

Poza tekstem: uwagi o filozoficznym tle semiotyki tartuskiej

1.

W niniejszym komunikacie chciałbym się skupić na kilku zasadniczych aspektach tego podejścia do tekstu, które legło u podstaw tak zwanej tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej, sformułowanego w pracach mojego ojca, profesora Uniwersytetu Tartuskiego Jurija Łotmana.

Osobliwością tartuskiej szkoły strukturalno-semiotycznej jest jej wyrazista tekstocentryczność: nie język, nie znak, nie struktura, nie opozycje binarne, nie reguły gramatyczne, lecz tekst stanowi centrum jej konceptualnego systemu. Szkole tartuskiej poświęcono znaczną liczbę publikacji analizujących z rozmaitych pozycji jej kształtowanie się, historię i podstawowe teoretyczne twierdzenia¹. Osobliwość mojego komunikatu polega na tym, że będę mówić nie o tych twierdzeniach o tekście, które zostały wyrażone w rozmaitych publikacjach, lecz o tych, które pozostały albo w ogóle niewypowiedziane, albo były wyartykułowane niewystarczająco jasno. Innymi słowy, interesują mnie nie tyle tartuskie teksty o tekstach, ile to, co pozostało poza tymi tekstami.

2.

Jeszcze jedna uwaga wstępna. Współczesna metodologia nauki wymaga uwzględniania pozycji badacza wobec badanego przezeń przedmiotu. Pod tym względem moja pozycja jest dość niedogodna (głównie z przyczyn psychologicznych), ale, jak mi się zdaje, posiada też jedną dość istotną zaletę. Z jednej strony miałem szczęście być świadkiem narodzin, stawania się i rozwoju podstawowych teoretycznych i metodologicznych zasad tartuskiej szkoły semiotycznej. Na dodatek moje kształtowanie się jako uczonego było nierozłącznie związane z tym kontekstem: nie musiałem opanowywać języka szkoły tartuskiej, to był

1. Odnotujmy tylko dwie publikacje: A. Shukman, *Literature and Semiotics. A Study of the Writings of Yu. M. Lotman*, Amsterdam 1977; P. Grzybek, *Studien zum Zeichenbegriff der sowjetischen Semiotik (Moskauer und Tartuer Schule)*, Bochum 1989.

mój, by tak rzec, „ojczysty” język naukowy. Z drugiej strony pragnąłem, zwłaszcza na początku, w miarę możliwości zdystansować się od charyzmy swoich rodziców i szukać własnej drogi (chciałem wyjść z wyraźnie zaakcentowanej humanistycznej atmosfery badań tartuskich i zająć się bardziej „ściślymi” dziedzinami wersyfikacji, lingwistyki, cybernetyki). Próbowałem odseparować się nawet czysto geograficznie, przenosząc się z Tartu do Tallinna. I choć później pojawiło się kilka publikacji podpisanych przez ojca i przeze mnie, w rzeczywistości nie były one rezultatem wspólnych wysiłków; wszystkie one dość wyraźnie dzielą się na części napisane przez każdego autora.

Wszystko to tworzy przesłanki wygodne do uzyskania efektu „stereoskopowego”: będę się starał rozpatrywać problemy jednocześnie z wewnętrznego i zewnętrznego punktu widzenia.

3.

Jurij Łotman nie tylko nie wykazywał żadnego zainteresowania filozoficznymi i metodologicznymi fundamentami swoich koncepcji, ale do pewnego stopnia usiłował je wręcz ukryć. Oczywiście, w pewnej mierze wiązało się to także z presją ideologiczną: strukturalizm szkoły tartuskiej źle się wpisywał w marksistowski dogmat (por. *Wstęp do Wykładów z poetyki strukturalnej*²). Ale rzecz tkwi oczywiście nie tylko w tym, lecz także w stosunku Jurija Łotmana do samej filozofii. Swoje prawdopodobnie najbardziej filozoficzne dzieło opatruje na wstępie takimi słowami: „Przedkładany czytelnikowi krótki wykład pewnych zasad badawczych nie może być traktowany tak, jak gdyby pretendował do roli uogólnienia filozoficznego. Autor nie rości sobie pretensji tego rodzaju”³.

Należy podkreślić, że dystansowanie się Łotmana od filozofii nie wiązało się bynajmniej z jego niewystarczającą kompetencją w tej dziedzinie: filozofię w ogóle, a zwłaszcza filozofię europejską XVII–XIX wieku, Łotman znał bardzo dobrze, a jego pierwsze prace naukowe nosiły nie tyle czysto filologiczny, co interdyscyplinarny charakter, lokując się w pogranicznych dziedzinach między nauką o literaturze, historią i filozofią. Jednak i w tych pracach filozofia okazywała się raczej przedmiotem, nie zaś metodą badań; kiedy zaś w latach 60. Łotman wypracowywał całkowicie nowe naukowe podejście do obiektu swoich badań, w ogóle pragnął unikać aluzji filozoficznych. I dopiero w ostatnich latach pozwalał sobie na pewne generalizacje zbliżające go do dyskursu filozoficznego.

2. Ю.М. Лотман, *Лекции по структурной поэтике*, вып. 1, *Введение. Теория стиха* „Труды по знаковым системам”, I. Tartu 1964.

3. Ю.М. Лотман, *Культура как субъект и сама-себе объект*, „Wiener Slawistischer Almanach” 1989, Bd. 23, s. 187–197.

4.

Kiedy w 1964 roku ukazały się *Wykłady z poetyki strukturalnej*, które stały się „założycielskim” tekstem szkoły tartuskiej, i dalsze zeszyty serii „Prac o systemach znakowych”, prawie od razu okazało się, że są one wrogo odbierane nie tylko przez urzędników od oficjalnej filologii, ale również przez wielu poważnych uczonych. Wystarczy w związku z tym przywołać nazwisko największego rosyjskiego filozofa epoki radzieckiej Aleksieja Łosiewa i największego filologa tego okresu Michaiła Bachtina oraz zbliżonych do nich autorów, którzy z rezerwą, by nie rzec wrogo odnieśli się do idei tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej⁴, żeby stało się całkowicie jasne, że nie chodziło tu tylko o polityczną koniunkturę⁵. Stanowisko teoretyczne zademonstrowane w *Wykładach...* okazało się dla rosyjskiej tradycji humanistycznej absolutnie nie do przyjęcia. Po to, aby zrozumieć przyczyny takiego odrzucenia, należy choćby krótko zatrzymać się przy jej charakterystyce.

Mentalność rosyjska w ogóle, zaś kultura humanistyczna w szczególności, głęboko i organicznie wchłonęła idee niemieckiej romantycznej filozofii Schellinga, Fichtego i w pierwszej kolejności – Hegła. W okresie radzieckim heglizm jako „źródło” marksizmu stał się częścią oficjalnej ideologii, ale i przed rewolucją większość z cokolwiek znaczących myślicieli rosyjskich (z bardzo nielicznymi wyjątkami: Nikołaj Fiodorow, Wasilij Rozanow, Paweł Florenski, Lew Szestow) ujawniają – niekiedy bardzo nieoczekiwaną – głęboką wieź z systemem Hegła. Przy tym polityczne i inne tego rodzaju różnice nie odgrywają tu praktycznie żadnej roli; heglizm stanowi organiczną część światopoglądu słowianofilów i okcydentalistów, myślicieli religijnych i ateistów, rewolucjonistów i reakcjonistów. Można nawet utrzymywać, że nigdzie indziej (w tym także w Niemczech) fascynacja Heglem nie nosiła takiego totalnego charakteru jak w Rosji. Ów sam w sobie bardzo znamieny fakt staje się szczególnie znaczący na tle podobnie totalnego odrzucenia innego wielkiego niemieckiego filozofa – Immanuela Kanta. „Myśl rosyjska doświadczała dziwnej idiosynkrazji wobec filozofii Kanta” – oznajmia Anatolij Achutin w eseju pod charakterystycznym tytułem *Sofia i czart* (w którym Sofia jest rosyjską myślą filozoficzną, zaś czart, ma się

4. Do pierwszych publikacji tartuskich Bachtin odniósł się życzliwie, ale później, głównie pod wpływem swojego otoczenia, zrewidował swoją pozycję. Stosunek szkoły tartuskiej do Bachtina był – odwrotnie – niezmiennie pozytywny: wystarczy przypomnieć, że jemu był dedykowany VI. tom *Prac o systemach znakowych*. Na łamach wydawnictw tartuskich jedynie raz pojawiła się krytyka idei Bachtina w krótkim artykuliku Michaiła Gasparowa, skierowanym nie tyle nawet przeciwko samemu uczonemu, ile przeciwko jego kontynuatorom (zob.: М.Л. Гаспаров, *М.М.Бachtин в русской культуре XX века*, w: *Вторичные моделирующие системы*, Tartu 1979, s. 111–114).

5. Chociaż i Łosiew, i Bachtin w młodości złożyli daninę marksizmowi, w latach 60. i 70. byli odbierani jako postacie jeśli nie opozycyjne, to w każdym razie alternatywne wobec nauki oficjalnej.

rozumieć – Kantem⁶). Nie można powiedzieć, że idee Kanta nie zostały w Rosji w ogóle zauważone, jednak pojmowanie ich na gruncie rosyjskim stale przenosiło problematykę epistemologiczną w sferę ontologii.

Osip Mandelsztam zauważył kiedyś, że poezja rosyjska zatrula się Ariostem i Tassesem, gdyż nie otrzymała wcześniejszej szczepionki w postaci Dantego. Parafrazując Mandelsztama, można powiedzieć, iż nieszczęście filozofii rosyjskiej polegało na tym, że uległa urokowi Hegla, nie zdążywszy przejść wstępnego treningu w szkole Kanta⁷.

Jurij Łotman był kantystą⁸. Choć odwołania do idei i dzieł Kanta spotyka się u niego dość rzadko (przy czym najbardziej zasadnicze z nich pojawiają się w ostatnich pracach), w ciągu wielu lat Kant był jego stałym punktem odniesienia i w wykładach Łotmana nazwisko królewieckiego myśliciela pojawiało się znacznie częściej niż w tekstach pisanych. Ale rzecz nawet nie w tym. Najbardziej podstawowe konstrukcje szkoły tartuskiej odsłaniają kantowskie fundamenty.

5.

Zatrzymam się jedynie przy jednym przykładzie głębinowego oddziaływania Kanta na kształtowanie się paradygmatu tartuskiego strukturalizmu. Jego centralna kategoria – „tekst” – nie może być adekwatnie zrozumiana poza kantowską epistemologią. Tekst jest to „rzecz sama w sobie” (*Ding an sich*). Należy zaznaczyć, że Kantowska „rzecz sama w sobie” była w ogóle istotna w rozwoju metodologii badań cybernetycznych w latach 50. i na początku lat 60. Dla badań nad złożonymi systemami wypracowano metodę „czarnej skrzynki”: wiemy, co znajduje się na wejściu systemu i co otrzymujemy na jego wyjściu, ale zasadniczo nie możemy zajrzeć do jego wnętrza⁹. Analogiczne konstrukcje stały się popularne również w badaniach strukturalno-semiotycznych. Por. modele „SENS—TEKST” (Igor

6. Anatolij W. Achutin wie, o czym pisze: pomimo prób zachowania obiektywności, jego esej przesiąknięty jest nadal tą samą idiosynkrazją. Przed Achutinem najostrejszy zarzut postawił Kantowi jeszcze podczas pierwszej wojny światowej filozof-neosłowianofil Władimir Ern w antyniemieckim pamflocie, zatytułowanym *Od Kanta do Kruppa*. Nie ma tu miejsca na polemikę z Achutinem, jednak niezła musi być ta Sofia, dla której Kant jest czartem.

7. Powyższe słowa oczywiście wydają się pewnym uproszczeniem: szkołę Kanta przeszedł założyciel filozofii rosyjskiej Władimir Sołowjow, wiele idei Kanta znalazło w kulturze żywy odzew (zob. niżej uwagi o Pawle Florenskim). Ale właśnie charakter dyskusji nad ideami Kanta ukazuje nieadekwatność ich odbioru: jedna rzecz to spory o imperatywie kategorycznym i tym podobne, a całkiem inna – krytyczna analiza podstaw wiedzy filozoficznej. Epistemologiczną problematykę filozofii Kanta odbiera się w Rosji w kluczu ontologicznym.

8. Dziwne wrażenie wzbudza niedawna próba wskazania na platonizm jako na podstawę semiotyki Łotmanowskiej; R. Vetik, *Platonism of J. Lotman*, „Semiotika” 1994, vol. 99, nr 1–2.

9. W.R. Ashby, *Wstęp do cybernetyki*, przeł. B. Osuchowska, A. Gosiewski, Warszawa 1961.

Mielczuk) w lingwistyce i „TEMAT—TEKST” (Aleksandr Żółkowski i Jurij Szczegłow) w poetyce. Na przykład w modelu „SENS—TEKST” zakłada się, że język naturalny to „czarna skrzynka”, na którego wejściu mamy sensy, a na wyjściu uzyskuje się ekwiwalentne wobec tych sensów teksty.

Wszystkie te konstrukcje w lingwistyce strukturalnej i poetyce należy odbierać na tle (neo)platońskiego paradygmatu Ferdinanda de Saussure’a: *język (langue)* jest czymś pierwotnym i absolutnym (platońska *idea*), podczas gdy *wypowiedź (parole)* jest jedynie niedoskonałym odbiciem, cieniem języka. Tekst zaś jest cząstkową odmianą wypowiedzi. To cybernetyczna parafraza problemu, zgodnie z którą relacja *język–wypowiedź* jest relacją *kodu (code)* i *komunikatu (message)* i jedynie utrwała wtórność tekstu w stosunku do języka¹⁰. Strukturalizm odróżnia się od poprzedzających go kierunków w lingwistyce nie tyle nawet nowymi ideami i metodami, ile zmianą przedmiotu badań: dla strukturalisty język we wszystkich swoich przejawach nie jest tym samym co, powiedzmy, dla młodogramatyka. Strukturalizm jak gdyby oczyszcza pole badań, odrzucając wszystko, co zbędne.

Jedna z ulubionych sentencji biblijnych Łotmana powiada: „Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym” (Ps. 118, 22)¹¹. Tekst był „odrzuconym kamieniem” strukturalizmu; Łotman czyni go kamieniem węgielnym szkoły tartuskiej. W odróżnieniu od klasycznego strukturalizmu dla szkoły tartuskiej nie jest on bezpośrednio daną realnością, lecz równocześnie – podobnie jak język – problemem, „czarną skrzynką”, „rzeczą samą w sobie”. Tekst jest absolutnie immanentny, oddzielony od pozatekstowej rzeczywistości, pozostają one względem siebie w relacjach komplementarności. Tekst jest zamkniętą i samodzielną strukturą i właśnie jako taka powinien być rozpatrywany. Oddzielne elementy tej struktury nie posiadają samodzielnej wartości; ich wartość (*valeur* w rozumieniu de Saussure’a) określa zestaw funkcji strukturalnych. Stąd – akcent na opracowanie metodyki immanentnej analizy tekstu (metoda opozycji semantycznych) w pracach z lat sześćdziesiątych¹². Stąd też określona podejrzliwość wobec badań w dziedzinie intertekstualności: ponieważ każdy element struktury

10. Należy pamiętać także o podjętej przez Louisa Hjelmsleva próbie zbudowania metodologii strukturalizmu nie na platońskim, lecz na arystotelesowskim fundamencie (znamiennie, że do glossematyki i w ogóle do Hjelmsleva przylgnęła sława najtrudniejszego, jeśli nie pozarozumowego strukturalisty, podczas gdy naprawdę chodzi o skonstruowanie systemu, który akurat w największym stopniu uwzględniłby zdrowy rozsądek).

11. Jurij Łotman lubił cytować tę sentencję według apokryficznej ewangelii św. Tomasza, w której jej kształt jest jeszcze bardziej wyrazisty: „Pokaż mi kamień, który odrzucili budowniczowie! On jest kamieniem węgielnym”.

12. Należy odnotować zasadniczą odmienną metodę układania szeregów opozycyjnych w pracach Łotmana od praskiej szkoły i w mniejszym stopniu od Claude’a Lévi-Straussa: fonologiczne i morfologiczne opozycje w szkole praskiej i semantyczne opozycje u Lévi-Straussa służą opisowi języka, a nie tekstu.

tekstu charakteryzowany jest przez jego miejsce w tej strukturze, to materialne podobieństwo (lub nawet tożsamość) fragmentów rozmaitych tekstów okazuje się mało znaczące¹³.

Wyobrażenie o absolutnej immanentności struktury tekstu jednak nie tylko nie unieważniało pytania o związki tekstu z pozatekstową rzeczywistością, lecz – odwrotnie – stawiało je ze szczególną ostrością. *Wykłady z poetyki strukturalnej* kończą się już obszernym rozdziałem o związkach pozatekstowych, niebędącym podsumowaniem wcześniejszych wywodów, lecz zakreślającym perspektywy dalszych badań.

Jako pierwsza podlegała rewizji fundamentalna dla strukturalizmu relacja języka i wypowiedzi (tekstu). Z punktu widzenia tartuskiego strukturalizmu nie można mówić o prymarności jednego wobec drugiego, co więcej, w ogóle nie można mówić o nich oddzielnie. Przy tym ma się na uwadze coś zasadniczo innego niż na przykład glossematyczne (w ostatecznym rachunku – arystotelesowskie) przeciwstawienie formy i substancji, powiązanych między sobą relacją wzajemnej zależności. Dla Łotmana ważny tu jest w pierwszym rzędzie dynamiczny aspekt problemu¹⁴; generowanie tekstu nie jest automatyczną realizacją potencji języka, lecz przekładem; dynamiczne napięcie pomiędzy językiem i tekstem okazuje się jednym ze źródeł ewolucji systemu semiotycznego.

Rewizji podlegał też Jakobsonowski schemat komunikacji¹⁵, w którym język i tekst funkcjonowały jako dwa z sześciu składników [...].

Zgodnie ze schematem Jakobsona nadawca, uwzględniając *kontekst*, formułował za pomocą *języka komunikat*, który dzięki obecności *kontaktu* przekazywał *nadawcy*. Według Łotmana zaś akt komunikacji w ogóle nie jest przekazem gotowego komunikatu: nie tylko język nie jest możliwy przed tekstem i poza tekstem – to samo odnosi się do wszystkich pozostałych Jakobsonowskich kom-

13. W latach, jakie nastąpiły po ukazaniu się *Wykładów z poetyki strukturalnej*, Łotman coraz więcej uwagi udziela temu, co w *Wykładach...* zostało nazwane „związkami pozatekstowymi” (zob. niżej). Jednakże przy tym związki te były rozpatrywane nie w terminach korespondencji pomiędzy oddzielnymi tekstami lub – tym bardziej – ich fragmentami, lecz jako związki strukturalne w ogólnej przestrzeni kultury, rozpatrywanej jako całość. Późniejsze uogólnienie tego podejścia prowadzi do formowania się koncepcji *semiosfery*.

14. Dynamika systemu znakowego należy do jednego z kluczowych pojęć szkoły tartuskiej, w znacznym mierze korygującego przeciwstawienie synchronii i diachronii de Saussure’a (tutaj, podobnie jak w innych aspektach ujawnia się wyraźny związek szkoły tartuskiej z praskim kołem lingwistycznym i późniejszymi pracami Romana Jakobsona). Dynamika w rozumieniu Łotmana częściowo wyprzedza idee rodzącego się wówczas generatywizmu, częściowo zaś była polemicznie skierowana przeciwko ideom Noama Chomskiego, którego generatywizm – zdaniem Łotmana – nie wiązał się z autentyczną dynamiką.

15. R. Jakobson, *Closing statement on linguistics and poetics. Style in Language*, red. T. Sebeok, Cambridge (Mass.) 1960.

ponentów. Kontekst (*con-textus*) nie może istnieć przed tekstem; kontekst zależy od tekstu w takim samym stopniu, jak tekst zależy od kontekstu. Akt komunikacji jest aktem przekładu, aktem transformacji: tekst transformuje język, nadawcę¹⁶, ustanawia kontakt między nadawcą i odbiorcą, transformuje samego nadawcę. Oprócz tego transformuje się sam i przestaje być tożsamy samemu sobie.

6.

Jeśli ukształtowane w latach 60. wyjściowe twierdzenia szkoły tartuskiej, dotyczące statyki systemów semiotycznych, były wnoszone na fundamencie filozofii Kanta, to ich rozwój w następnej dekadzie, wysuwający na plan pierwszy ich dynamikę, ujawnia już inne podstawy filozoficzne. Koncepcja, zgodnie z którą tekst traci swoją tożsamość, włączając się (na przykład w procesie komunikacji) do coraz to nowych związków pozatekstowych, w związku z czym jego struktura nieustannie się komplikuje, zaś semantyka wzbogaca się – każe przypomnieć samowzrastający logos Heraklita¹⁷. Tutaj chciałbym zwrócić się do znacznie mniej efektownego, ale bynajmniej nie mniej ważnego zestawienia z ideami Fryderyka Schillera i Wilhelma Humboldta¹⁸.

Schillera Jurij Łotman uważał – moim zdaniem nieco przesadzając – za wybitnego myśliciela, w istotny sposób dopełniającego i rozwijającego system Kanta poprzez wniesienie do niego dodatkowego wymiaru: wolności i związanej z nią kategorii dynamiki oraz twórczości. Stwarzało to według Łotmana przesłanki do przewyciężenia antynomii *podmiotu* i *przedmiotu* – tego przekleństwa europejskiej epistemologii. „Rzecz sama w sobie” została obdarzona twórczą wolnością.

W dziedzinie właściwej wiedzy humanistycznej podobne idee wysunął Wilhelm Humboldt, który zaproponował rozróżnienie języka jako gotowego produktu (*ergon*) i jako twórczej siły (*energeia*). W tradycji strukturalistycznej koncepcję Humboldta interpretowano w taki sposób, że ergonowi odpowiadała wypowiedź (tekst), zaś energii – język; twórczy pierwiastek działalności językowej (*la langage* de Saussure’a) jest zatem skoncentrowany w języku. Ta idea

16. Por.: J. Łotman, *Tekst i struktura audytorium*, przeł. B. Żyłko, „Pamiętnik Literacki” 1991, nr 1, s. 235–241.

17. Już po napisaniu tego komunikatu odnalazłem nagłówek i część tekstu zbioru prac Łotmana *Самовозрастающий Логос (Samozwrotny Logos)*, zawierający zarówno jego znane już publikacje, jak i artykuły specjalnie dla niego przeznaczone. Ponieważ tytuł wyraźnie wskazywał na gotowy już materiał (a nie plany na przyszłość), zaś sam tekst jest drugim egzemplarzem, to możliwe, że odnajdą się także brakujące części.

18. O ile mi wiadomo, Wilhelm Humboldt jako filozof nie pojawia się w tekstach Łotmana. Należy jednak pamiętać, że Humboldt wpłynął na rosyjską myśl filologiczną zarówno bezpośrednio, jak i za pośrednictwem Ołeksandra Potebni.

Humboldta była istotna dla generatywizmu, w oparciu o nią Noam Chomsky zbudował swoją krytykę strukturalizmu.

Oryginalność podejścia Łotmana polega na tym, że dla niego *energeia* jest w pierwszej kolejności właściwością tekstu, a nie języka. Ta na pierwszy rzut oka dość dziwna idea znajduje paralełę w estetyce o. Pawła Florenskiego – jednego z najciekawszych myślicieli rosyjskich początku XX wieku. Florenski podkreślał, że dzieło sztuki (czyli tekst sztuki) to jednocześnie i *ergon* i *energeia*. Tak więc ikona w muzeum to *ergon*: rzecz, która jako dzieło sztuki jest martwa; w świątyni zaś jest to *energeia*. Stąd Florenski wyprowadza wniosek o konieczności stworzenia muzeów nowego typu: miejsce muzeów jako kolekcji *ergonów* powinny zająć muzea, sprzyjające samowyzwalaniu się energii dzieł sztuki¹⁹. Z punktu widzenia tartuskiego strukturalizmu różnica między ikoną w muzeum a ikoną w świątyni zawiera się w tym, że w muzeum umieszcza się ją w obcym dla niej kontekście, odcinającym konieczne dla jej normalnego funkcjonowania związki pozatekstowe. Jednak byłoby uproszczeniem stwierdzenie, że ikona w muzeum jest absolutnie martwa: tekst w znacznej mierze sam tworzy swój kontekst; posiada on zdolność do regeneracji utraconych związków pozatekstowych, stwarzania nowych w miejsce utraconych. Ikona w świątyni i ikona w muzeum niewątpliwie żyją różnym życiem, zaś różnice funkcjonalne prowadzą do strukturalnej dywergencji²⁰; jednak o śmierci utworu artystycznego można mówić jedynie wówczas, gdy jego całkowitemu fizycznemu zniszczeniu towarzyszy jego całkowita likwidacja w pamięci kultury. Tak oto spalony przez Puszkina dziesiąty rozdział *Eugeniusza Oniegina* nadal żyje w pamięci kultury rosyjskiej, wykazując oznaki życia, niekiedy nawet dość kuriozalne.

7.

Niniejsze pobieżne uwagi nie roszczą pretensji ani do pełni, ani do systematyczności. Ich cel był inny: umieszczenie konceptualnego paradygmatu szkoły tartuskiej w określonej perspektywie filozoficznej. To, że ujawnienie tej perspektywy okazuje się bynajmniej nie takie łatwe, w znacznej mierze wynika

19. Prace i idee o. Pawła Florenskiego w ogóle były bliskie szkole tartuskiej i to nie przypadek, że właśnie w tartuskich publikacjach semiotycznych po raz pierwszy opublikowano niektóre jego wyjątkowo ważne prace. Należy odnotować, że wśród rosyjskich krytyków jego poglądów występują zarówno marksistowscy ateści, jak i autorzy prawosławni (Grigorij Florowski, Wasilij Zieńkowski). Wydaje mi się, że przyczyną jego odrzucenia był jego kantyzm. Chociaż liczne *idee* Kanta dla Florenskiego były całkowicie nie do przyjęcia, *metoda* jego głównego dzieła *Filar i podpora prawdy* jest konsekwentnie utrzymana w duchu Kantowskiej krytycznej filozofii.

20. J. Łotman, A. Piatigorski, *Tekst i funkcja*, przeł. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus i M.R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 100–113.

ze stosunku założyciela szkoły tartuskiej do filozofii. W rozmowach prywatnych Łotman niejednokrotnie upierał się przy tym, że profesjonalna filozofia w naszych czasach jest anachronizmem (przy tym miał na myśli filozofię zachodnią, o radzieckiej w ogóle nie było sensu mówić). Zawodowy filozof, według jego słów, to zawodowy zjadacz przypraw. Czas spekulatywnej filozofii się skończył, przyprawę należy dodawać do podstawowego dania. W odniesieniu do wiedzy naukowej oznacza to, że nie powinno się wznosić gmachu nauki na określonym, wcześniej przygotowanym fundamencie filozoficznym, lecz odwrotnie – filozofia nauki jest możliwa jedynie jako uogólnienie uzyskanych rezultatów.

[Przełożył Bogusław Żyłko]²¹

21. Przekład na podstawie: *Лотмановский сборник*, I. Сост. Е. Пермяков. Москва 1995.

