

Wstęp

O piśmie mowa, o mowie pismo

W tej książce pojawia się kilka pojęć, które wymagają wstępnego wyjaśnienia. Tak więc „matryca”, pobrzmiewająca w jej tytule jak technokratyczny wtřęt, jest sygnałem zamierzonego nachylenia – nie chodzi tu bowiem o jeszcze jeden namysł nad duchowymi formami życia antycznych Greków i ich wpływem na późniejsze epoki, lecz o próbę określenia nieco mniej wyraźnie widocznego wpływu, jaki wywarły na te formy dwie podstawowe dla gatunku ludzkiego technologie komunikacji – mowa i pismo w swoim nierozdzielnym, przynajmniej dla tychże Greków, związku.

„Pamięć kulturowa” oznacza tu, jak chcieli twórcy i zwolennicy tego modnego dziś terminu, przekazywany z pokolenia na pokolenie zasób symbolicznych treści określających tożsamość zbiorową na użytek członków każdej kultury na przestrzeni jej dziejów, zasób nietożsamy z treścią historii, lecz współbieżny wobec niej. Praktyki piśmienne Greków są w prezentowanym tutaj ujęciu matrycą tej pamięci dla całej kultury europejskiej – jest to inny sposób sformułowania powszechnie znanego i wciąż dość powszechnie podzielanego poglądu, według którego kultura Zachodu wywodzi swój świadomy byt w dużej mierze z antyku – czyli, żeby posłużyć się językiem innej znaczącej grupy intelektualnej, pozostaje pod wpływem martwych białych mężczyzn (*dead white males*), przy czym w tym przypadku są to mężczyźni martwi od bardzo dawna. Nie jest jednak moim celem spóźnione, i to spóźnione pod wieloma względami, dowodzenie, że łączy nas

z Grekami i Rzymianami wieczna wspólnota ducha. Nie mam także zamiaru włączać się w ożywioną (przynajmniej w obrębie studiów postkolonialnych) dyskusję nad ideologicznym i politycznym obciążeniem tego dziedzictwa. Chciałbym wykazać raczej to, że nasze pojmowanie własnej pozycji w świecie w dużym stopniu jest skutkiem określonego typu praktyk piśmiennych, jaki przydarzył się Grekom w toku ewolucji ich kultury. To, **co, jak oraz dlaczego** napisano, zostanie tutaj podporządkowane temu, **że** napisano. Nie chodzi o systemy wartości, lecz o technologie komunikacji, które – jak będę starał się wykazać – w nie całkiem świadomy dla użytkowników kultury sposób przyczyniły się do ukształtowania tych systemów.

W toku wywodów posługuję się niekiedy pojęciami „doświadczenia” i „rzeczywistości”. Łatwo uznać, że przyjmuję naiwnie, iż można je rozumieć jednoznacznie. Tak nie jest, ale problem polega na tym, że większość funkcjonujących określeń obu tych pojęć wynika z sytuacji kulturowej i komunikacyjnej, której początki próbuję zanalizować czy nawet zaprojektować w dostępnym dziś języku humanistyki. „Doświadczenie rzeczywistości” wewnątrz ustnego i piśmiennego układu komunikacji międzyludzkiej to dwa odmienne zjawiska umysłu ludzkiego – a znaczna część procesu kultury zachodniej stanowi amalgamat obu tych zjawisk. Punktem przejścia fazowego między nimi jest dla mnie myślenie Arystotelesa. To, co nazywano „rzeczywistością” oraz „doświadczeniem” przez większą część dziejów kultury Zachodu, wynika z wprowadzonych przez niego zasad posługiwania się pisany tekst. Zasady te, z powodów, których omówienie zasługuje na oddzielną książkę, zyskały w naszym kręgu kulturowym rangę bliską samej rzeczywistości, której inne formy definiowano względem tych właśnie zasad, w zgodzie z nimi lub przeciwko nim. Z kolei przez „doświadczenie” rozumiem sposób bezpośrednich danych świadomości generowanych przez bieżący kontekst sytuacyjny. Tak rozumiane doświadczenie ulega w procesie kulturowym zapośredniczeniu przez media

– mowę i pismo. Kluczowe są dla mnie różnice wynikające z odmienności obu tych pośrednictw.

Nie sposób całkowicie uniknąć prezentystycznej kategoryzacji omawianych tutaj zjawisk. Odrzucając jedne schematy, przyjmuje się inne, równie albo i bardziej arbitralne. Należy zdawać sobie sprawę z ich problematyczności. Aby rozpatrzyć początki myślenia pismem, używam pisma; aby opisać te początki, używam pojęć i nazw obciążonych setkami lat głównie piśmiennego uzusu. Te narzędzia są ograniczone, ale – przynajmniej w obecnej fazie dziejów – nie mamy innych, lepszych, aby badać nimi samych siebie i naszych poprzedników. Podejmując ten namysł, godzimy się na krążenie w kręgu rozumienia i przed-rozumienia.

Satyricon Felliniego jest filmem, w którym odrzucono wszelkie interpretacje antyku. Widzimy w nim świat, którego nikt nam nie tłumaczy i który nie tłumaczy się sam. Widzimy ludzi wykonujących różne czynności społeczne, lecz nie mamy pewności, czy rozumiemy, co one dla nich oznaczają, dla nas zaś nie oznaczają nic, o ile nie zdecydujemy doraźnym gestem, aby to zmienić. To frapujący obraz, zwłaszcza dla tych, którzy poświęcili swój czas myśleniu o antyku. Ale nie dałoby się w taki sam sposób napisać książki. Słowa, inaczej niż obrazy, domagają się kontekstu. Bez niego są inkantacją lub glosolalią, albo też wypreparowanymi obiektami w gablotach badaczy. Sztuka rozumienia, taka, jaką dziś możemy uprawiać, jest więc sztuką gry na wielu kontekstach, których współbrzmienia doprowadzone do granic harmonii stanowią o mocy interpretacji.

Używam tu wiedzy z zakresu nauk o starożytności, głównie filologii, oraz z zakresu współczesnej antropologii kulturowej, a szczególnie teorii mediów, środków przekazu. Taka pozycja metodologiczna sprawia, że nie jest łatwo określić ewentualną „grupę docelową” tej książki, choćby dlatego, że przy jej lekturze łatwo może dojść do nieporozumień terminologicznych. Dlatego objaśniam w przypisach kilka terminów, które dla filologów i dla antropologów-kulturoznawców mają bar-

dzo odmienne znaczenia i dla każdej z tych grup znaczenia te są oczywiste. Objaśniam więc na przykład termin „archetyp”, który antropologom może nasuwać na myśl nazwisko Carla Gustava Junga, lecz dla filologów oznacza coś zupełnie innego. Z kolei przymiotnik „medialny”, który pada w tej książce wiele razy, nie odnosi się do greckiego systemu czasownikowego, lecz do teorii kultury zapoczątkowanej przez Marshalla McLuhana. Nieporozumienia tego rodzaju są podstawą wielu zabawnych opowiadań z życia akademickiego i pozostaje mi mieć nadzieję, że nie dorzucę niczego do ich puli.

Przedmiotem namysłu jest tutaj tylko antyczna Grecja – archaiczna, klasyczna i hellenistyczna – i to bynajmniej nie w całokształcie swoich fenomenów piśmiennych, ponieważ nie wzięto pod uwagę choćby praktyk religijnych, a praktyki społeczno-polityczne uwzględniono jedynie w bardzo ograniczonym zakresie. Jednak w dobie daleko posuniętej parcelacji obszarów badawczych słowo „tylko” powinno może ustąpić słowu „aż”. Przechodząc na niecałych trzystu stronach pięć wieków kultury greckiej, nie można było uniknąć uproszczeń. O każdym ze szczegółowych problemów, jakie poruszam z konieczności w sposób powierzchowny, napisano dziesiątki albo setki tekstów, sformułowano spektrum wzajemnie wykluczających się hipotez i interpretacji. Książka ta nie jest jednak szczegółową analizą jednego wycinka dziejów kultury greckiej, lecz próbą ich ogólniejszej interpretacji według zasad teorii mediów, choć z usilnym zastrzeżeniem się przed technologicznym determinizmem.

Studia dotyczące oralności i piśmienności greckiej, podobnie jak to się stało w przypadku większości szkół metodologicznych w humanistyce, po okresie bujnych nowatorskich idei przeszły w fazę automatycznego dogmatyzmu – w ich przypadku nastąpiło to w dwóch ostatnich dekadach ubiegłego wieku. Wielu autorów działających dziś w tym nurcie rozumie „oralność” po prostu jako obecność aktu mowy. Sam fakt, że ktoś coś do kogoś mówi, obojętnie, gdzie, kiedy i jak – w historii, w tekście, w źródle albo w narracji – jest dla nich wy-

starczającym świadectwem istnienia „oralności”. Inni traktują „oralność” jako kategorię analizy tekstu literackiego podobną do illokucyjności. Jeszcze inni, uzbrojeni w arsenał pojęć, takich jak „formuła”, „wykonanie ustne” czy „kompozycja cykliczna”, posługują się nim jak bronią maszynową, zapominając na ogół o względności tych pojęć i ich kulturowo-historycznym uzależnieniu. Takich chwytów intelektualnych chciałbym unikać. W tym celu nie przyjmuję z góry żadnych tez ani modeli eksplanacyjnych, lecz rozwijam teoretyczną warstwę własnego wywodu równoległą z analizą historyczną. Duża liczba występujących w tej książce cudzysłówów jest jednym ze skutków takiej metody, ponieważ wielokrotnie zmuszony byłem stosować rozmaite terminy niejako zbyt wcześnie, to znaczy w odniesieniu do momentu dziejów kultury, w którym nie zaistniały jeszcze podstawy do ich sformułowania, inaczej bowiem powstawałby nieudolny tekstowy odpowiednik *Satyriconu* Felliniego.

Po wstępnej fali studiów nad „oralnością” uwaga części zainteresowanych tą teorią badaczy antyku przesunęła się na „piśmienność” – co było dość oczywiste, biorąc pod uwagę dostęp do uchwytnych, materialnych źródeł, jakimi są teksty. Do dziś jednakże brak – według mojej wiedzy – ujęcia, które łączyłoby psychodynamikę oralności w postaci wyłożonej przez Onga i rozwiniętej przez jego następców z teorią mediów wywodzącą się ze szkoły McLuhana. A zatem nie bada się form i praktyk piśmiennych pod kątem zawartych w nich funkcjonalnych i strukturalnych residuów ustności. Nie bada się również wpływu praktyk mowy na ustanawianie zasad myślenia piśmiennego. I właśnie takie badanie jest głównym celem tej książki.

„Pierwotną oralność” grecką traktuję w sposób dość ogólny, a przyjęte przeze mnie założenia co do jej natury zapewne łatwo byłoby skrytykować. Mogłem wprawdzie wykorzystać nowsze prace Lorda i Goody’ego oraz ich następców na polu oralistyki etnograficznej (zwłaszcza bogate studia afrykaniistyczne), lecz byłoby to próbą rekonstrukcji *ex nihilo*. Pod-

stawą tej książki są świadectwa tekstów i główny ciężar jej wywodu spoczywa na tekstach, a celem moim było rekonstruowanie sytuacji kulturowych, jakie zaistniały w obecności pisma, nie zaś wcześniej. Sądzę też, że poważny namysł nad stanami niematerialnej kultury greckiej na przykład w XI albo w IX wieku p.n.e. nie jest w ogóle możliwy. Epoka ta jest polem działania archeologów i epigrafików, których ustalenia, skądinąd fundamentalne dla historii starożytnej, niezwykle trudno jest przełożyć na język antropologii kulturowej, nie popadając przy tym w twórczość quasi-fabularną, a alternatywa, jaką jest przenoszenie rozpoznaw wynikających z badań nad niepiśmiennymi społecznościami żyjącymi w XX wieku na niepiśmienne społeczności żyjące trzy tysiące lat wcześniej w innej części świata, nie jest, delikatnie mówiąc, rozsądna. Dlatego powstrzymuję się tu od spekulacji na temat szczegółów funkcjonowania przedpiśmiennej kultury greckiej, a przyjęte przeze mnie poglądy na psychodynamikę oralności (wraz z jej konsekwencjami dla praktyk piśmiennych) nie odbiegają od kanonicznej wersji Onga.

Formy piśmiennej komunikacji kulturowej należy, jak sądzę, badać synchronicznie i diachronicznie zarazem, a na podstawie tych badań trzeba następnie tworzyć conceptualne przecięcia obu płaszczyzn analizy, jak tworzy się serie płaskich przekrojów trójwymiarowych brył albo cykle momentalnych ujęć zmiennych stanów. Badanie diachroniczne, którego środowiskiem jest proces dziejowy, pokazuje w efekcie, jak ewoluuje komunikacja piśmienna, zwłaszcza w swoich aspektach ściśle technologicznych i ilościowych. Badanie synchroniczne pomaga nam zrozumieć, jak działają w kulturze poszczególne typy komunikacji piśmiennej, takie jak tekst naukowy, notacja matematyczna, literatura piękna, korespondencja albo podręczniki wiedzy praktycznej. Te formy występują w niemal wszystkich epokach rozwoju kultury Zachodu, lecz w każdej z nich mają inne zaplecze funkcjonalne i inne podłoże materialne. Dlatego tworzenie „ogólnych teorii powieści” albo „powszechnych dziejów nauki” uważam za działalność pozbawio-

na podstaw, o ile nie uwzględni się w takich przedsięwzięciach zmienności mediów i zmienności ich ról kulturowych. Sądzę, że stanowisko takie jest czymś więcej niż naiwnym historyzmem, opieram je bowiem, jak już wspomniałem, na uświadomionym uwikłaniu w sytuację, którą się w nim analizuje. Po uznaniu tak rozumianej diachronii i synchronii należy z kolei wyodrębnić te elementy doświadczenia kulturowego, które odnoszą się do fenomenologii środków przekazu (należą one do pola „synchronicznego”) od tych, które dotyczą konkretnych momentów procesu i jego technologicznych szczegółów (które funkcjonują w polu „diachronicznym”).

Myślenie o odległej przeszłości mające na celu jej re-konstrukcję przybiera dwie główne formy, które roboczo można nazwać hermeneutyką filologiczno-tekstową oraz hermeneutyką psychologiczno-interakcyjną. Pierwsza skupia się na re-konstruowaniu tekstów, druga – na rekonstruowaniu stanów umysłów ludzkich oraz form mentalności kolektywnej, jakie kryją się za tymi tekstami i stanowią ich korelaty. Pierwszą zajmują się filologowie, drugą – antropologowie i kulturoznawcy. Moją ambicją jest połączenie obu metod. Dlatego odważam się posługiwać wspomnianymi już pojęciami „rzeczywistości” i „doświadczenia”, a nie tylko „tekstu” i „przekazu tekstu”. Należy jednak mieć na uwadze, że wskutek procesów kulturowych, które zaszły w antycznej Grecji, „tekst” i „rzeczywistość” oraz „przekaz tekstu” i „doświadczenie” zbliżyły się do siebie tak bardzo, że niekiedy uznawano je nieświadomie za nazwy tego samego.

Uznanie środków i technologii komunikacji za naczelną instancję sprawczą procesu kulturowego jest, rzecz jasna, narażone na wewnętrzną sprzeczność, i to może nawet bardziej niż inne koncepcje, w których postawiono na tej pozycji stosunki ekonomiczne, nieświadomione życie psychiczne jednostek albo instynkt dominacji. Nie sposób uniknąć tendencji do poddawania wszelkich zjawisk ludzkiego świata sprawdzianowi koncepcji wyjaśniającej, którą uznało się za najlepszą. Kryterium decydującym – dość ryzykownym, to prawda

– pozostaje tu zdrowy rozsądek. Faktem jest jednak, że kiedy rozpatrujemy szereg najważniejszych dla współczesnej samoświadomości człowieka opozycji czy par pojęciowych organizujących refleksję humanistyczną – takich jak „teraźniejszość” (na którą składają się uniwersum komunikacyjne, bieżące procesy polityczne, społeczne, kulturowe i cywilizacyjne) i „przeszłość” (treść historii i pamięci); „jednostka” (domena psychologii, psychoanalizy, kognitywistyki, neurofizjologii) i „zbiorowość” (domena nauk społecznych, kulturoznawstwa, antropologii kulturowej), a także wiele innych – okazuje się, że wszystkie te ujęcia w pewien sposób angażują analizę procesów komunikacji i są przez te procesy w pewnym stopniu kształtowane jako bieżące praktyki intelektualne. Oznacza to, że namysł nad aspektami funkcjonowania środków przekazu w kulturze (w tym głównie mowy i pisma, względem których wszystkie inne są pochodnymi) musi sytuować się na przecięciu wszystkich tych osi i przestrzeni myślenia. Jak niegdyś wszędzie doszukiwano się struktury albo dyskursu, a jeszcze dawniej – ewolucji czy systemu, tak obecnie wszędzie dostrzega się komunikację.

Jednakże każde samo-ujęcie myślenia nieuchronnie osuwa się w strumień dziejowości. Obecnie – jakkolwiek sprzecznie by to brzmiało – nie możemy zaakceptować już (lub jeszcze) żadnych ponadczasowych punktów widzenia samych siebie. „Uniwersalne” systemy religijne i filozoficzne, które niegdyś znalazłyby się na liście samo-ujęć jako jedyne jej elementy, dziś są tylko szczególnymi typami działalności kulturowej, zrelatywizowanymi do okoliczności cywilizacyjnych i – znów pada to słowo – komunikacyjnych. Obecnie, gdziekolwiek spojrzymy, w niebo czy za horyzont, widzimy tylko własne odbicia patrzące na nas z nieufnością i ironicznym zaciekawieniem. Wpływ pisma na wielkie religie monoteistyczne już wykazano. Tu spróbuję pokazać, że również filozofia i literatura nie były od niego wolne, i to w sensie innym niż ten najbardziej oczywisty, a zarazem pismo jako czynnik tworzący pozostawało nieustannie w orbicie nie zawsze mile widzianych

wpływów mowy. „Pismo” i „mowa” w tym miejscu i w wielu innych miejscach tej książki funkcjonują jako *pars pro toto*, jako oznaczenia nie tylko konkretnych praktyk, aktów, działań czy śladów materialnych, lecz związanych z nimi szerokich kompleksów kulturowo-psychologicznych nastawień, procesów i reakcji.

Nie znaczy to więc, że wyznają determinizm technologiczny. Prezentowane tu ujęcie jest tak samo uzależnione od sytuacji, w jakiej powstaje, jak wszystkie ujęcia przeszłe i przyszłe. Tym właśnie, niczym innym, jest owo osuwanie się w strumień dziejowości. Środki przekazu i czas historii w przedstawianych tu dociekaniach warunkują się nawzajem i warunkują tryb samych tych dociekań. Być może dzięki takiemu uszykowaniu myśli udaje się uniknąć zarówno pułapki historyzmu, jak i pułapki determinizmu.

Tak właśnie – jako utrzymywanie chwiejnego kursu między tymi dwiema skrajnościami myślenia humanistycznego – można rozumieć zadanie kulturoznawstwa. Kulturoznawstwo w swojej obecnej postaci jest bowiem najbardziej skrajną formą ucieczki od wszelkich poza- i ponadludzkich wyjaśnień ludzkiego świata, jaką zna ten świat. Jest radykalną nie-metafizyką. Dla ricoeurowskich „hermeneutów podejrzeń” i ich spadkobierców rządzących wyobraźnią mas akademickich przez całe ubiegłe stulecie, kulturowe systemy wartości były pochodnymi ukrytych sił rządzących kondycją ludzką. Według obrazu kreślonego w tej książce są one niejawną pochodną jawnych procesów komunikacyjnych. To dlatego na pierwszym planie tego obrazu plasuje się kwestia mediów, środków przekazu. Jeśli bowiem natura naszej rzeczywistości nie jest nam objawiana ani nie wyłania się w nie-ludzkich strukturach lub dyskursach, to musi być przez nas komunikowana sobie nawzajem. I jak w dramatach Gombrowicza – musimy nieustannie podawać ją w wątpliwość, kwestionować ją, nie ufać jej – a zarazem wciąż od nowa ją budować, ponieważ nie mamy innej możliwości działania, o ile chcemy stać się ludźmi i pozostać nimi.

Zadaniem moim nie jest jednak tworzenie jeszcze jednego uniwersalnego modelu wyjaśniającego wszystko, co dzieje się wszędzie. Chodzi tu raczej o konstruowanie lokalnych modeli dynamiki procesów kulturowych determinowanej obecnością środków komunikacji, w tym szczególnie praktyk piśmiennych. Podkreślam, że mają to być modele lokalne, a nie globalne, podobne do tych, jakie tworzył Max Weber (a Clifford Geertz zbudował ich metateorię), nie zaś do tych, które wymyślali antropologowie filozoficzni w odniesieniu do abstrakcyjnie rozumianego „człowieczeństwa”. Wprawdzie konstruowanie narracji, choćby lokalnej, w odniesieniu do antyku jest ryzykowne, biorąc pod uwagę ubóstwo źródeł, mimo to jednak pozostaje zadaniem do wykonania, choć wykonano je już wiele razy.

Nie wychodzi się tu na ogół poza opłotki Zachodu (czyli Europy i jej promieniowań, w odróżnieniu od Wschodu, czyli kultur azjatyckich). Głównym powodem tej niemodnej zaściankowości jest brak kompetencji autora. Kultura Zachodu jest jedyną kulturą, o jakiej mam pewne pojęcie i w jakiś sposób rozumiem niektóre jej części. Jednakże pisząc tę książkę, ani na chwilę nie zapomniałem (i o to samo proszę Czytelnika), że procesy medialno-komunikacyjne właściwe dla Europy nie zaszły w historii innych kultur i cywilizacji – tam rozegrały się inne scenariusze. Kilka dyletanckich wycieczek w stronę Indii, na jakie sobie tutaj pozwoliłem, ma tę świadomość umacniać i uczulać nas na swoistość naszego doświadczenia.

* * *

Podczas pracy wiele razy okazywało się, że myśl, którą miało się za odkrywczą i własną, wyrażona była wcześniej, pięćdziesiąt, sto albo trzysta lat temu przez kogoś innego – lecz w tak odmiennym kontekście, że jednak trzeba było sformułować ją raz jeszcze. Zagłębiając się w piśmiennictwo dotyczące własnego tematu, badacz musi w naszych czasach dojść do przekonania, że jedyne, co może uczynić, to dokonać rekonfiguracji przestrzeni wypowiedzi, i tylko ona może być jego „twórczym wkładem”, o ile udaje mu się go dokonać.

Książka dotyczy wielu tematów, które starałem się połączyć tak, aby utworzyły względnie nowy obraz. Omawiając poszczególne zagadnienia, niemal zawsze rezygnowałem z podawania wyczerpujących referencji bibliograficznych, mimo że jest to normą w niektórych dziedzinach składających się na prezentowany tu wywód, a zwłaszcza w starożytnictwie. Reprezentatywny wybór piśmiennictwa, z jakim miałem do czynienia przy pracy, podany jest w końcowej bibliografii.

Dr hab. Marek Węcowski zechciał przeczytać obszernie partie tekstu i opatrzyć je sugestiami, które z pożytkiem wykorzystałem.

Fragmenty drugiego rozdziału ukazały się pierwotnie w książce *Sploty kultury* będącej tomem jubileuszowym wydawanym Andrzejowi Mencwelowi oraz w „Przeglądzie Filozoficzno-Literackim”.

Teksty greckie i łacińskie cytuję w przekładach, aby nie ograniczać kręgu potencjalnych Czytelników do osób znających języki klasyczne, byłby to bowiem obecnie krąg nadzwyczaj wąski. Na ogół korzystałem z istniejących tłumaczeń, przy ich braku lub przy zbyt dużych rozbieżnościach terminologicznych tłumaczyłem sam. Wszystkie cytaty zostały porównane z oryginałami w edycjach filologicznych i w razie potrzeby zmodyfikowane.

Chociaż książka ta jest w pewnym sensie antyfilologiczna, zawdzięcza swoje istnienie pracy pokoleń filologów, którzy zbudowali podważany przeze mnie obraz antyku. Odrzucając ich dokonania lub umieszczając je wewnątrz procesów, których miały być uwieńczeniem – ani na chwilę nie przestałem szanować ludzi, którzy poświęcili swoje życie tekstom.

Nigdy nie napisałbym tej książki, gdyby nie klimat i ferment intelektualny panujący w mojej macierzystej instytucji naukowo-dydaktycznej, w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Koleżankom i Kolegom z IKP dziękuję za wszelkiego rodzaju bodźce pobudzające do pracy. Moim Studentom dziękuję za to, że nadali jej sens.