

Barbara Kaszowska-Wandor

Uniwersytet Śląski, Katowice
b.kaszowska@interia.pl

Rytuály położnicze. Rousseau, ekokrytyka i starożytny mit „stanu natury”^{1*}

Abstract

Maternal rituals: Rousseau, Ecocriticism and the Ancient Myth of “The State of Nature”

This paper argues that many methodological approaches that currently dominate in the field of literary studies accept (more or less tacitly) the myth of anthropogenesis established in the works of Jean Jacques Rousseau. The myth is a specific elaboration of the myths on the origins of man as a social creature present in the humanistic tradition. Thus the narration of Rousseau distorts the way the older, especially humanist, literary works are now interpreted. It is also connected with the limited reception of such works within the new currents, which are declaratively non-anthropocentric and anti-essentialist. Not only the humanistic writings, but also their ancient sources, are commonly inscribed with the supposition about the separated status of man and the existence of the strict division between the human and the non-human. The aim of the aforementioned new studies is to challenge such division.

The role of the thought of Rousseau in the modern reception of ancient texts has been acknowledged in the works of Denise Leduc-Fayette and Ralph A. Leigh. However, even the very first interpreters of Rousseau’s ideas pointed to his power-

¹ * Badania zostały sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych w ramach finansowania stażu po uzyskaniu stopnia naukowego doktora na podstawie decyzji nr DEC-2013/08/S/HS2/00287.

ful employment of the plots taken from the ancient authors, especially the stoics. In contrast to the existing research literature, the aim of the paper is not to be an exhaustive comparative analysis of the ideas of Seneca and Rousseau. Such analyses have been largely presented within the existing literature, i.e. in the works of Georges Pire, Raymond Trousson, Lucien Nouis, Mikołaj Olszewski. Instead, the author attempts to identify the specific elements of the ancient antropogenetic myth, which were ignored by the 18th century philosopher in his devastating criticism of humanistic literary culture.

The first section of the paper is devoted to the reconstruction of the plot with Rousseau in mind. It is illustrated with the analyses of the educational treatise *Emile*. The following sections refer to the ancient texts whose authors in varied ways employed Hesiod's myth of the origins of humanity. The analyses include not only the commonly addressed *Letter XC* of Seneca, but also (inter alia) the multiple fragments of the works of Cicero and the Platonian dialogue *Protagoras*. The author adopted the assumption that only such wider comparative analyses of different versions of the myth disclose its interesting but seriously overlooked elements.

The paper emphasizes the role of common metaphors referring to maternity. They appear functional for expressing the relation between human arts and the social condition of man. It also describes the internal hierarchic relations between various realms of human actions and creations. Rousseau, as well as the ancient authors, recreates the rituals relating to childbirth and nurture. The author argues that all such descriptions have a similar function in the analysed texts. As a specific metaphor they express the ambiguous, ontological status of a human community. They also imply that such a community should not be perceived as a durable social structure but as a constantly recreated experience. At the same time, the analyses provide an interpretation of the widespread humanistic motif of the arts (and later literature) as "bounding the community together".

In the conclusion of the paper, the ancient metaphors are related to the concepts of modern anthropology, such as the idea of liminality in the works of Victor Turner. The author stresses the necessity to read the old metaphors anew. She claims that they express enthralling but still seriously under-read ideas about human experience, creations and communities.

Key words: community, ecocriticism, antropogenesis, maternal ritual, liminality, Jean-Jacques Rousseau, Victor Turner

Emil, czyli o przebudowie

„Literatura i wiedza naszego wieku dążą znacznie usilniej do burzenia niż do budowania” (t. 1, s. 4)². Krytyczna diagnoza sformułowana przez Rousseau „u progu nowoczesności” brzmi znajomo. Jej echo powraca w niezliczonych współczesnych analizach „stanu kultury” i jednocześnie deklaracjach tego, czym powinny być kultura, wiedza o niej, literatura; powraca w nowych próbach odpowiedzi na pytanie o ich funkcje, znaczenie, trwałość. Diagnoza, postawiona we wstępie do *Emila* Rousseau, była negatywna. Obecnie często staje się ona afirmatywnym manifestem nowej kultury, której głównym zadaniem ma być analiza w jak najbardziej dosłownym, „chemicznym” znaczeniu tego słowa. Grecki wyraz *analysis* oznacza przecież i rozbiór, i rozwiązywanie jakiejś całości, tak by na powrót przekształcić ją w zbiór pierwotnych elementów, uwolnionych odtąd od konstrukcji, w ramach której były one dotychczas związane i określone. Oczywiście w ten sam sposób przeczytać możemy *Emila*, traktując go jako budynek, który rozłożymy na jego elementarne składniki, zależnie od przyjętej strategii, zwracając także w mniejszym lub większym albo zgoła żadnym stopniu uwagę na spoiwo tekstowej konstrukcji. W tym miejscu chcemy jednak podjąć zupełnie inny rodzaj lekturowej praktyki. Potraktujemy samo dzieło Rousseau jako efekt dokonanej wcześniej rozbiórki. Zapytamy zatem, co stało w tym miejscu wcześniej, a co zostało niemal zupełnie zapomniane. Nowy budynek jako przebudowa nosi bowiem wyraźne ślady dawnej konstrukcji i jej dokonanej nieraz nazbyt pośpiesznie i niezupełnie rozbiórki.

Pouczająca może być tu obserwacja dziecięcego sposobu budowania. Dzieci, wyłączając te zrodzone z ducha podręczników pe-

² Wszystkie cytaty z *Emila* wg: J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, tomy 1–2, tłum. J. Legowicz, Wrocław 1955 – numery tomu i stron podaję w nawiasie bezpośrednio po cytatach.

dagogicznych lub działające pod zewnętrznym przymusem, rzadko kończą zabawę starannym rozebraniem konstrukcji i poukładaniem klocków w pudełku. Zazwyczaj są dość silnie przywiązane do swoich budowli, tak że chęć zbudowania czegoś nowego walczy w nich z żalem za tym, co musi zostać uprzednio rozebrane i co już nigdy nie będzie takie samo. Na ogół takie dziecięce dzieło stoi dni kilka, by w końcu zostać nie tyle rozebrane, co przebudowane. To, co było wcześniej ścianą domu, teraz staje się murem niezdobytej twierdzy, pokładem okrętu lub ciałem potwora. Taka ilustracja i użyta w niej metafora dziecięcej zabawy jest w tym miejscu aż nadto oczywista. Traktat Rousseau w swej literackiej, powieściowej i przypowieściowej formie jest oczywiście jednym z najbardziej znanych i przełomowych dzieł pedagogicznych. Pedagogiczny temat nie może jednak przesłonić tego, co być może najbardziej interesuje Rousseau. Pisząc o dziecku, które w procesie wychowania staje się dorosłym, mówi bowiem jednocześnie o człowieku, który próbuje przestać być zwierzęciem. *Emil, czyli o wychowaniu* jest także pr z y p o w i e ś c i ą o ludzkim przejściu ze stanu natury do stanu kultury, w tym sensie wpisuje się w długi łańcuch mitów antropogenezy, którego symboliczny początek możemy utożsamiać z mitem stworzenia opowiedzianym przez Hezjoda, a najnowsze wersje odnaleźć w pracach pisanych w ramach popularnego obecnie nurtu badań, mianowicie ekokrytyki.

W niniejszych rozważaniach spróbujemy odczytać ów wielokrotnie przetworzony mit porzucenia stanu natury, a więc mit fundacyjny kultury. Punktem wyjścia uczynimy tekst Rousseau. Punktem dojścia będzie tu natomiast odpowiedź na pytanie o to, jakie elementy owego mitu zostały zapoznane, do czego zresztą Rousseau w znacznym stopniu się przyczynił. Powracając do architektonicznej metafory, w podjętych poniżej lekturach, skupimy się na rekonfiguracji kilku takich strukturalnych elementów. Przebudowa sprawiła, że dawne mity wydają się nam dziś niezrozumiałe, anachroniczne

i, co z tym związane, niewarte lektury³. Jednym z niebagatelnych powodów podjęcia owej „regresywnej” lektury opowieści o wyjściu ze stanu natury są uproszczenia pojawiające się obecnie w ramach nowych teorii emancypacyjnych (tu wliczam wspomnianą ekokrytykę i bardzo liczne nurty jej pokrewne). Źródłem takich uproszczeń, pominięć, nieraz ewidentnych błędów, jest przede wszystkim niedostateczna lektura tego, co otrzymało tu etykietkę „myśli antropocentrycznej”. Podjęta poniżej analiza tekstów źródłowych dla tradycji humanistycznej ma zatem na celu wydobyć ich niedostrzegane lub pomijanego wymiaru, który za Victorem Turnerem określam mianem liminalności. Pojęcie to zdefiniowane zostanie w końcowej części artykułu. Najprościej rzecz ujmując, wbrew dominującym interpretacjom, spróbujemy tu pokazać, że owe mity wyjścia ze stanu natury w swoich wielokrotnych przetworzeniach opowiadają o braku możliwości takiego wyjścia, o wyjściu niedokonanym, którego wbrew logice owego mitu i wbrew własnym wstępnym deklaracjom chciałby dokonać Rousseau.

Ofiara z dziecka

Narracja Rousseau staje się najbardziej emotywna w tych partiach, w których próbuje oddać nieszczęsny los dziecka, które od momen-

³ Mam tu na myśli widoczną tendencję na gruncie ekokrytyki do znacznego zawężania spektrum dzieł, które stają się przedmiotem analiz. Z jednej strony, ekokrytykę interesuje literatura napisana „po Thoreau” jako „zielona” i „świadoma ekologicznie”. Wyjątek czyniony jest jedynie dla twórczości Szekspira. Jeśli literatura dawna w ogóle staje się przedmiotem zainteresowania, to jest to niemal wyłącznie *Księga Genesis*, czytana jako manifest antropocentryzmu, ewentualnie przemowa Balbusa z traktatu *De natura deorum* Cycerona. Chcę tu oczywiście gorąco sprzeciwić się takiej selektywnej lekturze, która zakłada wstępny podział tekstów zgodnie z kryterium bycia (lub nie) „zielonymi tekstami” (*environmental text* – termin L. Buella). Por. L. Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge MA 1995.

tu narodzin jest deformowane i krzywdzone. Opisana praktyka położnicza, w której akuszerka uciska główkę dziecka w taki sposób, aby nadać jej zakładany, wzorcowy kształt, jest tu z pewnością czymś więcej niż tylko obserwacją absurdalnej rzeczywistej praktyki, porzuconej całkiem niedawno. To jednak tylko początek strasznej opowieści o ludzkiej kulturze. Nowo narodzone dziecko natychmiast jest szczelnie krępowane, spowijane tak, by nie pozostawić mu możliwości swobodnych ruchów. Jak wiemy⁴, praktyka ta służyć ma zapewnieniu mu poczucia bezpieczeństwa i stworzeniu iluzji powrotu do łona matki. A jednak Rousseau odczytuje ją diametralnie inaczej. Matka zawija dziecko, by nie mogło się ruszać i zrobić sobie przypadkowo krzywdy. Nie chodzi jednak, wyjaśnia myśliciel, o nadmierną troskę, ale o lenistwo matki, która nie chce poświęcać dziecku uwagi. Znacznie łatwiej jest odebrać dziecku wolność niż nieustannie się nim zajmować. Co więcej, spowijanie dziecka przypomina Rousseau zawijanie ciała martwego człowieka w całun śmiertelny. Po raz kolejny ukazuje się tu położnicze rytuały w niepokojącej bliskości z rytuałami pogrzebowymi⁵.

⁴ Odwołuję się tu do powszechnego także współcześnie przekonania. Zwyczaj spowijania niemowląt nie został bowiem także dzisiaj porzucony, a opinie na jego temat są sprzeczne. Pomijając obszerną literaturę specjalistyczną, warto odwołać się w tym miejscu do doświadczenia matek, które w pierwszych dniach po przyjściu dziecka na świat często bezskutecznie próbują uspokoić noworodka, wyraźnie nieprzystosowanego do nowego środowiska i protestującego nieustannie. Nawet „nowocześnie wyedukowane” matki często kapitulują, porzucając podręcznikową wiedzę, i zgodnie z dawnym zwyczajem i radami położonej owijają w końcu szczelnie swoje dziecko. Ta potoczna obserwacja także powinna zostać uwzględniona w podjętych analizach „położniczych metafor” kultury, do tego wątku przyjdzie nam tu wielokrotnie powracać.

⁵ Warto zauważyć, że łaciński wyraz *nenia* oznaczający pieśń żałobną (por. Sz. Szymonowic, *Naenia funebris*, Kraków 1586) śpiewaną w czasie ceremonii pogrzebowych, pojawiał się także w odniesieniu do kołysanki śpiewanej dziecku, aby je utulić w płaczu i ukołysać do snu. Por. D. Dutsch, *Nenia: Gender, Genre, and Lament in Ancient Rome*, [w:] *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, red. A. Suter, Oxford 2008, s. 276. Badaczka jako źródło przywołuje tu dzieło rzymskiego gramatyka Noniusa Marcellusa *De compendiosa doctrina*.

Tego typu asocjacje są zresztą nie tylko kontynuowane, ale wręcz amplifikowane w dalszej części tekstu⁶. W przeciwieństwie do samic zwierząt⁷ ludzkie matki natychmiast porzucają swoje dzieci. Społeczeństwo wypracowało liczne instytucje służące zerwaniu przyrodzonej, co podkreśla filozof, więzi między dzieckiem i matką. Opisuje zwyczaj oddawania niemowlęcia do wykarmienia wiejskiej mamce, która szczerze je krępuje, a gdy dziecko mimo to nadal płacze, zawiesza taki nieszczęsny ludzki pakunek na gwoździu przybitym do ściany. Rousseau jest bezlitosny dla czytelniczej wyobraźni, nazywając ową zwyczajną, jak twierdzi, praktykę „ukrzyżowaniem” dziecka⁸. Aż nadto widoczne jest, że cały ów opis czyni z dziecka ofiarę. Retoryczny efekt jest tu o tyle silniejszy, że obraz ofiary łączyliśmy zawsze ze sferą sakralną. Ofiarą starotestamentalną było zwierzę. Ustanowieniem Nowego Przymierza była ofiara złożona z Boga-człowieka. Jedyna ofiara, którą miało być dziecko, została przez Boga udaremniona. To niedokonana ofiara z Izaaka⁹. Oczywi-

⁶ Por. „Niejeden, którego pochowano w setnym roku życia, był już umarły od chwili narodzin” (t. 1, s. 16); „przy urodzeniu zaszywają go [człowieka] w powijaki; po śmierci zamykają do trumny” (t. 1, s. 17).

⁷ W tym miejscu warto zauważyć, że semantyczne zawężenie wyrazu „samica” w języku polskim, do którego jesteśmy obecnie przyzwyczajeni, jest stosunkowo niedawne. Jeszcze w XVI wieku odnosiło się nie tylko do zwierząt rodzaju żeńskiego, ale także roślin i ludzi. Por. *Glosariusz staropolski: dydaktyczny słownik etymologiczny*, red. W. Decyk-Zięba, S. Dubisz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

⁸ Por. „nieszczęsna istota pozostaje w ten sposób ukrzyżowana” (t. 1, s. 19).

⁹ Motyw ofiary z dziecka, i to ofiary dokonanej, pojawia się jednak w micie o Likaonie, będącym, co bardzo ważne, częścią mitu arkadyjskiego. Czytamy u Pauzaniaza: „Otóż Kekrops pierwszy nazwał Zeusa Bóstwem Najwyższym i uznał za niewłaściwe składanie ofiar z istot żywych, składając na ołtarzu tylko placuszki miejscowe, które Ateńczycy do dnia dzisiejszego nazywają pelanoj. Likaon natomiast na ołtarz Zeusa Likajosa poniósł niemowlę, zabił je w ofierze i skropił ołtarz krwią. Dlatego – wedle tradycji – tuż po złożeniu tej ofiary uległ zamianie w wilka [likos]” – Pauzaniaz, *U stóp boga Apollona: z Pauzaniaza wędrowki po Helladzie księgi VIII, IX, X*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska i H. Podbielski, Wrocław 1989, s. 12. Wersja mitu o Likaonie opowiedziana przez Owidiusza jest jednak zupełnie inna.

ście Rousseau pod wieloma względami prowokuje, pisząc o „ukrzyżowaniu” dziecka. Kluczowe jest tu jednak pytanie o to, przez kogo lub przez co zostaje ono symbolicznie „ukrzyżowane”. Udzielenie odpowiedzi tylko pozornie wydaje się łatwe. Czynią to rodzice, opiekunowie, społeczny zwyczaj.

Nie sposób przecenić wartości podobnych fragmentów, w których filozof okazuje się doskonałym obserwatorem szkodliwych praktyk towarzyszących narodzinom i niemowlęctwu dziecka. Rzeczywiście traktat Rousseau znacząco przyczynił się do zmiany sposobu, w jaki traktowane jest dziecko we wczesnych latach swojego życia. Jako źródło owych szkodliwych praktyk wskazuje Rousseau społeczne przesady¹⁰. Dalsze rozważania przynoszą jednak bardziej

Tam ofiara od początku przedstawiona jest jako „antyofiara” – bezbożny gest buntu i wyzwania rzuconego bogu. Zauważmy, że to nie jedyny przykład takiej ofiary w micie arkadyjskim, nieco później opisuje Pauzaniusz historię kobiet z Kafyay, które zabiły dzieci, ponieważ te w trakcie zabawy w sposób świadomy lub nie (tego tekst Pauzaniaza nie rozstrzyga) dokonały aktu profanacji posągu Artemidy. Jednak także w tym przypadku bogowie karzą kobiety, rodzą one odtąd martwe płody, potwierdzając ponownie radykalną odmowę uznania ofiarnego i sakralnego charakteru tego aktu, który nie może być niczym innym niż zabójstwem człowieka. Por. *ibidem*, fragm. XXIII, 6, s. 71. Mit arkadyjski (*logos arkadikos*) jest jedną z najważniejszych i najbardziej fascynujących opowieści o ludzkiej antropogenezie, który powinien stać się przedmiotem osobnych analiz. Także jego przywołanie w kontekście dzieła Rousseau nie jest przypadkowe. Katarzyna Marciniak zauważa, że choć Rousseau chciałby „uratować” dziecko przed całą klasyczną kulturą literacką, to jednak sam sięga właśnie po starożytny mit Arkadii. To w nim szuka schronienia dla swego dziecka. Por. K. Marciniak, *(De)constructing Arcadia: Polish Struggles with History and Differing Colours of Childhood in the Mirror of Classical Mythology*, [w:] *The Reception of Ancient Greece and Rome in Children's Literature: Heroes and Eagles*, red. L. Maurice, Leiden–Boston 2015, s. 56, 82.

¹⁰ Sam jednak nie unika przesądu. Z jednej strony bowiem już w pierwszych słowach deklaruje, że pisze swój traktat by „oddać przysługę dobrej matce umiejącej myśleć” (t. 1, s. 3). Z drugiej strony cały tekst przesycony jest negatywnym wizerunkiem wyrodnych ludzkich matek: leniwych, samolubnych, bezzmyślnych. W kilku miejscach, pisząc o przesądach, zauważa, że źródłem ich rozprzestrzeniania są przede wszystkim kobiety (t. 2, s. 359). To przekonanie, że „kobiecy” wychowanie jest z gruntu szkodliwe dla osobowości dziecka, a dziecko powinno zostać jak

subtelną odpowiedź. Oto owym śmiertelnym całunem, w który zawiłani jesteśmy począwszy od chwili narodzin, jest kultura pojmowana jako zestaw wielorakich, utrwalonych zabiegów troski o człowieka. W oczach Rousseau jest to oczywiście troska pozorna, tak jak pozorna jest troska spowijającej swoje dziecko matki. To, co widzi w owych praktykach, to jedynie kolejne akty zniewalania i ubezwłasnowolnienia dziecka, aby nie mogło zrobić sobie krzywdy. Tym właśnie jest dlań humanistyczna kultura. Rousseau nie używa oczywiście jeszcze wyrazu kultura w tym nowoczesnym czy też może raczej ponowoczesnym sensie. To jednak, co kolejno opisuje, to właśnie następujące po sobie praktyki, które zbiorczo zwykliśmy obejmować owym słowem.

Filozof stwierdza zatem, że ludzie dotychczas: „Szukają zawsze w dziecku człowieka nie myśląc o tym, czym jest ono, zanim jeszcze stanie się człowiekiem” (t. 1, s. 4). W tym sensie stawanie się człowiekiem to dla Rousseau składanie ofiary z dziecka. Dotychczasowe rozważania filozofa-pedagoga i płynące zeń wnioski wydają się, przynajmniej w ogólnym zarysie, uzyskiwać naszą akceptację. W końcu następuje jednak ów moment, który musimy podważyć. Rousseau czyni bowiem z samego siebie figurę jedyne go żałobnika – kogoś, kto samotnie owo dziecko opłakuje, jako jedyny zauważył bowiem, że rytuały położnicze, w których uczestniczy, są jednocześnie rytuałami pogrzebowymi. Pozostawiając innym celebrowanie tego, co zyskujemy, stając się ludźmi, sam opłakuje to, co w jego oczach jednocześnie tracimy. „Nie znamy zupełnie dzieciństwa: wobec błędnych na nie poglądów im dalej się zapuszczamy, tym bardziej błędzimy” (t. 1, s. 4). Już tutaj musimy zauważyć, że stworzona przez Rousseau autokreacja, którą nazwaliśmy tu figurą żałobnika, stanie się w XX wie-

najszybciej przekazane na wychowanie „męskie”, pojawia się w równym stopniu u niemal wszystkich pedagogów starożytnych i w nowożytnych traktatach humanistycznych, wliczając tu Erazma, Sadoletto, Cordiera. W tym gronie jedynie Vives zauważa, jak pożyteczna mogłaby być dla dziecka matka, która byłaby starannie wykształcona. Por. W.H. Woodward, *Studies in Education during the Age of the Renaissance 1400–1600*, New York 1965, s. 170, 189–190.

ku jedną z podstawowych figur interpretatora, a do jej ponownego wyprowadzenia z cienia przyczyni się najpierw szkoła psychoanalizy następnie zaś przede wszystkim Michel Foucault. Milcząco także zaakceptowany zostanie patronat Jana Jakuba¹¹.

Dziecko nie staje się jednak człowiekiem w momencie narodzin, rytuały położnicze człowieka sięgają w opisie Rousseau znacznie dalej. Ich kolejny etap stanowi wprowadzenie dziecka do biblioteki. Także ona, podobnie jak miejsce narodzin, okazuje się kolejną salą tortur. „Nienawidzę książek” (t. 1, s. 224). To wyznaczenie powraca jak echo w książce Rousseau. Filozof zabroni swojemu uczniowi jakichkolwiek kontaktów z książką przed dwunastym rokiem jego życia. Fragmenty *Emila* poświęcone nauce czytania i pisania cechuje ta sama emotywna ekspresja, jaką dostrzeżliśmy w przywołanych wcześniej opisach „dręczenia” niemowląt. Sama książka porównana jest zatem do narzędzia tortur, podobnie opisane ze znanstwem ofiary wynalazki służące „ułatwieniu” nauki czytania. Rousseau każe nam wyobrazić sobie nieszczęsne dziesięcioletnie pachole, które nieoczekiwanie wygnane zostaje z ogrodu dziecięcych zabaw (aż nadto oczywista symbolika) i „uprowadzone” do ciemnej sali bibliotecznej.

¹¹ Wcale nie milcząco patronat taki przyjmuje choćby Claude Lévi-Strauss, uznając Rousseau za „twórcę nauk humanistycznych”. Por. *Jan Jakub Rousseau, twórca nauk humanistycznych*, tłum. L. Kolankiewicz, „Twórczość” 1984, 6, s. 80–89. Francuski antropolog wskazuje na kategorię litości u Rousseau jako na coś, co podważa wszelkie granice. To „litość płynąca z utożsamienia się z bliźnim, będącym nie tylko krewnym, bliskim, rodakiem, ale jakimkolwiek człowiekiem, skoro jest on człowiekiem, więcej nawet: jakąkolwiek żywą istotą, skoro jest ona żywa. Człowiek zaczyna zatem od poczucia identyczności ze wszystkimi swymi bliźnimi i nie zapomni tego pierwotnego doświadczenia nigdy...” (*ibidem*, s. 85). „Pojmowanie ludzi i zwierząt w całości jako istot wrażliwych, na czym zasadza się identyfikacja, jest wcześniejsze niż świadomość przeciwieństw: najprzód między wspólnymi cechami; a następnie dopiero między tym, co ludzkie, a tym, co nieludzkie” (*ibidem*). Według Lévi-Straussa Rousseau obwieszcza tym samym kres *cogito*, kres filozofii, staje się twórcą nauk humanistycznych. Jednocześnie współczesny badacz wydaje się w tym miejscu (gdzie indziej niekoniecznie) wspierać tezę samego Rousseau, że wcześniejszy humanizm raczej usuwał człowieka z terytorium wątpienia i że dopiero Rousseau po raz pierwszy „podaje człowieka w wątpliwość” (*ibidem*, s. 86).

Warto przywołać tu opis owego rytuału bibliotecznej inicjacji, który jako żywo przypomina uprowadzenie Persefony (Kory) przez Hadesa, ale bez możliwości cyklicznych powrotów.

Ale wybija godzina i naraz jakaż zmiana! W jednej chwili oko jego traci blask, wesołość niknie; żegnaj radości, żegnajcie swawolne zabawy. Surowy i gniewny człowiek bierze go za rękę, powiada mu groźnie: – Chodź ze mną, i uprowadza go. W pokoju, do którego wchodzi, zda mi się, że widzę książki. Książki! Jakież smutne dla jego wieku przedmioty! Biedne dziecko pozwala się uprowadzić, obraca żalony wzrok na wszystko co je otacza, milknie, idzie z oczyma pełnymi łez, których nie śmie wylać, i z sercem pełnym westchnień, których nie śmie okazać (t. 1, s. 189).

Ten kolejny rytuał położniczy człowieka ukazany zostaje już nie tylko jako przejście z życia do śmierci, ale także z rajskiego ogrodu do piekielnej czeluści. To ponownie osobiwa i prowokacyjna gra, jaką podejmuje filozof z sakralnym językiem, z nabożną czcią, jaką zwykło się oddawać sztukom „czyniącym z nas ludzi”¹² i samej kulturze literackiej. To właśnie humanistyczna kultura literacka staje się kolejnym całunem, w który spowija się według Rousseau ludzkie dziecko, odbierając mu resztki jego wolności¹³. Co więcej, także

¹² To metafora Cycerońska [*O państwie*, ks. 1, w. 28], być może przejęta od Posejdoniosa, o czym dalej.

¹³ Ponieważ nasza lektura jest tyleż regresywna, co antycypacyjna, zauważmy już tutaj, jak duże znaczenie ma ów obraz nauki czytania jako tortur lub umierania w literaturze współczesnej. Fragmenty o nieporównywalnej ostrości znajdziemy w licznych fragmentach *Autobiografii* Thomasa Bernharda. Teoretyczne rozważania na temat zinstytucjonalizowanej przemocy, jaką stanowi nauka czytania i pisanie, przynoszą z kolei książki niemieckiego filozofa i medioznawcy Friedricha Kittlera. Por. Th. Bernhard, *Autobiografie*, tłum. S. Lisiecka, Wołowiec 2011; F. Kittler, *Aufschreibesysteme 1800–1900*, Munich 1985. A przecież podobne skargi mają swoje wcale nie nowe wzorce. Znajdujemy je w gorzkich oskarżeniach przeciwko gramatykom w *Wyznaniach* św. Augustyna (I,12,13), choć ten neguje nie nauki początkowe – czytania, pisanie, liczenia, ale dalszy etap nauki gramatycznej: *poetarum enarratio* – objaśnianie poetów. W liście *De formando studio* humanista, pedagog Rudolf Agricola poddaje krytyce dotychczasowy scholastyczny model nauczania, pisząc o „zabijaniu” i „torturowaniu” młodzieńców pozorami wiedzy.

w tym przypadku to, co dajemy dziecku, to nędzny substytut naszej obecności i troski. „Czytanie jest plagą dzieciństwa, a prawie jedynym zajęciem, które potrafimy mu dać” (t. 1, s. 126). Gdybyż jeszcze były dla dziecka źródłem wiedzy, ale i temu zaprzecza filozof. Książki uczą mówienia o tym, czego nie wiemy i robienia tego, co wprawdzie odrażające moralnie, ale zyskowne. Nie uczą natomiast myślenia, o tym Rousseau jest przekonany. Ostatecznie na pytanie o to, jaki rodzaj pożytku możemy odnieść z czytania (*utilitas litteraria* powracająca w traktatach humanistycznych), odpowiada krótko: żaden. Książki to płótno, pergamin, papier, w które pakujemy i owijamy dziecko, nie mogąc dać mu ani siebie, ani godnego nauczyciela¹⁴.

Prześlędzona przez nas dotąd metaforyka kultury jako w istocie rytuału nie połoźniczego, a pogrzebowego jest tak naprawdę kon-

Por. *De formando studio. Epistola ad Jacobum Barbirianum*, Parisiis 1550, s. 3. Znaczący jest sposób wykorzystywania humanistycznych metafor (kierowanych przeciwko nauce scholastycznej) w krytyce samego humanizmu, jak w przypadku obecnego już u Agricoli obrazu rośliny, której nie dano owocować.

¹⁴ Rozważania te będą nader aktualne, jeśli pod termin książki podstawimy dziś wyrazy telewizor i komputer. Obserwacja Rousseau jest w tym punkcie uniwersalna, choć dziś wyraziły ją zapewne w zupełnie innej metaforyce, nie odwołując się już w tak dużym stopniu do kultury literackiej.

Zauważmy, że tę samą negatywną odpowiedź Rousseau sformułował już w swoim pierwszym tekście z 1749 roku. Odpowiedział wtedy na konkursowe pytanie Akademii w Dijon, czy odnowienie sztuk i nauk przyczyniło się do oczyszczenia moralności. Warto zwrócić uwagę na użytą w konkluzji tekstu metaforę inskrypcji. Rousseau chciałby zastąpić ów wypracowany w czasie setek lat istnienia cywilizacji, jego zdaniem martwy, system nauk i sztuk prostą inskrypcją ludzkich praw, zapisanych w sercu każdego człowieka. Wydaje się wierzyć nie tylko, że jest to możliwe, ale że na takim zapisie oprzeć można ludzką wspólnotę. A przecież teksty XVII-wiecznych teoretyków prawa, którzy (jak Puffendorf) obserwują straszliwe skutki wojen religijnych, dobitnie kwestionują takie przekonanie. Jest ono jednak u Rousseau faktycznie jedynie figurą retoryczną, o czym jakże często zapominano, dosłownie odczytując owo wezwanie w wieku XX. Por. J.J. Rousseau, *Rozprawa na temat: czy odrodzenie się nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów*, [w:] tegoż: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 3–44. Por. także I. Stasiewicz-Jasiukowa, *Leszczyński contra Rousseau*, [w:] *Stanisław Leszczyński – król, polityk, pisarz, mecenas*, red. A. Konior, Leszno 2001.

sekwentnym odwróceniem humanistycznej metaforyki kultury jako podwójnych narodzin człowieka¹⁵. Najważniejszym źródłem tego typu metaforyki, powszechnej w dziełach humanistycznych (o czym dalej) są oczywiście dzieła Cycerona, przede wszystkim *Rozmowy tuskulańskie*. Rousseau już na początku swojego dzieła aktywizuje jednak równoległe inną, najważniejszą przecież Cycerońską metaforę kultury – uprawy (*cultura*). Pisze zatem o człowieku jako o krzewie, który rosnąc w niewłaściwych warunkach, został zniekształcony, stał się zwyrodniały, wręcz zdegenerowany. Stało się tak dlatego, że pozbawiony był właściwej opieki i troski. To krzew, który wyrósł na uczęszczanym gościńcu i został przez ludzi stratowany (t. 1, s. 7). To ponownie oskarżenie kierowane w stronę opiekunów, a więc tych, którzy winni byli otoczyć ów ludzki krzew opieką, jak pisze Rousseau, zbudować mu właściwe ogrodzenie, które mogłoby go uchronić przed społeczną (filozof jednoznacznie podkreśla taki jej charakter) deformacją. Widoczna jest tu aluzja do biblijnego obrazu winnicy Pańskiej (Ks. Izajasza 5,1–7). Ogrodzenie winnicy ma zostać rozebrane jako kara za jej nieurodzajność (choć kara jest tu niedokonana, jest tylko zapowiedzią tego, co może się stać, jeśli ostatni okres próby zostanie zmarnowany). W obrazie Rousseau ludzka winnica od początku pozbawiona zostaje ochrony i skazana tym samym na stopniowe obumieranie. Powraca tu także obraz ziarna, które pada tam, gdzie nie ma szans wzrosnąć.

Rousseau odwołuje się do humanistycznej metaforyki kultury po to tylko, by ją zdyskredytować. Zauważmy, że w jego obrazie to, przed czym należy człowieka chronić, to właśnie ludzka kultura jako zespół wypracowanych dotąd narzędzi stwarzania człowieka. Kultura, która dotąd, zgodnie z Cycerońską metaforą, rozumiana była jako ogrodzenie chroniące człowieka przed światem, przez Rousseau sama postrzegana jest jako zagrożenie, od którego trzeba człowie-

¹⁵ Metaforę tę analizowałam także w artykule *Literature as a speculum vitae and literature that discards life* (w części o śródtytule *A double life*) w tomie *La littérature et la vie*, red. J.C. Ippolito, Paris 2016 (tekst w druku).

ka odgrodzić. Warto przy tym zauważyć, że użyta tu metafora człowieka jako zdeformowanego krzewu pojawi się także u Kanta¹⁶, tam jednak pozostaje w zgodzie z humanistyczną ideą *frugalitas*¹⁷, którą Kant przetworzył we własnej idei ludzkiej dojrzałości (*Mündigkeit*). Rousseau natomiast całkowicie odwraca dotychczasowe znaczenia. Dojrzałość jest tym, co ze wszystkich sił egzorcyzmuje, zrównując ją z deformacją i przeciwstawiając własnej idei stanu natury, a zatem niezdeformowanego jeszcze (w co zdaje się głęboko wierzyć i do czego chce nas ze wszystkich sił przekonać) dzieciństwa.

Dochodzimy tu do kluczowego pytania o źródło takiego sposobu postrzegania humanistycznej kultury. Skąd bierze się ta gwałtowna nienawiść do kultury w jej dotychczasowym kształcie? Czy wpływa z podobnych impulsów, z jakich zrodził się bunt humanistów wobec wiedzy scholastycznej? W pewnym sensie tak: jako uniwersalny bunt przeciwko zastanej sytuacji społecznej, niedookreśleniu własnego społecznego miejsca, wreszcie przeciwko społeczeństwu w ogóle wraz z jego przyrodzoną nieautentycznością. Jednak ograniczenie się do takiej ahistorycznej interpretacji byłoby nadmiernym uproszczeniem. Odpowiedzi szukajmy w samym dziele, w tych jego fragmentach, które są wyrazem zwątpienia w ludzką wspólnotę, zwątpienia, które wyraża się w języku oscylującym między pogardą, oskarżeniem i rozpaczą¹⁸. Pyta zatem wielokrotnie i na różne sposoby, jak to możliwe, że w ogóle przychodzi nam do głowy pytanie

¹⁶ O czym poucza nas oczywiście słynny esej Isaiaha Berlina *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa* (tłum. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2004).

¹⁷ Por. Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2010, III,8,18, s. 101 (dalsze przywołania lokalizują bezpośrednio po cytatach po skrócie *Tusc.*). Cyceron wywodzi tu wyraz *frugalitas* – rzetelność od *frux* – plon; *frugalitas* jako cecha człowieka mądrego.

¹⁸ Najbardziej wnikliwą analizę obecnego w dziełach Rousseau napięcia między jednostkowym dążeniem do autentyczności a życiem we wspólnocie przynosi książka Bronisława Baczki, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009. W obecnym odczytaniu Rousseau skupiamy się jedynie na „położniczej metaforze kultury” jako przekształceniu klasycznych i humanistycznych motywów.

o to „czy można być Persem i człowiekiem zarazem?” (t. 2, s. 359)¹⁹. Pytanie to, niestety, nie przestaje nas współcześnie nawiedzać. Tu następuje pesymistyczna konkluzja:

Kto chce, będąc członkiem układu społecznego, zachować pierwszeństwo uczuć przyrodzonych, ten nie wie, czego pragnie. Zawsze w przeciwieństwie samego siebie do samego siebie, zawsze wahający się między swymi skłonnościami a obowiązkami, nie będzie nigdy ani człowiekiem, ani obywatelem; nie będzie dobry ani dla siebie, ani dla innych. Będzie to jeden z tych ludzi naszych czasów; będzie to jakiś Francuz, Anglik, mieszczanin, właściwie nic (t. 1, s. 12).

Zatrutym owocem zdegenerowanego krzewu ludzkości jest zatem znieprawiona wspólnota złożona z jednostek „naszego czasu”, z których każda indywidualnie to, jak pisze Rousseau, „właściwie nic”. Co istotne, to oskarżenie w równym stopniu kierowane jest przeciwko kosmopolitycznym ideom oświecenia, co przeciwko rodzącemu się niejako na jego oczach nacjonalizmowi.

Grupa społeczna, jeżeli jest ścisła i zwarta, wyodrębnia się ze społeczności wielkiej. Każdy patriota jest surowy dla cudzoziemców: są oni tylko ludźmi, są przeto niczym w jego oczach. Rzecz ta jest nieunikniona, nie jest jednak groźna. Najważniejsze jest być dobrym dla ludzi, z którymi się żyje. Na zewnątrz był Spartanin ambitny, skąpy, niesprawiedliwy, ale w murach miasta panowała bezinteresowność, sprawiedliwość, zgoda. Strzeżcie się owych kosmopolitów, co w swych książkach szukają dalekich obowiązków, których nie uważają za stosowne spełniać dokoła siebie. Niejeden filozof kocha Tatarów, aby być zwolnionym od obowiązku miłości względem sąsiadów swoich (t. 1, s. 11).

Czy początek tego cytatu jest ironiczny, a druga część poważna? Cały wywód Rousseau zdaje się sugerować, że tak. W tym miejscu

¹⁹ Rousseau nawiązuje w tym miejscu do słynnego zdania J. de Maistre'a (który z kolei nawiązuje do Diogenesa), że nie spotkał nigdy człowieka, choć dzięki pismom Montesquieu wie, że można być nawet Persem. Por. *Considérations sur la France*, Paris 1936, s. 81–82.

dokonuje filozof ostatecznego odwrócenia humanistycznej perspektywy. Kultura zgodnie z powtarzaną przez wieki Cycerońską opowieścią ma czynić człowieka członkiem wspólnoty, wyprowadzać go ze stanu zwierzęcego, który symbolizują las i pustynia, i wprowadzać do stanu ludzkiego, którego symbolem jest dla humanistów *civitas* – miasto. Rousseau przetwarza i odwraca ów mit kultury formułując własną diagnozę i złowrogie proroctwo.

Skoro stan macierzyństwa staje się uciążliwy, wynajduje się natychmiast środek zupełnego uwolnienia się odeń; pragnie się tylko wykonywać rzecz bezużyteczną, którą można ciągle powtarzać, i obraca się na szkodę gatunku pociąg stworzony ku jego rozmnożeniu. Obyczaj ten, łącznie z innymi przyczynami wyludnienia, jest zwiastunem bliskiego losu Europy. Nauki, sztuki, filozofia i moralność, które się zeń r o d z ą, nie omieszkają zamienić jej w pustynię. Będzie zamieszkała przez dzikie zwierzęta, będzie to zresztą nieznaczna zmiana mieszkańców (t. 1, s. 19 – rozstrzelenie w tekście B.K.W.).

Jak odczytać ten obraz końca cywilizacji ludzkiej, którym retorycznie zarządza figura wyrodnej matki. Matka jest tu nie tylko tą, która odrzuca swoje dzieci, ale która staje się następnie matką potworów, rodzi sztuki niszczące – dzieci, które pożą ją samą.

Tkwi w tym z pewnością oskarżenie przeciwko kulturowym narzędziom, które okazują się nie tylko nieskuteczne, ale których użycie rodzi całkiem nieoczekiwane skutki. Ponowne odwołanie się w owej złowieszczej przepowiedni do stanu macierzyństwa jest znaczące. Ludzka wspólnota ukazana zostaje po raz kolejny za pomocą figury dziecka pozbawionego matki czy też dziecka matki wyrodnej, która porzuca je na pastwę złego losu. Porzucone, niekochane dziecko nie jest w stanie współtworzyć ludzkiej wspólnoty. Dopóki ludzkie dzieci oddawane będą na wychowanie „mamkom”, a zatem spowijane w kokon kultury zastępującej macierzyńską troskę, wspólnota ludzka nie będzie mogła nigdy naprawdę zaistnieć. Interesujący wydaje się dosłownie odczytany przekaz tego zdania, ale bynajmniej nie będzie to przekaz, którego autorstwo moglibyśmy przypisać Rous-

seau²⁰. Nie chodzi tu tylko o społeczną praktykę tzw. macierzyństwa bliskości. Co więcej, wszystko wskazuje, że nie chodzi o nią wcale. Rousseau każe przecież swojej „dobrej matce” samodzielnie wykarcić własne niemowlę i jak najszybciej przekazać je odpowiedniemu (czyli w przeciwieństwie do samej matki – kompetentnemu) opiekunowi – nauczycielowi, którego uosabia tu oczywiście sam Jan Jakub. Traktat, wbrew swojemu tytułowi, jest bowiem nie tyle portretem Emila – dziecka natury, co właśnie jego idealnego nauczyciela i stosowanych przez niego metod przywracania człowieka „stanowi natury” (właśnie tak, nie na odwrót). Zachowanie dziecka „w stanie natury” okazuje się tu bowiem procesem niezwykle złożonym i już objętość dzieła wskazuje, jak licznych wymaga zabiegów i w jak wielkim stopniu zależy od osoby wychowawcy.

Tu właśnie rodzi się sprzeczność, której filozof nie chce dostrzegać. Z jednej strony wskazuje na konieczność porzucenia naiwnej jego zdaniem wiary w skuteczność humanistycznych „rytuałów położniczych”, które pozornie uwalniają nas od prawdziwej i rzetelnej troski o człowieczeństwo. Kultura, tu jeszcze pojmowana przede wszystkim jako kultura literacka, jest wyrodną matką. Spowijając nas w swój kokon, niszczy to, co uznaje Rousseau za podstawę rzeczywistej ludzkiej wspólnoty, a zatem autentyczne, czyli w jego rozu-

²⁰ Gretchen Reydamas-Schils w książce *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection* (Chicago, 2005) odnajduje tego typu przekaz u starożytnych stoików: Hieroklesa i Musoniusa Rufusa, dla których rodzina pozostaje nieusuwalną, podstawową zasadą wszelkich więzi społecznych. W analizowanych przez badaczkę pismach stoickich powraca nieustannie myśl, że wzajemna miłość rodziców i dzieci wyznacza wzór wspólnoty w ogóle, jest zasadą, bez której niemożliwe stałoby się samo pomyślenie ludzkiej wspólnoty. W tym sensie badaczka odczytuje projekt stoicki jako odpowiedź na platońską ideę państwa-wspólnoty. Ten ostatni jest bowiem oparty na tym, co nazywa „surrogate community ties”. Warunkiem powstania Platońskiej *kallipolis* jest zerwanie wszelkich więzów społecznych, zastąpienie rodziny więzami powszechnego braterstwa i powszechnego ojcostwa. Por. *ibidem*, s. 159–160. Badaczka odnosi się do fragm. 461d Platońskiego *Państwa*. Także Ciceron w dziele *De finibus bonorum et malorum* (III,19,62) pisze, że według stoików miłość dzieci do rodziców jest źródłem więzi społecznej. Tu por. także V,23, 65.

mieniu bezpośrednie relacje między ludźmi. Odkąd ludzie przestają rozmawiać, a zaczynają pisać i czytać „swoje listy”, ich wspólnota ulega rozpadowi. Ujmując to najkrócej: Rousseau każe nam przestać wierzyć w kulturę w jej humanistycznym, Cycerońskim rozumieniu. Z drugiej jednak strony, to, co ostatecznie proponuje, to faktycznie własny ideał kultury jako nowego zbioru praktyk edukacyjnych, które przywrócić mają człowiekowi utracony „stan natury”. Rousseau wprowadza zatem na scenę swą „dobrą matkę, umiejącą myśleć”. Kim lub czym ona jest? Co reprezentuje? I dlaczego Rousseau sądzi, że będzie kimś więcej niż matką-surogatką? Na te pytania jego tekst nie udziela odpowiedzi. W zamian, jak zawsze, otrzymujemy sentencje. Cywilizacja i kultura są zatem, jak głosi poprzedzające *Emila* motto wzięte z Seneki, „chorobą uleczalną”²¹.

Maurice Halbwachs w książce *Społeczne ramy pamięci*²² przywołuje scenę z *Emila*, w której wychowawca uczy swojego podopiecznego kontemplacji wschodu słońca. Halbwachs używa tego obrazu, by pokazać, że nawet nasze doświadczenie zachwytu nad światem przyrody, a zatem tego, co ma być najbardziej „naturalne”, jest zawsze kulturowo zapośredniczone. I rzeczywiście trudno o większy paradoks, jak uczenie się „naturalnego podziwu” dla piękna natury. Czy zatem „stan natury” w opisie Rousseau nie okazuje się w końcu przebudową humanistycznej idei kultury, w której to przebudowie architekt zapomniiał o zabezpieczeniu fundamentów? Takim fundamentem byłby tu oczywiście starożytny mit antropogenezy, który trzeba obecnie rekonstruować z fragmentów antycznych tekstów²³.

²¹ „Nie, nie jest to choroba nieuleczalna. Przyroda, która stworzyła nas do cnoty, wesprze wysiłki nasze, jeżeli chcemy się poprawić”. Cytat pochodzi z tekstu Seneki, *De ira*, II, 13. Por. *Emil*, t. 1, s. 3.

²² Por. M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, wstęp i tłum. M. Kula, Warszawa 2008, s. 52.

²³ Leszek Kolankiewicz we wstępie do przywołanego tekstu Lévi-Straussa cytuje jego stwierdzenie, że studia klasyczne są rodzajem europejskiej etnologii – studiami tego, co „zniknęło”. Por. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 81.

Niechciane dzieci Filozofii

Opowiedziana przez Cyncerona wersja mitu wyjścia ze stanu natury stała się podstawą wielokrotnych przetworzeń w kulturze humanistycznej. Jej rozproszone fragmenty znajdujemy w różnych Cyncerońskich księgach, najczęściej przywoływana jest inwokacja do filozofii jako matki, z której rodzą się wszelkie sztuki wspólnoty, a zatem takie, bez których ludzka wspólnota nie mogłaby zaistnieć.

O filozofio, przewodniczko życia! Ty, która zgłębiasz cnoty, zwalczasz wady. Czym bylibyśmy nie tylko my, ale w ogóle życie ludzkie bez ciebie? Dzięki tobie powstały miasta, ty powołałaś rozproszonych ludzi do życia w społeczeństwie. Ty powięzłaś ich najpierw wspólnymi siedzibami, potem małżeństwem, wreszcie wspólnym pismem i mową; ty wynalazłaś prawa, nauczyłaś obyczajów i porządku (*Tusc.* V,2,5, s. 170).

Podobny opis owej antropogenezy znajdujemy w ks. I dialogu *O Państwie*. Na początku ks. III tego samego dialogu podkreślona jest jednak już nie wspólnototwórcza rola filozofii w ogóle, ale (bardziej specyficznie) zrodzonych z niej sztuk sermocynalnych²⁴. Po-

²⁴ Koncentrując się w artykule raczej na starożytnych źródłach idei humanistycznych, nie rozwijam odrębnego wątku tzw. rewolucji humanistycznej i dokonanej przez nią rewaloryzacji sztuk wyzwolonych, zwłaszcza tak zwanych sztuk sermocynalnych. Odsyłam tu do prac P.O. Kristellera. By nie zredukować zanedo historycznej perspektywy, warto tu jednak przywołać pojęcia rewolucji humanistycznej i dyscyplin sermocynalnych, które omawia w swojej pracy Andrzej Borowski – por. *Renesans*, Warszawa 1992, s. 73: „Termin «humanista», utworzony w szczytowym okresie renesansu, wywodzi się [...] od starszego terminu, to znaczy od « nauk humanistycznych », czyli *studia humanitatis*. Termin ten był najwyraźniej używany do określenia edukacji z zakresu nauk wyzwolonych czy też literatury przez starożytnych autorów rzymskich, takich jak Cynceron i Geliusz; takie zastosowanie słowa przejęli uczeni włóscy późnego XIV wieku. W pierwszej połowie XV wieku *studia humanitatis* zaczęły oznaczać ściśle określony krąg dyscyplin naukowych, a mianowicie gramatykę, retorykę, historię, poetykę i filozofię moralną, studiowanie zaś każdego z tych przedmiotów obejmowało, wedle ówczesnego pojmowania, czytanie i interpretację wzorcowych pisarzy po łacinie oraz, w mniejszym stopniu,

jawia się tu sugestia ustanowienia ludzkiej wspólnoty w momencie wynależenia przez człowieka głosek i znaków, bez których niemożliwa byłaby ludzka rozmowa²⁵. Tym, co wyróżnia wersję opowiedzianą przez Cyncerona, jest jednak współwystępowanie dwóch elementów. Po pierwsze, moment powstania wspólnoty utożsamiony jest z wynalezieniem sztuk wyzwolonych. Po drugie, jednocześnie owe sztuki figuratywnie uznane zostają za dzieci filozofii lub w innej wersji tego motywu, za członki ciała filozofii. W rozmaitych późniejszych przetworzeniach tego motywu w piśmiennictwie nowożytnym za „rodzące ludzką wspólnotę” uznawane są zatem bardzo różne sztuki, począwszy od filozofii, następnie prawa, retoryki i gramatyki, a skończywszy na medycynie i architekturze. Cynceroński schemat stał się bowiem najbardziej przydatny, a tym samym niezwykle popularny, w humanistycznych pochwałach zarówno sztuk wyzwolonych w ogóle, jak i poszczególnych sztuk wchodzących w ich (zmienny) skład (także tych, które się tam nigdy nie mieściły, sztuk

po grecku. Takie znaczenie *studia humanitatis* utrzymywało się powszechnie w użyciu w ciągu XVI wieku i później [...]. A zatem humanizm renesansowy był nie tyle kierunkiem czy systemem filozoficznym, ile raczej programem kulturalnym i edukacyjnym, który akcentował i rozwijał ważny, ale ograniczony obszar badań. Centrum tego obszaru stanowił zespół tematów nietyczących się zasadniczo ani kultury klasycznej, ani filozofii, a który można by określić z grubsza jako literaturę”.

²⁵ Por. *Tusc.* I,25,62 (o materii): „Czy z niej powstał ten, który pierwszy nadał nazwy wszystkim rzeczom, co Pitagoras uważał za wyraz największej mądrości; albo ten, który zgromadził rozproszonych ludzi i powołał ich do życia społecznego; albo ten, który przy pomocy niewielu znaków pisma wyraził dźwięki mowy, które wydawały się niezliczone; albo ten, który zbadał ruchy planet, ich pojawianie się i zatrzymywanie?”. Ten sam opis antropogenezy znajdujemy u Horacego (*Serm.* I.3.99–106): „Gdy wypełzły stworzenia na pierwotną ziemię, / niema i szpetna trzoda, o żołądź i leże / pięścią i pazurami, potem kijem, wreszcie / wiodły boje orężem, co weszło w obyczaj, / dopóki słów odrębnych brzmieniem / znaczeniem, / i nazw nie wynaleźli; więc wojnę rzucili, / zaczęli wznosić miasta i stanąć prawa, / by nikt złodziejem nie był, zbójem, rozpustnikiem” – Horacy, *Dzieła wszystkie*, tłum. A. Lam, Warszawa 2010, s. 150. Podobnie w liście 1. z ks. II (w. 126) poeta to ten, kto formuje język młodzieńca i w ten sposób zaprawia go w cnotcie.

mechanicznych i rzemioł). W wielu miejscach ten ogólny schemat zostaje jednak doprecyzowany²⁶ – za najbardziej prymarną sztukę uznana zostaje gramatyka, tym samym najważniejszym momentem procesu stawania się człowiekiem jest moment wynalezienia znaków: liter i cyfr. Humanisci znacząco przetwarzają ów cyceroński motyw – w ich pismach prerogatywy matki rodzącej wspólnotę przejmują przede wszystkim gramatyka (choć w owym szerszym już humanistycznym rozumieniu) i, co najbardziej istotne, sama poezja. Metaforycznie można by powiedzieć, że usamodzielniają się one, rezygnując z macierzyńskiej opieki filozofii.

Na przykład Jerzy Libanus w swojej *Mowie pochwalnej na cześć filozofii* wysławia wprawdzie jeszcze filozofię jako rodzicielkę sztuk wyzwolonych, dość wiernie powtarzając za Cyceronem ów mit kulturowego *exodusu*, równie zaszczytne miejsce przyznaje jednak bliższej sobie profesji, a zatem gramatyce. Co znaczące, nazywa ją już nie tylko matką, ale matką – żywicielką. Widoczny jest tu podwójny obraz matki jako tej, która zrodziła, i tej, która wykarmiła (*alma mater*)²⁷. Jednocześnie aktywizowany jest nadal ów drugi schemat metaforyczny w którym *artes* jawią się jako członki ciała sztuki uniwersalnej, czyli filozofii:

Jeśli zaś pragniemy przyrzeć się dokładnie członkom tak wielkiego ciała, najpierw spójrzmy na naukę dotyczącą piśmiennictwa – literatury, nazwanej tak od liter, które strzegą swoich dźwięków i oddają je jak powierzony depozyt. Po grecku zwie się ona gramatyką. Jest to matka i żywicielka wszystkich innych nauk. Nasycony jej mlekiem znajdzie otwarte podwoje do wszelkich innych sztuk²⁸.

²⁶ Czy też uproszczony lub skrócony, jeżeli za uproszczenie uznać wspomnianą powyżej wersję z ks. III *O państwie* w porównaniu z wersją z ks. I, która nie pomija jeszcze nadrzędnej, macierzyńskiej roli filozofii wobec gramatyki.

²⁷ Rousseau pisał nawet o starożytnej triadzie: „*Educit obstetrix* – powiada Varron – *educat nutrix, instituit paedagogus, docet magister*” (t. 1, s. 15).

²⁸ J. Libanus, *Mowa pochwalna na cześć filozofii*, tłum. M. Cytowska, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, wybrał, oprac. wstępem i przypisami opatrzył L. Szczucki, Warszawa 1978, s. 106.

To owe sztuki stają się zatem akuszerkami ludzkości, a w późniejszych nawiązaniach do metafory Cycerona, jak u Libanusa, matkami – żywicielkami ludzkiej wspólnoty. Ta Cycerońska metaforyka zyskała tak wielką popularność w humanistycznej kulturze wczesnej nowożytności, że aż do XIX wieku powracała nieustannie w laudacjach sztuk, a następnie samej literatury i nauk humanistycznych jako tego, co tworzy społeczność ludzką²⁹. Nowożytna popularność metafory przysłoniła jednak fakt, że nie była ona wcale równie łatwo akceptowana w momencie swojego powstania. Przyznanie wysokiej wartości filozofii, gramatyce, poezji, a tym samym wartościom kultury greckiej, charakteryzuje oczywiście filhelleński krąg Scypiona Młodszego, ale z pewnością nie jest typowe dla ówczesnego społeczeństwa rzymskiego w ogóle³⁰. Nie jest to osobiwy fakt – sztuki owe zawsze były raczej praktyką społecznej mniejszości, nawet jeśli to była mniejszość uprzywilejowana. To dość oczywiste spostrzeżenie natury socjologicznej jest dla nas jednak być może mniej istotne niż świadectwa krytyki owej metafory i sposobu myślenia, którego jest wyrazem w zachowanych pismach samych filozofów. Tym, co budzi ich sprzeciw, nie jest oczywiście samo przyznanie najwyższej rangi

²⁹ Wśród bardzo licznych przykładów użycia humanistycznej figury poezji – matki wszystkich sztuk i matki rodzącej wspólnotę – najbardziej znaczący pojawia się chyba u Angelo Poliziano. W poemacie *Nutricia* zwraca się do poezji jako żywicielki i piastunki ludzkości, opowiadając ową, zmienioną już w stosunku do Cycerońskiego mitu, humanistyczną wersję narodzin ludzkiej wspólnoty. Por. A. Poliziano, *Nutricia*, [w:] *Silvae*, red. Ch. Fantazzi, Cambridge – London 2004, s. 10–161. Ten humanistyczny już mit antropogenezy powraca w większości XVI- i XVII-wiecznych poetyk. Wspólną cechą tych narracji jest wskazane przejęcie przez poezję macierzyńskich prerogatyw filozofii. Widoczne jest to przede wszystkim w humanistycznych tekstach „apologetycznych”, broniących wartości i użyteczności sztuk, które niektórzy nadal chcieliby widzieć jako „trywialne”.

³⁰ Świadectwo znajdujemy u samego Cycerona. W *Księgach akademickich* (*Acad.* 2,5) wspomina o niechęci wobec filozofii i piśmiennictwa greckiego, wskazując przy tym na kontrprzykłady Katona (który „w starości nauczył się języka greckiego”) i Publiusza Afrykańskiego. Por. *Księgi akademickie*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 50.

filozofii, jest nim natomiast uznanie jej za „matkę” wszelkich sztuk, w tym sztuk praktycznych, opartych na przekształcaniu materii, jak budownictwo i architektura.

Najbardziej precyzyjne wy tłumaczenie motywów tego sprzeciwu zawiera list XC Seneki³¹. Tu zresztą znajdujemy także wskazówkę, skąd Cynceron mógł zaczerpnąć swą metaforę filozofii jako matki wszelkich sztuk, której tak gorąco sprzeciwia się Seneka. Otóż Seneka pisze wyraźnie, że kwestionuje sformułowanie Posejdoniosa³². Dlaczego zatem Seneka protestuje przeciwko samej metaforze filozofii – matki sztuk i związanej z nią opowieści o powstaniu ludzkiej społeczności? Dlaczego uznaje, że metafora ta nie jest wcale dla filozofii zaszczytna, a przeciwnie degradująca? Przeczytajmy zatem

³¹ L.A. Seneka, *List XC*, [w:] *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1998, s. 422–437. Dalsze odwołania do listów, zgodnie z tym wydaniem, lokuję bezpośrednio w tekście.

³² Posejdonios (Posidonius, 135–50 p.n.e.) uznawany za jednego z najbardziej uczonych ludzi swego czasu (świadczenia Strabona, Cyncerona, Seneki), był także nauczycielem Cyncerona (który odwiedził go na Rodos i w różnych miejscach, nazywa go „noster familiaris”). Jego dzieła zachowane są jedynie fragmentarycznie (zachowane fragmenty wraz z komentarzem i angielskim tłumaczeniem składają się na trzy tomy wydania w oprac. I.G. Kidda), nie znamy zatem tekstu, na który powołuje się Seneka. Wiemy natomiast, że stoicka filozofia Posejdoniosa inspirowana była także pitagoreizmem, co nie jest tu bynajmniej obojętne. To właśnie tradycja pitagorejska niosła w sobie najsilniejsze chyba dowartościowanie wiedzy teoretycznej, spekulatywnej, także samą ideę społeczności uczonych jako tych, których całe życie sprowadza się do *bios theoretikos* (a więc wbrew rzymskiej i stoickiej idei *otium* jako czasu wolnego od zajęć praktycznych, owego nadatku, który zyskujemy po wypełnieniu właściwych sobie obowiązków). Dla pitagorejczyków ich swoiste *negotium* to właśnie ten rodzaj zajęć, który dziś, a zatem częściowo anachronicznie, nazwalibyśmy refleksją filozoficzną czy też naukową. Zachowane fragmenty Posejdoniosa przynoszą m.in. interesujące refleksje na temat emocji zwierząt, obserwacje zachowania roślin, zwierząt i właśnie okresu niemowlęcego jako specyficznego, przedracjonalnego, choć nie nieświadomego i pozbawionego emocji stanu człowieka (fragment 159 w wydaniu Kidda – podjęta tu polemika z ideami Chryzypa).

mit o genezie ludzkiej społeczności, który opowiada Seneka, podobnie jak wcześniej odczytaliśmy opowieść o ludzkim dziecku w *Emilu* Rousseau³³.

³³ Naszym celem nie będzie jednak wyczerpująca porównawcza analiza *Emila* i tekstów Seneki. Analizy takie były podejmowane wielokrotnie, faktycznie niemal zaraz po ukazaniu się dzieł Rousseau. Jean-Joseph Cajot (1726–1779), pisarz i mnich benedyktyński, oskarżył go nawet o plagiowanie Seneki, nazywając „pasożytem literackim” a samego *Emila* „niestrawną kompilacją” Por. *Les plagiate de M. [Jean] [Jacques] R[ousseau] de Geneve, sur l'éducation*, Paris, 1766 (por. „c'est un parasite littéraire”, s. 292; „Emile est une compilation indigeste”, s. 308; w rozdz. I, s. 1–54 autor wskazuje na liczne paralele między *Emilem* i tekstami Seneki). Już w XIX-wiecznym wydaniu dzieł wszystkich Seneki pojawiły się przypisy do *Emila* (Rousseau pojawia się tu ponad 20 razy, z czego aż 11 odnośników dotyczy *Emila*). Por. *Oeuvres Completes de Senèque*, red. M.Ch. Duarozoir, Paris: C.L.F. Panckoucke 1834. Z nowszych badań na ten temat wskazać trzeba przede wszystkim na liczne prace Georgesa Pire, Raymonda Troussona, Luciena Nouisa. Por. m.in. G. Pire, *Stoïcisme et pédagogie de Zénon à Marc-Aurèle, de Sénèque à Montaigne et à J.-J. Rousseau*, Liège 1958, oraz idem: *De l'influence de Sénèque sur les théories pédagogiques de J.-J. Rousseau*, „Annales de la Société J.-J. Rousseau”, nr 33, 1953–1955, s. 57–92; *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, red. R. Trousson, F.S. Eigeldinger, Paris 1996 (tu liczne hasła autorstwa Troussona i Yvesa Touchefeua, w których wskazują na recepcję pism antycznych w dziełach Rousseau); L. Nouis, *L'Emploi du temps: Diderot et Rousseau lecteurs de Sénèque*, „French Studies”, 62 (2010), z. 2, s. 150–163. Lista podobnych prac jest ogromna, warto odnotować jeszcze te, których autorzy dostrzegają rolę Rousseau w kształtowaniu się historycznego „mitu starożytności” (temat ten wciąż czeka na swoje opracowanie): D. Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris 1974, M. Hulliung, *The autocritique of Enlightenment: Rousseau and the philosophes*, Cambridge MA 1994 (tu zwł. 69–70); R.A. Leigh, *Jean-Jacques Rousseau and the myth of antiquity in the eighteenth-century*, [w:] *Classical influences on Western thought, 1650–1870*, red. R.R. Bolgar, Cambridge 1979, s. 155–168 (tu por. zwł. s. 160, 166; Leigh zresztą sprzeciwia się czynieniu z Rousseau „czarnego charakteru” współczesnej filozofii, wskazuje na jego skomplikowaną postawę wobec myśli antycznej, cytując niezwykle interesujące fragmenty listów myśliciela). Z polskich prac por. M. Olszewski, *Czy Rousseau czytał Senekę?*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 49 (2004), s. 27–42. W niniejszym artykule listy Seneki są przywołane jako jedno z kluczowych ogniw w kształtowaniu się humanistycznego mitu antropogenezy. Poświęcamy im więcej uwagi ze względu na fakt, że tylko za pośrednictwem Seneki przekazana została specyficzna wersja tego mitu, obecna w niezachowanym inaczej tekście Posejdoniosa. Schemat Posejdoniosa, co

Już we wstępie listu przywołana zostaje wspomniana wcześniej metafora podwójnych narodzin człowieka. Seneka pisze, że od bogów otrzymaliśmy życie, filozofia daje nam natomiast dobre życie (*List XC*, s. 422). To rozróżnienie na *vita* i *bona vita* jest jednym z podstawowych założeń narracji humanistycznej. Tekst Seneki jest przy tym jednym z kilku najważniejszych źródeł owej metafory podwójnych narodzin³⁴. Seneka jednak niemal natychmiast metaforę tę podważa, pisząc, że w istocie rozróżnienie to nie jest właściwe, także filozofia jest bowiem darem, który ludziom dali bogowie. Jeśli jednak, kontynuuje, założylibyśmy, że otrzymujemy ją jako rodzaj wrodzonej wiedzy lub talentu wraz z narodzinami, to byłaby jedynie darem losu (*beneficiaria res*), jak uroda ciała i rozmaite zdolności, którymi nierówno jesteśmy obdarzeni. Otrzymaliśmy zatem jedynie zdolność jej pozyskiwania, która w tym samym stopniu, jak twierdzi, przysługuje wszystkim ludziom. Filozofia jest znajomością rzeczy ludzkich i boskich, uczy nas, jak oddawać cześć temu, co boskie, i cenić to, co ludzkie. Jako taka nie może pozostawać w sprzeczności z cnotami gruntującymi społeczność ludzką. Co więcej, to właśnie ona, ukazując nam nasze rzeczywiste miejsce wśród ludzi i bogów, włącza nas we wspólnotę i ową wspólnotę (*inter homines consortium*) ustanawia.

próbujemy pokazać, z dużym prawdopodobieństwem stanowił podstawę mitu Cy-cerona i współtworzącej go charakterystycznej metaforyki. Cyceroński mit odegrał z kolei dużą rolę w nowożytnym piśmiennictwie humanistycznym. To on stanowi jedno z najważniejszych źródeł humanistycznego myślenia o wspólnototwórczej roli literatury (humanistycznej „poetyki wspólnoty”). Ponawiając w tym miejscu analizę tekstu, skupiamy się w większym stopniu niż dotychczasowe analizy, na jego warstwie literackiej i intertekstualnej, przede wszystkim użytych tu metaforach.

³⁴ Por. Diogenes Laertios o poglądzie Arystotelesa, że wykształceni od niewykształconych różnią się tym, „czym żywi od umarłych”. „Mawiał, że wykształcenie jest w chwilach pomyślności ozdobą, a w chwilach nieszczęścia – schronieniem. Rodziców, którzy kształcili swe dzieci, uważał za godniejszych szacunku od tych, którzy je tylko spłodzili, bo ci drudzy dali im tylko życie, a ci pierwsi – piękne życie.” Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska i in., Warszawa 2006, fragm. V,1,19, s. 264.

Tu jednak następuje moment zwrotny narracji Seneki, gdy stwierdza on: ludzie przestają mieć rzeczy, gdy tylko zapragną mieć je na własność. Sam człowiek dokonał swojego wyłączenia ze wspólnoty świata. Wspólnota owa istniała tak długo, jak długo nie została podarta na strzępy przez ludzką chciwość, która zubożyła wszystkich, sprawiając, że ci, którzy wcześniej mieli wszystko, teraz nie mają niczego. Od tego momentu Seneka zaczyna opowiadać inną historię, która nie jest już mitem wspólnoty, ale opowieścią o narodzinach człowieka społecznego, czyli tego, kto musi nieustannie parcelować, dzielić i przekształcać otaczającą go materialną rzeczywistość. Samodzielnie wynajduje zatem sztuki służące temu właśnie celowi: nie tylko znaki i oparte na nich sztuki, ale także rolnictwo, budownictwo, tkactwo, handel. Nie są już one boskimi darami. Nie są też sztukami, które (według Posejdoniosa) tworzą wspólnotę, ale przeciwnie świadczą o zniszczeniu, utracie wspólnoty świata³⁵. Są substytutem i symulakrum prawdziwych sztuk wspólnoty.

Bardzo wymowny jest obraz, którym Seneka posługuje się w tym miejscu, by wydobyc różnicę między filozofią – prawdziwą sztuką wspólnoty i sztukami-substytutami, które jedynie ją zastępują (są zamiast niej). Ze względu na użyte tu terminy i ich konotacje trzeba przywołać ów fragment w łacińskim oryginale (*Ep. XC*):

Haec eius **institamenta** sunt, per quae non **municipale sacrum**, sed ingens **deorum omnium templum**, mundus ipse, reseratur, cuius **vera simulacra** verasque facies cernendas mentibus protulit, nam ad spectacula tam magna hebes visus est³⁶.

³⁵ Jeszcze silniej takie przekonanie zaznaczone zostaje u Aratusa i cytującego go Plutarcha. Według Aratusa pierwszą zbrodnią ludzkości było zabicie wołu – oracza. Plutarch twierdzi z kolei, że było to zabicie zwierzęcia w ogóle. To ów moment, gdy ludzkość utraciła poczucie sprawiedliwości (bogini Dike opuściła ziemię). Por. E. Osek, *Lukian z Samosat na temat krwawych rytuałów: Diatryba o ofiarach*, Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Archaeologica 26, Łódź 2009, s. 41–42.

³⁶ L.A. Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, ed. R.M. Gummere, Cambridge MA 1917. Korzystałam z edycji elektronicznej <http://www.perseus.tufts.edu/> [dostęp: 2.01.2016].

[Takie są wtajemniczenia mądrości, które udostępniają nam nie świętości prowincjonalnego miasta, lecz otwierają niezmierną świątynię wszystkich bóstw, to jest sam świat. Prawdziwy jego obraz i prawdziwe kształty pozwoliła ona oglądać duszom, gdyż wzrok ludzki jest zbyt słaby, by mógł przypaływać się tak świetnym widowiskom (*List XC*, s. 432).]

Chodzi tu zatem o dwa różne przejścia, dwie różne inicjacje, zamknięte domy ludzi i otwartą, wspólną świątynię bogów i ich stworzenia. Dlatego właśnie filozof krytycznie odnosi się do metafory Posejdoniosa, w tym także do opisanych przezeń rządów mędrców, którzy to mieliby być nie tylko prawodawcami wspólnoty, ale także wynalazcami różnorodnych rzemiosł, sztuk mechanicznych i wszelkich umiejętności praktycznych jako służących wymianie wzajemnych pożytków. Pisze zatem, że choć Posejdonios był mędrce, to jednak dał się zwyciężyć sile wymowy, utożsamiając wzajemną wymianę pożytków z rzeczywistą wspólnotą. Ta bowiem musi się opierać na wiedzy o pokrewieństwie wszystkich ludzi i bogów. Tylko w ramach owej rzeczywistej wspólnoty nie ma sprzeczności między obywatelstwem miasta i obywatelstwem świata, która to sprzeczność rodzi się w sposób konieczny w ludzkich społecznościach. Dlatego Seneka będzie sceptyczny wobec powierzchownie pojmowanej idei kosmopolitycznej, która w swej genezie jest przeciwieństwem ideału stoicką. Stwierdza: „żadne rozprzestrzenienie granic nie przywiedzie nas z powrotem tam, skądśmy niegdyś odeszli. Kiedy wszystko to czynimy, będziemy mieli wiele; kiedyś jednak mieliśmy cały świat” (*List XC*, s. 435).

W tym miejscu trzeba w końcu zadać pytanie. Czyżby Seneka opowiadał mit o narodzinach człowieka, którego schemat jest nam znany? Czy to ponownie opowieść o nieszczęsnym wyjściu z domu natury do domu niewoli? Dla Seneki ludzkie sztuki składające się na to, co nazywamy kulturą, są wszak także znakami upadku. Czynią z nas one nie tyle ludzi, twierdzi filozof, ile niewolników. Są sztukami człowieka „zgiętego ku ziemi” (*List XC*, s. 426), a zatem kogoś,

kto rodzi się „z siwymi włosami na skroniach”³⁷. Nawiązanie tu do Hezjoda jest o tyle celowe, że Seneka właściwie streszcza i skraca mit opowiedziany w *Pracach i dniach*. Jako ilustrację przywołuje sztuki architektury i budownictwa. Sztuki te, jak powszechnie się mniema, służą zapewnieniu człowiekowi schronienia, chronią go przed światem przyrody, ale i innych ludzi. Seneka jednak dokonuje tu odwrócenia, pisząc, że największą przyczyną ludzkich trosk są domy. Przecistawia zatem dom-świat, będący boskim darem dla człowieka domom ludzkim, które są raczej więzieniem niż schronieniem:

To był dom odpowiadający wymaganiom natury, dom, w którym przyjemnie było mieszkać, nie znając obaw ani z jego strony, ani o niego. Bo teraz lęk nasz w znacznej mierze powodowany jest przez nasze domy (*List XC*, s. 436).

Sztukami niewolnika są, co trzeba podkreślić, także *artes liberales*. Potwierdzenie takiej ich jednoznacznej kwalifikacji przynosi *List*

³⁷ „Dzeus wygubi i to pokolenie ludzi śmiertelnych, / kiedy rodzić się zaczną z siwymi włosami na skroniach”, Hezjod, *Prace i dni*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999, w. 180–181. Przywołanie w tym miejscu dzieła Hezjoda nie jest przypadkowe. Równie dobrze, zamiast opowieści Seneki moglibyśmy analizować tu mit antropogenezy, opowiedziany w *Pracach i dniach*. Rządzi nim ten sam schemat, w którym dawna wspólnota ustąpiła miejsca stanowi wspólnotę jedynie naśladowującemu, przypominającemu. Także u Hezjoda zachowanie tej namiastki wspólnotowości wymaga heroicznego wręcz i nieustannego wysiłku. Podobnie jak u Seneki ludzkie rzemiosła są czymś, co otrzymaliśmy „w zamian” i co powstrzymuje nas wprawdzie od zabijania się nawzajem i zachowuje przy życiu, ale nigdy nie będzie to ten rodzaj życia, który Seneka określiłby mianem *bona vita*. Hezjod, wreszcie, podobnie jak czyni to Seneka, wyraźnie odróżnia rzemiosła, które w jego opowieści są darem Prometeusza, i dary Zeusa, którymi są wyłącznie rozum i prawa. Opowieść Hezjoda jest jednak nie tylko mitem antropogenezy, ale także prognozą końca ludzkiej cywilizacji w ogóle. Postrzega ją bowiem jako nieskończenie wrażliwy stan chwilowej równowagi. To samo bowiem, co przyczynia się do materialnego rozwoju ludzkiego świata, może stać się przyczyną jego zniszczenia. W tym sensie pisze o dwóch rodzajach „waśni”: tworzącej (ludzka ambicja, skłonność do rywalizacji skłaniają nas do pracy) i niszczącej (te same rzeczy powodują wojny). W tym kontekście zrozumiałe staje się przywołanie tu na początku prorocтво o „siwowłosych dzieciach”.

LXXXVIII Seneki, w którym ponownie polemizując z Posejdoniosem, nazywa je także „sztukami dziecięcymi” (*puerilia*)³⁸. Wszystkie one w zamierzeniu człowieka mają chronić go przed światem, w istocie jednak, twierdzi Seneka, wzmagają lęk przed śmiercią i tym wszystkim, co zagraża naszemu bytowi. Jedynie filozofia pozostaje prawdziwym lekarstwem na ów lęk. Niech nie zwiodą nas jednak Senecjańskie sentencje: „Do gotowego przyszliśmy na świat. To my sami uczyniliśmy sobie wszystko trudnym przez odrzucenie rzeczy łatwych” (*List LXXXVIII*, s. 428) – „Nie zapragniesz biegłych rzemieślników: podążaj jeno za naturą” (*List LXXXVIII*, s. 427).

Ponawiany nakaz nieustannego praktykowania cnoty, którym kończy swój wykład Seneka, jest także rodzajem substytutu, wskazówką formułowaną *ad hoc*, w tym sensie, że także on nie może wprowadzić nas już do „domu natury” (*templum*)³⁹. Seneka wyraźnie oddziela bowiem plan świętego mitu od ludzkiej opowieści, *communitas* od *societas* (wprowadzam tu już celowo rozróżnienie Victora Turnera). Świat człowieka w szczególnym sensie jest światem *b e z b o ż n y m*. Nie może zmienić tego także filozofia, choć ma wskazywać nam nasze miejsce wśród ludzi i bogów. Jest ona tu jednak nie tyle sztuką, która tworzy wspólnotę, co sztuką, która poucza nas o utracie wspólnoty, poważnie zmieniając tym samym perspektywę, w jakiej sytuujemy ludzkie społeczności, niejako rzutując je na plan tego, co święte⁴⁰. Filozofia pozwala nam zatem odróżnić świątynię od „miejskiej świętości”, tak by drugiej nie przypisać atry-

³⁸ Por. komentarz I.G. Kidda do fragmentów Posejdoniosa, *op. cit.*, t. 2, s. 362. Pisze o różnych sposobach użycia pojęcia sztuk wyzwolonych przez Posejdoniosa i Senekę. Podkreśla, że ujęcie Posejdoniosa wyraźnie różniło się od większości sposobów ich określania przez autorów rzymskich.

³⁹ Por. „byli oni niewinni przez nieświadomość zła” (*ibidem*, s. 437).

⁴⁰ Por. Epiktet, *Diatriby*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, fragm. II,5, s. 119: „Bo czymże właściwie jest człowiek? Członkiem państwa, najpierw owego, które jest społecznością bogów i ludzi, a następnie tego, które w najściślejszym tego słowa znaczeniu państwem się zowie, a jest jakimś słabym naśladownictwem tamtego powszechnego”.

butów tej pierwszej, ale także, by temu, co lokalne, nie nadać znaczenia uniwersalnego. W micie podwójnych narodzin opowiedzianym przez Senekę nie ma powrotu do domu natury, a więc bosko-ludzkiej wspólnoty – to właśnie różni go od mitu powtórzonego przez Rousseau. W tym ostatnim bowiem, choć powrót do stanu natury jest równie niemożliwy (co próbowaliśmy pokazać w końcowej części analiz *Emila*), wiedzę tę ze wszystkich sił próbuje się ukryć, świętością, świątynią czyniąc to, co „naturalne”, i to, co „autentyczne”⁴¹.

Sztuki dziecięce

Na samym końcu musimy jednak powrócić do otwierającej rozważania metafory filozofii – matki sztuk. Nawiążemy tu zarazem ponownie do przywołanego wcześniej obrazu dwóch rytuałów (*initiamentata*). Pytamy zatem, czy Seneka jednoznacznie unieważnia ten drugi rodzaj inicjacji, który nazwał wstępowaniem do „świątyni miejskiej” (*municipale sacrum*), a tym samym deprecjonuje towarzyszące jej rytuały. Figura Seneki jest nader trafna, chodzi przecież o praktyki, które mimo wszystko wprowadzają nas do *civitas* (jako miasta i jako specyficznie pojmowanej ludzkiej społeczności). Innymi słowy, co mamy zrobić z owymi niechcianymi dziećmi filozofii: począwszy

⁴¹ Mikołaj Olszewski, porównując *Rozprawę o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* z listami Seneki, stwierdza „W dziele Seneki dobitnie zaakcentowana została zarówno funkcja degeneracyjna, jak i zbawcza kultury. Rousseau natomiast w większym stopniu daje się ponieść pasji krasomówczej, której przedmiotem jest krytyka kultury współczesnej, jej narzędziem z kolei jest pochwała stanu natury. Z tego powodu *Rozprawa* sprawia wrażenie, jakoby natura była w kulturze całkowicie rugowana i jakoby jedynym wyjściem z kryzysu współczesności był powrót do form bliższych naturze” (M. Olszewski, *op. cit.*, s. 42). Także Olszewski zauważa zatem, że różnica tkwi tu raczej w retorycznym rozmieszczeniu akcentu. Interpretacja owa pozostaje, jak sądzę, słuszna w odniesieniu do *Emila*.

od sztuk słowa, a skończywszy na sztukach materii⁴²? Czy potępić je jako naddatek, zbytek, luksus i porzucić jako to, co sztuczne, a zatem nieautentyczne? Czy mędrca Posejdoniosa naprawdę, jak twierdzi Seneka, zwiodła siła wymowy, gdy jednym tchem słauił sztukę rządu i sztukę przędzenia?

Pochwale filozofii jako prawdziwej sztuki wspólnoty – tekst Seneki były tu jedynie paradygmatycznym przykładem – towarzyszy zatem niemal zawsze krytyka pozostałych sztuk i umiejętności, które na przestrzeni wieków nazywane były rytuałami, sentencjami, inkantacjami, przesadami lub, w najlepszym razie, sztukami pomocniczymi. We wspomnianym *Liście LXXXVIII* Seneka tłumaczy ich rolę jako sztuk przygotowujących człowieka na przyjęcie sztuki prawdziwej, czyli filozofii. Odrzuca tu jednak wspomnianą drugą metaforę – sztuk jako członków ciała filozofii. Porównuje owe sztuki do pokarmu, który przyjmujemy, ale który nie jest częścią naszego ciała. Już w tej zmianie metafory widzimy wyraźną degradację sztuk: dla filozofa nie są one żywicielkami, ale samym pokarmem, który się przyjmuje, ale i wydała. Seneka ubolewa, że filozofia ustępuje miejsca filologii (*List CVIII*), staje się pustosłowiem, czyli tym, co jedynie zakrywa i słownie zaklina rzeczywistość. Parę wieków później za taką inkantację, rytuał uznana zostanie sama filozofia, utożsamiona ze sztukami wyzwolonymi i przeciwstawiona teologii⁴³. Myślicie-

⁴² W tym kontekście nie może budzić naszego zdziwienia dzieło Witruwiusza, w którym wykład na temat sztuki architektury przenika laudacja sztuki słowa i wszelkiego pisma (por. przedmowa do ks. VII). Wszystkie one tworzą bowiem specyficjnie pojmowaną wspólnotę sztuk i zarazem składają się na sztuki wspólnoty.

⁴³ Odsyłam tu do książki Juliusza Domańskiego *Scholastyczne i humanistyczne pojęcie filozofii* (Kęty, 2005), w której wyczerpująco odtworzył historię przemian w postrzeganiu wzajemnych relacji między sztukami wyzwolonymi a filozofią. Domański wskazuje, że utożsamienie filozofii ze sztukami wyzwolonymi jest charakterystyczne dla myślicieli VIII i IX wieku, nie wystarcza już jednak myślicielom w wieku XII (szkoła w Chartres). Badacz informuje nas także, że przed dominacją scholastyki, „rolę dyscypliny uniwersalnej przypisywano czasem gramatyce, a jej nazwa właściwa była nawet zastępowana przez termin «filozofia»” (s. 135). Jako przykład podaje wypowiedź Smaragdusa, opata Saint-Michel z IX wieku, tym bar-

le oświeceniowi (przykład Rousseau) uczynią z krytyki „przesądu” fundament własnej filozofii społecznej – moglibyśmy mnożyć tu historyczne przykłady gestu zerwania ze sztukami-rytuałami w imię autentyczności. Towarzyszy temu za każdym razem uznanie ich za czystą zewnętrzność, protezę, z czym nieprzypadkowo wiąże się konsekwentnie odrzucenie (jak u Seneki) bądź deprecjacja (jak u Rousseau) metaforyki położniczej, metaforyczne zakwestionowanie macierzyństwa.

Nie możemy dziś niestety odwołać się do utraconego tekstu Posejdoniosa. Nie wiemy zatem, w jaki sposób bronił on własnej interpretacji mitu o narodzinach człowieka, w której przyjściu ludzkiego dziecka na świat towarzyszą wspólnie sztuki – córki filozofii. Wersję tę częściowo, jak możemy przypuszczać, znamy jednak dzięki tekstom Cycerona. W dialogu *O mówcy* w rozmowie Krassusa ze Scewolą znajdujemy zresztą argumenty obu stron. Krassus wysławia tu retorykę niemal tymi samymi słowami, którymi w *Tuskulankach* wychwalana była filozofia jako sztuka stwarzająca wspólnotę. Scewola, wyrażając swój sprzeciw wobec takiej substytucji, staje się (jak Seneka) rzecznikiem filozofii. Twierdzi, że sztuka wymowy, wyniesiona w ten sposób do rangi sztuki uniwersalnej, przyczynia się raczej do społecznego chaosu⁴⁴. Uznaje jednak, co znaczące, integrującą rolę nie tylko prawa, ale i o b r z ę d ó w, i c e r e m o n i i religijnych i państwowych. Ów spór między sztukami a filozofią, którą chciałyby uznać za swą prawowitą matkę, pozostaje w jakimś sensie nierozstrzygnięty, tak jak Ciceron pozostawia często w zawieszeniu spory swoich dialogowych postaci⁴⁵.

dziej interesującą, że dowodzi w niej zbędności tak pojętej filozofii dla lektury Pisma Św. W XI wieku utożsamiał je Piotr Damiani w *De sancta simplicitate*, uznając je przy tym za wynalazek szatana, „który był pierwszym filozofem, bo nauczył Adama i Ewę odmieniać imię Boga w liczbie mnogiej” (s. 135).

⁴⁴ Ciceron, *O mówcy*, I,32–34 oraz I,38, tłum. i oprac. B. Awianowicz, Kęty 2010, s. 62–68.

⁴⁵ Odwołując się na przykład w zakończeniu *Ksiąg akademickich* do dwuznaczności łac. *tollendum*, które oznacza i kotwicę, i zawieszenie sporu.

W *Tuskulankach* rozmowa na temat poezji i jej społecznej szkodliwości lub pożytku powraca kilkakrotnie w kolejnych księgach, także bezpośrednio po słynnej definicji filozofii jako uprawy ducha (*cultura animi*). Prymat filozofii jako matki sztuk jest tu oczywiście niepodważalny, podobnie jak stanowcza krytyka „siły społecznych przyzwyczajzeń” (*Tusc.* II,17, s. 80; III,1–2, s. 93–94) związanych tu także ze sztuką poetycką. Przywołana na końcu pitagorejska metafora życia – igrzysk sankcjonuje ideał „spekulatywnej” filozofii, autonomicznej wobec wszelkich ludzkich praktyk.

I tak jak tam najbardziej szlachetnie jest tylko przyglądać się, niczego dla siebie nie zyskując, podobnie i w życiu oglądanie i poznawanie istoty rzeczy znacznie przewyższa wszelkie inne zainteresowania (*Tusc.* V,9, s. 172).

Filozof, poznając istotę rzeczy, musi zatem odrzucić wszelkie pośrednictwo jakichkolwiek rytuałów położniczych w imię bezpośredniości i autentyczności. Jest tym, który patrzy, a nie tym, który asystuje lub bierze udział. Kiedy filozof opowiada mit o wyjściu ze stanu natury, za każdym razem jego opowieść załamuje się jednak w szczególnym momencie. To moment wskazany w analizie listu Seneki, gdy wspólnota nagle zaczyna jawić się jako nieistniejąca (symulakrum prawdziwej wspólnoty), a sama filozofia nieoczekiwanie ustępuje miejsca filozoficznym sentencjom. Nigdzie chyba ów moment nie został jednak tak wyraźnie odsłonięty jak w narracji Protagorasa. To właśnie tytułowy bohater Platońskiego dialogu staje się rzecznikiem strony oponenta, a więc tego, kto broni rytuałów położniczych i ich miejsca w akcie narodzin człowieka⁴⁶.

⁴⁶ Louis Althusser interpretuje nie tylko religijny, ale i zachodni filozoficzny mit natury właśnie jako pragnienie prostoty i bezpośredniości – niezapośredniczonego spojrzenia i dotyku, a także uzyskiwania rzeczy i pozyskiwania wiedzy, co nie wymaga nakładu przetwórczej pracy. Mit ten polega zatem według niego przede wszystkim na zakwestionowaniu idei pośrednictwa. Althusser zauważa przy tym, że dla filozofów lektura *Robinsona Cruzo* jest tym, czym dla teologów biblijna opowieść o Edenie. Rzeczywiście, książka Defoe to jedyna lektura, jaką Rousseau chciałby wręczyć swojemu Emilowi (s. 225). Por. L. Althusser, *The Myth of the State*

Wydaje się, że ogólny schemat mitu jest ten sam. Oto bogowie stwarzają istoty żyjące w głębi ziemi i polecają Prometeuszowi i Epimeteuszowi odpowiednio je wyposażyc. Dalej następuje opis słynnego błędu Epimeteusza⁴⁷. Jednak ani Stiegler, ani inni interpretatorzy nie dostrzegają, że w wersji opowiedanej przez Protagorasa wina jest podwójna. Prometeusz przyrzekł bowiem strzec pracy Epimeteusza jako tego, kto jest mniej rozumny lub mniej doświadczony niż on (jak przypomniał Stiegler jego imię oznacza człowieka „wstecz myślącego”, czyli mądrego po szkodzie). Prometeusz zaniedbuje jednak to zadanie, zapomina, że ma strzec swego brata. Gdy spostrzega swój błąd (nie chodzi więc tylko o błąd Epimeteusza, który Prometeusz w pewnym sensie powinien był przewidzieć), jest już za późno. Kradnie zatem Hefajstosowi „ogień i zaradność”, by jak mówi Protagoras, *wynagrodzić mu stratę*. Jakże inaczej jawi się w tej opowieści czyn Prometeusza. To nie heroiczny akt poświęcenia, ale akt sprawiedliwości, zadośćuczynienia. Prometeusz daje człowiekowi coś „w zamian”, w zamian za to, co człowiek utracił w wyniku jego zaniedbania. Ponownie musimy zwrócić uwagę na wyrażenie „w zamian”. To, co otrzymuje człowiek, jest darem zastępczym, nie tym, co miał pierwotnie otrzymać, jest substytutem daru. Ogień i zaradność to oczywiście metonimiczne określenie ludzkich sztuk panowania nad rzeczywistością, zarówno rzemiosł, sztuk mechanicznych, ale w tej interpretacji wyraźnie również sztuk słowa, takich jak retoryka – owa siła słabszego⁴⁸. Protagoras wylicza bowiem wynalazki, jakie tworzy człowiek dzięki kradzieży boskich darów: ołtarze i posągi dla bogów, język, domy, ubiory, obuwie etc. Mają one pomóc człowiekowi przetrwać poprzez danie mu przewagi nad naturą, są narzędziami obrony.

of Nature: Extract From Initiation à la philosophie pour les non-philosophes, tłum. G.M. Gosgarian, „Diacritics” 43 (2015), z. 2, s. 16–22.

⁴⁷ Który podstawą swoich wywodów czyni Bernard Stiegler, *La technique et le temps. 1: La faute d'Épiméthée*, Paris 1994.

⁴⁸ Tak określa ją Michel de Certeau, *Wynaleźć codzienność*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2008, s. 39.

Jednak, tu wersje Protagorasa i Seneki byłyby zgodne, *artes* są substytutami czegoś, co miało być istotą człowieka, a co zostało (nieodwołalnie?) utracone. W ten sposób ów akt kradzieży, jakiej dokonuje Prometeusz, ustanawia wspólnotę, ale także jako „coś w zamian” za utraconą (nieodwołalnie?) wspólnotę, jako wspólnotę zastępczą, symulakrum wspólnoty. Czytamy zatem w Protagorasowej wersji, że człowiek pomimo bezprawnego w istocie otrzymania owych boskich darów, nadal nie ma „mądrości społecznej”, ta bowiem jest zamknięta i strzeżona w pałacu Zeusa. Człowiek nie ma zatem tego, co naprawdę pozwoliłoby mu stworzyć wspólnotę.

A jednak Protagoras nie opowiada wersji, jaką mógłby po prostu powtórzyć Seneka. Oto bowiem akcentuje boskość uzyskanych mimo wszystko darów, dzięki którym człowiek nie tylko zapewnia sobie przetrwanie, ale może „oddawać cześć bogom”. Dzięki temu świat, w którym żyje, nie jest światem bezbożnym, w tym szczególnym sensie, w którym użyliśmy tego słowa, analizując tekst Seneki. Już tutaj musimy podkreślić, że w tych analizach nie chodzi wcale o to, by te dwie wersje sobie przeciwstawić, wykazać, że są różne. W istocie tym, co wyróżnia wersję Protagorasa, jest wewnętrzna logika owej opowieści, jej spójność. Wersja Seneki, to wersja w swoisty sposób niekompletna, stąd owo nagłe załamanie opowieści, na które wskazaliśmy. By wydobyć te utracone szczegóły czytamy ów Protagorasowy mit dalej:

Tak właśnie się urządzając ludzie mieszkali w rozproszeniu, miasta zaś nie istniały. Byli więc wydani na pastwę dzikich zwierząt, jako pod każdym względem od nich słabsi, a umiejętność rzemieślnicza, w dostatecznej mierze pomocna im w zdobywaniu pokarmu, w walce z dzikimi zwierzętami była bezradna. Mądrości bowiem obywatelskiej, której częścią jest umiejętność prowadzenia wojen, jeszcze nie mieli. Dążyli już do jednoczenia się i przygotowania obrony zakładając miasta. Gdy się zaś zjednoczyli, krzywdzili jeden drugiego, gdyż nie mieli mądrości obywatelskiej, tak iż znów rozproszeni ulegali zagładzie. [...] Zeus więc zaniepokojony, że nasz rodzaj

zaginie całkowicie, posłał do ludzi Hermesa, aby zaniósł wstyd i sprawiedliwość, iżby one wprowadzały ład w państwach i więzy przyjaźni⁴⁹.

Ostatnie zdanie tego fragmentu zmienia w istocie wszystko. Bez niego otrzymujemy wersję opowiedzianą przez Hezjoda – stan nieustannego zawieszenia między pokojem a wojną, bezpieczeństwem a lękiem, życiem a śmiercią ludzkiej cywilizacji. Ludzie otrzymują jednak drugi boski dar, „wstyd i sprawiedliwość”. Czy ów dar, będący wynikiem litości boga czy też po prostu chęci zachowania własnego dzieła przy życiu, jest tożsamy z tym, co ludzie utracili w wyniku nieuwagi Prometeusza? Zapewne nie. To kolejny dar zastępczy. Jest on obecny także w wersji Seneki jako „boski dar filozofii”, „skłonność do cnoty”. Seneka pomija jednak pośrednictwo Hermesa, które wydobywa w swej opowieści Protagoras. Hermes to bóg, któremu przypisuje się wynalazek znaków pisma – liter i cyfr, patron mówców i interpretatorów. Jest także tym, który odprowadza umarłego do Hadesu. Niepokojąco zarysowuje się tu znowu owo pokrewieństwo rytuałów narodzin i śmierci. Ale Hermes to także bóg złodziei i oszustów. Czy można zatem pominąć jego pośrednictwo w uzyskaniu boskiego daru Zeusa, jak pomija je Seneka? Z pewnością nie.

Protagoras w przeciwieństwie do filozofa – Platńskiego Sokratesa, ale i stoika Seneki – ma świadomość nie tylko tego, że ludzkie *artes* są czymś w zamian, czymś zastępczym wobec daru wspólnoty, który mieliśmy otrzymać i dzięki któremu bylibyśmy pełnoprawną częścią natury. Protagoras ma świadomość nie tylko tego, że stan natury, dom natury i wspólnota świata nigdy nie zaistniały. Protagoras przypomina, że skoro one nigdy nie zaistniały, to wspólnota jest czymś, co tkwi raczej w ludzkich rytuałach ustanawianych za pośrednictwem *artes*, niż stanem, z którego wyszliśmy lub do którego, jak (deklaratywnie) u Rousseau, powinniśmy powrócić.

⁴⁹ Platon, *Protagoras* 322 b–c, tłum. L. Regner, Warszawa 1995.

Dlatego Protagoras w platońskim dialogu ironicznie przywołuje komedię Ferekratesa *Argioi* (*Dzicy ludzie*)⁵⁰. Tekst, z którego znamy dziś jedynie szczątkowe fragmenty, wyśmiewać miał popularne, o czym świadczył, wśród ówczesnych Ateńczyków marzenia o „powrocie do stanu natury”. Szkoda, że owa komedia dosłownie i w przenośni niemal zupełnie zniknęła z pola widzenia nam, współczesnym czytelnikom Rousseau.

Wracając do pośrednictwa Hermesa, to właśnie ono jest treścią przemowy Protagorasa, w której nie ogranicza się, jak Seneka, do sentencji o konieczności nabywania i praktykowania cnoty. Protagorasa interesuje raczej to, w jaki sposób ją nabywamy i praktykujemy. Interesują go rytuały położnicze, w których doświadczamy ludzkiej wspólnoty nie jako stanu, ale pewnej modalności. Dla Protagorasa nie ma rozdziału między ciałem filozofii i jej niechcianymi dziećmi, nie ma owej amputacji, której chciałby filozof. Także jego interesuje proces wychowania dziecka. Opisuje jego poszczególne etapy: powtarzanie mowy za opiekunami, podążanie rylcem po narysowanym przez nich śladzie, by opanować pismo, naśladowanie ruchów ich rąk podczas nauki gry na kitarze, czytanie i objaśnianie poetów, zapisywanie w pamięci ich wierszy i wreszcie nauka praw.

Protagoras zestawia tu znacząco naukę początkową z jej etapem finalnym, porównując sposób nauki znaków z nauką prawa – zapisu państwa. Dziś odczytując ów opis, jako uczniowie Rousseau, dostrzegamy złowrogi wymiar tej nauki, jej opresywność, naśladowczy charakter, nieautentyczność. Protagoras niejako uprzedza nasze zarzuty, pytając retorycznie, czym zatem różnią się owi dzicy ludzie, nie jako ludzie natury Ferekratesa, ale jako ludzie ciągłej wojny, od ludzi cywilizowanych, a mimo to znieprawionych i zabijających siebie nawzajem. Różnią się według niego tylko wiedzą o tym, że czynią nieprawość. Nawet popełniając złe czyny, nie przestają bowiem

⁵⁰ Ferekrates, *Argioi*, [w:] *Poetarum comicorum Graecorum fragmenta*, ed. A. Meineke, F.H. Bothe, Parisiis 1855, s. 83–87. Nowsze wydanie: *Fragments of old comedy*, vol. 2: *Diopeithes to Pherecrates*, ed. I.E. Storey, Cambridge MA 2011, s. 420.

uczestniczyć w społecznych rytuałach ustanawiania granic, a tym samym potwierdzają istnienie granic między dobrem a złem. Te właśnie granice są najważniejsze także dla filozofa, jednak zakłada on, że są one po prostu *w i d o c z n e* (prymat niezapośredniczonego patrzenia – *speculatio*). Opowieść Protagorasa ma pokazać, że granice owe muszą być nieustannie praktykowane. By to zobrazować, warto przywołać opowieść zapisaną przez Pauzaniaśa w jego opisie świątyni Posejdonu Hippiosa. Wejścia do owej świątyni, a więc granicy między tym, co święte, a tym, co ludzkie, strzegła jedynie cienka nić, którą niezwykle łatwo było przekroczyć i *p r z e o c z y ć*. Była ona jednak nieprzekraczalna. By to udowodnić, opowiada Pauzaniaś o Ajpytosie, który świadomie popełnia czyn bezbożny, zrywając ową nić. W tym samym momencie jego oczy zalewa morska fala, Ajpytos ślepnie i wkrótce umiera. Ta sugestywna scena jest szczególnie znacząca, jeśli uświadomimy sobie, że Arkadia w przeciwieństwie do innych greckich krain pozbawiona była dostępu do morza⁵¹.

Dopowiedzenie przynosi parę wieków później św. Augustyn w *De civitate Dei*. Pisze tu o wojnach, które ludzie toczą ze sobą nieustannie. Nie są to wojny zwierząt, podkreśla, jesteśmy gorsi od nich: „Bo nigdy przecież lwy między sobą, ani smoki między sobą takich wojen nie prowadziły, jak ludzie między sobą”⁵². U Augustyna najsilniej chyba wyrażona zostaje ta świadomość, że empirycznie doświadczana ziemską wspólnota ludzka nie jest „czymś” w substancjalnym sensie⁵³. Jest natomiast czymś, do czego się odwołujemy, co przywołujemy i co chcielibyśmy ustanawiać w licznych „spo-

⁵¹ Por. Pauzaniaś, *op. cit.*, fragm. 10.3, s. 38.

⁵² Św. Augustyn, *De civitate Dei*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2015, XII,13, s. 469–470.

⁵³ Dla Augustyna jednak, w przeciwieństwie do analizowanych starożytnych filozofów, rzeczywista wspólnota substancjalnie istnieje i jest realnie doświadczana – to *civitas coelestis*. Podobnie jak filozofowie, Augustyn odmawia jednak miana wspólnoty empirycznie istniejącym ziemskim społecznościom. Podobnie jak oni, z pogardą traktuje „świątynie miejskie” i wprowadzające do nich rytuały, choć przy czynna takiej deprecjacji jest już inna.

łecznych” rytuałach. Są nimi także humanistyczne inkantacje, które filozofowie (w tym sam Augustyn) chcieliby odrzucić nie tylko jako nieskuteczne, ale jako nieautentyczne. Augustyn pisze zatem:

W świecie naprzód różnica języków czyni człowieka człowiekowi obcym. Bo gdy się dwaj spotykają i dla jakiejś przeszkody minąć się nie mogą, lecz wypadnie im razem być ze sobą, a żaden z nich nie rozumie języka drugiego, to nawet zwierzęta nieme, choć odmiennego gatunku, łatwiej ze sobą towarzystwo zawrą, niż ci dwaj, co ludźmi są. Gdy bowiem nie można wzajemnie udzielić sobie swych myśli dla samej różności języków, nic nie pomoże nawet owo wielkie podobieństwo przyrodzone do towarzyskiego zbliżenia się ludzi tak dalece, że milej człowiekowi z psem swoim obcować, niż z człowiekiem obcym⁵⁴.

Gdzie jest zatem owa granica, która otacza rzekomo wspólną ludzi nieprzekraczalnym kordonem, tak że dopiero współczesna myśl krytyczna miałaby ją podważyć? U św. Augustyna znajdujemy opis innego starożytnego rytuału położniczego, który granicę tę miał ustanawiać. To rzymski zwyczaj czuwania przy położnicy, by uchronić ją i jej dziecko przed Sylwanem. Owo czuwanie poprzedza swoisty rytuał, który polega na uderzeniu w próg siekierą, potem moździerzem, na końcu zamiecenie progu ogonkami winorośli „ażeby przez te trzy ślady kultury nie dopuścić boga Leśnego (Sylwana) do wejścia do domu, jako że drzew ani ścinać, ani okrzesywać nie można bez żelaza, ani mąki utrzeć bez tłuczka, ani owoców powiązać w pęczki bez ogonków”⁵⁵. Czy nie jest tu widoczny nieusuwalny lęk o kondycję ludzką, przeświadczenie o niestabilności kultury i człowieczeństwa jako pewnych stanów rzeczy? Nie zostają one przecież ustanowione w pojedynczym akcie nakreślenia granicy, stąd konieczność owego czuwania przy położnicy. Jednocześnie to, co zostało tu (rzecz jasna krytycznie przez Augustyna) opisane, to rytuał przejścia do stanu ludzkiego, ale istotą tego rytuału jest zanegowanie samej możliwości porzucenia stanu natury. Obecne w tym rytuale

⁵⁴ Św. Augustyn, *De civitate Dei...*, Ks. XIX, 7, s. 771.

⁵⁵ *Ibidem*, Ks. VI, 9, s. 239–240.

atrybuty kultury, ludzkich sztuk wskazują, że skuteczność tego rytuału miałyby polegać na jego nieustannym p o n a w i a n i u i praktykowaniu. Innymi słowy, chodzi w nim o czuwanie, którego poniechał Prometeusz w Protagorasowej wersji mitu.

Na sam koniec warto powrócić do pojęcia rytuału, który jako metafora przewodnia wyznaczał kierunek prowadzonych tu analiz. Jego dzisiejszy sens, jako pojęcia spopularyzowanego we współczesnej antropologii, nie funkcjonuje oczywiście w analizowanych dawnych tekstach. Mimo to wydaje się przydatny w analizach różnych wersji starożytnego mitu stanu natury i samej idei ludzkich sztuk jako tych, które stwarzają człowieka. Przedmiotem powyższych analiz były jedynie wybrane teksty, w których ów mit się przejawiał i które odegrały najważniejszą rolę w późniejszym „przepisywaniu” tego mitu w kulturze europejskiej. Już ta lektura jednak powinna wykazać, w jak dużym stopniu niewłaściwe jest redukcjonowanie humanistycznej narracji do „mitu antropocentryzmu”. W tym kontekście nie budzi zdumienia fakt, że pewne analizowane tu wątki i rozpoznania powracają w pracach Victora Turnera, współczesnego antropologa, który na nowo podjął pojęcie rytuału w swoich badaniach. Nieobca jest mu przede wszystkim zarysowana w tekście perspektywa myślenia o ludzkiej kulturze jako o wciąż ponawianym rytuale doświadczania ludzkiej wspólnoty. Turner wyraźnie odróżnia to, co nazywa *societas*, a zatem doświadczanie społeczeństwa w wielu jego zorganizowanych, swoiście zhierarchizowanych i wciąż zmieniających się formach, od *communitas* – ulotnego doświadczenia ogólnoludzkiej wspólnotowości. W interpretacji Turnera zresztą zarówno *communitas*, jak i *societas* są doświadczeniami i procesami, a nie stanami. Sam nazywa je także modalnościami i fazami⁵⁶. Jako ludzie żyjemy w ludzkich społecznościach, lepiej lub gorzej zorganizowanych, percypowanych jako w miarę stabilne lub będące w trakcie silnych zmian. Mamy jednak zdolność doświadczania poczucia ogólnoludzkiej wspólnoty, które to doświadczenie jest chwilowe,

⁵⁶ V. Turner, *Proces rytualny*, tłum. E. Dżurak, Warszawa 2010, s. 195.

ale bardzo ważne. Odczuwamy wtedy z jednej strony nietrwałość, niestabilność porządku w którym żyjemy, z drugiej strony czujemy się włączeni w zupełnie inny porządek, wykraczający poza wszelkie znane nam sieci społeczne.

Ów moment, kiedy to jednocześnie czujemy więź z innymi ludźmi i fikcyjność wszelkich ludzkich instytucji i struktur, jest charakterystyczny dla rytuałów oswajających procesy zmian. Najważniejszą cechą tego doświadczenia jest to, co nazywa Turner liminalnością:

Atrybuty liminalności lub liminalnych *personae* („ludzi progu”) są z konieczności ambiwalentne, ponieważ owe warunki i osoby wymykają się sieci klasyfikacyjnej, która zwykle wyznacza miejsce stanom i pozycjom w przestrzeni kulturowej. Byty liminalne nie przebywają ani tam, ani tu. Znajdują się pomiędzy pozycjami wyznaczonymi i uporządkowanymi przez prawo, zwyczaj, konsekwencję i ceremoniał. W związku z tym w wielu społeczeństwach, które zmianę kulturową i społeczną sankcjonują rytuałem, ich niejednoznaczne i trudne do zdefiniowania atrybuty znajdują wyraz w bogatej różnorodności symboli. Liminalność bywa często przyrównywana do śmierci, do pobytu w łonie matki, do bycia niewidzialnym, do ciemności, biseksualności, odludzia i zaćmienia słońca czy księżyca⁵⁷.

Liminalność jako bycie pomiędzy, pośredniczenie, wydaje się nieodłączną cechą symboliki, która pojawia się w odniesieniu do owych „sztuk stwarzających wspólnotę”. To sztuki Hermesa (jego atrybutem jest księżyc związany z symboliką pośredniczenia), które budzą nieufność filozofów. Turner czyni także interesującą uwagę na temat specyficznej symboliki *communitas* (jako doświadczenia „więzi człowieczeństwa”), odwołującej się raczej do sfery tego, co kobiece i macierzyńskie. Co więcej, pisze, że w społecznościach patrylinearnych (a zatem takich, w których dziedziczenie odbywa się po linii męskiej) *communitas* symbolizują przede wszystkim „wizerunki matek”. Reprezentują one realną siłę tkwiącą w tym, co wydaje się słabe, co pozostaje poza wyraźnie ustrukturyzowanym społecznym polem władzy. Nie rozwijając w tym miejscu wątków, które wymagałyby zu-

⁵⁷ *Ibidem*, s. 116.

pełnie osobnych analiz, wskazać chcemy jedynie na możliwość zupełnie nowego odczytania bardzo starych metafor. Dotyczy to także odtworzonej powyżej klasycznej topiki sporu między filozofią a gramatyką (później literaturą), w którym to sporze filozofia wyrzeka się swoich matczynych atrybutów, gramatyka zaś z kolei (ale i inne sztuki, od których metaforycznie odcina się filozofia) nazywana jest „sztuką dziecięcą”.

Bibliografia

- Agricola R., *De formando studio Epistola ad Jacobum Barbarianum*, Parisii 1550.
- Althusser L., *The Myth of the State of Nature: Extract From Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, tłum. G.M. Gosgarian, „Diacritics” 43 (2015), z. 2.
- Św. Augustyn, *De civitate Dei*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2015.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1996.
- Baczko B., *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009.
- Berlin I., *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, tłum. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2004.
- Bernhard Th., *Autobiografie*, tłum. S. Lisiecka, Wołowiec 2011.
- Borowski A., *Renesans*, Warszawa 1992.
- Buell L., *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge MA 1995.
- Cajot J.-J., *Les plagiatz de M. J[ean] J[acques] R[ousseau] de Geneve, sur l'éducation*, Paris, 1766.
- de Certeau M., *Wynaleźć codzienność*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2008.
- Cyceron Marcus Tullius, *Księgi akademickie, O najwyższym dobru i złu*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961.
- Cyceron Marcus Tullius, *O mówcy*, tłum. B. Awianowicz, Kęty 2010.
- Cyceron Marcus Tullius, *O państwie*, [w:] *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960.
- Cyceron Marcus Tullius, *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2010.
- Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, red. R. Trousson i F.S. Eigeldinger, Paris 1996.
- Domański J., „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005.
- Dutsch D., *Nenia: Gender, Genre, and Lament in Ancient Rome*, [w:] *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, red. A. Suter, Oxford 2008.
- Epiktet, *Diatryby*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.

- Ferekrates, *Argioi*, [w:] *Poetarum comicorum Graecorum fragmenta*, ed. A. Meineke, F.H. Bothe, Parisiis 1855.
- Fragments of old comedy*, vol. 2: *Diopeithes to Pherecrates*, ed. I.E. Storey, Cambridge MA 2011.
- Glosariusz staropolski: dydaktyczny słownik etymologiczny*, red. W. Decyk-Zięba, S. Dubisz, Warszawa 2008.
- Halbwachs M., *Spoleczne ramy pamięci*, wstęp i tłum. M. Kula, Warszawa 2008.
- Hezjod, *Prace i dnie*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999.
- Horacy, *Dzieła wszystkie*, tłum. A. Lam, Warszawa 2010.
- Hulliang M., *The autocritique of Enlightenment: Rousseau and the philosophes*, Cambridge MA 1994.
- Kaszowska-Wandor B., *Literature as a speculum vitae and literature that discards life*, [w:] *La littérature et la vie*, red. J.Ch. Ippolito, Paris 2016 (w druku).
- Kidd I.G., *Posidonius*, vol. II: *The Commentary, (i) Testimonia and Fragments 1–149; (ii) Fragments 150–293*, Cambridge Classical Texts and Commentaries, 14A, 14B, Cambridge 1988.
- Kittler F., *Aufschreibesysteme 1800–1900*, Munich 1985.
- Leduc-Fayette D., *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris 1974.
- Laertios Diogenes, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska i in., Warszawa 2006.
- Leigh R.A., *Jean-Jacques Rousseau and the myth of antiquity in the eighteenth-century*, [w:] *Classical influences on Western thought, 1650–1870*, red. R.R. Bolgar, Cambridge 1979.
- Lévi-Strausse C., *Jan Jakub Rousseau, twórca nauk humanistycznych*, tłum. L. Kolaniewicz, „Twórczość” 1984, nr 6.
- Libanus J., *Mowa pochwalna na cześć filozofii*, tłum. M. Cytowska, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, wybrał, oprac. wstępem i przypisami opatrzył L. Szczucki Warszawa 1978.
- de Maistre J., *Considérations sur la France*, Paris 1936.
- Marciniak K., *(De)constructing Arcadia: Polish Struggles with History an Differing Colours of Childhood in the Mirror of Classical Mythology*, [w:] *The Reception of Ancient Greece and Rome in Children's Literature: Heroes and Eagles*, red. L. Maurice, Leiden – Boston 2015.
- Nouis L., *L'Emploi du temps: Diderot et Rousseau lecteurs de Sénèque*, „French Studies”, 62 (2010), z. 2.
- Olszewski M., *Czy Rousseau czytał Senekę?*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 49 (2004).
- Osek E., *Lukian z Samosat na temat krwawych rytuałów: Diatryba o ofiarach*, „Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Archaeologica” 26, Łódź 2009.
- Pauzaniusz, *U stóp boga Apollona: z Pauzaniausza wędrówki po Helladzie księgi VIII, IX, X*, tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska i Henryk Podbielski, Wrocław 1989.

- Pire G., *De l'influence de Sénèque sur les théories pédagogiques de J.-J. Rousseau*, „Annales de la Société J.-J. Rousseau”, nr 33, 1953–1955.
- Pire G., *Stoïcisme et pédagogie de Zénon à Marc-Aurèle, de Sénèque à Montaigne et à J.-J. Rousseau*, Liège 1958.
- Platon, *Protagoras*, tłum. L. Regner, Warszawa 1995.
- Poliziano A., *Nutricia*, [w:] *Silvae*, red. Ch. Fantazzi, Cambridge – London 2004.
- Posidonius, *The Fragments*, vol. 1, Cambridge Classical Texts and Commentaries, 13, red. L. Edelstein, I.G. Kidd, Cambridge 1972.
- Reydams-Schils G., *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago 2005.
- Rousseau J.-J., *Rozprawa na temat: czy odrodzenie się nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956.
- Rousseau J.-J., *Emil czyli o wychowaniu*, tłum. J. Legowicz, t. 1–2, Wrocław 1955.
- Seneca Lucius Annaeus, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, ed. R.M. Gummere, Cambridge MA 1917, <http://www.perseus.tufts.edu/> [dostęp: 2.01.2016].
- Seneca Lucius Annaeus, *Oeuvres Completes de Senèque*, red. M.Ch. Duarozoir, Paris 1834.
- Seneca Lucius Annaeus, *Listy moralne do Lucylusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1998.
- Stasiewicz-Jasiukowa I., *Leszczyński contra Rousseau*, [w:] *Stanisław Leszczyński – król, polityk, pisarz, mecenas*, red. A. Konior, Leszno 2001.
- Stiegler B., *La technique et le temps, 1: La faute d'Épiméthée*, Paris 1994.
- Szymon Szymonowicz, *Naenia funebris*, Kraków 1586.
- Turner V., *Proces rytualny*, tłum. E. Dżurak, Warszawa 2010.
- Witruwiusz, *O architekturze. Księg dziesięć*, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 1956.
- Woodward W.H., *Studies in Education during the Age of the Renaissance 1400–1600*, New York 1965.