywistej interpretacji nie mogło dojść z powodu braku kontekstu.

Praca Izydora nad skonstruowaniem tekstowego świata mającego zastąpić utraconą materialną i mentalną rzeczywistość poprzednich epok doprowadziła w rezultacie do powstania tekstu łączącego w sobie cechy kilku odrębnych w późniejszych epokach gatunków tekstowych, a mianowicie:

- słownika językowego (na co wskazuje obecność definicji słów, nazw i pojęć);
- słownika etymologicznego (objaśnianie pochodzenia wyrazów i ich domniemanego pierwotnego znaczenia), w tej warstwie tekstu tkwi jego główny łącznik z przeszłością kulturową;

- leksykonu (ponieważ *Etymologie* są w dużej mierze zbiorem haseł dotyczących wszelkich dziedzin życia kulturowego i społecznego);
- encyklopedii (ponieważ są one również zestawem haseł mających wyczerpać zasób wiedzy powszechnej);
- klasyfikacji (jest w nich obecny podział materiału według zasad mających uporządkować rzeczywistość pozatekstową – w istocie nieobecną, lecz powoływaną do życia jako „tekstowy fantom” – i podzielić ją na jednoznacznie określone dziedziny nadające się następnie do jednoznacznej analizy tekstowej);
- historii powszechnej (ponieważ Izydor podaje przy większości dziedzin związane dane na temat historycznego rozwoju poszczególnych omawianych przez siebie tematów).

Jakie funkcje kulturowe mogły wynikać z takiej struktury i dyspozycji tekstu oraz z tak szczególnego umiejscowienia kulturowego i historycznego?

Biskup Sewilli tworzył *Etymologie*, znajdując się na pozycji granicznej między antykiem a średniowieczem. Nie chodzi tu o „limes” wyznaczany szkolnymi periodyzacjami, lecz o granicę oddzielającą dwa światy doświadczenia kulturowego. Wizygocka Hiszpania w czasie życia Izydora już od ponad półtora stulecia nie uczestniczyła w obiegach kultury rzymskiej, która z kolei zdążyła już wówczas roztopić się w żywiole wędrowek ludów. Nastąpiło zerwanie ciągłości nadawczo-odbiorczej w ewolucji systemu kulturowego, przy czym nie było to wcale zerwanie gwałtowne – wówczas bowiem nie doszłoby do żadnego przekazu, a zarówno Izydor, jak i my dzisiaj wiedzielibyśmy o antyku nie więcej niż o kulturach paleolitycznych. Ludy barbarzyńskie powoli i stopniowo dezintegrowały struktury i procesy definiujące kulturę późnego Cesarstwa, doprowadzając w V i VI wieku do jej ostatecznego rozkładu – lecz zarazem pozostawiły mimowolnie wąskie kanały przekazu jej form symbolicznych w postaci tekstów. Takie ośrodki, jak Vivarium Kasjodora czy Monte Cassino Benedykta, a nieco później klasztory iroszkockie – umożliwiły transmisję resztek antycznego łacińskiego dorobku piśmienniczego (o Grekach mało kto na obszarze Europy wiedział wówczas

cokolwiek, jeśli nie liczyć terytoriów bizantyńskich)⁵. Nie można było jednak w takich warunkach transmitować wiedzy o pozatekstowych okolicznościach obiegu tych tekstów. „Wieki ciemne” były ciemne głównie dlatego, że między nimi a światem, który je poprzedzał, zawisła nieprzenikalna zasłona. Tej zasłony nie udało się zdjąć w żadnej późniejszej epoce – ani renesansowym humanistom, ani romantycznym hellenistom, ani pozytywistycznym filologom, ani zwoleńnikom „trzeciego humanizmu” w pierwszej połowie ubiegłego wieku, ani postmodernistycznym antropologom starożytności – mimo że każda z tych formacji wprowadzała nowe metody odkrywania antyku i jego odtwarzania albo raczej, jak to dziś widzimy, wytwarzania.

Izydor znajdował się w bezpośredniej bliskości tej zasłony i zdawał sobie sprawę z jej istnienia najprawdopodobniej w sposób niezbyt jasny. Doświadczal zaniku kompetencji kulturowej w odbiorze tekstów odziedziczonych po oddalonym świecie antyku, lecz zarazem jego dość korzystne usytuowanie geopolityczne sprawiało, że mógł żywić nadzieję co do restytucji tego świata, przynajmniej w obrazie, jaki stworzył w swoim własnym tekście – na użytek swoich współczesnych. W tym sensie przedsięwzięcie Izydora przypomina nieco działalność Cameraty florenckiej pod koniec XVI wieku, której owocem było stworzenie opery jako repliki greckiej tragedii. Obie repliki nie do końca się udały, okazało się jednak, że mają samodzielną egzystencję. Różnica polega na tym, że replika Izydora miała postać czysto i wyłącznie tekstową.

⁵ Zob. jednak W. Berschin, *Grecko-lacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, pierwsze wydanie polskie przeł. i przygotował K. Liman, Gniezno 2003 (oryg. niem. 1980); studium to jest poświęcone dowodzeniu tezy, w myśl której Europa średniowieczna nie straciła kontaktu z greką i greckim dziedzictwem kulturowym. Sądzę jednak, że mamy tu do czynienia z pewnym nieporozumieniem – nikt poważny nie twierdził, że w wiekach średnich Europejczycy nie wiedzieli w ogóle o istnieniu Grecji, jej kultury i języka. Rzecz w tym, że wiedza ta była aż do XIV wieku ograniczona do bardzo wąskich kręgów lub wręcz do jednostek, takich jak Eriugena czy Roger Bacon, nie było natomiast w Europie solidnych ośrodków jej kumulacji i transmisji. Książka Waltera Berschina, w której zgromadzono świadectwa tej „punktowej” znajomości greki w Europie średniowiecznej, w istocie potwierdza tezę, którą jej autor chce obalić.

Dziedzictwo antyku pojawia się w *Etymologiach* jako tekst wywany z własnych kontekstów, ogołocony z pragmatyki i praktyki kulturowej, a w zamian obdarzony nowym, samodzielnym bytowaniem jako tekst niemal absolutny, samowystarczalny i niezależny już od swoich pierwotnych źródeł. Kiedy Umberto Eco decydował, aby swoją pierwszą powieść zatytułować aluzją do zdania Bernarda z Morlay zapisanego w poemacie *De contemptu mundi* – „Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus” („Dawna róża pozostała tylko nazwą/imieniem, nagie nazwy/imiona jedynie chwytemy”) – wskazywał na tę właśnie cechę średniowiecznej komunikacji kulturowej dokonującej się przez teksty, a w pewnym sensie również na cechę każdej w ogóle utekstowanej komunikacji kulturowej, która zostaje wyzuta z doświadczenia egzystencjalnego i odtąd naczelnym celem jej twórców oraz odbiorców jest re-konstrukcja tego doświadczenia przez doświadczenie tekstu. Izydor z Sewilli należy do prekursorów tego niemożliwego do realizacji projektu, tego utopijnego w swoim zamyśle zadania.

Szczegółowość komunikacji kulturowej, w jakiej uczestniczył Izydor, polega na tym, że chciał on dokonać czegoś więcej niż tylko reprodukcji zapisów – jak bracia z Monte Cassino czy nieco później Iroszkoci. Chciał nadać odziedziczonej wiedzy nową strukturę, tak spójną, jak tylko było to dla niego możliwe w jego własnych warunkach. W tym celu wypełniał luki kontekstowe pseudoetymologiami i „niepoważnymi” zestawieniami zapisanych elementów umarłej tradycji – jedynych, do jakich miał dostęp. *Etymologie* zatem to coś w praktyce innego niż choćby *Historia naturalna* Pliniusza czy późnoantyczne leksykony słów. To próba wydobycia znaczeń z tekstów, które wypadły z ciągłego kompleksowego przekazu kulturowego, w wyniku czego ich znaczenia kontekstowe zatarły się. Traktowane przez filologów z politowaniem „fałsze” i „śmieszne naiwności” u Izydora są skutkiem podejmowanych w dużej mierze „na oślep” (to znaczy bez wiedzy o pozatekstowych aspektach pamięci kulturowej) prób przywrócenia tych znaczeń.

Jeśli porównać *Etymologie* jako „podstawową książkę średniowiecza” z *Encyklopedią* Denisa Diderota jako „podstawową książką nowożytności” – odmienności sytuacji i ról kulturowych tych

tekstów staną się natychmiast wyraziste. Izydor usiłował wskrzesić umarłą pragmatycznie kulturę antyku, a skutkiem tej próby był jakościowo nowatorski tekstocentryczny obraz świata, który w istotny sposób zaważył na tekstowych kategoriach kultury średniowiecznej. Diderot i inni encyklopedyści zmięli natomiast do uporządkowania i demokratyzacji wiedzy o kulturze aktualnie, „tu i teraz” dla nich istniejącej, mając przy tym pełną świadomość pozatekstowych, pragmatycznych aspektów tej wiedzy – a skutkiem takiego ich usytuowania stała się pierwsza encyklopedia w nowoczesnym sensie tego terminu, a zarazem wzorzec dla wszystkich następnych, aż po Wikipedię.

W wielu rękopisach *Etymologii* znajduje się sześć listów Izydora z Sewilli skierowanych do opata Brauliona, który był jego przyjacielem, zachęcał go do pracy nad tym dziełem, a również prawdopodobnie dokonał podziału materiału zebranego przez biskupa Sewilli na dwadzieścia ksiąg, który to podział analizowałem w tym szkicu, zakładając, że Braulio nie ingerował w dyspozycję tekstu, lecz jedynie wyodrębnił w nim całości zgodnie z zamysłem autora. Izydor regularnie przywołuje w tych listach topos uobecnienia, podkreślając, że w sytuacji, kiedy nie może on osobiście spotykać się z adresatem, jego teksty będą stanowić zadowalające zastępstwo osobowej obecności. „Tekst jako uobecnienie” to motyw znany już w klasycznym antyku (oraz tytuł poświęconej mu książki Juliusza Domańskiego). Jednak w przypadku Izydora może on mieć sens nieco inny niż w obrębie czy to antyku, czy renesansu, kiedy obiegi tekstów zachodziły wewnątrz spójnych systemów kultury materialnej i symbolicznej nadających im konieczne atrybuty procesu rozumienia. Tekst Izydora, jak starałem się wykazać na poprzednich stronach, powstawał w radykalnie odmiennych warunkach, w których obecność kontekstów pragmatycznych była co najmniej problematyczna. W takiej sytuacji słowa Izydora o uobecnianiu jego własnej osoby w rękopiśmiennym kodeksie trafiającym do rąk adresata nabierają szczególnego wydźwięku, ponieważ ów tekst uobecnia nie tylko swojego autora, lecz również – w sposób fantomatyczny i życzeniowy – całą wielką umarłą kulturę antyku.

Według przedstawionej tu interpretacji są więc *Etymologie* Izydora z Sewilli tekstową protezą martwej pamięci kulturowej, prote-

zą, która odegrała olbrzymią rolę w procesie rekonfiguracji struktur pamięci kulturowej Europejczyków we wczesnym średniowieczu. Z takiego punktu widzenia mianowanie Izzydora patronem internetu i jego użytkowników zyskuje znaczenie co najmniej podwójne. Dzieło Izzydora stanowi bowiem świadectwo zerwania ciągłości pamięci kulturowej na naszym kontynencie i prób jej restytucji. Michel Foucault tropił ślady innego „wielkiego zerwania”, które miało dokonać się na przełomie XVII i XVIII wieku i doprowadziło do załamania przejrzystej relacji między „słowami” a „rzeczami”. Sądzę jednak, że zerwanie między słowami i rzeczami dokonuje się w naszej kulturze bezustannie od początku myślenia pismem, od czasów sofistów i Platona. Tym właśnie jest benjaminowska „ciągła obecność katastrofy” – a także analizowana w tej książce tekstualizacja doświadczenia zachodzącego „nie-tutaj” i „nie-teraz”. Izydor z Sewilli jest jednym z najważniejszych świadków tej katastrofy.

Męka kopisty i rozkosz kaligrafa. Przyczynek do problemu psychodynamiki pisma w europejskim średniowieczu

Czytając przekład *Antyfony* lub *Eneidy* w świeżo wydrukowanej książce, rzadko myślimy o tym, że tekst, który mamy przed oczami, jest w pewnej (niekiedy dużej) mierze przekładem nie autorskiego tekstu Sofoklesa czy Wergiliusza, lecz konstruktu filologicznego, o którym tylko z niejakim prawdopodobieństwem można powiedzieć, że odzwierciedla coś, co mogłoby być autografem. Nie mamy ani jednego autografu antycznego⁶, mamy niewiele rękopisów średniowiecznych – i ta sytuacja już raczej znacząco się nie zmienia. W przypadku dzieł greckich i rzymskich wiele stuleci oddziela nasze najstarsze kompletne kopie od dat powstania lub pierwszej piśmiennej redakcji zawartych w nich tekstów.

⁶ Jeśli nie liczyć zapisów papirusowych będących dokumentami życia społecznego. W odniesieniu do tekstów uznawanych za „artystyczne” lub „filozoficzne” stwierdzenie to nie ma wyjątków.

Konstruowaniem dawnych tekstów jako bytów idealnych zajmowała się nowożytna filologia klasyczna. Natomiast fizyczne cechy dawnych rękopisów od co najmniej dwustu lat są przedmiotem dziedzin zaliczanych do nauk pomocniczych historii – paleografii, kodykologii oraz dyplomatyki. Badacze reprezentujący te dyscypliny rozwinęli bardzo subtelne metody analizy, dzięki którym mogli przedstawić spójny obraz dziejów pisma greckiego i łacińskiego oraz ewolucji dawnych form książki (przede wszystkim kodeksu, a we współpracy z papirologami również zwoju). W swoich dociekaniach zwracali czasem uwagę również na kulturowe konteksty rękopisów – formy ich obiegu, kanały dystrybucji, społeczne uwarunkowania ich produkcji – lecz metodologia nauk pomocniczych historii, ukształtowana w okresie dominacji tekstocentrycznych modeli myślenia o kulturze Zachodu, nie pozwalała im na zbyt częste wypadki w stronę tak „niekonkretnych” zagadnień. Z tej właśnie przyczyny wykonana przez nich praca, zawarta w setkach szczegółowych dysertacji i w kilkudziesięciu wielkich syntezach, jest dziś często lekceważona przez kulturoznawców, antropologów i historyków kultury, którzy traktują ją jako bezużyteczny zbiór archiwalii. Tymczasem w pracach XIX-wiecznych paleografów i kodykologów kryje się wiele informacji będących dla współczesnego kulturoznawcy cennym źródłem wiedzy.

W połowie XIX wieku przedmiotem zainteresowania badaczy stały się subskrypcje rękopiśmienne. Subskrypcjami nazywa się odautorskie zapisy czynione przez osoby przepisujące cudzy tekst – i to właśnie te zapisy prawie nigdy nie pojawiają się w nowoczesnych drukowanych edycjach tekstów antycznych i średniowiecznych, nie są bowiem ich integralną częścią, a zwykle nie mają nawet luźnego związku z ich treścią (inaczej niż glosy i scholia, będące zwykle uczonymi komentarzami do tekstów, intensywnie badane i opracowywane w osobnych edycjach filologicznych)⁷. Zapisy subskrypcyjne są bogatym źródłem informacji na temat okoliczności przepisywania tekstu oraz stanów psychofizjologicznych skrybów. Mogą stanowić

⁷ Niekiedy stosuje się wobec nich nazwę „kolofon”, oznacza ona jednak również część powierzchni rękopisu, na której znajduje się subskrypcja, a nie jej tekst.

sygnaturę tekstu, świadectwo tożsamości jego autora lub skryby albo też gwarancję wierności kopii. Z takimi sytuacjami mamy do czynienia w najwcześniejszych rękopisach, ale również wtedy, gdy zabieg przepisywania tekstu zachodzi w warunkach doświadczanego przez uczestników kultury kryzysu kulturowego (jak to się działo na przykład w V wieku w Rzymie, gdy przedstawiciele ginącej arystokracji senatorskiej osobiście przepisywali dekady Liwiusza). Najstarsze dostępne nam subskrypcje antyczne przetrwały dlatego, że podczas kolejnych kopiowań przepisywano je wraz z tekstami. Subskrypcje mogą także zawierać zwróconą do użytkownika prośbę o to, by okazał troskę manuskryptowi, który ma przed sobą, wiernie go skopiował lub odmówił modlitwę za autora/skrybę. Wiele średniowiecznych zapisów zawiera klątwy zwrócone przeciwko złodziejom książek i ludziom obchodzącym się z nimi niedbale. W rękopisach średniowiecznych znajduje się też bardzo wiele subskrypcji z modlitewnymi formułami dziękczynnymi oraz sporo subskrypcji o treściach żartobliwych lub nawet frywolnych; autorami tych ostatnich byli zazwyczaj młodzi klerycy i studenci trudniący się przepisywaniem tekstów w celach zarobkowych. Nie sposób w kilku zdaniach należycie omówić różnorodności znanych nam dziś zapisów subskrypcyjnych, które powstawały w europejskich rękopisach od IV do XVI wieku – ich szczegółowa specyfikacja znajduje się w opracowaniach wymienionych niżej.

Pionierskim studium na temat subskrypcji była rozprawa Otto Jahna *Die Subscriptionen in den Handschriften römischen Classiker* opublikowana w 1851 roku. Autor zebrał w niej najważniejsze subskrypcje antycznych rękopisów łacińskich. Subskrypcjami średniowiecznymi zajął się szczegółowo Wilhelm Wattenbach w pracy *Das Schriftwesen im Mittelalter*⁸, a później inny ich zestaw dał w dwóch artykułach Lynn Thorndike, który nazwał je *copyists' final jingles*. Na podstawie tych opracowań powstał w drugiej połowie ubiegłego wieku obszerny zbiór szczegółowych analiz, których autorzy albo gromadzili korpusy subskrypcji z różnych epok i obszarów, albo też

⁸ Jej trzecie, poszerzone wydanie ukazało się w Lipsku w 1896 roku, a przedrukowano je bez zmian jeszcze w 1962 roku.

poddawali ich zasób próbom interpretacji filologicznej, historycznej lub literaturoznawczej⁹.

Jednak autorzy wszystkich wymienionych prac nie interesowali się psychologią ani psychofizjologią procesu pisania. Brak ten dzieli z nimi współcześni teoretycy piśmienności, którzy analizują procesy kulturowe w skali społecznej lub co najmniej wspólnotowej. W fundamentalnych dla teorii oralności i piśmienności średniowiecznej pracach Michaela Clanchy'ego i Briana Stocka nie ma w ogóle wzmianek na ten temat. W nowszych pracach Paula Saengera o cichym czytaniu i Malcolma Parkesa o przestankowaniu jest ich niewiele (poza tym obie te monografie dotyczą w największej mierze procesu lektury tekstu, a nie powstawania jego zapisu, który jest w nich traktowany jako korelat procesu lektury). Dlatego warto, jak sądzę, podjąć próbę namysłu nad psychodynamicznym znaczeniem zapisów subskrypcyjnych. Te właśnie zapisy zbliżają nas bowiem do sytuacji średniowiecznego skryby prawdopodobnie bardziej niż jakiegokolwiek inne świadectwa. Czytając je, obcujemy z osobistym świadectwem, które, nawet jeśli zostało ukształtowane przez konwencje epoki, to jednak zachowuje dość wyraźne znamię indywidualnego stanu świadomości osoby piszącej – a to ten właśnie typ stanów jest najciekawszy dla badacza próbującego zrekonstruować psychodynamiczne właściwości praktyk kulturowych.

Spośród licznych rodzajów subskrypcji najbardziej interesujące z przyjętego tu punktu widzenia są te wpisy skrybów, w których mowa o fizycznym trudzie i zmęczeniu, z jakimi wiąże się czynność pisania czy raczej przepisywania tekstu¹⁰. Podkreślam, że jest to

⁹ W polskim piśmiennictwie należy w tym kontekście wymienić obszerną książkę M. Mejora, *Antyczne tradycje średniowiecznej praktyki pisarskiej. Subskrypcje późnoantycznych kodeksów*, Warszawa 2000, zawierającą wiele danych na temat, który tu podejmuję.

¹⁰ Należy wątpić, czy pisanie tekstu i jego przepisywanie są pod względem psychodynamicznym tymi samymi czynnościami. Problem w tym, że, jako się rzekło, nie mamy dostępu do autografów antycznych (nie tylko dlatego, że tak dawne rękopisy nie zachowały się, ale również dlatego, że autorzy antyczni często dyktowali swoje teksty i nie zapisywali ich osobiście) ani też do większości autografów średniowiecznych. Nie wiemy więc, czy i jakie zapisy subskrypcyjne umieszczali w nich autorzy, a w samych tekstach starożytnych

tylko jeden z wielu rodzajów wpisów i nie można stwierdzić z całą pewnością, że reprezentuje on sytuację spotykaną powszechnie, niemniej jego wątki powtarzają się z zastanawiającą regularnością. Przyjrzyjmy się zatem niektórym z takich zapisów¹¹:

Laus tibi sit Christe, quoniam liber explicit iste.
 [Chwała ci, Chryste, bo ta książka została ukończona].
 Laus tibi sit Christe, finite [sic] est liber iste.
 Laus tibi sit Christe, quia finis advenit iste.
 Laus tibi sit Christe, liber et labor explicit iste.
 Finis adest libro, sit laus et gloria Christo.
 Est finis libri, sed stabit gratia Christi.
 Finito libro referamus gratias Christo.
 Finito libro reddatur gratia Christo.

Oto pierwszy z najczęściej spotykanych rodzajów subskrypcji, jakie odnoszą się do trudu skryby – skryba dziękuje Chrystusowi za to, że jego praca dobiegła końca. Można by wprawdzie sądzić, że chodzi tu o wdzięczność nie tyle za zakończenie fizycznego trudu, ile za symboliczne uwieńczenie samej pracy (co widać także w innych wpisach, w których porównuje się ukończenie książki do zawinięcia okrętu do bezpiecznej przystani), lecz w wielu subskrypcjach występuje gra słów *liber/labor*, a słowo *labor* dość wyraźnie wskazuje na

i średniowiecznych informację o czynnościach odautorskich oraz o psychofizjologicznych stanach autorów pojawiają się niezwykle rzadko. Wiadomo, że średniowieczni autorzy byli często pierwszymi kopistami własnych tekstów. Natomiast u Lukiana (*Do nieuka stopy książek skupującego*, rozdz. 4) znajdujemy informację, że Demostenes za młodu przepisał *Wojnę peloponeską* Tukidydesa osiem razy – po to, by nauczyć się jej na pamięć. Jeśli jest to fakt, a nie element mitu wielkiego mówcy, fakt ów byłby dobrym przyczynkiem do tematu poruszonego w pierwszym rozdziale tej książki. W dziełach antycznych erudytów (na przykład u Aulusa Gelliusza) trafiają się wzmianki o autografach różnych klasycznych dzieł, ale już wówczas mają one posmak bibliofilskich legend.

¹¹ Przykłady, o ile nie zaznaczono inaczej, są zaczerpnięte z opracowań Lynna Thorndike'a, Wilhelma Wattenbacha i Mieczysława Mejora. Pominięto szczegółowe atrybucje. Rękopisy pochodzą głównie z okresu od XII do XV wieku, ale niektóre nawet z VI lub VII stulecia. Każdy z przytoczonych zapisów pojawia się wiele razy, w różnych manuskryptach.

konkretność pracy fizycznej wykonywanej na rzeczywistym opornym materiale. Zresztą spotykamy również bardziej jednoznaczne zapisy, jak na przykład:

Laus tibi sit, Christe, quoniam liber explicit iste,
Detur scriptori merces equata labori.

Jeśli skryba postuluje materialne wynagrodzenie za swoją pracę (i to takie, które będzie jej dorównywało), oznacza to, że traktuje ją nie jako symboliczny i chwalebny trud podjęty na chwałę bożą, lecz jako męczący obowiązek, za który spodziewa się konkretnej gratyfikacji. W takich wpisach czynność pisania jawi się jako zadanie mające mało wspólnego z ideałem pracy pobożnego mnicha.

Gdyby jednak i ten argument nie wydawał się przekonujący, można przytoczyć inną grupę wpisów, opartą na motywie „trzech palców”:

Alba manus cessa, quia digiti michi fessa.
Tres digiti scribunt, vix cetera membra quiescunt,
Dextere scriptoris careat gravitate doloris.
[Biała dłoń ustała, bo palce mi się zmęczyły.
Trzy palce piszą, reszta ciała mało odpoczywa,
Niechże prawa ręka piszącego nie doświadcza ciężaru bólu].
Qui nescit scribere, nullum putat esse laborem.
Tres digiti scribunt, totum corpusque laborat.
[Kto nie umie pisać, sądzi, że to nie jest trudne.
Trzy palce piszą, a całe ciało wysila się].
Sicut navigantibus proximus est portus,
sic et scriptori nomissimus [sic] versus. Tris
digiti scribunt et totum corpus laborat.
[Czym dla żeglarza najbliższy port,
tym dla piszącego ostatni wers. Trzy
palce piszą, a całe ciało wysila się].
Tres digiti scribunt, totum corpusque laborat.
Scribere qui nescit, nullum putat esse laborem.
Dum digiti scribunt vix cetera membra quiescunt.

Czytając takie sformułowania (a uczeni zebrali ich tak wiele, że można by z nich zestawić sporą, acz dość monotonną antologię)¹², nie można już mieć wątpliwości, że ich autorom chodzi przede wszystkim o podkreślenie fizycznego wysiłku, zmęczenia i niewygody, z jakimi wiąże się proces pisania. Znając jednak różnice między formami świadomości ludzi średniowiecza i ludzi żyjących w późniejszych epokach oraz chcąc uniknąć błędu prezentystycznego, należy teraz zadać pytanie – czy są to ekspresje, czy formuły? Czy zdania te wyrażają rzeczywiste doświadczenie konkretnych ludzi, czy też są jedynie zwyczajowymi zapisami, podobnymi do potocznych wyrażenń zaczerpniętych z języka religii lub do dzisiejszych zwrotów grzecznościowych?

Pytanie to może zdawać się ważne, lecz w istocie jest świadectwem prezentyzmu, zakłada bowiem istnienie w umysłach ludzi średniowiecza podmiotowości właściwej dla epoki nowoczesnej. Tylko ona pozwala nam przecież na odróżnienie wyrazu językowego „autentycznego” względem doświadczenia od „konwencjonalnych” pustych formuł, w jakie obfitują nowoczesne języki literackie. Cytowane tu subskrypcje są jednocześnie „formułami” i „ekspresjami” lub raczej nie są ani jednym, ani drugim, ponieważ w epokach, w których powstawały, nie istniało w kulturze Zachodu takie pojęcie „ja”, które odpowiadałoby standardom nowoczesnym. Odróżnienie „autentycznego” świadectwa językowego od „nieautentycznej” konwencji zakłada zaś, że istnieje jakaś odrębna, autonomiczna subiektywność czy podmiotowość mówiącego/piszącego umożliwiającą mu bycie samodzielnym probierzem samodzielnie doświadczanej egzystencji.

Przyjrzyjmy się teraz jeszcze kilku dłuższym zapisom, jakie przytacza Wilhem Wattenbach. Skryba kodeksu praw wizygockich w VIII wieku zapisał w manuskrypcie:

¹² Fraza *tres digiti scribunt...* jest tematem artykułu P. Klinta, *Ogólnoeuropejski manifest kopistów, czyli o karierze pewnego kolofonu do XVIII w.*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2009, nr 5, s. 57–64. Można tam znaleźć dalsze przykłady jej zastosowania oraz bibliografię przedmiotu. Dziękuję prof. Grzegorzowi Go-dlewskiemu za wskazanie mi tego tekstu.

O beatissime lector, lava manus tuas et sic librum adprehende, leniter folia turna, longe a littera digito pone. Quia qui nescit scribere, putat hoc esse nullum laborem. O quam gravis est scriptura: oculos gravat, renes frangit, simul et omnia membra contristat. Tria digita scribunt, totus corpus laborat. Quia sicut nauta desiderat venire ad proprium portum, ita et scriptor ad ultimum versum. Orate pro Martirio indignum sacerdotem vel scriptorem...

Czytelniku najszczęśliwszy, umyj swe ręce i wtedy dopiero ujmij tę książkę, powoli odwracaj stronice, trzymaj palce z dala od liter. Jako że ten, kto nie umie pisać, sądzi, iż jest to łatwe zajęcie. O, jakże ciężko jest pisać: oczy męczą się, a nerki czują ucisk, zaś wszystkie członki ciała są zmęczone. Trzy palce piszą, całe ciało pracuje. Albowiem jak żeglarz chce dotrzeć do najbliższego portu, tak i piszący – do ostatniego wersu. Módlcie się za Martirusa, niegodnego kapłana i skrybę...

W tym samym czasie bardzo podobnie pisał w Korbei skryba Warembert:

Amice qui legis, retro digitis teneas, ne subito litteras deleas, quia ille homo qui nescit scribere, nullum se putat habere laborem, quia sicut navigantibus dulcis est portus, ita scriptori novissimus versus. Calamus tribus digitis continetur, totum corpus laborat. Deo gratias. Ego in dei nomine Vuarembertus scripsi.

Przyjacielu, który to czytasz, trzymaj palce z daleka, abyś szybko nie starł liter, jako że człowiek, który nie umie pisać, sądzi, że jest to łatwa praca, a jak żeglarzom miły jest port, tak piszącemu – ostatni wers. Pióro mieści się w trzech palcach, całe ciało pracuje. Chwała Bogu. Spisałem w imię boże ja, Warembert.

Podobne zapisy wypełniają wiele stron monografii Wattenbacha i trudno byłoby chyba uznać, że są one wyłącznie zwyczajowymi formułkami, niemającymi żadnego pokrycia w doznawanej zmysłowo rzeczywistości. Możemy dorzucić jeszcze choćby kolofon z manuskryptu Silos Beatus (XII wiek): „Jeśli nie potrafisz pisać, możesz sądzić, że to niewielki trud, ale jeśli pragniesz znać prawdę, powiem

ci, że to ciężka praca: przyćmiewa wzrok, garbi plecy, uciska brzuch i żebra, ściska nerki, sprawia, że całe ciało jest obolałe...”¹³.

Istnieją nadto niezależne świadectwa o identycznej treści w średniowiecznych kolofonach greckich, które można potraktować jako kolejny dowód splatania się „formularności” z „autentycznością” (a w istocie bezcelowości ich odróżniania). Oto jeden z wielu przykładów (częściowo rekonstruowany):

me katagelate tes graphes [...]

 tou ka[t]agelontos to skelo[s] [...]

 [hos hede]os anepausa tous tre[is daktylos]

 [nie wyśmiewajcie pisma...

 noga prześmiewcy...

 jak przyjemnie dać odpocząć trzem palcom]

Powtórzmy więc raz jeszcze – na pytanie „formuła czy ekspresja” można w tym przypadku dać odpowiedź „formuła i ekspresja”. Tak jak w kulturze ustnej styl formularny ze swoimi powtarzalnymi frazami służył w każdorazowym wykonaniu pieśni wyrażeniu lub wytworzeniu jednostkowej i niepowtarzalnej ekspresji doświadczenia, tak też w średniowiecznej kulturze rękopiśmiennej opartej na dość wąskim (z naszego punktu widzenia) zasobie tekstów i sposobów słownego wyrażania rzeczywistości, formuły i wyrażenia formularne musiały w pewien sposób oddawać treść rzeczywistego doświadczenia. Spór o ich egzystencjalną (nie)autentyczność jest więc raczej jałowy.

Ostatnim może przykładem wyrażenia „trzy palce piszą” jest zakończenie trzeciej części *Nowych Aten*, w którym ksiądz Benedykt Chmielowski powiada: „To jest prawda, że Pióro nie jest cep ani radło, / Ani pług, ni siekiera, ani też zwijadło, / A przecie sfatygować tak zwykło Pisarza, / Jak pług, istyk oracza, a bika mularza. / Trzy palce tylko piszą, wszystkie ciało boli, / Jakbyś go zebrał z krzyża, tak człeka zniewoli...”. Ksiądz-encyklopedysta połączył tu wątek *tres digiti scribunt* z innym częstym i starodawnym wątkiem średniowiecz-

¹³ Ten przekład pozbawiony wersji oryginalnej przytaczam za popularnym opracowaniem: G. Jean, *Pismo – pamięć ludzkości*, przeł. Ł. Częścik, Wrocław 1994, s. 83.

nych subskrypcji, porównującym czynność pisania do pracy na roli. Podobnie jak cała treść *Nowych Aten*, był to już jednak na swoje czasy anachronizm.

Średniowieczny motyw cielesnych trudów pisania powraca i dziś, w poststrukturalnych dociekaniach nad istotą tekstu i lektury, a konkretnie w tych ich momentach, kiedy mowa o związkach między ciałem i tekstem. Oto więc Michał Paweł Markowski w jednym z esejów składających się na tom *Występek* i złożonych głównie z cytatów i kryptocytatów, tak pisze cudzym piśmem:

Jeden z mnichów kopistów w opactwie Saint-Aignan pisze ostrzeżenie do czytelnika rękopisu: „Uważaj na palce! Trzymaj je z dala od mego pisma! Nie wiesz, co to znaczy pisać. To nędzny los: wygina ci kark, zaćmiewa oczy, ścisza brzuch i żebra. Pomódl się zatem, mój bracie, za biednego Raoula, sługę Bożego, który przepisał całą tę księgę swą ręką w opactwie Saint-Aignan”. Inny jeszcze tak ostrzega czytelnika: „Przyjacielu czytelniku, zabierz swoje palce, nie waż się dotknąć pisma na tych stronach; człowiek, który nie jest zaprawiony w kaligrafii, nie podejrzewa nawet zła, jakie sobie wyrządzamy. Tak jak przystań miła jest sercu żeglarza, tak ostatnia linijka słodka jest pisarzowi. Trzy palce wprowadzie trzymając trzcinkę, jednak całe ciało cierpi i pracuje”¹⁴.

Zgodnie z przyjętym przez Markowskiego założeniem, w myśl którego nie ujawnia on proveniencji tkanek swojego tekstu, nie dowiadujemy się, skąd te cytaty pochodzą. Są jednak bardzo podobne do tych, jakie przytaczał Wattenbach¹⁵. Lecz nawet jeśli Markowski

¹⁴ M. P. Markowski, *Występek. Eseje o pisaniu i czytaniu*, Warszawa 2001, s. 46–47.

¹⁵ Jeden z tych zapisów znajdujemy też w popularnej książce L. Moulina, *Życie codzienne zakonników w średniowieczu (V–XV wiek)*, Warszawa 1986 (oryg. fr. Hachette 1978). W przekładzie Eligii Bąkowskiej brzmi on: „Uważajcie na swoje palce! Nie dotykajcie nimi mojego pisma! Nie wiecie nawet, co to znaczy pisać! Jest to straszliwa harówka: zgina wam grzbiet, przyćmiewa wzrok, powoduje ból w żołądku i w żebrach... Módlcie się za biednego Raula...” (s. 196). Autor francuski również nie podaje źródła. Zwraca natomiast uwagę na fastidium, czyli męczącą nudę pracy kopisty, i przytacza inny wpis (niestety, także bez odwołania, jedynie z uwagą, że pochodzi on z czasów Karola Wielkiego): „Jako że w tak żmudnej pracy kopisty nie doznają pociechy, kieruję do Ciebie, Panie Boże, następującą modlitwę: niech moja ręka, kształtująca litery, niech

przepisał je z jakiegoś francuskiego apokryfisty, mediewistycznego Quignarda, to i w nich słycać echa skarg wyczerpanych skrybów sprzed wielu stuleci. Motyw *tres digiti scribunt* jest zatem nadzwyczaj trwały.

Główne pytanie, jakie można zadać tym zapisom, brzmi – skąd brał się ten trud? Dlaczego średniowieczny europejski skryba tak często uskarża się na mękę pisania?

Zacznijmy może od kwestii, na tle której to pytanie wyda się może bardziej zasadne. W czasach, gdy klasztory Europy pełne były umęczonych skrybów, w Chinach i w Japonii kaligrafowie spisywali traktaty o sztuce kreślenia ideogramów. W ich zaleceniach i w teoretycznych rozważaniach o sztuce kaligrafii raz po raz powtarzają się stwierdzenia na temat przyjemności, jaką sztuka ta sprawia swoim adeptom. Widzieliśmy, jak skrybowie skarżą się na niewygodę i bóleści związane z czynnościami pisarskimi. Niektóre opisy są niemal klinicznie dokładne, jeśli chodzi o doznania fizyczne – wylicza się obolałe plecy, sztywny kark, zdrętwiałe palce, skurczone wnętrzości. Trudno nie dziwić się, porównując te świadectwa ze świadectwami przyjemności zmysłowej, z jaką wiązała się sztuka chińskiej i japońskiej kaligrafii. W XX-wiecznym eseju Makoto Uedy na temat tradycji sztuki kaligrafii¹⁶ znajdujemy takie na przykład stwierdzenia:

Yūshō [wybitny znawca kaligrafii z XVII wieku] porównuje znak pisarski do harmonijnie zbudowanej, idealnej sylwetki człowieka. [...] z drugiej strony zestawia żalostną kaligrafię z martwym ciałem człowieka i jego rozczłonkowanym korpusem. [...] Znaki mogą być ożywione,

moje oczy, wpatrzone w kształt słów, nie przeszkodzą memu sercu w przenikaniu tajemnic dogmatów; niech moje serce pilnie czuwa wewnątrz, a na zewnątrz niech praca mojej ręki nigdy nie ustanie” (s. 197). Ten cytat jest znakomitym przykładem separacji, jaka zachodziła w świadomości skryby między fizyczną pracą pisarską a symboliczną treścią tego, co przepisywane. To odróżnienie będzie pełnić ważną rolę w dalszej części przedstawionych tu wywodów.

¹⁶ M. Ueda, *Estetyczne walory linii*, przeł. B. Romanowicz, w: *Estetyka japońska*, t. 2: *Słowa i obrazy*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2005, s. 141–152. Dziękuję prof. Henrykowi Lipszycowi za wskazanie mi tego tekstu.

martwe lub chore – zależy to od zdolności kaligrafa, który je tworzy. Każdy uczeń kaligrafii powinien dążyć do kreowania znaków żywych (s. 143).

Cytowany przez Uedę XVII-wieczny teoretyk sformułował zbiór zasad, jakimi powinien kierować się kaligraf. Dla początkujących są przeznaczone następujące wskazówki:

Ujmując pędzel, wyprostuj swoje ciało, a ducha utrzyj w prawości.
 Pisząc, analizuj z uwagą formę znaków, zachowując jednocześnie spokój umysłu.
 Bądź delikatny w prowadzeniu pędzla.
 Nadaj znakom objętość.
 Pozwól, by znaki przestrzegały obowiązujących form.
 Bacznie przyglądaj się duszy pędzla i znaków.
 Uwzględniaj ciężar każdego znaku.
 Zwracaj uwagę na rytm pracy pędzla.
 Trzymaj pędzel świadomie.
 Przykładaj szczególną wagę do sposobu łączenia znaków (s. 142).

Spośród dziesięciu reguł dla zaawansowanych przytoczmy trzy:

Pisz z mocą, wkładając jednakże delikatność w pracę pędzla.
 Uwzględniaj proporcje długości frazy tekstu względem rozmiarów papieru.
 Stwórz harmonię pomiędzy tuszem, pędzlem i papierem (s.142).

Już z tych wyrywkowych przykładów wylania się podejście do procesu pisania zupełnie odmienne od europejskiego. Kształt ideogramu powinien w oczach kaligrafa przypominać sylwetkę ludzką. W Europie również wpisywano postać ludzką w schematy liter. Rzecz w tym, że czyniono tak dopiero od XV wieku, to znaczy odkąd pojawił się druk¹⁷. Natomiast próżno szukać w piśmiennictwie średniowiecznym zaleceń dla skrybów, które choć w części odpo-

¹⁷ Mam tu na myśli regularne wpisywanie proporcji sylwetki ludzkiej w proporcję litery. Zdeformowane lub karykaturalne ludzkie figurki wplecione w inicjały widzimy często w manuskryptach średniowiecznych, lecz nie są to

wiadałyby regułom japońskim – zawierałyby wytyczne co do pozycji ciała, jaką należy zajmować, przystępując do pisania (pamiętajmy, że przez całe średniowiecze pisano w Europie w takich pozycjach, przy których Europejczyk epoki typograficznej, a tym bardziej elektrograficznej, nie byłby w stanie napisać jednego zdania), albo co do symbolicznych proporcji kreślonych liter czy zawartej w nich duchowości. Jest jasne, że procesem pisania w obu kręgach kulturowych rządziły całkowicie odmienne czynniki, oparte na odmiennych konfiguracjach czy wzorach kultury. Dlaczego w europejskim średniowieczu nie przyjęto tego typu zaleceń? Dlaczego nie pojawił się traktat o sztuce kreślenia liter?

Warto podkreślić, że na kontynencie europejskim „kaligrafia” – taka, jaka odpowiada w zarysach chińskiej i japońskiej kaligrafii – pojawia się również dopiero po nastaniu druku. Dopiero umasowienie procesu produkcji tekstów pozwala ludziom zajmującym się piśmem ręcznym na większe skupienie nad czynnością kreślenia liter i nad ich kształtem. Rozkwit renesansowej i barokowej kaligrafii przypomina powstanie malarstwa impresjonistycznego, które rozwinęło się dopiero po tym, jak fotografia uwolniła malarzy od obowiązku *mimesis*. Piśmo uwolniło ludzką pamięć. Druk uwolnił rękę skryby. Czym jednak była przedtem spętana?

Ueda w swoim eseju informuje nas, że:

kaligrafia i malarstwo, dwie dziedziny zawierające elementy sztuki przestrzennej, podlegają jednocześnie regułom wizualnej równowagi i harmonii. [...] Piękno równowagi jest przede wszystkim pięknem natury. Znak napisany przez kaligrafa powinien w pewnym sensie zawierać równowagę i harmonię natury. [...] Innym elementem równowagi w sztuce kaligrafii jest harmonijna spójność pisanych znaków z podłożem: wielkość znaków i długość linii muszą być bardzo dobrze dopasowane do danej powierzchni. Co więcej, harmonia musi zachodzić między tuszem, pędzlem i podłożem: szczególny rodzaj podłoża wymaga szczególnego rodzaju tuszu i pędzla itd. [...] Wymienione przykłady

przedstawienia, których twórcy kierowaliby się zasadami regularności stosunku „postać–litera”.

wizualnej harmonii są wspólne dla wszelkich sztuk plastycznych i kaligraf także musi ich przestrzegać (s. 148–149).

Już w tych kilku zdaniach zarysowuje się podłoże różnic kulturowych między wschodnią kaligrafią a zachodnim duktem pisma. Kaligrafia uprawiana w piśmie ideograficznym jest rodzajem syntezy sztuk, co wynika z natury tego pisma. W piśmie alfabetycznym już na samym początku jego ewolucji zatarły się cechy piktograficzne, natomiast chińskie i japońskie ideogramy nigdy nie zatraciły łączności z obrazami przedmiotów, jakich pierwotnie były symbolami, i kaligrafowie doskonale zdawali sobie z tego sprawę. Słowo „synteza” jest zresztą w tym przypadku mylące, sugeruje bowiem uprzednie rozdzielanie sztuk, w tym przypadku piśmiennictwa i malarstwa, podczas gdy na gruncie wschodniej kaligrafii nigdy do takiego rozdzielania nie doszło. Kaligrafia ta znajduje się w pół drogi między literaturą a malarstwem¹⁸, a jej uprawianie pozostaje czynnością nacechowaną estetycznie i etycznie. W Europie średniowiecznej nie doszło do tego typu syntezy. To jest pierwszy powód męki kopisty.

Z lektury średniowiecznych subskrypcji można wyprowadzić i ten wniosek, że dla ówczesnych Europejczyków czynność pisania była często podrzędna względem tego, co napisane. Skrybowie uskarżają się na swój trud, lecz zapisują także te uwagi:

Finito libro scriptor saltat pede leto.

[Kiedy skryba skończył książkę, może sobie pobrykać].

Finis adest vere, pretium vult scriptor habere.

[Nareszcie koniec, skryba chce wynagrodzenia].

Scriptoris dona sit bos et pulchra puella.

[Skrybie należy się sztuka bydła i ładna dziewczynka].

¹⁸ Na ten temat zob. na przykład: S. N. Sokolov-Remizov, *Literatura-kalligrafija-živopis'. K probleme sinteza iskusstv v chudożestvennoj kulture Dal'nevo Vostoka*, Moskwa 1985. Kaligrafia jako samodzielna dziedzina twórczości dotyczy tylko pojedynczych ideogramów albo krótkich tekstów, zwłaszcza poetyckich. Pisanie długich zwartych tekstów (roczników, encyklopedii, dzieł historiograficznych, filozoficznych, medycznych) nie wchodziło w zakres kaligrafii. Lecz nawet z tym zastrzeżeniem podstawowa różnica kulturowa między pracą kaligrafa i skryby pozostaje w mocy.

Scribere cum penna docuit me pulchra puella.
 [Pisać piórem nauczyła mnie ładna dziewczynka].
 O pulchra puella, si essem in tua cella.
 [O, ładna dziewczynko, gdybym był w twojej celi].
 Hic nihil deficit nisi ea et pulchra puella.
 [Niczego tu nie brakuje oprócz ładnej dziewczynki].
 Scriptor scripsisset melius si potuisset.
 [Skryba napisałby lepiej, gdyby umiał].
 Scriptori pro poena detur pulchra puella.
 [Skrybie za trud należy się ładna dziewczynka].
 Detur pro penna scriptori pulchra puella.
 [W zamian za pióro skrybie należy się ładna dziewczynka].
 Finis adest vere, scriptor vult potum habere.
 [Nareszcie koniec, skryba chce się napić].
 Explicit, expliciat, ludere scriptor eat.
 [Skończone, załatwione, skryba idzie się zabawić].
 Heu! male finivi, quia non bene scribere scivi.
 [Ech, źle skończyłem, bo się dobrze pisać nie nauczyłem].
 Istum scriptorem, bone deus, fac meliorem.
 [Tego skrybę, dobry Boże, uczyn lepszym].
 O bone, non ride; vis melius scribere? Scribe.
 [Nie śmiej się, kolego. Potrafisz lepiej? Sam napisz].
 Lauda scriptorem donec vides meliorem.
 [Chwal skrybę, póki lepszego nie spotkasz].
 Tho moy rim, kuffel a piwo w nym.
 Dum bibo pywo stat michi kolano krzywo.

Wpisy takie nie pojawiały się nigdy w rękopisach wczesnośredniowiecznych. Wystarczy pomyśleć, jak bardzo różni się ich wydźwięk od atmosfery kasjodoriańskiego Vivarium, klasztoru Monte Cassino wkrótce po sformułowaniu reguły Benedykta czy wreszcie skryptoriów iroszkockich. Lecz od tamtych czasów upłynęło więcej niż pięćset lat – i etos skryby najwyraźniej uległ daleko idącym zmianom. Dlaczego do nich doszło?

Oczywiście w dużej mierze dlatego, że w późnym średniowieczu kopiowanie tekstów przestało być czynnością zarezerwowaną dla duchownych. Prawdopodobnie większość przytoczonych tu wpisów pochodzi od ludzi świeckich, rzemieślników takich samych jak sny-

cerze czy szewcy, którzy nie mieli już żadnych formalnych powodów, by wiązać swoją pracę z jakimiś wyższymi celami, określonymi przez regułę klasztorną, zasady wiary czy szczególne okoliczności historyczne. Lecz nawet jeśli tak było, to dlaczego nie traktowali swojej pracy jako „czystej” sztuki? Dlaczego czynność pisania uległa tak silnej degradacji kulturowej, że lekceważyli ją nawet jej wykonawcy? I dlaczego profesja skryby była ściśle oddzielona od profesji miniatora czy iluminatora, a nawet rubrykatora, który zajmował się tym, co nazwalibyśmy dziś layoutem? Z drugiej zaś strony – dlaczego nawet w czasach świetności skrybów-mnichów nie zastanawiano się nad tymi kwestiami, które tak silnie przenikały problem pisania w Azji? W regule Benedykta znajduje się wiele uwag na temat dyscypliny mnichów, ale – wbrew obiegowej opinii – nie ma tam ani słowa na temat pisania, a na temat czytania są tylko dwie wzmianki, z których dowiadujemy się, że mnich powinien w okresie Wielkiego Postu wypożyczyć z zasobów klasztornych jedną książkę i przeczytać ją od początku do końca. W innym miejscu patron Europy wspomina o tabliczkach do pisania, jednak tylko w kontekście rozważań o tym, czy mnich może posiadać cokolwiek na własność – konkluzja jest negatywna. O samej czynności pisania nie ma tam, powtórzmy, ani jednego słowa.

Jeśli zbierzemy wszystkie te pytania i wątki, okaże się, że możliwa odpowiedź tkwi w alfabecie.

Pismo alfabetyczne zostało u swego zarania oddzielone od obrazu rzeczy, o których mówią słowa zapisanych w nim języków. Teoretycy zachodniej piśmienności podkreślali tę samodzielność jako jedną z głównych przewag alfabetu nad innymi systemami pisma. Wykazali też, w jak olbrzymim stopniu ta dekontekstualizacja wpłynęła na myślenie Europejczyków i na ich kulturę. Nie zwrócili jednak uwagi na to, że alfabetyzacja wpłynęła również na psychodynamikę procesu pisania. Pisanie liter jest czynnością całkowicie autoteliczną – nie ma związków ani z naśladowaniem rzeczywistości zewnętrznej, ani z jej symbolizowaniem. Człowiek piszący litery nie odczuwa związków swojej czynności ze światem zewnętrznym. Związki te istnieją w odniesieniu do treści tego, co napisane, ale nie w odniesieniu do samych znaków pisma, a co za tym idzie – do czynności

ich wytwarzania. To z tego powodu skryba nie był iluminatorem. To z tego powodu nie łączył kształtu znaków, które kreślił, z ich treścią, a czynności ich kreślenia – z ideami zawartymi w sporządzanym tekście. Wreszcie zaś – z tego powodu w kulturze pisma alfabetycznego nie rozwinęła się świadomość możliwych powiązań między czynnościami piszącego a jego stanami fizjologicznymi. Męka kopisty brała się po części stąd, że pisał on litery, a nie ideogramy.

Stopień komplikacji systemów piśmiennych Chin i Japonii uniemożliwiał ich szeroką proliferację w społeczeństwie i uczynił z pisanania elitarną umiejętność zarezerwowaną dla wąskiej grupy specjalistów, co przekładało się na funkcjonowanie społeczeństw i państw. Ten fakt podnosili pierwsi teoretycy mediów jako ułomność wobec pisma alfabetycznego¹⁹. Przeczyli jednak inny fakt – że pisma chińskie i japońskie pozostały w pół drogi między słowem a obrazem, dzięki czemu mogły połączyć to, co zwie się w Europie literaturą, z tym, co zwie się w Europie malarstwem. Makoto Ueda, podsumowując rozważania na temat indywidualizmu kaligrafa w procesie kreślenia linii, pisze: „w kaligrafii i w malarstwie prace księcia Son'en oraz Sesshū należą do »kościstych«, podczas gdy prace Shōkadō i Kanō Tan'yū reprezentują cielesność. Nie można powiedzieć, że któreś z nich z tego powodu są lepsze” (s. 150). Oto kolejna różnica. W kaligrafii japońskiej nie ma dwóch mistrzów, którzy pisaliby w ten sam sposób. W Europie przez stulecia wszyscy skrybowie stosują ten sam dukt, czy będzie to dukt uncjalny, czy wizygocki, czy też wyspowy. Brak indywidualizmu skrybów tłumaczono wpływem religii, ale robiono to głównie dlatego, że oni sami tak go sobie tłumaczyli. Co

¹⁹ W toku wewnętrznej krytyki teorii oralności/piśmienności teza ta została uznana za przejaw europocentryzmu. Tego typu krytykę lansował zwłaszcza Brian Street, którego poglądy referuje Grzegorz Godlewski w książce *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 2008. Do umieszczonych tam uwag można dodać, że optykę „europocentrycznych” badaczy, uznających alfabet za narzędzie lepsze od pisma ideograficznego, kształtowały przede wszystkim przesłanki oparte na myśleniu kategoriami socjologicznymi – przez co nie byli oni w stanie dostrzec innych niż społeczne sposobów funkcjonowania systemów piśmiennych. Należy jednak podkreślić, że Jack Goody, jeden z twórców teorii piśmienności, w nowszych publikacjach odwołał niektóre ze swoich wczesnych mocnych tez „alfabetocentrycznych”.

niewykluczone, brak ów miał związek również z dojmującymi przykrościami procesu pisania – jedno i drugie wynikało z oddzielenia słowa od obrazu, a procesu pisania od zmysłowego doświadczenia rzeczywistości, oddzielenia, którego ostatecznym efektem będą subskrypcje z kompensacyjnymi fantazjami o ładnych dziewczynkach.

Bez wątpienia „paleografia kaligrafii” to sprzeczność, przynajmniej jeżeli uprawiano by ją według zasad przyjętych dla Europy. Rzecz bowiem w tym, że paleografia zakłada w swych podstawach istnienie pewnych niezmiennych reguł ewolucji pisma ręcznego – i w odniesieniu do europejskiego średniowiecza jest to założenie w pełni słuszne, ponieważ zmęczeni skrybowie posłusznie replikują odziedziczony dukt pisma. Ale w Japonii:

od kaligrafa oczekuje się wykazania znakomitej sprawności i delikatnej wrażliwości w każdym momencie ruchu pędzla. [...] Artysta musi całkowicie panować nad swoimi narzędziami. Są to najbardziej podstawowe z praw rządzących kaligrafią. Mistrz powinien przekroczyć je, wkładając własne emocje w dzieło. Kaligrafia to nie tylko sztuka naśladowcza, lecz także sztuka ekspresji [...]. Z tego powodu Yūshō, który podkreśla, jak ważne dla początkujących jest podążanie za prawidłami [...], radzi zaawansowanym, by odchodzili od zestawu reguł i rozważali indywidualny charakter swojego pędzla. [...] Kaligraf ślepo naśladowujący zasady podobny jest do uczonego przywiązanego do przestarzałych słów [...]. Szczególnie zalecane jest spontaniczne wyrażanie emocji. Sformułowane reguły mają pomóc kaligrafom w wyrażeniu własnej indywidualności (Ueda, s. 151).

Europejczyk może wyrazić siebie w tym, co pisze (choć stwierdzenie to w niewielkim stopniu dotyczy Europejczyków przednowoczesnych). Japończyk – w tym, co pisze, oraz w tym, jak pisze²⁰. Ta

²⁰ Zauważmy przy okazji, że do kaligrafii wschodniej, mimo jej osobniczego zróżnicowania, nie ma zastosowania europejska dziedzina zwana grafologią. Podobnie jak paleografia, grafologia została ukształtowana w świecie pisma alfabetycznego, przeto z tych samych powodów jest nieadekwatna względem świata ideogramów. Linie kreślone przez kaligrafa nie mają odzwierciedlać jego wrodzonych cech charakterologicznych, lecz mają stanowić obraz jego rozwoju wewnętrznego, który jest procesem intencjonalnie zaprojektowanym. Skąd-

różnica również wynika z różnic między pismem alfabetycznym i ideograficznym. Między tymi pismami, a ściślej – między procesami ich kreowania zachodzi poważna odmienność somatyczno-mentalna, której zarysy próbuję oddać w tych dociekaniach. Może kaligrafia jest syntezą „świata” i „mowy”? Może jest zarazem słowem o świecie i obrazem świata? Analizą doświadczenia, jego szczególną tekstualizacją – i samym doświadczeniem? W takim układzie pismo ręczne średniowiecznych Europejczyków plasowałoby się tylko po jednej stronie tych alternatyw.

Nie wdając się w tak ogólne dywagacje, można wskazać na fakt, że dla japońskich teoretyków kaligrafii pisanie było korelatem równowagi wewnętrznej piszącego. Podsumowując swoje rozważania, Ueda stwierdza:

Tylko ludzie o czystym sercu mogą stworzyć dobre dzieło kaligrafii. [...] Dyscyplina w sztuce kaligrafii jest w swoich podstawach duchowa i moralna. Sztuka kaligrafii staje się Drogą, to znaczy drogą doskonałości etycznej i religijnej (s. 152).

Pisanie jest więc dla kaligrafa niemal tym, czym doświadczenie Idei dla Platona. Powtórzmy raz jeszcze – w Europie nie ma świadectw, które wskazywałyby na możliwość osiągnięcia tego typu doświadczenia przez pisanie. Poprzez pismo – tak. Ale nie przez pisanie. Pisanie jest dla Europejczyka pracą, nie twórczością i nie środkiem doskonalenia wewnętrznego. Twórczością jest to, co napisane. Instrukcją doskonałości będzie gotowy tekst, a nie praktyka jego sporządzania. I trudno uniknąć konkluzji, że za przyczynę tego stanu rzeczy należy również uznać opozycję pisma alfabetycznego i ideograficznego.

W historii Europy napotykaemy tylko nieliczne przypadki, kiedy sama czynność pisania zyskuje wysoką rangę symboliczną, lecz nawet wówczas jest to kwestia raczej surowej etyki niż egzystencjalnej estetyki. Członkowie i klienci rodu Nikomachów, przepisujący Li-

inań grafolog byłby bezradny także wobec kaligrafii nowoczesnego Europejczyka. W istocie grafologii tkwi bowiem przeświadczenie, że pismo odzwierciedla osobowość piszącego w sposób, na który nie ma on wpływu.

wiusza u schyłku istnienia Cesarstwa, nie narzekali, o ile nam wiadomo, na trudy pisania, a tym bardziej nie wpisywali do swoich kopii lekkich żartów. Zachowane w późniejszych odpisach subskrypcje, którymi opatrzyli przepisane przez siebie dzieje swojego umierającego świata, tchną smutną powagą. To te właśnie zapisy badał Otto Jahn u zarania naukowej refleksji nad subskrypcjami. Przyciągnęły one uwagę uczonego być może właśnie dlatego, że były naznaczone tym znamieniem indywidualnej sytuacji piszących, którego zabrakło i przedtem, i potem.

W przeciwstawieniu *vita activa* i *vita contemplativa* również chrześcijaństwo oddziaływało na fizjologię pisania. Wspomniane reguły zakonne nie pozostawiają wątpliwości – mnisi mieli pisać na chwałę bożą, nie dla zmysłowej przyjemności i nie dla wzbogacania własnego wnętrza. Lecz, paradoksalnie, we wczesnych odślonach piśmienności średniowiecznej znajdujemy przesłanki bodaj najbardziej zbliżone do zasad Wschodu. Oto bowiem Kasjodor w *Institutiones* oznajmia:

Ja zatem wyjawię moje życzenie, żeby ci z was, którzy mogą podolać wysiłkowi fizycznemu, zajęli się studiowaniem dawnych ksiąg [*antiquariorum studia*], co mi się najbardziej podoba – zwłaszcza jeśli dobrze przepisują – żeby przez odczytywanie Pisma Świętego poznawali w zbawienny sposób swój umysł i żeby przepisywaniem nauk Pańskich rozkrzewiali je szeroko i daleko. Cóż za szczęśliwe zajęcie, pochwały godna pracowitość, ręką głosić kazania ludowi, palcami udostępniać mowę i w ciszy dawać śmiertelnikom zbawienie, a przeciw pełzającym podszeptom diabła walczyć piórem i atramentem. Tyleż bowiem szatan otrzyma ran, ile przepisujący przepisze słów Pana (*Institutiones*, 1, 30, 1, przekład Pawła Majewskiego).

A święty Hieronim w roku 412 zaleca młodemu mnichowi Rustykowi:

Plec sieci do łowienia ryb, pisz książki, aby z jednej strony ręka przyrządzała pokarm, a z drugiej dusza nasyciała się czytaniem (*Epistulae*, 125, 11, przekład Jana Czujka).

W tych dyrektywach, sformułowanych przez autorów, którzy cieszyli się ogromnym autorytetem, czynności pisarskie są kojarzone z rozwojem intelektualnym ludzi, którzy je wykonują. Sam proces pisania ma stać się – przez nacechowanie etyczne – elementem procesu doskonalenia umysłu piszących. Wypada jednak stwierdzić, że zalecenia Hieronima i Kasjodora nie uległy upowszechnieniu wśród średniowiecznych skrybów, i to niekoniecznie z powodu niedostatków duchowych tych ostatnich, lecz być może właśnie dlatego, że medium pisma alfabetycznego nie sprzyjało kultywowaniu tych aspektów procesu pisania²¹.

Zajmując się psychodynamiką pisma średniowiecznego, trzeba uwzględnić fakt, że niekiedy skrybowie pisali nie na podstawie kopii-matki, lecz ze słuchu – tekst był im dyktowany. Tym należy tłumaczyć ogromne rozbieżności w grafii imion własnych spotykanej w średniowieczu, a także niektóre błędy w przekazie tekstów, powstałe najwyraźniej wskutek błędnego „odsłuchu”. Ta forma kopiowania tekstów była stosowana głównie we wczesnym średnio-

²¹ W dojrzałym i późnym średniowieczu pojawia się kilka zwiastunów nowoczesnego procesu „indywiduacji przez pismo” – proces ten przybierze na sile dopiero w XVI wieku, by w ciągu czterech następnych stuleci stać się jednym z głównych elementów konstrukcji tożsamości człowieka nowoczesnego. Pisarze, diaryści, myśliciele – wszyscy ci ludzie będą w nowoczesnej Europie tłumaczyć siebie i świat sobie i światu za pomocą zapisów. I wówczas, w epoce druku, gdy pisanie ręczne nie jest już czynnością obciążoną obowiązkiem transmisji kultury, lecz staje się czynnością kreowania kultury – skargi na jego niewygodę ustają. Niewykluczone, że nowoczesne pisanie „siebie”, pisanie „sobą”, w odróżnieniu od średniowiecznego „przepisywania kultury”, nie było czynnością nuzającą dla swoich wykonawców właśnie ze względu na tę zmianę jej roli kulturowej. Czy ta teza da się obronić i czy da się ją powiązać z procesami psychodynamicznymi – to pytania, które należy odłożyć do innego tekstu. Być może da się ją ująć prościej – pisanie tekstu nie jest męczące, kiedy piszący pisze go jako świadomy swojego autorstwa samodzielny twórca, dokonujący intencjonalnej ekspresji swojego autonomicznego „ja”. W każdym razie można założyć, że przejście od pisania ręcznego do druku miało dla kultury Zachodu konsekwencje nie mniej doniosłe w sferze kreowania i doświadczania kultury niż przejście od mowy do pisma – czego jak dotąd nie dostrzegają teoretycy mediów, skupieni zwykle tylko na jednym z tych przejść. Intuicje dotyczące tych kwestii, jakie formułował w swoich tekstach McLuhan, zostały przez większość jego następców zignorowane.

wieczu – jako residuum oralności, a zarazem jako praktyczny sposób przezwyciężenia deficytu tekstów. Nie ma ona dużego znaczenia dla kwestii interkulturowych tutaj omawianych, lecz bez wątpienia zmienia obraz psychodynamiki pisma w ramach kultury Zachodu, ponieważ pisanie według modelu „ucho–ręka” różni się wyraźnie od pisania typu „oko–ręka”. Jest to jednak zagadnienie raczej z zakresu psychofizjologii niż teorii i historii mediów, przeto nie mogę zająć się nim w tej chwili bardziej szczegółowo. Wydaje się zresztą, że niezależnie od tego, czy skrybowie czytali przepisywane teksty, czy je słyszeli, męczyci się nad nimi tak samo, o czym świadczy jeszcze jedna wariacja na znany nam już temat: „Tres digiti scribunt, duo oculi vident, una lingua loquitur, totum corpus laborat”²².

Należy także zauważyć, że w odróżnieniu od kaligrafów wschodnich europejscy skrybowie (zwłaszcza wczesnośredniowieczni) w nielicznych przypadkach nie rozumieli przepisywanych przez siebie tekstów, zaś w szczególności dzieł antycznych, specjalistycznych traktatów na przykład z dziedziny medycyny czy przyrodoznawstwa (ogólniej – z obszaru analizowanej w tej książce *Fachliteratur*). Dowodem tego są pewne typy błędów, polegające na takim odkształceniu tekstu, wskutek którego niektóre frazy lub zdania tracą sens i strukturę gramatyczną lub nawet stają się szeregami nic nieznaczących liter lub sylab. Sytuacja, w której osoba pisząca nie rozumie sensu ani znaczenia sporządzanego przez siebie tekstu, jest chyba skrajnym przejawem zerwania związku między pisaniem a napisanym, między czynnością, praktyką pisania a kulturową i egzystencjalną funkcją pisma. Pisanie staje się pracą kulturowo wyalienowaną.

Pismo średniowiecznej Europy jest zapisywane przez trzy palce, a nie przez ciało. W pisanie ideogramów angażuje się całe ciało piszącego. Pismo Europejczyków ma przeto charakter niesomatyczny, podczas gdy wschodnia kaligrafia to nie tylko synteza sztuk (z punktu widzenia Europejczyka), lecz również synteza doświadczeń sensualnych. Nie działa tu bowiem ani alfabet, odrywający pojęcia od

²² Więcej na ten temat: P. Saenger, *Space between Words. The Origins of Silent Reading*, Stanford 1997, s. 48–51, tamże cytowana subskrypcja.

przedmiotów, ani też będąca jego pochodną arystotelesowska metafizyka, odrywająca umysł od zmysłowego doświadczenia. Pismo alfabetyczne na różne sposoby oddziela piszącego od doświadczenia otaczającej go rzeczywistości w procesie jej tekstualizacji. Oddzielenie to zachodzi nie tylko na poziomie spisanej tym pismem filozofii i nauki, co zauważono już dawno temu. Zachodzi ono, o ile przedstawione tu rozumowanie jest prawidłowe, również na poziomie samego aktu pisania, praktyki piśmiennej. Po raz kolejny okazuje się, jak mocno tak zwana duchowość splata się w ludzkiej kondycji z fizjologią.

Czy stwierdzenia tego rodzaju można by przedstawić w odniesieniu do innych systemów pisma? Jak i co mógł odczuwać skryba sumeryjski, wyciskając kliny? Albo egipski, malując święte znaki? Albo indiański, sporządzając to, co nazwaliśmy *Codex Dresdensis*? Na te pytania nie odpowiemy już nigdy. A wobec postępującego zaniku praktyki pisania ręcznego, jaką obserwujemy dziś, w epoce klawiatur, być może i pisanie Europejczyków już wkrótce dołączy do muzeum umarłych czynności kulturowych.

*

Wstępna wersja pierwszego rozdziału tej książki ukazała się pod tytułem *Sztuka pamięci a psychodynamika oralności. Kilka uwag o dwóch modelach zapamiętywania* w „Przeglądzie Filozoficzno-Literackim” 2009, nr 1, s. 307–322. Część rozdziału trzeciego powstała w 2012 roku jako zadanie badawcze pod nazwą *Początki tekstualizacji doświadczenia* w projekcie *Praktyki językowe jako praktyki kulturowe* kierowanym przez prof. Grzegorza Godleńskiego w Instytucie Kultury Polskiej UW. Aneks pierwszy ukazał się pierwotnie w tomie *Mnemonika i pamięć kulturowa epok dawnych*, red. M. Prejs i A. Jakóbczyk-Gola, Warszawa 2013, s. 35–55.

W tym miejscu składam serdeczne podziękowania Recenzentom wydawniczym tej książki za ich cenne uwagi merytoryczne i redakcyjne.

Bibliografia

- Alexandros [Aphrodisiensis], *In Aristotelis Analyticorum priorum libri I commentarium*, ed. Maximilianus Wallies, Reimer, Berolini 1883 (seria: „Commentaria in Aristotelem Graeca”, Vol. 2, p. 1).
- Ammonius, *In Aristotelis de interpretatione commentarius*, ed. Adolfus Busse, Reimer, Berolini 1887 (seria: „Commentaria in Aristotelem Graeca”, Vol. 4, p. 5).
- Anthony David W., *The Horse, the Wheel and Language. How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton University Press, Princeton 2007.
- Antike Fachschriftsteller. Literarischer Diskurs und sozialer Kontext*, Hrsg. Marietta Horster, Christiane Reitz, F. Steiner, Wiesbaden 2003.
- Antike Fachtexte – Ancient Technical Texts*, ed. Thorstein Fögen, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2005.
- Archimedis Opera omnia cum commentariis Eutocii*, E codice Florentino recensuit, latine vertit notisque illustravit Johann Ludvig Heiberg, Vol. 1–3, Lipsiae in aedibus Teubneri 1880–1881.
- Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. Richard Sorabji, Cornell University Press, Ithaca 1990.
- Aristotle’s Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, ed. William David Ross, Vol. 1–2, Oxford 1924.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1992, wyd. 2 – 2003.
- Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie*, przeł. Paweł Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, PWN, Warszawa 1992, wyd. 2 – 2003.
- Arystoteles, *Ta meta ta physika – Metaphysica – Metafizyka*, t. 1–2, tekst polski opracowali Mieczysław A. Krąpiec i Andrzej Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia Tadeusza Żeleźnika, RN KUL, Lublin 1996.
- Arystoteles, *Zoologia*, przeł. Paweł Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, PWN, Warszawa 1992, wyd. 2 – 2003.
- Ärzte und Ihre Interpreten. Medizinische Fachtexte der Antike als Forschungsgegenstand der klassischen Philologie*, Hrsg. Carl W. Müller et al., Saur, München 2006.

- Atenajos, *Uczta mędrców*, przeł. Krystyna Bartol i Jerzy Danielewicz, Wyd. Poznańskie, Poznań 2010.
- Audubon John James, *Ornithological Biography, or an Account of the Habits of the Birds of the United States of America; Accompanied by Descriptions of the Objects Represented in the Work Entitled "The Birds of America", and Interspersed with Delineations of American Scenery and Manners*, Vol. 1–5, Adam Black, Edinburgh 1831–1849.
- Axer Jerzy, *Śmierć gladiatora. O pewnych aspektach techniki retorycznej w mowie Cyncyona „Pro Milone”*, „Eos” 1989, t. 77, s. 31–43.
- Axer Jerzy, *Tribunal-Stage-Arena: Modelling of the Communication Situation in M. Tullius Cicero's "Judicial Speeches"*, „Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric” 1989, Vol. 7, No. 4, s. 299–311.
- Bagordo Antonio, *Die antiken Traktate über das Drama*, Teubner, Leipzig 1998.
- Baltussen Han, *Theophrastus against the Presocratics and Plato. Peripatetic Dialectic in "De sensibus"*, Brill, New York–Boston–Köln 2000.
- Benedykt z Nursji, *Reguła*, tekst łacińsko-polski przygotowali Benedyktyni Tynieccy, nakładem Opatwa Tynieckiego, Tyniec 1983.
- Berschin Walter, *Grecko-łacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, pierwsze wydanie polskie przełożył i przygotował Kazimierz Liman, Officina Tum, Gniezno 2003.
- Bing Peter, *The Unruly Tongue. Philitas of Cos as Scholar and Poet*, w: Peter Bing, *The Scroll and the Marble. Studies in Reading and Reception in Hellenistic Poetry*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2009, s. 11–32.
- Bodnár István M., *Oenopides of Chius: A Survey of the Modern Literature with a Collection of the Ancient Testimonia*, Max Planck Institute for the History of Science, Preprint 327, 2007 (dostępne w internecie: <https://www.mpiwg-berlin.mpg.de/Preprints/P327.PDF>).
- Boethius Anicius Manlius Severinus, *Commentarii in librum Aristotelis "Peri hermeneias"*, p. 1–2, recensuit Carolus Meiser, Lipsiae in aedibus Teubneri 1877–1880.
- Boethius Anicius Manlius Severinus, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa*, t. 1–2, przeł. i wstępem opatrzył Tomasz Tiuryn, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.
- Borges Jorge L., *Analizyczny język Johna Wilkinsa*, w: Jorge L. Borges, *Dalsze dociekania*, przeł. Andrzej Sobol-Jurczykowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 148–155.

- Boy-Żeleński Tadeusz, *Wstęp*, w: Chamfort, *Maksymy i myśli. Charaktery i anegdoty*, przeł. Konrad Drzewiecki i Tadeusz Boy-Żeleński, Czytelnik, Warszawa 1958, s. 5–9.
- Bradbury Ray, *451 stopni Fahrenheita*, przeł. Adam Kaska, Czytelnik, Warszawa 1960.
- Brehm Alfred, *Życie zwierząt*, t. 1–4, przekład zbiorowy, red. Jan Żabiński, PWN, Warszawa 1962–1968.
- Building A New Biocultural Synthesis*, eds. Alan H. Goodman, Thomas L. Leatherman, University of Michigan Press, Ann Arbor 1998.
- Cameron Alan, *Thin Gentlemen*, w: Alan Cameron, *Callimachus and His Critics*, Princeton University Press, Princeton 1995, s. 488–493.
- Certeau Michel de, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Cherniss Harold F., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, J. Hopkins, Baltimore 1944.
- Chmielowski Benedykt, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna, na różne tytuły iak na classes podzielona, mądrym dla memoryału, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erygowana alias...*, wybór i oprac. Maria i Jan Józef Lipski, przedm. Jan Józef Lipski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1966.
- Chwistek Leon, *Tragedia werbalnej metafizyki*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1932, nr 10, s. 46–76, przedruk w: Leon Chwistek, *Wybór pism estetycznych*, Universitas, Kraków 2004, s. 195–219.
- Clanchy Michael T., *From Memory to Written Record. England 1066–1307*, wyd. 2, Blackwell, Oxford–Cambridge 1993.
- Connerton Paul, *Jak społeczeństwa pamiętają*, przeł. Marcin Napiórkowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Cornford Francis M., *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1950.
- Cyceron Marek Tulliusz, *Brutus, czyli o sławnych mówcach*, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła Magdalena Nowak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Cyceron Marek Tulliusz, *O mówcy*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Bartosz Awianowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.
- Cyceron Marek Tulliusz, *O najwyższym dobru i złu*, przeł. Wiktor Kornatowski, w: Marek Tulliusz Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, PWN, Warszawa 1961 (seria: „Biblioteka Klasyków Filozofii”).

- Cyeron Marek Tulliusz, *O naturze bogów*, przeł. Wiktor Kornatowski, w: Marek Tulliusz Cyeron, *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1960 (seria: „Biblioteka Klasyków Filozofii”).
- Dąmbska Izydora, *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej: studia i teksty*, Ossolineum, Wrocław 1984.
- Demetrius of Phalerum, *Text, Translation and Discussion*, eds. William W. Fortenbaugh, Eckart Schütrumpf, Transactions Publishers, New Brunswick–London 2000 (seria: „Rutgers University Studies in Classical Humanities”, Vol. 9).
- Derveni Papyrus*, eds. with introduction and commentary by Theokritos Kouremenos, George M. Parássoglou, Kyriakos Tsantsanoglou, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2006 (seria: „Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini”, Vol. 13).
- Dettori Emanuele, *Filata grammatico: Testimonianze e frammenti: introduzione, edizione e commento*, Quasar, Roma 2000.
- Diels Hermann, *Antike Technik. Sieben Vorträge*, Teubner, Leipzig–Berlin 1920.
- Diels Hermann, *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*, Teubner, Leipzig 1899.
- Diels Hermann, Kranz Walter, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1–3, Rowohlt, Hamburg 1958.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekład zbiorowy, oprac. Irena Krońska, PWN, Warszawa 1968 (seria: „Biblioteka Klasyków Filozofii”).
- Domański Juliusz, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, wyd. 2 poprawione i uzupełnione, Wydawnictwo Marek Dęrewiecki, Kęty 2002.
- Düring Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Almqvist & Wiksell, Göteborg 1957.
- Eijk Philip J. van der, *Towards a Rhetoric of Ancient Scientific Discourse: Some Formal Characteristics of Greek Medical and Philosophical Texts*, w: *Grammar as Interpretation. Greek Literature in its Linguistic Contexts*, ed. Egbert J. Bakker, Brill, New York–Boston–Köln 1997, s. 77–130.
- Emerson Ralph Waldo, *Szkice*, t. 1–2, przeł. Andrzej Tretiak, Toporzeł, Wrocław 1994.
- Foucault Michel, *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France 1981–1982*, przeł. Michał Herer, PWN, Warszawa 2012.
- Foucault Michel, *Historia seksualności*, przeł. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant i Krzysztof Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.

- Gaiser Konrad, *Platons ungeschriebene Lehre, Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Klett, Stuttgart 1968.
- Głombiowski Krzysztof, *Ksenofont. Żołnierz i pisarz*, Ossolineum, Wrocław 1993.
- Godlewski Grzegorz, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.
- Haeckel Ernst, *Kunstformen der Natur*, Verlag des Bibliographischen Instituts, Leipzig–Wien 1899–1904.
- Hajdu Helga, *Das mnemotechnische Schrifttum des Mittelalters*, Deutsches Institut der Königl. Ung. Peter Pazmany Universität Budapest, Budapest 1936.
- Harris Roy, *Racjonalność a umysł piśmienny*, przeł. Marta Rakoczy, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014.
- Havelock Eric A., *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, przeł. Paweł Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.
- Havelock Eric A., *Przedmowa do Platona*, przeł. Paweł Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Heath Sir Thomas Little, *A History of Greek Mathematics*, Vol. 1: *From Thales to Euclid*, Vol. 2: *From Aristarchus to Diophantus*, Clarendon, Oxford 1921.
- Heiberg Johann Ludvig, *Quaestiones Archimedeeae*, sumptibus R. Kleinii, Haunia [Kopenhaga] 1879.
- Hesychius Alexandrinus, *Lexicon*, Vol. 1–5, recensuit Mauritius Schmidt, Sumptibus Fredericii Maukii, Jena 1858–1868.
- Hieronim, *Listy*, t. 1–3, przeł. Jan Czuj, PAX, Warszawa 1952–1953, wyd. nowe, t. 1–4, WAM, Kraków 2010–2011.
- Hippocrate, *Oeuvres complètes*, traduction nouvelle avec le texte grec en regard, collationné sur les manuscrits et toutes les éditions; accompagnée d'une introduction, de commentaires médicaux, de variantes et de notes philologiques; suivie d'une table générale des matières par Émile Littré, Vol. 1–10, chez J.-B. Baillièrre, Paris 1839–1861.
- Hippokrates, *Przysięga*, przeł. Gabriela Pianko, w: Władysław Szenajch, *Przysięga i Przykazanie Hipokratesowe*, Zakłady Graficzno-Intrologatorskie J. Dziewulski, Warszawa 1931.
- Ibrah Georges, *Historia powszechna cyfr*, t. 1–2, przeł. Katarzyna Marczevska, W.A.B., Warszawa 2006.

- Isidore of Seville, *Etymologies*, eds. and transl. Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2006.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, recognovit Wallace M. Lindsay, t. 1–2, Clarendon, Oxford 1911.
- Jaeger Werner, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Weidmann, Berlin 1912.
- Jahn Otto, *Die Subscriptionen in den Handschriften römischen Classiker*, Sächsische Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1851 (seria: „Berichte über die Verhandlungen der K. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft zu Leipzig; Philol.-Hist. Klasse 3”).
- Jean Georges, *Pismo – pamięć ludzkości*, przeł. Łucja Częścik, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994.
- Kelley David H., Milone Eugene F., *Exploring Ancient Skies. A Survey of Ancient and Cultural Astronomy*, wyd. 2, Springer, New York 2011.
- Klaudiusz Elian, *Opowiadki rozmaite. Listy wieśniaków*, przeł. i wstępem poprzedziła Małgorzata Borowska, przypisami opatrzyła Małgorzata Borowska przy współpr. Ariadny Masłowskiej-Nowak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Klint Paweł, *Ogólnoeuropejski manifest kopistów, czyli o karierze pewnego kolofonu do XVIII w.*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2009, nr 5, s. 57–64.
- Kołąkowski Leszek, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*, PWN, Warszawa 1966.
- Korolko Mirosław, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
- Krasicki Ignacy, *Monachomachia*, w: Ignacy Krasicki, *Poematy heroikomiczne*, oprac. Zbigniew Goliński, PIW, Warszawa 1985.
- Ksenofont, *Ekonomik*, przeł. Antoni Bronikowski, Księgarnia J. K. Żupańskiego, Poznań 1857.
- Ksenofont, *Hippika i Hipparch, czyli jazda konna i naczelnik jazdy*, przeł. Antoni Bronikowski, Nakładem J. Priebatscha, Ostrów 1860.
- Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, przeł. Leon Joachimowicz, PWN, Warszawa 1967 (seria: „Biblioteka Klasyków Filozofii”).
- Ksenofont, *Wybór pism*, przeł. Seweryn Hammer et al., oprac. Jerzy Schnayder, Ossolineum, Wrocław 1966.
- Ksenofont, *Xenophontis scripta minora*, Vol. 1–2, ed. Franz Rühl, Lipsiae in aedibus Teubneri 1912.

- Kwintyliian, *Kształcenie mówcy. Księgi I, II i X*, przeł. Mieczysław Brożek, Ossolineum, Wrocław 1951.
- Kwintyliian, *Marci Fabii Quintiliani Institutionis oratoriae libri XII*, p. 1–2, ed. Ludwig Radermacher, Lipsiae in aedibus Teubneri 1965–1968.
- Lausberg Hermann, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł. Albert Gorzkowski, Homini, Bydgoszcz 2002.
- Lem Stanisław, *Doskonała próżnia. Wielkość urojona*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.
- Lem Stanisław, *Golem XIV*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981.
- Liber Suda, *Suidae Lexicon*, p. 1–4, ed. Ada Adler, Lipsiae in aedibus Teubneri 1971 = 2001 (seria: „Lexicographi Graeci”, Vol. 1).
- Liddell Henry G., Scott Robert, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars, Clarendon, Oxford 1996.
- Lindsay Wallace M., *The Editing of Isidore “Etymologiae”*, „Classical Quarterly” 1911, Vol. 5, No. 1, s. 42–53.
- Liwiusz Tytus, *Dzieje Rzymu od założenia miasta, księgi XXI–XXVII*, przeł. i oprac. Mieczysław Brożek, komentarz Mieczysław Brożek, Józef Wolski, Ossolineum, Wrocław 1974.
- Lloyd Geoffrey E. R., *Nauka grecka po Arystotelesie*, przeł. Jakub Lesiński, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.
- Lloyd Geoffrey E. R., *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesia*, przeł. Jakub Lesiński, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.
- Lord Albert B., *Pieśniarz i jego opowieść*, przeł. Paweł Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Lorenz Konrad, *Tak zwane zło*, przeł. Anna Danuta Tauszyńska, PIW, Warszawa 1972.
- Lukian, *Do nieuka stosy ksiąg skupującego*, przeł. Michał Konstanty Bogucki, w: Lukian, *Dialogi*, t. 2, Ossolineum–de Agostini, Wrocław 2006.
- Łuria Aleksander, *O pamięci, która nie miała granic*, przeł. Joanna Przesmycka, PWN, Warszawa 1970.
- Majewski Paweł, *Pismo, tekst, literatura. Praktyki piśmienne starożytnych Greków i matryca pamięci kulturowej Europejczyków*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.
- Markowski Michał Paweł, *Występek. Eseje o pisanii i czytaniu*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2001.
- McDiarmid John B., *Theophrastus on the Presocratic Causes*, „Harvard Studies in Classical Philology” 1953, Vol. 61, s. 85–156.

- McLuhan Marshall, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. Natalia Szczucka, WNT, Warszawa 2004.
- Meissner Burkhard, *Die technologische Fachliteratur der Antike*, Akademie Verlag, Berlin 1999.
- Mejor Mieczysław, *Antyczne tradycje średniowiecznej praktyki pisarskiej. Subskrypcje późnoantycznych kodeksów*, IBL, Warszawa 2000.
- Mejor Mieczysław, *Czy druk wynaleźli Rzymianie? O niektórych nowożytnych interpretacjach „De natura deorum” II, 37, 93 M. Tulliusza Cicerona*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 2006, z. 37–38, s. 55–62.
- Moulin Léo, *Życie codzienne zakonników w średniowieczu (V–XV wiek)*, przeł. Eligia Bąkowska, PIW, Warszawa 1986.
- Neugebauer Otto, *The Exact Sciences in Antiquity*, Dover Publications, New York 1969.
- Notopoulos James A., *Mnemosyne in Oral Literature*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 1938, Vol. 69, s. 465–493.
- Nyland Ann, *The Kikkuli Method of Horse Training*, Armidale 1993, rev. ed. Sydney 2009.
- Ong Walter J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. Józef Japola, RW KUL, Lublin 1992, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, wyd. – 2.
- Orwell George, *Rok 1984*, przeł. Tomasz Mirkowicz, Da Capo, Warszawa 1993.
- Parkes Malcolm Beckwith, *Pause and Effect. An Introduction to the History of Punctuation in the West*, University of California Press, Berkeley 1993.
- Parry Milman, *The Making of Homeric Verse. Collected Papers of Milman Parry*, ed. Adam Parry, Oxford University Press, New York 1987.
- Pelagonius, *Artis veterinaria quae exstant*, recensuit Maximilianus Ihm, Lipsiae in aedibus Teubneri 1892.
- Pfeiffer Richard, *History of the Classical Scholarship. From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Clarendon, Oxford 1968.
- Philetai Coi Reliquiae*, ed. Wilhelm Kuchenmüller, Typis Roberti Noske, Borna [Bern] 1928.
- Philodemos, *Volumina rhetorica*, Vol. 1–2, ed. Siegfried Sudhaus, Lipsiae in aedibus Teubneri 1892–1896.
- Philons Belopoiika (Viertes Buch der Mechanik)*, griechisch und deutsch von Hermann Diels und Erwin Schramm, Verlag der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1919.

- Platonis opera*, Vol. 1–4, recognovit brevique adnotatione critica instruit Ioannes Burnet, Oxford 1972–1975.
- Pliniusz, *Historia naturalna (wybór)*, przeł. Irena i Tadeusz Zawadzcy, Ossolineum, Wrocław 1961.
- Plutarch, *Jak można stwierdzić własny postęp w cnocie*, przeł. Zofia Abramowiczówna, w: Plutarch, *Moralia (wybór)*, PWN, Warszawa 1977, s. 41–67 (seria: „Biblioteka Klasyków Filozofii”).
- Plutarch, *Żywoł Marcellusa*, przeł. Mieczysław Brożek, w: Plutarch, *Żywoty sławnych mężów (Z żywotów równoległych)*, wyd. 5 zmienione, Ossolineum, Wrocław 1976, s. 392–440.
- Plutarch, *Żywot Sulli*, przeł. Mieczysław Brożek, w: Plutarch, *Cztery żywoty*, Czytelnik, Warszawa 1954.
- Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, p. 2, fasc. 1–3, *Orphicorum et Orpiscis similis testimonia et fragmenta*, ed. Alberto Bernabè Pajeros, Monachii et Lipsiae in aedibus K. G. Saur (Bibl. Teubneriana) 2004–2007.
- Pollux, *Onomasticon*, e codicibus ab ipso collatis denuo edidit adnotavit Ericus Bethe, Vol. 1–3, Lipsiae in aedibus Teubneri 1900–1937 (seria: „Lexicographi Graeci”, Vol. 9, p. 1–3).
- Procli Diadochi et Olympiodori, *In Platonis „Alcibiadem” commentarii*, ed. Fridericus Creuzer, p. 1–3, Francofurti ad Moenum 1820–1822.
- Raulwing Peter, *The Kikkuli Text. Hittite Training Instructions for Chariot Horses in the Second Half of the 2nd Millenium B.C. and Their Interdisciplinary Context*, 2009 (dostępne w internecie: http://www.lrgaf.org/Peter_Raulwing_The_Kikkuli_Text_MasterFile_Dec_2009.pdf).
- Reynolds Leighton D., Wilson Nigel G., *Skrybowie i uczeni. O tym, w jaki sposób antyczne teksty literackie dotrwały do naszych czasów*, przeł. Paweł Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Rhetorica ad Herennium. Ad C. Herennium de ratione dicendi*, with an english transl. by Harry Caplan, Harvard University Press, Cambridge–London 1989 (seria: „The Loeb Classical Library”, Vol. 403).
- Riginos Alice Swift, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Brill, Leiden 1976.
- Rostafiński Józef, *Słownik polskich imion rodzajów oraz wyższych skupień roślin poprzedzonym historyczną rozprawą o źródłach*, nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1900.
- Saenger Paul, *Space between Words. The Origins of Silent Reading*, Stanford University Press, Stanford 1997.

- Sarton George, *Introduction to the History of Science*, Vol. 1–3, Carnegie Institution of Washington, Williams & Wilkins, Baltimore 1927–1948.
- Sbardella Livio, *Filila. Testimonianze e frammenti poetici: introduzione, edizione e commento*, Quasar, Roma 2000.
- Schechner Richard, *Performatyka*, przeł. Tomasz Kubikowski, Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych, Wrocław 2006.
- Sellars John, *The Aristotelian Commentators: A Bibliographical Guide*, w: *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, Vol. 1, eds. Peter Adamson, Han Baltussen, Martin William Francis Stone, Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, London 2004, s. 239–268.
- Shusterman Richard, *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, przeł. Wojciech Mątecki, Wydawnictwo Atła 2, Wrocław 2007.
- Shusterman Richard, *Praktyka filozofii, filozofia praktyki. Pragmatyzm a życie filozoficzne*, przeł. Alina Mitek, Universitas, Kraków 2005.
- Sinko Tadeusz, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 1–2, PWN, Warszawa 1959.
- Small Jocelyn Penny, *Wax Tablets of the Mind. Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity*, Routledge, New York–London 1997.
- Sokolov-Remizov Sergej Nikolaevic, *Literatura-kalligrafija-živopis'. K probleme sinteza iskusstv v chudožestvennoj kulture Dal'nevo Vostoka*, Nauka, Moskva 1985.
- Sokołowski Jan, *Ptaki Polski*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1965.
- Spanoudakis Konstantinos, *Philitas of Cos*, Brill, Leiden–Boston–Köln 2002.
- Stock Brian, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton University Press, Princeton 1983.
- Strabon, *The Geography of Strabo in Eight Volumes*, with an engl. transl. by Horace Leonard Jones, Harvard University Press, Cambridge–London 1989 (seria: „The Loeb Classical Library”).
- Strauss Leo, *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the "Oeconomicus"*, Cornell University Press, Ithaca 1970.
- Svenbro Jesper, *Phrasikleia. An Anthropology of Reading in Ancient Greece*, Cornell University Press, Ithaca 1993.
- Synagoge lekseon chresimon*, texts of the original version and of MS. B ed. by Ian C. Cunningham, Walter de Gruyter, Berlin 2003 (seria: „Sammlung griechischer und lateinischen Grammatiker”, Bd. 10).

- Teofrast, *Pisma filozoficzne i wybrane pisma przyrodnicze*, przekład i opracowanie Daniela Gromska i Jerzy Schnayder, *Charaktery*, przekład Izydora Dąmbska, opracowanie Izydora Dąmbska i Daniela Gromska, PWN, Warszawa 1963 (seria: „Biblioteka Klasyków Filozofii”).
- Teofrast, *Przyczyny powstawania i rozwoju roślin. Fizjologia roślin*, z języka greckiego przełożył, wstępem, komentarzem i indeksami opatrzył Henryk Wójtowicz, RN KUL, Lublin 2002.
- The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and Its Many Heirs*, eds. Paul T. Keyser, Georgia L. Irby-Massie, Routledge, London–New York 2008.
- The Works of Archimedes*, ed. in modern notation with introductory chapters by Sir Thomas Little Heath, Cambridge University Press, Cambridge 1897, wyd. 2 – 2010.
- Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*, eds. and transl. William W. Fortenbaugh, Pamela M. Huby, Robert W. Sharples (Greek and Latin) and Dimitri Gutas (Arabic), Brill, Leiden–New York–Köln 1992.
- Thompson D’Arcy Wentworth, *A Glossary of Greek Birds*, Clarendon, Oxford 1895.
- Thompson D’Arcy Wentworth, *A Glossary of Greek Fishes*, Oxford University Press, London 1947.
- Thorndike Lynn, *Copyists’ Final Jingles in Mediaeval Manuscripts*, „Speculum” 1937, Vol. 12, No. 2, s. 268.
- Thorndike Lynn, *More Copyists’ Final Jingles*, „Speculum” 1956, Vol. 31, No. 2, s. 321–328.
- Tolkiehn Johannes, *Lexikographie*, hasło w: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Hrsg. Wilhelm Kroll, Bd. 12: *Kynesioi-Libanon*, Halbbd. 24: *Legio-Libanon*, J. B. Metzler, Stuttgart 1925, szp. 2432–2482.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1–2, przeł. Adam Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński i Jacek Ruszczyński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998.
- Totelin L., *Hippocratic Recipes. Oral and Written Transmission of Pharmaceutical Knowledge in Fifth- and Fourth-Century Greece*, Brill, Leiden–Boston 2009.
- Trzcionkowski Lech, „*Bios–thanatos–bios*”. *Semiofory orfickie z Olbii i kultura „polis”*, Wydawnictwo Sub Lupa, Warszawa 2013.

- Turner Eric G., *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries BC*, H. K. Lewis, London 1951.
- Tuwim Julian, *Pegaz dęba, czyli panopticum poetyckie*, Czytelnik, Warszawa 1950.
- Tzetzes Ioannes, *Historiarum variarum chiliades*, textum recognovit Theophilus Kiessling, Sumptibus fr. Chr. Guil. Vogelii, Lipsiae 1826.
- Ueda Makoto, *Estetyczne walory linii*, przeł. Beata Romanowicz, w: *Estetyka japońska*, t. 2: *Słowa i obrazy*, red. Krystyna Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2005, s. 141–152.
- Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*, eds. Daniel A. Segal, Sylvia J. Yanagisako, Duke University Press, Durham–London 2005.
- Valerius Maximus, *Factorum et Dictorum Memorabilium libri novem*, cum Iulii Paridis et Ianuarii Nepotiani epitomis iterum recensuit Carolus Kempf, Stuttgart in aedibus Teubneri 1982.
- Vardi Ilan, *Archimedes: the Sandreckoner*, 2007 (dostępne w internecie: www.lix.polytechnique.fr/Labo/Ilan.Vardi/sand_reckoner.ps).
- Wattenbach Wilhelm, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, dritte vermehrte Auflage, Leipzig 1896 (= 1962).
- Węcowski Marek, *Sympozjon, czyli wspólne picie. Początki greckiej biesiady arystokratycznej (IX–VII w. p.n.e.)*, Wydawnictwo Sub Lupa, Warszawa 2011.
- Wehrli Fritz, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Bd. 1–10, Supplbd. 1–2, Verlag Schwabe, Basel 1945–1978.
- Whitehead Alfred N., *An Introduction to Mathematics*, Williams & Norgate, London 1911.
- Whitehead Alfred N., *Wstęp do matematyki*, przeł. Wł. Wójtowicz, Księgarnia E. Wende, Warszawa [ok.] 1920.
- Witruwiusz, *O architekturze ksiąg dziesięć*, przeł. Kazimierz Kumaniecki, PWN, Warszawa 1956.
- Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Rome, and Greece. Translating Ancient Scientific Texts*, eds. Annette Imhausen, Tanja Pommerening, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2010.
- Wroński Tadeusz, *Zdolni i niezdolni. O grze i antygrze na skrzypcach*, PWM, Kraków 1979.
- Yates Frances A., *Sztuka pamięci*, przeł. Witold Radwański, PIW, Warszawa 1977.
- Zonaras Ioannes, *Epitome historiarum*, ed. Ludovicus Dindorf, Vol. 1–6, Lipsiae in aedibus Teubneri 1868–1875.

Summary

Textualization of experience.

Studies on Greek writing

The objective of this book is to study the process of textualization of experience in the culture of ancient Greece, and proving that the process had a significant impact on the further stages of development of the European culture. “Textualization” is a phenomenon involving a transfer of the quality of experience which is sensual, phenomenal, resulting from human presence in the physical world, to the description by means of words, whose qualities are determined by the presence of writing and text. It is impossible, however, to convey by means of such description a crucial part of the experience itself, especially those aspects which are the most strongly related to its sensual and somatic qualities. Due to this limitation, the process of textualization deprives the written transfer of experience of the phenomenal qualities which are a part of the experience itself, but in exchange it makes the experience possible to transfer by any time and distance. In other words, the price for universalization of the experience record is its decontextualization and disembodiment.

Such perception of the textualization process is, at least in the western cultural circle, the basis for all written records of both phenomenal reality itself and the possible actions of a human being functioning in it. The records can take various forms, with the most important of them being “a textbook”, “a literary text”, “a catalogue”, “a dictionary”, “an encyclopedia”, and to some extent also “literature”. The origins of textualization process can be traced back to ancient Greece in the late classical period, when writing and literary activities were already widespread among the Greeks, which caused to search for new applications for them.

The first chapter of the book concerns the relation between two main models of memory-based transmission of cultural content in the culture of ancient Greece – the oral one, characteristic for Homer’s rhapsodies, and the written one, used by rhetoricians and sophists. Both models in the classical period, as well as later, remained in mutual relations of various nature. The description of those forms of cultural memory is aimed at emphasizing

its constant presence of non-text-centered forms of recording experience, which in fact have never been totally excluded from the world of western culture, but were marginalized along with the development of textualization in its hegemonic forms.

The second chapter, although the shortest, is the actual introduction to the issues taken upon by the book as a whole. It is where I describe the origins of the genre of ancient writing, which in contemporary sciences on the ancient period is referred to as *Fachliteratur* (professional literature) and which is an equivalent of modern academic literature for that period. It is this kind of texts that most fully reflects the rules of textualization of experience reconstructed in this book. A continuation of that description is the third chapter, devoted mainly to the minor literary works by Xenophon. The works (*Oeconomicus*, *Hippika*, *Cynegeticus*) contain text descriptions of some classes of practical activities (cultivating land, managing a farm, horse riding, hunting). The descriptions are to a large extent like contemporary textbooks, as they are generalized instructions for performing practical activities. One of the issues touched upon in the analysis is the question of the possible target groups of those texts, the question who could read and use them in ancient Greece in the 4th century B.C. The final part of the third chapter contains analyses concerning other textbooks and theoretical texts from the late classical period.

The topic of the fourth chapter of the book is the first volume of Aristotle's *Metaphysics*. Departing from the common practice of defining his philosophy as "empiricism", I attempt to prove that his epistemological projects, despite originating from the rejection of Plato's idealistic ideas, actually aim to constitute reliable knowledge not on the basis of data provided by consciousness through direct sensory experience, but basing on the procedures and intellectual actions which emerge from the already highly textualized conceptual categories, which contribute to the abstract model of the reality experienced, analyzed and perceived mostly as a disembodied cognitive apparatus. In this context, the ideas of Aristotle have nothing to do with the commonly accepted rules of empiricism, being however the stage which is the most important and the most influential in the historical sense in the process of textualization of experience in the history of the European culture.

The next chapter is devoted to the works of Aristotle's pupil, Theophrastus, in which I am trying to follow the next stages of textualization of the body of experimental data in relation with a growing sphere of circulation of texts which extend the knowledge of their recipients, but do not have an impact on the shape

of their sensory experience, the result being a progressing alienation of the intellectual and reflexive domain in relation to the sensory and phenomenal one in the world of Hellenistic Greece. The works by Theophrastus, which mostly deal with recording, cataloguing and systematizing the whole knowledge about the world available to him, are in my opinion forms of detailed realization of the text-centered model of experimental data processing formulated by Aristotle. The final result of this activity is the creation of a range of texts, autonomous from experience, which are read, interpreted and transmitted in a growing detachment from “lifeworld” (*Lebenswelt*).

The sixth, penultimate, chapter concerns the works by Philitas of Cos, a poet and scholar living at the turn of the 4th and the 3rd century B.C., little of whose literary output has actually survived in fragments, yet who is known to have exerted significant influence on the most important scholars of the Hellenistic period. Basing on the surviving fragments, I am trying to prove that Philitas both in his philosophical and poetic works already fully respected the rules of textualization of experience, which means that his works already had a very loose connection to both the phenomenal sphere and the contemporary social and civilizational situation of his period. For Philitas, a text has become a fully autonomous instance of transmitting cultural contents, both in the domain of “science” and “literature”.

In the seventh chapter, I deal with Archimedes of Syracuse, and mainly with one of his minor works in mathematics entitled *Psammites* (*Sandreckoner*), in which he calculates how many grains of sand would fit in the Cosmos. Using as a pretext the element of sensorically perceivable reality, which is sand, Archimedes in his text goes beyond the furthest frontiers of experience available to human beings and creates an abstract text description of a theoretically possible reality, for which the relation with the sphere of experience is not necessary at all. In this way Archimedes brings the process of textualization to its final consequences, from which the next eras of European culture, science and literature will benefit.

In the two appendices to the main text I am dealing with selected phenomena of the culture of the European medieval period, during which the textualization processes played a crucial role. The phenomena are literary activities of monastery scribes, which I compare to analogous activities by Japanese calligraphers, as well as the structure of *Etymologies* by Isidore of Seville – a work in which the breaking of the cultural continuity between the ancient period and the early Middle Ages is clearly visible, with the author consciously and relentlessly attempting to recreate the continuity by means of text instances devoid of their original context in the domain of experience.

Indeks osobowy

A

Adamson Peter 86
Adler Ada 42, 126
Adonis 77
Agatarchos (Agatharchus) 41
Agatharchus zob. Agatarchos
Ajschylos (Aischylos z Eleusis, Eschyl) 42
Akwinata zob. Tomasz z Akwinu
Aleksander III Macedoński zob. Aleksander Wielki
Aleksander Wielki, król Macedonii z dynastii Argeadów 132–133, 166
Aleksander z Afrodyzji (Alexandros, Aphrodisiensis) 140, 168
Aleksis 76, 78
Alkidamas z Elei 40
Ammonius zob. Amoniusz
Amoniusz (Ammonius) 138
Andronikos z Rodos 86
Anicja Julianna 150
Anthony David W. 64
Antygon 41, 225
Apollon (Apollo) 77
Apollonios z Rodos zob. Apolloniusz Rodyjski
Apolloniusz Rodyjski (Apollonios z Rodos, Apollonios Rodyjski) 167
Archimedes z Syrakuz 173–203
Archytas z Tarentu 187
Aristoteles zob. Arystoteles

Arpinata zob. Marek Tulliusz Cyceon
Arystarch z Samos 163, 197–198
Arystoteles (Aristoteles, Arist., Stragiryta) 16, 21–22, 25, 27, 39–40, 49, 51, 56–58, 63, 70, 73, 81, 83–84, 85–123, 125–126, 128–130, 133–142, 144–148, 151, 158, 163, 165, 168–169, 171, 174–175, 180–181, 186, 203, 209, 217
Asklepios (Eskulap) 74
Assmann Aleida 211
Atenajos z Naukratis 76, 130, 142, 156–158, 164, 168, 172, 206
Audubon John James 150, 154
Augustyn, św. 197
Aulus Gelliusz (Aulus Gellius) 206, 229
Avenarius 81
Awianowicz Bartosz 27, 31
Axer Jerzy 27

B

Bacon Francis 11
Bacon Roger 222
Bagordo Antonio 42
Bakker Egbert J. 40
Baltussen Han 86, 146
Barnes Jonathan 85, 89
Bartol Krystyna 130, 158, 164
Bąkowska Eligia 234
Benedykt z Nursji, św. 221, 239–240

Bernard z Morlay (Bernard z Cluny) 223
 Berschin Walter 222
 Bing Peter 155–156, 159, 161, 163, 165–170
 Bodnár István M. 60
 Boecjusz (Boethius Anicius Manlius Severinus) 136, 139, 219
 Borges Jorge Luis 13, 158–159, 208–209
 Borowska Małgorzata 134, 156
 Boy Chamfort 77
 Bradbury Ray 36
 Braulion z Saragossy, św. 224
 Brehm Alfred 150–151
 Briareus (Ajjagon, Briareos) 188
 Bronikowski Antoni 50, 61
 Brożek Mieczysław 180, 182, 186–187
 Busse Adolf 138

C

Cameron Alan 155
 Carruthers Mary 18
 Cartland Barbara 127
 Certeau Michel de 168
 Chalkenteros Didymos 191
 Cherniss Harold F. 104
 Chmielowski Benedykt, ks. 233
 Chojrilos z Samos 42
 Chopin Fryderyk 160–161
 Chryzyp z Soloi 127–127
 Chwistek Leon 116–117
 Cicero Marcus Tullius zob. Marek Tulliusz Cynceron
 Clanchy Michael T. 228
 Comte August 228
 Connerton Paul 34
 Cornford Francis M. 128

Craig Edward Gordon 34
 Creuzer Friedrich
 Crusius Otto 42
 Curtius Ernst Robert 205
 Cynceron Marek Tulliusz (Arpinata, Marcus Tullius Cicero) 9–10, 19, 21–22, 27–28, 31–34, 47, 128–129, 139, 182, 191, 212
 Cyrus II Wielki, zwany Starszym, król perski z dynastii Achemenidów 20–21
 Częścik Łucja 233
 Czuj Jan 244

D

Danielewicz Jerzy 76, 142, 157, 164, 168
 Dąmbska Izydora 126, 139
 Deleuze Gilles 104
 Demetrios z Faleronu zob. Demetriusz z Faleronu
 Demetriusz z Faleronu (Demetrios z Faleronu, Demetrius of Phalerum) 22, 140
 Demodok 21
 Demokritos zob. Demokryt z Abdery 157
 Demokryt z Abdery (Demokritos) 9
 Demostenes 59, 134, 229
 Dettori Emanuele 155, 163–164
 Dickens Charles 159
 Diderot Denis 223–224
 Didymos Chalkenteros 163, 191
 Diels Hermann 9, 60, 79, 145, 203
 Dilthey Wilhelm 148, 192
 Dindorf Ludwig 185
 Diodor 172
 Diokles z Karystos 60
 Disraeli Benjamin (Lord Beaconsfield) 182

- Domański Juliusz 224
 Doryforos 41
 Dover Kenneth James 42
 Düring Ingemar 123
- E**
 Eco Umberto 223
 Eijk Philip J. van der 40
 Ekes Karolina 27
 Elian Klaudiusz (Claudius Aelianus Praenestinus) 134–135, 156
 Emerson Ralph Waldo 45
 Ennius (Quintus Ennius) 9–10
 Epikur (Epikuros) 9
 Epimenides 190
 Eriugena Jan Szkot 222
 Eudoksos z Knidos 178, 187
 Euklides z Aleksandrii (Eukleides) 178
 Eurypides 71, 127–128, 206
- F**
 Fajdros 22, 59, 89
 Femios z Itaki 21–22, 161
 Filitas z Kos (Filetas, Philitas, Philetas) 155–172, 179–180, 191
 Filodemos z Gadary (Philodemos) 132–134
 Filon z Bizancjum 202–203
 Fink Bruce 109
 Fögen Thorstein 79
 Fortenbaugh William W. 125
 Fortunatianus Gaius Chirius 32
 Foucault Michel 48, 58, 60, 225
 Friedlein Gottfried 179
- G**
 Gelliusz Aulus 206, 229
 Gelon II 192, 197, 199, 201
 Gibbon Edward 148
 Głombiowski Krzysztof 45
 Godlewski Grzegorz 52, 231, 241, 247
 Golem 85
 Goodman Alan H. 82
 Goody Jack 52, 241
 Gorgiasz 40, 138–139
 Gorzkowski Albert 27
 Gregorovius Ferdinand 214
 Gromska Daniela 126
 Gryllos 98
 Grzegorz z Koryntu, bp. 140
 Gutas Dimitri 125
- H**
 Haeckel Ernst 150, 152–153
 Hajdu Helga 19
 Harris Roy 39, 83, 85, 217
 Havelock Eric A. 17, 20–22, 30, 34, 37, 48, 83, 136, 195
 Hayduck Michael 169
 Heath Thomas Little Sir 80, 178, 192–193
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 98, 104
 Heiberg Johann Ludvig 179, 192–193
 Heidegger Martin 116
 Herakles (Herkules, Alkides) 76–78
 Heraklit z Efezu 72, 103–104, 128
 Herkules zob. Herakles
 Hermezjanaks z Kolofonu 156, 161, 170
 Herodot z Halikarnasu 163
 Heron z Aleksandrii 202–203
 Hezjod 17, 50
 Hezychiusz z Aleksandrii (Hesychius Alexandrinus) 167
 Hieron I Starszy 185
 Hieron II 201

Hieronim ze Strydonu, św. 219,
222, 244–245
Hippiasz z Elidy 23, 37
Hippodamos z Miletu
(Hippodamus) 41
Hippodamus zob. Hippodamos
Hippokrates z Kos 73–75, 79
Homer 72, 161, 172
Horacy (Kwintus Horacjusz
Flakkus, Quintus Horatius
Flaccus) 170
Horster Marietta 79
Huby Pamela M. 125
Hultsch Friedrich 179, 193
Hume David 11
Husserl Edmund 14, 116

I

Ifrah Georges 80
Imhausen Annette 79
Innocenty XIII, papież 205
Irby-Massie Georgia L. 174
Ischomach 45–84
Isidore of Seville zob. Izydor
z Sewilli
Isidorus Hispalensis zob. Izydor
z Sewilli
Izokrates 129
Izydor z Sewilli, bp. (Izydor
Hiszpański, Isidore of Seville,
Isidorus Hispalensis) 205–225

J

Jahn Otto 227, 244
Jakóbczyk-Gola Aleksandra 247
Jan Paweł II, papież 205
Jean Georges 233
Jezus Chrystus 148, 229
Jończycy 102

K

Kaczmarek Olga 104
Kadmos 78
Kafka Franz 158
Kallimach 155, 167, 172
Kanō Tan'yū 241
Kapella Marjanus 212
Katon Starszy (Marek Porcjusz
Katon, zwany Cenzorem,
Marcus Porcius Cato
Censorius) 28
Kelley David H. 195
Keyser Paul T. 174
Kikkuli 45–84
Klaudiusz Marcellus Marek
(Marcus Claudius Marcellus)
180, 183
Kleiner Juliusz 160
Klemens VIII, papież 205
Klint Paweł 231
Kołakowski Leszek 81
Kornatowski Wiktor 9, 182
Korolko Mirosław 25–26
Kott Jan 33–34
Kranz Walter 60
Krasicki Ignacy 121
Kraszewski Józef Ignacy 127
Krąpiec Mieczysław Albert 114
Kretschmar Wendell 170
Kritobulos 49
Kriton 49
Krońska Irena 98
Ksenofont 45–84, 97–98, 102, 129,
175–176, 180, 202
Ktesibios 202–203
Kubikowski Tomasz 25
Kuchenmüller Wilhelm 170
Kwintylian (Marcus Fabius
Quintilianus) 19–21, 32, 34,
155

L

- La Bruyère Jean de 144
 Laertios Diogenes 47, 98, 126–128,
 131–132
 Lausberg Hermann 25–27
 Leatherman Thomas L. 82
 Lem Stanisław 13, 85
 Lenin Włodzimierz Iljicz 127
 Lesiński Jakub 174
 Leśniak Kazimierz 88
 Levinas Emmanuel 104
 Liddell Henry G. 55, 59
 Liman Kazimierz 222
 Lindsay Wallace Martin 205–206
 Linneusz Karol 150
 Linos 76–77
 Littrè Émile 75
 Liwiusz Tytus (Titus Livius) 181–
 –182, 227
 Lloyd Geoffrey E. R. 174
 Locke John 29
 Lord Albert B. 17, 24, 182
 Lorenz Konrad 150–151
 Lukian z Samosat 229
 Lukrecjusz (Titus Lucretius Carus)
 9–10

Ł

- Łuria Aleksander 34

M

- Makoto Ueda 235, 241
 Małecki Wojciech 25
 Mallarmé Stéphane 162
 Mann Tomasz 170
 Marczevska Katarzyna 80
 Markowski Michał Paweł 234
 Maryniarczyk Andrzej 114
 McDiarmid John B. 146

- McLuhan Marshall 5, 10, 159, 173,
 245
 Meiser Karl 136, 139–140
 Meissner Burkhard 79
 Mejor Mieczysław 9, 228–229
 Messiaen Olivier 144
 Meton z Aten 41
 Metrodor ze Skepsis 20, 23
 Mikołaj z Kuzy (Mikołaj
 Kuzańczyk) 222
 Milone Eugene F. 195
 Mitek Alina 25
 Mitrydates VI Eupator, król Pontu
 20–21
 Mnemosyne 17
 Moulin Léo 234
 Müller Carl W. 79
 Musajos (Muzajos, Musaios) 71–72

N

- Nałkowska Zofia 144
 Napiórkowski Marcin 34
 Neugebauer Otto 194
 Nikomachowie, ród 234
 Noniusz Marcellus (Nonius
 Marcellus) 206
 Notopoulos James A. 17
 Nowak Magdalena 129
 Nyland Ann 65, 66

O

- Oinopides 60, 178, 187
 Olszewski Witold 131
 Ong Walter J. 17, 20–21, 23, 30, 33,
 136, 195
 Orfeusz 71–72

P

- Palamedes 78
 Pamfilos 164

- Parkes Malcolm 228
 Parry Milman 17, 19–20, 24
 Pelagoniusz (Pelagonius) 65
 Pfeiffer Richard 46, 172
 Pianko Gabriela 74
 Pickard-Cambridge August W. 43
 Pitagoras 131, 187
 Platon 16, 21, 23, 29, 37, 40, 45–
 –47, 49–51, 54–59, 63, 68, 70–
 –71, 73, 78, 83–84, 88, 101–
 –104, 106, 111, 121, 123, 126,
 129, 131, 133–135, 138–139,
 147, 158, 165, 175, 180–181,
 187, 209, 225, 243
 Pliniusz Młodszy (Gaius Plinius
 Caecilius Secundus, Minor)
 19–21, 34, 218, 223
 Plutarch 42, 86, 178, 180–182, 185–
 –190, 193, 201
 Poliklet 203
 Polluks 62
 Polos 91–92
 Pommerening Tanja 79
 Pompejusz Festus (Sextus
 Pompeius Festus) 206
 Posejdiptos z Pelli 161
 Prejs Marek 247
 Proklos (Diadochos, Proklos
 Ateńczyk, Proklos z Licji) 135
 Propercjusz (Sextus Propertius) 155
 Przesmycka Joanna 34
 Przybylski Jacek Idzi 60
 Ptolemeusz II Filadelfos, władca
 Egiptu z dynastii Ptolemeuszy
 155, 161
- R**
- Radwański Witold 19
 Rakoczy Marta 39
 Ramus Petrus 20
- Raulwing Peter 65
 Reitz Christiane 79
 Reynolds Leighton D. 207
 Riginos Swift A. 123
 Romanowicz Beata 235
 Ross William David 85, 89
 Rostafiński Józef 149
 Ruehl Franz 62
 Russell Bertrand 148
 Rustyk 244
 Ruszczyński Jacek 259
- S**
- Sacks Oliver 34
 Saenger Paul 228, 246
 Sarton George 175
 Sbardella Livio 155
 Schechner Richard 25, 34
 Schiaparelli Giovanni 193
 Schnayder Jerzy 126, 146
 Schramm Erwin 203
 Scott Robert 55, 59
 Segal Daniel A. 82
 Sekstus Empiryk 104
 Sellars John 86
 Sesshū Tōyō 241
 Sharples Robert W. 125
 Shōkadō 241
 Shusterman Richard 25, 34
 Simonides z Keos 18, 23, 36, 168–169
 Singer Peter 65
 Sinko Tadeusz 67, 69
 Słowacki Juliusz 160–161
 Small Jocelyn Penny 29
 Sobol-Jurczykowski Andrzej 39
 Sofokles (Sophocles) 41–42, 225
 Sokolov-Remizov Sergej Nikolavici
 238
 Sokołowski Jan 143

Sokrates 23, 46, 49–50, 54–55, 57–
–58, 68, 103, 133–134, 139, 146

Son'en 241

Sorabji Richard 85

Spanoudakis Konstantinos 155,
162, 164

Stock Brian 228

Stone Martin William Francis 86

Strabon 86, 128, 172

Straton 168

Strauss Leo 48

Street Brian 241

Sudhaus Siegfried 132

Svenbro Jesper 190

Swift Riginos Alice 123

Szczucka Natalia 5, 173

Szy Huang-ti, założyciel chińskiej
dynastii Cin (Qin), cesarz 36

T

Tales z Miletu 174

Tamuz 22–23

Teofrast z Eresos (z Erezu,
Tyrtamos) 22, 100, 125–157,
163, 168, 171, 175, 179–180,
191, 215

Teokryt 155, 167

Tespios 77

Tespis 42

Tezeusz 71

Thompson Wentworth D'Arcy 149

Thorndike Lynn 227, 229

Tolkien Johannes 167

Tomasz z Akwinu (Akwinata) 111,
119–120, 170

Totelin Laurence 79

Trentowski Bronisław 60

Tretiak Andrzej 45

Trzcionkowski Lech 71

Tukidydes z Aten 47, 59, 229

Turner Eric G. 41

Tuwim Julian 36, 144

Tyrtamos zob. Teofrast

Tzetzes Ioannes 22, 184

U

Ueda Makoto 235, 237, 241–243

Uexküll Jakob von 65

Ulpian (Domitius Ulpianus) 157

V

Valerius Maximus Marcus zob.

Waleriusz Maksymus Marek

Vardi Ilan 192, 196

W

Waleriusz Maksymus Marek
(Valerius Maximus Marcus,
Wallies Maximilianus) 183–184

Warembert 232

Warron Marek Terencjusz (Marcus
Terentius Varro) 172

Wattenbach Wilhelm 227, 229,
231–232, 234

Webster Thomas B. L. 43

Węcowski Marek 169

Wehrli Fritz 125

Wentworth Thompson D'Arcy 149

Wergiliusz (Virgiliusz, Publiusz
Wergiliusz Maron, Publius
Vergilius Maro) 10, 206, 220,
225

Werner Jaeger 85

Whitehead Alfred North 182–183

Wilkins John 208–209

Wilkoszewska Krystyna 235

Wilson Nigel G. 207

Witruwiusz (Marcus Vitruvius
Pollio) 43, 179

Wittgenstein Ludwig 148

Witwicki Władysław 71
Wójtowicz Henryk 146
Wójtowicz Władysław 183
Wroński Tadeusz 34

Y

Yanagisako Sylvia J. 82
Yates Frances A. 18–20, 22, 28, 30,
37
Yūshō 235

Z

Załoski Józef Andrzej 36
Zawadzka Irena 21
Zawadzki Tadeusz 21
Zenodot z Efezu 155
Zonaras Ioannes 185
Zumthor Paul 33

Ż

Żeleźnik Tadeusz 88, 103, 105–106,
108–110, 114, 117–118

PROGRAM

MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii „Monografie FNP”, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- * wysokim poziomem naukowym,
- * odkrywczością założeń i wagą wyników,
- * oryginalnością ujęcia,
- * integralnością tematyki i formy,
- * interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii „Monografie FNP” oraz honorarium. Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach, wraz z wypełnionym wnioskiem. Wniosek wypełniany jest w bazie <https://wnioski.fnp.org/>, tam też należy załączyć wersję elektroniczną tekstu.

Od 2014 roku wydawcą serii „Monografie FNP” jest Fundacja na rzecz Nauki Polskiej; książki przygotowuje do druku i dystrybuuje Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Publikacje udostępniamy również w formie e-booka. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach są zamieszczane na stronie internetowej www.fnp.org.pl/monografie w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

www.fnp.org.pl
www.fnp.org.pl/monografie



**DOTYCHCZAS W SERII
MONOGRAFIE FNP
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

1995

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Sojn**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.
Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie
a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*

1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady*
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...
Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu.*
Prolegomena historycznoliterackie

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Lucylla Pszczołowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły.*
Tybetańskie koncepcje soteriologiczne

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszekiewicz, *Polskie dzieje bajeczne*
Mistrza Wincentego Kadłubka

Jan Doktor, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość.*
Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia



Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*
Ryszard Zajączkowski, „*Głos prawdy i sumienie*”.
Kościół w pismach Cypriana Norwida
Piotr Żbikowski, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”
Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej
w latach 1793–1805

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim*
1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego

Henryk Domański, *Prestiż*

Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej*
(Boliwia w XX wieku)

Wojciech Tomasiak, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu*
socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”

Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*

Grzegorz Wołowicz, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie*
III Rzeczypospolitej Polskiej

Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny*
w życiu kobiety

Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą.*
Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo

Anna Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość.*
Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu



Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*
Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech.*
Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata.*
Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową.*
Od Poincarégo do Laudana

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa*
okresu międzywojennego

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka*
we wczesnym średniowieczu

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa.*
Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej

2001

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Maciej Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*
wczesnochrześcijańskiej

2002

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Magdalena Heydel, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*

Teresa Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*
Krzysztof Lewalski, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim*
wobec Żydów w latach 1855–1915

Stanisław Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

Tomasz Małyшек, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania*
o psychoanalizie

Marek Nalepa, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”
Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej

Zbigniew Nerczuk, *Sztuka a prawda.*
Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem

Ewa Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności.*
Kant, Fichte, Hegel

Wawrzyniec Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt.*
Wprowadzenie do lektury Heideggera

Barbara Szmigielska, *Marzenia senne dzieci*

2003

Wojciech Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.*
Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie

Małgorzata Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*

Adam Fitas, *Głos z labiryntu.*
O pismach Karola Ludwika Konińskiego

Maciej Gołąb, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

Jan Krasicki, *Bóg, człowiek i zło.*
Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa

Antoni Mączak, *Nierówna przyjaźń.*
Układy klientalne w perspektywie historycznej

2004

Jan Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki.*

Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Franciszek Longchamps de Bérier, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

Maciej Mycielski, „*Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli*”.

Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

Współczesna debata i jej źródła

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny.*

Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja.*

Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

Magdalena Górska, *Polonia – Respublica – Patria.*

Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku

Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasył, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

Katarzyna Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Barbara Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

Wojciech Tomasik, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

Beata Śniecikowska, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*



2009

Weronika Chańska, *Nieszczęsny dar życia.*
Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej

Jacek Gądecki, *Za murami.*
Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce

Maciej Gorczyński, *Prace u podstaw.*
Polska teoria literatury w latach 1913–1939

Krzysztof Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów.*
Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych

Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy*
dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego

Stanisław Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce*
i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)

Grzegorz Myśliwski, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy*
(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją.*
Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym

Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*

Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna.*
Koncepcje, metody, ograniczenia

Tomasz Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

Marcin Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*
Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego

Adam Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*

Paweł Żmudzki, *Władca i wojownicy.*
Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej
historiografii Polski i Rusi

2010

Piotr Celiński, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*



Anna Dziedzic, *Antropologia filozoficzna*
Edwarda Abramowskiego

Piotr Filipkowski, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*
obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych

Krzysztof Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*
w filozofii analitycznej

Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*
Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera

Ireneusz Piekarski, *Z ciemności.*
O twórczości Juliana Strykowskiego

Marek Słoń, *Miasta podwójne i wielokrotne*
w średniowiecznej Europie

Jan Wasiewicz, *Oblicza nicości.*
Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku

2011

Wojciech Bałus, *Gotyki bez Boga?*
W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku

Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy.*
Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków
w Indiach

Mirosława Buchholtz, *Henry James i sztuka auto/biografii*

Paweł Gancarczyk, *Muzyka wobec rewolucji druku.*
Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism.*
Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy

Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*
Fenomenologia ciała Michela Henry'ego

Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki*
w Polsce międzywojennej

Andrzej Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy: studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

Radosław Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etniczycją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

Dorota Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna. Od „Państwa” do „Praw” Platona*

2012

Łukasz Afeltowicz, *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii. Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

Janusz Grybień, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*

Michał Łuczewski, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijęcej*

Anna Markowska, *Dwa przełomy. Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

Magdalena Rembowska-Płuciennik, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*

Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*
Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

2013

Edward Balcerzan, *Literackość.*
Modele, gradacje, eksperymenty

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani.*
Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce

Agata Dziuban, *Gry z tożsamością.*
Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim

Filip Lipiński, *Hopper wirtualny.*
Obrazy w pamiętającym spojrzeniu

Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.*
Filozofia historii Hannah Arendt

Wojciech Musiał, *Modernizacja Polski.*
Polityki rządowe w latach 1918–2004

Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

Grzegorz Pac, *Kobiety w dynastii Piastów.*
Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku.
Studium porównawcze

Gabriela Świtek, *Gry sztuki z architekturą.*
Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje

Łukasz Wróbel, *„Hylé” i „noesis”.*
Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej

Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu.*
W poszukiwaniu spójności

2014

Piotr Feliga, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle*
„Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera



Marcin Juś, *Spór o redukcjonizm w medycynie.*
Studium filozoficzne i metodologiczne

Agnieszka Kluba, *Poemat prozą w Polsce*

Paulina Małochleb, *Przepisywanie historii.*
Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie
pamięci kulturowej

Magdalena Śniedziewska, *Siedemnastowieczne malarstwo*
holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku

Anna Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć.*
Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy

2015

Paweł Gładziejewski, *Wyjaśnianie za pomocą*
reprezentacji mentalnych. Perspektywa mechanistyczna

Piotr Majdanik, *Tora dla narodów świata.*
Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa

Jakub Muchowski, *Polityka pisarstwa historycznego.*
Refleksja teoretyczna Haydena White'a

Sylwia Urbańska, *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń*
migracyjnych robotnic 1989–2010

Filip Schmidt, *Para, mieszkanie, małżeństwo.*
Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych
i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji

Andrzej Słowikowski, *Wiara w egzystencji.*
Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach
pseudonimowych Sorena Kierkegaarda

Jan Swianiewicz, *Możliwość makrohistorii.*
Braudel, Wallerstein, Deleuze

Krzysztof Rzepkowski, *Złoty kciuk.*
Młyn i młynarz w kulturze Zachodu

W PRZYGOTOWANIU

Anna Mach, *Świadkowie świadectw.*

Postpamięć Zagłady w polskiej literaturze najnowszej

Karol Myśliwiec, *W cieniu Dżesera.*

Badania polskich archeologów w Sakkarze

Józef Piórczyński, *Spór o panteizm.*

Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej

Ewa Skwara, *Komedia według Terencjusza*

Michał Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie.*

Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty