

Paweł MILCAREK

<https://orcid.org/0000-0001-6259-9926>

## Cud mistrza Alberta. Uwagi o średniowiecznej kulturze pamięci

### Streszczenie

Średniowiecze przejmując od starożytności pojmowanie pamięci jako przede wszystkim umiejętności potrzebnej przy komponowaniu. Zarówno pamięć kanonu autorów, jak i mnemotechniki są świadectwem ogromnej wagi, jaką w ówczesnej edukacji i nauce przywiązywano do zapamiętywania i przypominania sobie. Niestety jak na razie w zbyt małym stopniu zdajemy sobie sprawę z tego, jak wielką rolę w kształtowaniu kultury pamięci odgrywała inspiracja monastyczna, czerpiąca z liturgii i medytacji.

**Słowa kluczowe:** Albert Wielki, pamięć, sztuka pamięci, Cyceeron, Arystoteles, Jan Kasjan, retoryka, *ars oblivionis*, monastycyzm, liturgia.

Ojcu Jackowi Salijowi

### Pamięć i niepamięć mistrza

Na kartach zredagowanego w końcu XV wieku dzieła *Legenda beati Alberti Magni* Rudolf z Nijmegen opisuje ostatni wykład Kolończyka (por. Rudolf z Nijmegen 1928, 68–70). Hagiograf nazywa to wydarzenie *consummatio scholastici eius exercitii*, czyli wypełnieniem jego praktyki szkolnej. Rzecz dzieje się jakoś nie za długo przed śmiercią Alberta (która nastąpiła 15 listopada 1280 roku). Mistrz jest już „przygnieciony starością” (musiał mieć wówczas, zależnie od rozbieżnych danych dotyczących daty urodzenia, około siedemdziesięciu pięciu lub osiemdziesięciu siedmiu lat; to drugie jest o wiele mniej prawdopodobne). Mimo to, jak zawsze prowadzi wykład przy szerokim audytorium. Nagle, „kiedy badał i przytaczał jakieś uzasadnienia (*rationes*), jego pamięć zaczęła się chwiać (*coe-*

*pit eius memoria vacillare*)”. „Chwilę pomilczał”, a następnie ku zaskoczeniu słuchaczy odstąpił od wykładu i wygłosił krótkie przemówienie, w którym postanowił zwierzyć się swej publiczności, iż ma do przekazania „coś nowego i starego zarazem”. Było to bardzo osobiste wyznanie, rzecz w formie niezwykła jak na oficjum mistrza scholastyki – natomiast na kartach hagiografii już nie tak szokująca. Albert opowiedział w skrócie o swojej karierze uczonego, o sukcesach i staraniach w młodości. Wewnątrz tego wyznania mamy przekonanie ojca profesora Alberta, że do swej pracy badacza został skierowany przez Maryję Pannę – w związku z czym było też naturalne, że jako młody uczoney-zakonnik, doświadczony pierwszych satysfakcji badawczych, to do Niej zwrócił się w modlitwie z gorącą prośbą, aby jego serce wiernego pozostało „nienaruszone” – aby więc „kiedyś usidlony rozumowaniami filozofów (*philosophorum rationibus*) nie zwątpił o prawej wierze”. Na co przychodzi Jej odpowiedź, ze słowami: „Abyś [...] nigdy nie zachwiał się w wierze (*in fide vacillare*), oto pod koniec twych dni zostanie ci odjęta wszelka pomyłka i sofistyczna sztuka filozofów (*fallacia et ars philosophorum sophistica*), a ty staniesz się wtedy jak dziecko w twej niewinności i czysty w wierze katolickiej, a potem powędrujesz do Pana”.

Albert przypomina sobie te słowa teraz, wobec słuchaczy wykładu, którego już nie ma sił wygłosić. Stwierdza, że po wielu latach zapowiedziany nagły „defekt pamięci” rzeczywiście nastąpił – a stało się to tak jak miało być, „na publicznym wykładzie”, *in publica lectione* (czyli, zwróćmy uwagę, w samym centrum powołania dominikańskiego teologa i człowieka uniwersytetu, w godzinę celebrowania wiedzy wraz z niezbędną jej pamięcią). Mistrz wie już zatem, że „nadchodzi jego czas”. Wygłasza na zakończenie wyznanie wiary, prosi o udzielenie mu „sakramentów kościelnych” we właściwym czasie, wyrzeka się wszystkich ewentualnych potknięć w rozumieniu spraw wiary – i zstępuje z katedry. „Odtąd zaś zostały odjęte od jego pamięci rozumowania filozoficzne (*rationes philosophicae ab eius memoria sunt ablatae*), podczas gdy trwał w nim pamięciowo tekst Biblii i filozofii (*textu bibliae et philosophiae memoriter permanente*)”.

Dla każdego uważnego czytelnika tego rozdziału *Legendy* musi być jasne, że opisany tam „defekt pamięci” jest równocześnie znakiem obiecaney opieki oraz rzeczywistą szkodą i przeszkodą; błogosławieństwem i amputacją, opieką z nieba i klęską na ziemi. Mówiąc dokładnie: defekt jest znakiem błogosławieństwa. To ostatnie nie znosi destrukcyjnej dotkliwości pierwszego. Zanik pamięci – co prawda selektywny, uderzający w *rationes*, a oszczędzający *textus* – okazuje się bowiem czymś praktycznie wyłączającym z pracy profesora, a przez to wręcz jego likwidacją jako osobistości.

Ten ostatni mocny akcent podaje nam sama *Legenda*. W zakończeniu rozdziału o ostatnim wykładzie mistrza Alberta czytamy, że niedługo potem przybył do klasztoru dominikanów biskup Kolonii, poruszony wiadomością o tym, co zaszło. Zastukał do celi swego przyjaciela, pytając: „Ojczy Albercie, jesteś tam?” – zaś Albert, nie otwierając, odpowiedział: „Alberta tu nie ma, ale był” (*Albertus*

*non est hic sed fuit*). Słyszac to, biskup powtorzył z westchnieniem i łzami: „Zaprawdę, Alberta tu nie ma, ale był”. *Legenda* podsumowuje tę wymianę uwagą, że tak to „chwalebny mąż” po długich latach ciężkiej pracy uczonego i nauczyciela przechodzi w stan „człowieka wolnego od wszystkich spraw ziemskich” i podąża do ojczyzny niebieskiej. Zanik pamięci nie tylko zwiastuje śmierć, lecz po części jest już śmiercią – śmiercią Alberta takiego, jakiego znali ludzie mu bliscy. Jak widać, pamięć profesora to ważna część jego aktualnej tożsamości, lecz nie jego nieśmiertelności. Utrata pamięci jest już śmiercią profesora, a zapowiedzią śmierci człowieka.

Mimo tak wysokiej rangi tego zagadnienia, nie znajdujemy we wcześniejszych partiach *Legendy* jakiegoś sprawozdania z tego, jak Albert kształcił i napełniał swoją pamięć – właśnie tę, której zachwianie i częściowy zanik miały zakończyć karierę i zapowiedzieć bliską śmierć. Dowiadujemy się o tym jedynie pośrednio, gdy na stronach żywota trafiamy na wzmianki o kolejnych etapach edukacji Alberta i jego pracy umysłowej (por. Rudolf z Nijmegen 1928, 9). I tak czytamy, że gdy jako chłopiec Albert, syn z domu rycerskiego, został oddany do szkoły (*divinae legis eruditorium*), chodził razem z innymi do kościoła, by wraz z duchowieństwem „śpiewać psalmy i hymny”. Razem z tą praktyką liturgiczną (która w przyszłości stanie się codziennością mnicha Alberta) biegnie na tym samym etapie edukacji podstawowe szkolne wtajemniczenie gramatyczno-literackie: „pierwsze ćwiczenia z tekstem” (*prima rudimenta litterae*). Następny etap na szlaku szkolnym: Albert powędrował do Padwy, gdzie nabywał „biegłości w sztukach wyzwolonych” (*liberalium artium peritia*). Ponieważ powołanie Alberta jest ściśle związane z pracą naukową, czytamy dalej o uniwersyteckim *exercitium* Kolończyka: o „czytaniu” (czyli publicznym wykładaniu) *Sentencji* Piotra Lombarda, ksiąg biblijnych, pism Arystotelesa itp. Wszystko to sygnalizuje różne etapy wykształcenia, a potem codzienność pracy uniwersyteckiej ojca Alberta.

Naszym celem nie jest tu zgłębianie biografii wybitnego teologa scholastycznego – natomiast jest ona miejscem, w którym natykamy się na praktyki właściwe średniowiecznej kulturze pamięci. Albert Wielki jest tu emblematem: w jego biografii zbiega się – bardzo wygodnie dla naszej potrzeby całościowego przeglądu – tradycja edukacyjna *christianitas „pre-gotyckiej”* i dokonujący się wewnątrz niej zwrot uniwersytecko-scholastyczny.

## Średniowiecze „pre-gotyckie”: kanon Autorów...

Paradoksem „pre-gotyckiej” średniowiecznej kultury pamięci jest to, że widzimy ją głównie poprzez jej rozkwit w wieku XII, w epoce już *de facto* objawiającej się „gotycką” cywilizacją miast. Chodzi jednak o porządek rzeczy zainspirowany w renesansie karolińskim, z jego ścisłym związkiem życia klasztorów mniszych (głównie benedyktyńskich, choć nie wyłącznie) oraz klasztornych

szkół (wewnętrznych i zewnętrznych). Epokę rozciągającą się od wielkiej europejskiej reorganizacji karolińskiej w wieku IX aż do boomu humanistyczno-szkolnego w wieku XII można widzieć jako przestrzeń, na której we właściwej sobie pełni ukazał się monastyczny program cywilizacji, świetnie streszczony w oryginalnym brzmieniu tytułu klasycznej pozycji ojca Jeana Leclercq OSB: *L'amour de lettres et le desir de Dieu* (Leclercq 1997). Synteza *umilowania literatury / nauki z pragnieniem Boga* tworzy z tego programu podwójny „renesans”: z jednej strony chodzi tu o *odrodzenie* w jego sensie ściśle teologicznym, obecnym w pismach Nowego Testamentu i tekstach liturgii chrześcijańskiej, gdzie mówi się o odrodzeniu człowieka przez chrzest – i w tym sensie średniowiecze po-karolińskie i pre-gotyckie jest próbą budowy kultury, w której wszystkie wartości zostały przewartościowane na miarę przeświadczenia o uświęcającej obecności Boga Żywego (por. Ullman 1985, 20–21); z drugiej strony jest tu jednak także *odrodzenie* w sensie powszechnie przyjętym w historii kultury, a więc *renesans* jako „powrót do źródeł”, ponowne odczytania starożytnych klasyków, „autorów pogańskich”. Oba wątki są ze sobą splecione tak mocno, że próba potraktowania ich zupełnie odrębnie wprowadza badacza w stan dziwnej ślepoty, w którym – podążając za przedmiotami, jakimi jest zainteresowany – nieustannie potyka się i obija o przedmioty, których nie widzi, gdyż postanowił nie widzieć.

W naszym podejściu do zagadnienia średniowiecznej kultury pamięci spróbujemy uniknąć tego nieporozumienia – jednak na razie skorzystajmy ze ścieżki dawno temu wydeptanej przez historyków kultury: średniowiecze jako miejsce stopniowego przyswajania sobie szlachetnej kultury antyku przez barbarzyńców. Rzeczywiście istnieje w tej epoce wiele solidnych pretekstów, by patrzeć na nią od tej strony. Jej wyrastanie z katastrofy cywilizacyjnej upadku Cesarstwa na Zachodzie i „wędrowki ludów” oznaczało, że pierwszą wielką pracą mędrców było kopiowanie i streszczanie naukowego dorobku starożytnych, razem z naukami Biblii i Ojców – co widzimy w *Institutiones* Kasjodora i *Etymologiae* Izydora, w przekładach Boecjusza. Jest to rozlegający się na progu średniowiecza głos „ostatnich Rzymian”. Ich wysiłek „zachowania w pamięci” był ważny dla startu kultury średniowiecznej – jednak ona formuje się później, w epoce karolińskiej, w postawie już nie zapamiętywania, lecz przypominania, czyli przywoływania do aktualnej świadomości tego, co już zaatakowane zapomnieniem.

Gest przypominania mieści się już w samej zasadzie kanonu *Auctores* – którą ludzie średniowiecza, architekci kultury christianitas, przejęli po starożytności i postawili jeszcze wyżej. W tym konkretnym znaczeniu kanon nie jest zwykłą listą lektur szkolnych lub czytelniczą „listą bestsellerów”, albo mniej lub bardziej ucieleśnioną „idealną biblioteką” czcicieli Literatury Pięknej. Jest co prawda wszystkim tym po trosze, lecz od tego wszystkiego różni się istotnie. Kanon nie powstaje z utworów „dla dzieci i młodzieży”, jest bez wyjątku literaturą ludzi dorosłych, co oznacza i poziom trudności, i obecność treści, które również dzisiaj uznalibyśmy za „niestosowne” dla młodego czytelnika. Ale kanon jest rzeczywi-

ście zestawem do użytku szkolnego. Nie jest listą bestsellerów – to znaczy nie zmienia się automatycznie wraz ze statystyką zainteresowania wśród osób umiejących czytać. Kanon jest raczej miarą klasy niż barometrem fascynacji czytelnicy. Jednak będąc miarą klasy i stylu, kanon pozostaje bardziej własnością wspólnoty niż karnetem „utworów nagradzanych” przez indywidualności lub gremia twórców. Kanon nie powstaje po to, by wyselekcjonować i uhierarchizować utwory mistrzowskie – lecz raczej jest chmurą klasyki różnego poziomu mistrzostwa i oryginalności, wewnątrz której prowadzi się uczniów przez najbardziej elementarne ćwiczenia w czytaniu, pisaniu, interpretowaniu, rozumieniu, naśladowaniu.

Gdy zatem ktoś taki, jak młody Albert, trafił pewnego dnia do ówczesnej szkoły, przedkładano mu ów wielki kanon nie jako obiekt adoracji, lecz jako podstawę do ćwiczeń z gramatyki. Kanon spełnia rolę elementarza.

Znane nam dzisiaj średniowieczne „wprowadzenia do Autorów” (*accessus ad Auctores*) dają pojęcie o tym, jak wyglądał taki kanon szkolny w XI, XII i XIII wieku (por. Brożek 1989). Na każdej z tych „list” coś się zmienia – jednak ich rdzeń zdaje się nienaruszony, a znajdują się w nim przede wszystkim starożytni „poganie”. Mamy tam *Dicta Marci Catonis* (II/III w.), bajki Ezopa i Awiana (IV/V w.), *Ilias Latina* (łacińskie streszczenie *Iliady*), Wergiliuszowe: *Eneidę*, *Bukoliki* i *Georgiki*, niemal komplet Owidiusza (wraz z erotyczno-satyryczną *Sztuką kochania*), *Gawędy* i *Listy* Horacego (i jeszcze jego poetykę: *List do Pizonów*), utwory Juwenalisa, Persjusza, Stacjusza, Lukana, niewielkie próbki Cyserona. Do tego dochodzą starożytni autorzy chrześcijańscy: Seduliusz, Prudentjusz, Boecjusz, Arator, Teodul. Poza utworami literatury pięknej (prawie wyłącznie poezji) trochę „literatury dydaktyczno-naukowej”: skromna garść klasycznych „podręczników” (jak gramatyki Donata i Pryscjana oraz *De nuptiis Marcjana Kapelli*) lub rozpraw etycznych (Cyserona *O przyjaźni* i *O starości*) oraz historiografia reprezentowana przez Salustiusza i przyrodznawstwo markowane niezbyt dobrze przez sławetnego *Fizjologa*.

W wykazach aż do wieku XII dominacja autorów starożytnych – „pogańskich” czy chrześcijańskich – jest oczywista, praktycznie nie mają konkurencji. Gdy natomiast zajrzemy do pochodzącego z zaawansowanego wieku XIII *Labirintusa* Eberharda z Bremy (2011), okaże się, że wraz z nadejściem „złotego wieku scholastyki” i wraz z rozbudową edukacji wyższej, uniwersyteckiej, do kanonu literacko-naukowego wejdzie dość nagle całkiem sporo autorów współczesnych, czyli z wieków XII i XIII. Jednak nawet gdy zdarzy się – w duchu epoki – że tytuły ich dzieł sygnalizują „nowość” (jak np. *Poetria nova* Godfryda z Vinsauf), chodzi w istocie o kontynuację długiej tradycji: autor ogłaszający „nowe” doskonale zna „stare”, zaś niejednokrotnie jego utwór jest innym podejściem do fabuły czy akcji zawartej w klasycie wergiliuszowej, owidiuszowej itp.

Kanon funkcjonuje jako pamięć cywilizacji, a uczniowie stają się jej uczestnikami. Punktem startu edukacji jest więc wejście do tak pojętej „pamięci zbior-

rowej”, ale i potem wszelkie ćwiczenia i coraz bardziej samodzielne próby korzystają z tej wspólnej pamięci kanonu.

### ...i pamięć retoryczna

Obok tego przedmiotowego rozumienia pamięci (tutaj jako zespołu dzieł „zapamiętanych” w kanonie i przez to udostępnianych kolejnym pokoleniom wprowadzanym w kanon) znane jest, rzecz jasna, także jej ujęcie podmiotowe: umiejętność zapamiętywania (oraz przypominania sobie). Średniowiecze „pre-gotyckie” przystępuje do tego zagadnienia w sposób ściśle praktyczny, to znaczy interesuje się jak najbardziej efektywnym rozwijaniem tej umiejętności i posługiwaniem się nią, bez wchodzenia w teoretyczną analizę pamięci.

Aż do wieku XIII refleksja dotycząca wykorzystywania pamięci odbywa się na Zachodzie pod kierunkiem dostępnych łacinnikom źródeł cycerońskich. Jedyne oryginalnym pismem Cyserona wchodzącym tu w grę jest *De inventione*, a więc młodzieńczy zarys wstępu do retoryki, czyli jednej ze sztuk wyzwolonych, należących do tzw. *trivium*. Pamięć (*memoria*) występuje tam najpierw właśnie jako jedna z pięciu części tej sztuki i zostaje zdefiniowana jako „trwałe uchwycenie przez umysł rzeczy i słów dla inwencji, *firma animi rerum ac verborum ad inventionem perceptio*” (por. Cyseron 1949, I, 9, s. 18–19). Następnie pamięć pojawia się jeszcze w drugiej księdze tegoż utworu, lecz tym razem jako jedna z trzech części cnoty roztropności (*prudentia*) – ta, „przez którą umysł powtarza to, co było, *animus repetit illa, quae fuerunt*” (por. Cyseron 1949, II, 160, s. 326) (pozostałe – pojętność i opatrność – odnoszą się odpowiednio do teraźniejszości i przyszłości).

Definicje skreślone ręką dwudziestojednoletniego Cyserona w *De inventione* wyznaczyły średniowieczu dwojaki sposób podejścia do pamięci, oba praktyczne. Z jednej strony, było to oczywiście podejście od strony zapotrzebowań retora: pamięć ma służyć układaniu mów. Z drugiej strony, pamięć okazuje się nie tylko potrzebna mówcy, ale niezbędna każdemu do prowadzenia się roztropnie – to zaś otwiera również etyczną kwestię obowiązku sprawnego posługiwania się pamięcią i jej ćwiczenia.

Jednak dla średniowiecza Cyseron to także autor innego przewodnika retoryki: *Ad Herennium*. Dzieło błędnie przypisywane Tuluszowi zaczyna odgrywać pewną rolę zwłaszcza począwszy od wieku XII. Wnosi z pewnością autorytatywne odróżnienie pamięci naturalnej i pamięci sztucznej (*artificialis*), w związku z czym do niedawna uczeni sądzili, iż to właśnie *Ad Herennium* poinstruowało ludzi średniowiecza o ćwiczeniach należących do „sztuki pamięci”. Nie wydaje się to zgodne z prawdą: skomplikowane i wymyślne techniki mnemotechniczne z *Ad Herennium*, krytykowane już przez Kwintyliana, nie miały najprawdopodobniej żadnego poważnego wpływu na mnemonikę średniowiecznych klasztorów i szkół. Im bardziej zdajemy sobie sprawę z istnienia niezależnej od *Ad Herennium* późnostażytej tradycji komentatorskiej retoryki Cyserona

(w wykonaniu Mariusza Wiktoryna i Fortunacjana) oraz im jaśniejsze jest dla nas istnienie tradycji mniszkiej „pamięci duchowej” (*memoria spiritalis*) związanej z praktyką medytacji, a niezależnej od szkolnej tradycji retorycznej – tym mniejsza jest potrzeba przypisywania Pseudo-Cyceronowi patronatu nad średniowiecznymi „sztukami pamięci”. Co więcej, również scholastyczny wiek XIII skorzysta z innych wskazówek, przenosząc problem „sztuk pamięci” dalej od retoryki, a bliżej *Organonu* i dialektyki.

O ile pamięć kojarzy się słusznie ze zdolnością zachowywania w „sztukach pamięci”, ta zdolność była ćwiczona z intencją właściwą retorycznej inwencji (lub dialektycznemu budowaniu dowodu). Zwróćmy uwagę na główne zasady (por. Carruthers, Ziolkowski 2002, 4–12). Zapamiętywany materiał jest od razu poddawany takiej obróbce, aby można było nim swobodnie operować. Podstawową techniką jest więc *divisio et compositio*: najpierw dzielenie materiału na niewielkie, kilkuelementowe moduły, a następnie porządkowanie ich numerycznie lub alfabetycznie – i takie łączenie, aby pamięć, przechodząc przez te łatwe do opanowania „częstki”, ogarniała w sumie naprawdę duże całości (jak Psalterz albo *Eneida*). W komponowaniu wychodzi się zaś od jakiegoś przedmiotu przyjaznego dla wyobraźni – a którego plan staje się jakby spisem treści zapamiętywanego materiału (jednym z ulubionych takich przedmiotów była arka Noego, której opis znajduje się w Księdze Rodzaju). Od starożytnych przejęto ponadto technikę „umiejscawiania” zapamiętywanego materiału: poszczególne punkty materiału są łączone w pamięci z konkretnymi miejscami w przestrzeni (*loci*). Do tego dochodziła jeszcze świadomość, że zapamiętywanie należy łączyć z emocjami. Zdawano sobie też sprawę z wizualnego aspektu pamięci – więc przykładano znaczenie np. do rozplanowania materiału na stronie rękopisu, używania tam numerów i symboli, ujęcia treści tak, aby mogło ją uchwycić jedno spojrzenie.

Dzisiejsi badacze średniowiecznych kultur pamięci nie ukrywają zachwytu dla bogactwa, subtelności i skuteczności technik memoryzacji używanych w ówczesnych szkołach (por. Carruthers, Ziolkowski 2002, 13–16). Pierwsze ich różnicowanie bierze się z odmiennych zapotrzebowani, jakie względem pamięci mają poszczególne „sztuki”, stanowiące odrębne działy edukacji szkolnej. Znacząca się to już na jej pierwszym etapie, określonym przez *trivium*. Mamy więc specyficzną pamięć gramatyczną, retoryczną i dialektyczną – trzy różne, a równocześnie ściśle związane w dziele posługiwania się słowem-*logosem*. Do tego dochodzą sztuki *quadrivium*, czyli matematyczne umiejętności arytmetyki, geometrii, muzyki i astronomii.

## Średniowiecze „gotyckie”: teoria pamięci

Pogłębione zainteresowania teoretyczne pamięcią pojawiają się dopiero jako jeden ze skutków napływu do Europy arystotelesowskich „pism fizycznych” –

czy to w postaci dzieł samego Arystotelesa, czy jego arabskich sektatorów. Fala „nowego Arystotelesa” powstaje już w wieku XII, lecz ma swoje apogeum w pierwszych dziesiątkach następnego stulecia; po czym tacy autorzy łacińscy, jak Robert Grosseteste, Roger Bacon, Aleksander z Hales, Bonawentura, Siger z Brabancji, Albert Wielki i Tomasz z Akwinu dokonują, każdy po swojemu, właściwej średniowiecznej recepcji arystotelesowskiej metafizyki, fizyki, psychologii i etyki.

Odkrycie psychologii Stagiryty modyfikuje spojrzenie na pamięć – dotychczasowe podejście praktyczne typu cycerońskiego zostaje uzupełnione wglądem teoretycznym charakterystycznym dla Arystotelesa. Tacy uczeni, jak Albert Wielki (1890) i Tomasz z Akwinu (1949) odnajdują teraz pamięć najpierw w duszy (zmysłowej) i mózgu, a nie jak dotąd – wyłącznie wśród części retoryki i etyki. Powstają zagadnienia wcześniej nie podejmowane w szkołach średniowiecznych: rozpoznanie pamięci jako władzy duszy, jednego ze zmysłów wewnętrznych – i odróżnienie jej w stosunku do zmysłu wspólnego, wyobraźni, *vis cogitativa* (por. Zembrzusi 2015). Porządkując te kwestie przy pomocy lektury Arystotelesa, Awicenny, Awerroesa i innych, scholastycy robią niekiedy krok dalej (np. jak Akwinata, pytając o istnienie pamięci intelektualnej, różnej od pamięci zmysłowej). Na marginesie dodajmy, że gdy obecnie uczynym zdarza się przewyciężyć panującą scjentystyczną „ignorancję dotyczącą badań sprzed Ebbinghaus”, odkrywają w źródłach antycznych i średniowiecznych nie tylko wiele interesujących rozpoznań, ale stwierdzają, że niektóre z osiągnięć i intuicji nowoczesnych badań są faktycznie ponownym odkrywaniem spraw znanych „przed Ebbinghausem” (por. Herrmann, Chaffin 1988, 3–6).

Mimo że to odkrycie teorii pamięci przynosi nowe otwarcie, przejście od ery „sztuk pamięci” z wieku XII (dla której doskonałym exemplum zawsze będą nauki Hugona ze św. Wiktora, z *Didascaliconu* lub mniej znanego wstępu do *Chronica* – por. Carruthers 2008, 100–106, 339–344) do ery komentarzy do Arystotelesowego *De memoria et reminiscencia* nie jest aż tak rewolucyjne. Obaj najważniejsi scholastyczni komentatorzy wspomnianego traktatu – Albert Wielki i Tomasz z Akwinu – są nadal żywo zainteresowani akumulacją wiedzy praktycznej o sztukach zapamiętywania i przypominania sobie, chętnie tworzą w tej dziedzinie staro-nowe listy zaleceń, będące syntezą tradycji cycerońskiej i arystotelesowskiej (Carruthers, Ziolkowski 2002, 14 i 23; szczegółowe omówienie – por. Zembrzusi 2017). „Pamięć sztuczna” nie przestaje ich interesować – u Alberta widzimy to zwłaszcza w szerokim potraktowaniu tej sprawy w *Summa de bono*, w tradycyjnie cycerońskim kontekście rozważań o cnocie roztropności (por. Carruthers 2008, 345–360). Podobnie jest w *Summa Theologiae* Akwinaty, znów w kwestii o roztropności (por. Rossi 2006, 11).

Sprawne zapamiętywanie i bezbłędne przypominanie jest nadal kwestią zarówno naturalnego uposażenia człowieka (o którego porządku wie się teraz więcej), jak i starania wzmacnianego przez techniki memoryzacji (znane od dawna,



teraz rozwijane) – a to ostatnie, jak dawniej, mimo że należy do sztuk, jest objęte obowiązkiem etycznym, skoro pamięć jest niezbędna cencie kardynalnej będącej „woźnicą cnót”. Zaniedbanie pamięci jest niczym innym jak moralnym wykroczeniem, czasami grzechem (por. Carruthers, Ziolkowski 2002, 21).

### *Ars oblivionis?*

W tym tężejącym od autorytetów nurcie refleksji teoretycznej i praktycznej o pamięci, zapamiętywaniu i przypominaniu nie istnieje w zasadzie żadne miejsce, w którym pytano by o selekcję pamięci, a więc i o pożądaną niepamięć. Również Arystoteles nie otworzył tej drogi. W *De memoria et reminiscencia* wyklada, jak zapamiętujemy i jak sobie przypominamy, a w ogóle nic o tym, jak zapominamy. Sporadyczne wzmianki o zapomnieniu w innych dziełach (*Meteor.* 351 b, *O dług. i krót. życia* 465 a, *Met.* 1068 a) pokazują, że ujmuje je wyłącznie jako zniszczenie i szkodę. To nie dziwne: jego refleksja jest myślą „przyrodnika”, a w tym aspekcie przedmiotowym niepamięć jest jedynie prywacją.

W jaki jednak sposób wewnątrz tego uniwersum ma być dla nas zrozumiały przypadek mistrza Alberta, od którego wyszliśmy? Jak rozumieć jego młodzieńcze pragnienie utraty w stosownym czasie wiele z tego, nad czym pilnie pracował – i trwające u starca w chwili defektu przekonanie, że to dobra strata, nawet jeśli realna i dotkliwa? Gdzie w kulturze tego autora wspomnianych wyżej badań nad pamięcią naturalną i sztuczną znajduje się podatność pozwalająca mu błogosławić niepamięć, choćby rzeczywiście zniszczyła mu warsztat pracy i zapowiadała śmierć?

Pytania te są w gruncie rzeczy jedynie retoryczne. Wiemy dobrze, że reakcja Alberta wywodzi się z wiary religijnej, a nie z racjonalności retora lub filozofa. Ale czy ma być z tego powodu zupełnie niewytłumaczalna w kategoriach ludzkich i nie potrzebować objaśnienia od tej strony?

W Cyceronowym *De oratore* (Cyceron 1967, II, 74, 299–300, s. 426) – utworze, którego skądinąd średniowiecze raczej nie studiowało (por. Ward 2015, 307–308, 324) – pojawia się, na tle pożądanej sztuki pamięci, również pożądana niepamięć i jej umiejętność. Ale to pojawienie się ma charakter anegdoty i paradoksu: ateński polityk Temistokles, któremu pewien mąż uczony oferował „sztukę pamięci”, aby „wszystko pamiętał”, odpowiada mu, że bardziej by chciał, żeby go nauczono, „jak zapomnieć, co by zechciał, niż jak pamiętać”. Tu właśnie, w anegdocie, pojawia się pragnienie uzyskania „sztuki zapominania”, *ars oblivionis*. Jednak to życzenie Temistoklesa zdaje się aż tak dziwne, że Cyceron spieszy je usprawiedliwić: Temistokles miał tak dobrą pamięć naturalną, że nie tracił z niej nic, co do niej weszło (opinię tę potwierdza gdzie indziej Plutarch). Zatem – to już nasze dopowiedzenie – „sztuka zapominania” to coś w rodzaju środka dla nadwrażliwych. Zwykli ludzie jej nie potrzebują.

W literackiej tradycji klasycznej (por. Weinrich 2004, 9–24) o praktykach zapomnienia mówiło się trochę jak o czarnej magii i środkach odurzających: są rzeczywiste i niebezpieczne. W *Teogonii* Hezjoda bogini zapomnienia Lete towarzyszy bogini pamięci Mnemosyne jak noc towarzyszy dniowi. W *Odysei* Homer pokazuje nam przypadki zapomnienia zawsze jako sposób zwiedzenia Odyseusza z jego drogi do domu. Również w filozofii zapomnienie jest tylko szkoda: u Platona zarówno samo poznanie, jak i odzyskiwanie rzeczywistego życia jest warunkowane anamnezą, przewyciężeniem niepamięci.

Najmniej złowrogo i magicznie przedstawia się sztuka zapominania u satyryka Owidiusza, gdy w swej erotycznej dydaktyce *Remedia amoris* radzi, jak zapomnieć o nieszczęśliwej miłości. Poeta-terapeuta wylicza szereg zabiegów naturalnych: zohydzenie pamiętanej postaci, usunięcie wszystkich jej wyobrażeń i pozostałych listów, unikanie miejsc dawnych wspólnych wizyt, udanie się w daleką i długą podróż, towarzystwo przyjaciół i rozmowy z nimi, ale unikanie zabaw, tańców itp., lektury poetów, za to zajmowanie się pracą, interesami, zadaniami publicznymi itp. Na koniec tego wykazu Owidiusz radzi zaś po prostu nową miłość, nowe zakochanie: „wraz z nadejściem następnej wszelka miłość [dawna] zostaje przewyciężona” (Owidiusz 2011, w. 462).

Jak już wspomniano wyżej, zarówno *Ars amatoria*, jak i *Remedia amoris* bywały lekturami w szkołach klasztornych (por. Clark 2011, 177–180). Co prawda w swoim *Dialogu o Autorach* benedyktyn Konrad z Hirschau piętnował te utwory jako niepotrzebne „krakanie” i zniechęcał do „szukania złota w gnoju” twórczości Owidiusza (por. Brożek 1989, 157), jednak na ogół szkolna obecność nawet jego erotyków nie była podważana. Wymowę tej poezji łagodzą interpretacją. Przedstawiając treść i intencję utworu *Accessus ad Auctores* mówi, że utwór napisano, żeby pomóc młodzieńcom i dziewczętom uwolnić się od „nieprawej miłości” (por. Brożek 1989, 85), czyli od związków moralnie niedozwolonych. W ten sposób niesforna erotyka Owidiusza otrzymywała moralną powagę, a on sam okazywał się podstawą dla uwznioślonej, alegorycznej wersji samego siebie: *Ovidius moralizatus* (por. Reynolds, Wilson 1991, 111–112).

Czy jesteśmy już dość blisko młodzieńczych rozterek Alberta Wielkiego? Jego obawy dotyczyły możliwego uwikłania, lecz nie uczuciowego, tylko umysłowego; nie przez związki miłosne z ludźmi, lecz przez fałszywe intelektualne. Przedmiotem zapomnienia miały być nie niedozwolone miłości, lecz niestosowna wiedza. Ale znowu: nie chodziło przecież o wymazanie skutków grzesznej ciekawości (*curiositas*), którą Albert nazywa za tradycją cycerońską „zbytecznym szukaniem rzeczy do nas nienależących, *investigatio superflua rerum ad nos non pertinentium*” (Albert Wielki 1899, in cap. 21, v. 20–22, s. 716B) i która, zgodnie ze znaną Kolończykowi starą tradycją teologiczną, jest jednym z objawów strasznej wady acedii (por. Albert Wielki 1895, II, tr. 18, q. 118, m. 2, s. 372B). Co prawda uczeń Alberta Akwinata rozumie *curiositas* subtelnie i na tyle szeroko, że – to nasz wniosek – dotknięte mogłyby nią być także niektóre

programy badawcze filozofów (por. Tomasz z Akwinu 1899, II–II, 167, 1 c), jednak sam Albert wyraźnie oddziela „studiowanie [rzeczy] godnych pochwały i dobrych, np. studiowanie nauk wyzwolonych” od ciekawskiej „pożądliwości oczu”, która obok nieokiełznanej aktywności poznawczej zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych przejawia się m.in. w „studiowaniu magów i nekromantów” (Albert Wielki 1895, tr. 22, q. 133, m. 2, ss. 449B–450A). Nie w tym tkwiła trudność Alberta.

Problemem dominikańskiego teologa nie było oczywiście pragnienie uzyskania odłożonej na starość absencji za grzechy, które miałyby dopiero popełnić do tego czasu – natomiast niepokoił się, że coś z niezbędnej jego stanowi erudycji zwiąże jego umysł i w chwili słabości zapanuje nad nim. Co ciekawe, odpowiedź Maryi, którą zreferował swoim słuchaczom, nie zakłada, że samo nabywanie tej erudycji jest czymś złym – inaczej tego długotrwałego trucia duszy nie uleczyłoby samo odebranie pamięci na starość. Najwyraźniej więc przedmiotem niepokoju jest branie na siebie niebezpiecznego ładunku, a nie wykonywanie czynności złej.

### Oczyszczająca *memoria spiritalis*

Skoro w klasycznych źródłach retoryki i etyki, czytanych przez średniowiecze i wplatanych w jego kulturę, nie znajdujemy żadnych poważnych zachęt do zapominania wiedzy, szukajmy gdzie indziej, poza horyzontem badań ograniczonych do śledzenia recepcji Cyserona, Arystotelesa i innych starożytnych „mędrców pogańskich”. Musimy udać się do tego źródła średniowiecznej kultury pamięci, które jest prawdopodobnie jej główną i pierwotnie najsilniejszą inspiracją – lub raczej *stella reatrix*, gwiazdą przewodnią: do pamięci mniszej.

Aby uchwycić problem źródłowo, wystarczy zajrzeć do *Rozmów z Ojcami* Jana Kasjana (ok. 365–435), jednego z najważniejszych tekstów formacyjnych monastycyzmu zachodniego. Jest to wykład głównych zagadnień życia duchowego, przedstawiony w postaci serii rozmów z egipskimi Ojcami Pustyni, z którymi Kasjan rzeczywiście miał okazję zetknąć się w trakcie swej wędrówki do Nitrii, Cele i Sketis.

Naszym źródłem jest „rozmowa XIV”, z abbatą Nesterosem. Kwestia pamięci pojawia się tam na tle zagadnienia wiedzy duchowej. Wiedzę duchową uzyskuje się przez ciągłe rozważanie (*continua meditatio*) Słowa Bożego, które polega na „pilnym uczeniu się na pamięć i głośnym powtarzaniu kolejnych ksiąg Pisma Świętego” (por. Jan Kasjan 2015, 233; 1886, 411). *Diligenter memoriae commendanda est et incessabiliter recensenda sacrarum series scripturarum*. Dzięki tak pojętej medytacji Słowo Boże ma „przeniknąć duszę, ukształtować ją niejako na swoje podobieństwo, *inbuat mentem tuam et quasi in similitudinem sui formet*” (Jan Kasjan 2015, 232; 1886, 410) – a w konsekwencji uczynić z duszy Arkę

Przymierza, „złote naczynie, w którym zamiast manny czysta i niezmacona pamięć (*memoria pura atque sincera*) przechowywać będzie na zawsze tę niebiańską słodycz, jaka płynie z rozmyślenia i ze spożywania Anielskiego Chleba” (Jan Kasjan 2015, 232; 1886, 410).

Zarówno cały wysiłek medytacji, jak i należąca do niego praca pamięci, należą tu faktycznie do porządku tyleż mądrościowo-teoretycznego, co roztropnościowo-praktycznego: z jednej strony, „uwaga skupiona na czytaniu i studiowaniu nie wpadnie nigdy w sidła szkodliwych myśli, *dum in legendis ac parandis lectionibus occupatur mentis intentio, necesse est ut nullis noxiarum cogitationum laqueis captivetur*” (Jan Kasjan 2015, 233; 1886, 411); z drugiej – ten sam fragment Pisma, zapamiętany np. w ciągu dnia pełnego różnych zajęć i zewnętrznych wrażeń, staje się jaśniejszy i ukazuje swe głębokie znaczenia, gdy zostanie przypomniany „w czasie spokojnego nocnego rozważania... gdy ciało znajduje wytchnienie, a umysł wydaje się być pogrążony w półśnie (*velut soporis stupore demersis intelligentia reveletur*” (Jan Kasjan 2015, 234; 1886, 411).

W kontekście owoców duchowych medytacji abba Nesteros mówi Kasjanowi m.in. o tym, że dla „męża doskonałego” cudzołóstwem są „nie tylko wszelkie brudne myśli, lecz także te bezużyteczne i oddalające go choć trochę od Boga, *cogitatio non solum turpis, sed etiam otiosa et a deo quantumculumque discedens*” (Jan Kasjan 2015, 237; 1886, 413). Uwaga ta budzi desperację u Kasjana. Zdaje sobie bowiem sprawę, że wskutek wymagań swego nauczyciela oraz własnej pasji czytania napełnił swój umysł treściami literatury świeckiej – do tego stopnia, „że teraz nawet w czasie modlitwy zajmuje się czczymi bajkami i dziejami wojen, którymi karmiono go od chłopięcych lat i początków nauczania” (Jan Kasjan 2015, 237; 1886, 414). „Kiedy więc śpiewam psalmy lub błagam o przebaczenie grzechów – żali się dalej Kasjan Nesterosowi – zaraz przypomina mi się jakiś bezwstydnny poemat lub pojawiają się przed oczyma postacie walczących bohaterów. Takimi obrazami ludzi mnie ciągle wyobrażnia, nie pozwalając duszy, aby wzniosła się do kontemplacji rzeczy niebieskich: niestety, nawet moje codzienne łzy nie mogą wymazać tych obrazów z pamięci” (Jan Kasjan 2015, 237–238; 1886, 414).

Wzbudzony nauczaniem Nesterosa niepokój młodego Kasjana ma za sobą ten sam motyw, na który natknęliśmy się na początku tego tekstu u Alberta Wielkiego, modlącego się na progu kariery o zachowanie czystości serca. Następujący po tym cud niepamięci u sędziwego scholastyka należy do szeregu zjawisk nadzwyczajnych (lub raczej do nadzwyczajnego zaktualizowania się pewnego fenomenu naturalnego). Kasjan stawia natomiast wobec swego nauczyciela duchowego kwestię pamięci szkodliwej – i trudności z jej wymazaniem.

Dzieląc się z Nesterosem swoim niepokojem, Kasjan nie zadaje mu jednak żadnych konkretnych pytań – nawet tych, które zdają się tu same narzucać i które skądinąd umieszczają polscy wydawcy *Rozmów* jako śródtytuły: jak zapomnieć o świeckiej literaturze? W jaki sposób oczyścić pamięć z próżnych naleciałości?

Pytania te zakładają, że istnieje lub może istnieć jakiś zespół zabiegów dający skutki odwrotne do sztuki zapamiętywania, *ars memorativa* – a więc jakaś sztuka zapominania, *ars oblivionalis*. Musiałaby to być oczywiście sztuka inteligentna, na kształt inteligencji stojącej za ludzką zdolnością przypominania sobie akurat tych, a nie innych treści – gdyż i w zapomnieniu pożądanym przez Kasjana chodzi nie o masowy reset pamięci, lecz o zapomnienie treści wyselekcjonowanych. A przecież właśnie ze względu na suponowaną tu niezbędną świadomość tego, co ma być zapomniane – oznaczanie tego, co ma zostać zarzucone – strukturalista Umberto Eco głosił przed laty w słynnym eseju, że sztuka zapominania nie istnieje (por. Eco 1988).

Jednak ani Kasjan nie prosi o dotknięcie magicznej różdżki, ani Nesteros nie próbuje mu jej opisać. Stary abba podąża drogą zdrowego rozsądku, gdy naucza, że najlepszym sposobem zapomnienia tego, co chcemy zapomnieć, jest oddanie całej gorliwości zapamiętywaniu tego, co chcemy zapamiętać. „Wystarczy tylko – mówi Nesteros Kasjanowi – jeśli tę samą pilność i gorliwość, którą, jak powiadasz, miałeś przy studiowaniu rzeczy świeckich, przeniesiesz teraz na czytanie i rozważanie (*meditatio*) Pism duchowych. Tak długo bowiem twój umysł będzie się zajmował literaturą [*carminibus*], jak długo, dzięki podobnej pilności i wytrwałości, nie posiadasz nowych treści, na których mógłby się skupiać i zamiast myśli bezpłodnych i ziemskich rodzić duchowe i Boskie” (Jan Kasjan 2015, 238; 1886, 414–415). Mówiąc dokładnie, Nesteros uważa, że dzięki przeniesieniu gorliwości i uwagi umysłu na pieśni duchowe stopniowo zgaśnie zainteresowanie pieśniami świeckimi, aż może w ogóle wypadną one z pamięci. Jest to niewątpliwie coś w rodzaju „wyczonego, intencjonalnego zapomnienia zgubnego oddziaływania tekstów niekanonicznych oraz koncentracji na celu, *skopos*” (Zuss 2012, 25).

Z dalszego wykładu Nesterosa wynika, że nie chodzi jednak o samo wypchnięcie jednych pieśni przez inne pieśni. Zdaje sobie on sprawę, że zainteresowanie treściami wiedzy duchowej może się zatrzymać na ich powierzchni albo że może ktoś w ogóle poznać je jedynie tak, jakby tylko ktoś inny je wobec nich głosił (*aliena relatione*). Abba wyjaśnia więc, że wiedzę duchową powinno się przyswoić tak, aby „trwale zakorzeniła się w naszym umyśle i abyśmy zawsze mogli z niej korzystać” – inaczej mówiąc, „aby mogła ona wrócić w nasz umysł i przeniknąć go tak, by można ją było niejako «ogłądać» i «dotykać», *ut sensibus tuis inviscerata quodammodo et perspecta atque palpata condatur*” (Jan Kasjan 2015, 239; 1886, 415). Jak to uczynić? Nesteros kładzie nacisk na jeden punkt: z całą karnością słuchać (*audire*), nawet wtedy, gdy się daną rzecz już zna – i słuchać nie ze znużeniem, lecz zawsze z chęciowością, „na jaką zasługują drogie słowa zbawienia, które powinniśmy chłonać uszami i głosić ustami” (Jan Kasjan 2015, 239; 1886, 415).

Przytoczone zalecenia Nesterosa brzmią dla dzisiejszego czytelnika tak, jakby chodziło w nich po prostu o uważne słuchanie jakichś konferencji czy rozmów, a zarazem powtarzanie sobie ich treści głosem wewnętrznym. W tekście

konferencji abby Nesterosa rzeczywiście nie ma chyba nic, co nakazywałoby wyjść poza takie rozumienie. Jednak czytamy ten tekst ze świadomością tego, kto do kogo mówi i o jakim życiu: jest to rozmowa mnichów niewątpliwie mieszcząca się domyślnie w ramach życia mniszego Egiptu wieku IV. Ważnym kontekstem zaleceń Nesterosa jest temat modlitwy nieustannej, rozwijany w rozmowach 9–10. Również i tu ćwiczenie „prywatne” jest nieodzowne – jednak obok tego istnieje praktyka wspólnych czuwań. Dzięki temu samemu Kasjanowi, jako autorowi innego dzieła – *Institutiones*, znamy tę formę, dzięki której Nesteros i inni mnisi egipscy mogli wypełniać zalecenie częstego, uważnego, gorliwego słuchania (i wypowiedziania) słów Pisma, wciąż tych samych i regularnie powracających. Tą formą jest służba Boża, mnisza liturgia godzin.

*Institutiones* dają w miarę konkretne pojęcie, jak ta służba Boża wyglądała (por. Taft 1993, 58–61). Mnisi spotykali się na wspólnej modlitwie jedynie dwa razy w ciągu dnia: u kresu nocy i wieczorem. Rdzeniem oficjum była w obu przypadkach seria dwunastu Psalmów – odmawianych w ten sposób, że (najprawdopodobniej po odmówieniu każdego) następował czas na modlitwę prywatną w ciszy, gest adoracji (mnisi kładli się na ziemi w tzw. prostracji), znowu chwilę cichej modlitwy na stojąco i wreszcie odmówienie krótkiej modlitwy (tzw. kolekty) przez mnicha przewodniczącego oficjum. Jako ostatni odmawiano zawsze jeden z Psalmów zawierających radosne *Alleluja*, a potem uwielbienie Najświętszej Trójcy (*Gloria Patri*) – i na sam koniec szły dwa czytania z Pisma Świętego (w odmiennym zestawie na dni powszednie oraz na soboty, niedziele i czas wielkanocny). W trakcie poszczególnych części oficjum mnisi siedzieli, wstawali, wznosili ręce, padali na twarz. Zasadniczo pozostawali w milczeniu. Psalmi i kolekta były odmawiane przez wybranych oficjantów. Służba Boża wymagała więc pewnego wspólnego działania, a także zawierała podział na tych, którzy mówią, oraz tych, którzy słuchają.

Oto więc szczególne miejsce „słuchania słowa Bożego”. Liturgia nie jest tylko czytaniem. Jest performansem. Trudno wyrokować, czy to właśnie miał na myśli Nesteros, gdy życzył sobie, aby słuchający słowa Bożego mógł je „niejako »ogłądać« i »dotykać«” (mogło mu chodzić raczej o maksymalnie głębokie odciśnięcie się tego słowa w percepcji duchowej). Jednak słowa jego nauczania nie zachęcają do zamknięcia się od razu w mowie wewnętrznej: jeśli obcowanie ze słowem Bożym to uważne słuchanie tekstu, który przychodzi zarówno spoza umysłu słuchacza, jak i spoza jego własnego wyboru (stąd żądanie, by słuchać nawet wtedy, gdy się „już zna”), chodzi niewątpliwie o jakąś sytuację społeczną. W życiu mnichów egipskich z tego środowiska, które poznał Kasjan, sytuacją społeczną, w której w centrum znajdowało się słuchanie i recytowanie słowa Bożego, była modlitwa wspólna, liturgia.

## Liturgia jako forma medytacyjnego pamiętania

Czas, w którym Nesteros mówił Kasjanowi o oczyszczaniu pamięci (w końcu IV wieku), i czas, w którym Albert Wielki tracił pamięć o sztuczkach filozofów (w końcu XIII wieku), przedziela około dziewięćset lat. To odległe epoki – jedna znajduje się u końca starożytności, druga należy do późnego średniowiecza. Jednak odległość duchowa między nimi nie jest już tak duża. Nauki Ojców, które przekazuje Kasjan, rozbrzmiewają w wieku scholastyków nadal jako podstawowy duchowy autorytet. Jest tak również dlatego, że *Collationes* należą do kanonu lektury nabożnej, praktykowanej w klasztorach i poza nimi. Ale prawdziwa bliskość tych światów daje się uchwycić wtedy, gdy zdamy sobie sprawę, że tak Kasjan, jak i Albert Wielki to mnisi, których codziennością jest odmawianie tych samych Psalmów. Obaj znajdują się więc na drodze, na której czynnością nieodzowną jest „słuchanie słowa Bożego”, medytowanie go ustami i umysłem, i to tak, żeby można je „niejako »ogłądać« i »dotykać«”. Fundamentem życia zakonu braci kaznodziejów, do którego należy Albert, jest jeden ze starożytnych tekstów zakonodawczych, *Reguła Świętego Augustyna* z IV wieku – zaś w jej rozdziale drugim o modlitwie czytamy m.in.: „1. Na modlitwie trwajcie o ustalonych godzinach i porach. [...] 3. Gdy psalmami i hymnami modlicie się do Boga, niech w sercu będzie rozważane to, co głośno jest wypowiedzane. 4. I śpiewajcie tylko to, o czym czytacie, że należy to śpiewać; niech zaś nie śpiewa się tego, co nie zostało przeznaczone do śpiewania” (św. Augustyn 2013, 265).

Gdy zatem *Legenda beati Alberti* chce najpełniej podsumować harmonię świętości Kolończyka, spieszy podkreślić, że nauczając przez wiele lat bez przerwy na katedrze mistrza teologii, Albert „poza czynnościami szkolnymi odprawiał w modlitwie cały Psalterz Dawidowy“, według godzin służby Bożej we dnie i w nocy (Rudolf z Nijmegen 1928, 19). Kiedy Albert był już mistrzem teologii, jego zakon przyjmował akurat swój własny zwyczaj liturgiczny. Konkretny porządek oficjum znamy dzięki schematom podanym w tzw. *Prototypie* generała dominikanów Humberta z Romans, w momencie wprowadzania zwyczaju dominikańskiego w 1256 roku (por. *Ordinarium* 1921).

Na tle referowanego wyżej za Kasjanem zwyczaju modlitewnego mnichów egipskich z IV wieku zwyczaj dominikański z XIII wieku jest już jak owoc względem ziarna. Zwyczaj dominikański jest bowiem rzeczywiście owocem wielowiekowej tradycji regularnej modlitwy wspólnej. Dominikanie uczynili podstawą swego zwyczaju starożytny ryt rzymski praktykowany od wieków w bazylikach Miasta, dokonując w nim pewnych skrótów ze względu na apostołskie i studyjne zadania zakonu (por. Bonniwell 1945, 83–97, 130–147). Zgodnie ze starożytnym porządkiem rzymskim sto pięćdziesiąt Psalmów rozłożonych było tak, aby wszystkie zostały odmówione w ciągu jednego tygodnia. Również zgodnie ze starą tradycją każda doba miała siedem pór modlitwy dziennej oraz jedno czuwanie nocne. To ostatnie – jeden z punktów wciąż najmocniej łączących ofi-

cja zachodnie z „prymitywną” służbą Bożą ojców pustyni – było też najdłuższe: dwanaście psalmów oraz czytania z różnych ksiąg Biblii (w dni świąteczne także czytania z Ojców objaśniające Ewangelię). „Godziny” dzienne miały zaś po kilka Psalmów każda. Inaczej niż w Egipcie Kasjana, średniowieczne oficjum dominikanów ma ponadto hymny i responsoria. W swej wersji chórowej (czyli odprawianej przez wspólnotę zakonną w jej kościele) jest bogate muzycznie (dzięki liturgicznemu chorałowi) i choreograficznie (np. charakterystyczna procesja po modlitwie wieczornej komplety) (por. Bonniwell 1945, 148–166). W ten sposób sprawowanie „słuchania słowa Bożego” w coraz wyraźniejszy sposób daje się społeczne „niejako «ogłądać» i «dotykać»”.

Nie możemy być pewni, czy – gdy *Legenda* mówi z podziwem o pilności Alberta w spełnianiu oficjum Bożego – ma na względzie jego obecność w chórze zakonnym, czy po prostu niezawodność w prywatnym odmawianiu godzin kanonicznych *modo privato*, z kompaktowym tomem „brewiarza” w rękach. To pierwsze byłoby bardziej monastyczne, to drugie – byłoby już ustępstwem względem nowego widzenia hierarchii obowiązków i być może także bardziej w duchu zwyciężającego w nowszych zakonach przekonania o konieczności rezerwowania więcej czasu na produktywność duszpasterską i akademicką. Jednak niezależnie od tego pozostaje faktem, że *Legenda* widzi w wierności odmawianemu Psalterzowi jakby jeden z dwóch najważniejszych nurtów codzienności Alberta, obok mocno widocznej i docenianej aktywności wykładowcy uniwersyteckiego.

Zapewne to dość detaliczne zapewnienie *Legendy* świadczy i o tym, że nie wszyscy pracownicy i błyskotliwi mistrzowie teologii na uniwersytecie byli w równym stopniu wierni służbie Bożej i że być może także w epoce, gdy redagowano *Legendę*, w końcu XV wieku, zwalnianie się z brewiarza – już choćby w imię uczonej *devotio moderna*, jeśli nie z powodu zwykłego lenistwa – było problemem; ale nie ulega wątpliwości, że naświetlając drogi świętości mistrza teologii i patrona uczoneości, jego żywot nie stara się sugerować, jakoby nadzwyczajna kondycja intelektualisty, szybkobieżność jego myśli i wynikająca stąd pożądana produktywność uczonego uwalniały od uczestnictwa w zwykłym zaprzęgu służby Bożej, poruszającym się stałym tempem, po wciąż tych samych liniach. Nadal w mocy kanonu jest nauka, którą przekazywał Kasjan: prawdziwie medytacyjne słuchanie mądrości Bożej zakłada nieustanne nawroty do tekstów już znanych, ogarnianie ich uwagą i pojętnością zmieniającą się we dnie i w nocy. Spełnianie owych zaleceń odbywa się regularnie w liturgii, choć oczywiście nie ma się w niej zamykać.

Trudno nie zauważyć, w jak wielkim stopniu ta intensywna wszechobecność praktyki liturgicznej – w życiu jednostek i społeczności – jest ważna dla zrozumienia fundamentów umysłowości zrodzonej w „cywilizacji psalterza” (por. Hiżycki 2017). Jednym z aspektów tego zagadnienia jest specyfika pamięci napełnianej w liturgii, ćwiczonej jej rytmem, oczyszczanej i formowanej przez właściwą jej gorliwość. Nie wydaje się, by ten aspekt spotkał się do dziś z należytą



uwagą i wnikliwością we współczesnych badaniach dotyczących form pamięci i upamiętnienia. Jest to tym bardziej dziwne, że średniowieczna kultura pamięci została w ostatnich latach poddana dość gruntownym badaniom. Mimo to, biorąc np. do ręki monografię tak wspaniałe, doprawdy zapierające dech erudycją, jak *The Book of Memory* Mary Carruthers (2008), nadal nie znajdujemy tam ani głębszej refleksji o tym, co średniowieczna troska o pamięć bierze z liturgicznego wspomnienia, ani o tym, w jaki sposób i w jakiej mierze sama liturgia była dla ówczesnych ludzi fundamentalną i najpowszechniejszą „sztuką pamięci”. A przecież ma się wrażenie, że akurat ta autorka – w odróżnieniu od zastępów innych, ograniczających się do referowania średniowiecznej recepcji Cycerona i Arystotelesa – wie bardzo dobrze o swoistości i odrębności tradycji „pamięci mniszej” (por. Carruthers 1998, 8–10; Carruthers – Ziółkowski 2002, 20–21). Jest świadoma innego charakteru i celu modlitewnej pamięci mnichów, lecz mówi o niej tak, jakby chodziło wyłącznie o indywidualne medytacje. Skoro zatem i badacz tak dobrze zorientowany w źródłach nie odważa się przekroczyć tej niewidzialnej granicy, istnieje być może jakiś schemat wzbraniający przekraczać ją lub zbliżać się do niej badaczom literatur, historykom dydaktyki lub psychologii, mimo że ci najlepiej poinformowani z nich pozostawiają czytelnikowi coś w rodzaju cieni z nieznanej krainy, poruszających się gdzieś w dali. Jest to nadal *terra incognita* dla badaczy kultury, humanistów (na tym tle zanotujmy interesujące zdanie odrębne względem dominującego nurtu badań nad „sztukami pamięci”: Geary 1996, 10–16). Z kolei po stronie przecież dość intensywnego w ostatnich dziesięcioleciach ruchu naukowego badania dziejów i struktur liturgii nie zauważamy ani chęci, ani umiejętności przekraczania tejże granicy z drugiej strony: brak i tu analiz dotyczących tego, jak liturgia wytwarza jej odpowiednią kulturę, w tym i podmiotową kulturę sprawności, a w niej np. taki, a nie inny modus pracy pamięci. Pojawiające się niekiedy objawy tego, że niektórzy teologowie są świadomi tych połączeń (por. Roszak 2016), nie okazały się jak na razie zwiastunem dalszych pogłębiających studiów.

Wciąż zatem głównym tekstem referencyjnym dla naświetlenia kwestii wytwarzania się specyficznej kultury wokół kultu – w odniesieniu do chrześcijańskiej kultury Europy średniowiecznej – jest wspomniana już wyżej mistrzowska monografia francuskiego benedyktyna ojca Jeana Leclercq pt. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, wydana po raz pierwszy w roku 1957 (w Polsce zaś w roku 1997). Praca ta nie zajmuje się jednak z osobna zagadnieniem, które nas obecnie zajmuje, czyli zagadnieniem pamięciotwórczego działania liturgii lub pochodzącym z liturgii modusem pracy pamięci ludzkiej. Znajdujemy tam natomiast szereg dotyczących tego tropów, których zachęcającym przykładem niech będzie tu np. uwaga dotycząca tego, jak właściwe kulturze mniszej łączenie lektury, medytacji i modlitwy wytwarza „zjawisko reminiscencji”: spontanicznie przychodzące na myśl cytaty i aluzje „wywołują się nawzajem bez żadnego wysiłku, po prostu dzięki podobieństwu słów; każde słowo jest jak haczyk, wyciąga

z pamięci kilka innych, które łączą się i tworzą tkankę wypowiedzi”. Mnisi rzadko potrzebują sięgać do potrzebnych im źródeł – „najczęściej po prostu cytują z pamięci; cytaty, połączone słowami-haczykami, łączą się w ich myśli czy pod ich piórem w całe bloki, jak wariacje na ten sam temat” (Leclercq 1997, 91). Do tego dochodzi inny skutek mniszej praktyki medytacyjnej, zasilanej liturgią, czyli „potęga wyobraźni średniowiecznego człowieka”: „Pozwalała [ona] przedstawiać sobie wszelkie rzeczy, w sensie »stawiania ich przed sobą«, uobecniania; pozwalała je widzieć ze wszystkimi szczegółami, które znajdujemy w tekstach, z barwami i wymiarami przedmiotów, z odzieżą, postawami i działaniami osób, z całym skomplikowanym tłem, na którym się poruszają” (Leclercq 1997, 93). To tylko drobna próbka tego, co uważny czytelnik „inicjacji” Leclercq mógłby uczynić inspiracją pobudzającą do badania pamięci (i wyobraźni) liturgiczno-medytacyjnej. Badanie to nie zamknęłoby nas w klauzurze średniowiecznych klasztorów, lecz raczej dało pojęcie o widocznych tam najwyraźniej, najintensywniej strukturach inspirujących całą „cywilizację psalterza”.

## Charakter komemoratywny kultury liturgicznej

Trzeba przy tym pamiętać, że przywoływane tu do tej pory medytacyjne i liturgiczne „słuchanie słowa Bożego” to tylko wierzchołek góry, który ukazał się teraz nad obłokami naszej wyuczonyj niewiedzy czy niespostrzegawczości. Góra ta zaś nie istnieje bez, z jednej strony, uobecniającego wspomniania misterium Chrystusa (co jest przedmiotem każdej celebracji eucharystycznej), a z drugiej – komemoracji działania tego misterium wewnątrz historii poszczególnych ludzi (co dzieje się w odrębnych wspomnieniach rozłożonych na dni roku liturgicznego) (por. Ratzinger 2012, 82–96). Jak widać, w obu tych aktach, faktycznie wewnętrznie złączonych, określona praca pamięci znajduje się w samym sercu rzeczy. Jest to jednak pamięć i wspomnianie w bardzo szczególnym sensie. Liturgia zamierza bowiem „przypomnieć” nie tyle samo wydarzenie przeszłe (przeszłe także w tym sensie, że obecnie już nieistniejące), ile uobecnić jego trwające misterium. Moment takiej pamięci/uobecnienia jest najsilniej zaznaczony w samym centrum liturgii chrześcijańskiej, czyli celebracji eucharystycznej. Powstaje ona z wykonania polecenia Jezusa, by to, co On uczynił jako swoją Paschę, „czynić na Jego pamiątkę” (por. Mazza 1999). Ta „pamiątka” jest misterium, a główną jego treścią jest sprowadzanie obecności Paschy Chrystusa w jej obrzędowym, sakramentalnym wspomnianiu.

Przeświadczenie o tym, że celem jest obecność, a nie sama pamięć przeszłości, wyraża się – między innymi – w tym, że liturgia chrześcijan nie była nigdy próbą odtworzenia wszystkich realiów historycznych wydarzeń Męki Pańskiej (więcej tego będzie dopiero w „objaśniających” liturgię i ją dramatyzujących formach *misterium* paraliturgicznego). Teologia liturgii wyjaśni zresztą, że w pa-

miątku obrzędowej muszą się na siebie nałożyć elementy różnych wydarzeń: od Wieczernika, przez Krzyż do Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia – wymienianych przecież łącznie w Kanonie mszalnym (por. Milcarek 2000, 273–274).

Wspomnienia liturgiczne są więc takimi przypomnieniami, które ze swej istoty nie zmierzają do odtworzenia konkretnego wydarzenia w jego historycznej całości i szczegółowości. W związku z tym pamiątka liturgiczna, z jednej strony, przeciwstawia się zapomnieniu, ale z drugiej – współdziała z nim, gdyż nie wszystko z *factum* przywoływanego we wspomnieniu należy do *mysterium*, które ma być przez nie uobecnione.

Ten specyficzny charakter komemoracji liturgicznej określa się wewnątrz teologii Chrystusa i formuje w obrzędzie eucharystycznym; następnie także w innych obrzędach sakramentalnych, operujących wspomnieniem dzieł Chrystusa – słów i uczynków. Krok dalej to zastosowanie tego samego charakteru do wspomnień dorocznych, zaczynając rzecz jasną od wielkich świąt Pańskich – ale na nich nie kończąc, gdyż kalendarz liturgiczny szybko wypełnia się wspomnieniami świętych: męczenników i wyznawców. I również komemoracje tych ostatnich są profilowane według zasady selekcyjnej pamięci liturgicznego uobecnienia.

Oto więc znowu obecna w liturgii współpraca pamięci i niepamięci. I podobnie jak w omawianym wyżej przypadku „oczyszczenia pamięci” z treści szkodliwych, tak i tym razem aktualna pozostaje lekcja abby Nesterosa: selekcyjnie przywoływany materiał historyczny, liturgia nie próbuje „zapomnieć” całej szczegółowości tego, co przeszłe – lecz praktycznie nie dba o nią tak, jakby zadbał każdy dokumentalista lub archiwista; i w konsekwencji liturgia rzeczywiście zapomina wiele, zostawia komu innemu w pełni historyczne dokumentowanie wydarzeń oraz pogłębione psychologicznie literackie oddawanie przeżyć. Dbą jednak o historię i literaturę na tyle, na ile jest to niezbędne dla rozpoznawalności misterium, dziejących się w historii i w konkretnych ludziach.

Trzeba i to zrozumieć, jeśli chce się pojąć uformowany w tej cywilizacji sposób pisania kronik i żywotów oraz „kreowania pamięci” (por. Geary 1996, 23). Tak daleko bowiem, jak są one ubocznym efektem umysłowości liturgicznej, ich autorzy będą intuicyjnie unikali pokusy „opisywania wszystkiego” (tak jak autorzy malatur i rzeźb nie będą dążyli do „poprawnego oddania postaci”). Z drugiej strony, to liturgiczno-sakralizujące widzenie spraw naturalnych nigdy nie będzie panowało niepodzielnie, a wraz z kolejnymi przybliżeniami zasady teologicznej *gratia non tollit naturam* („łaska nie usuwa natury, lecz ją udoskonala”) obok przestrzeni porządkowanych sakralnie ukażą się – również w klasztorach – przestrzenie „księgi natury”, które należy „czytać” inaczej niż Pismo, z pomocą wiedzy naturalnej. Cywilizacja christianitas odkrywała znów na innym poziomie złożoność, która ją samą poprzedza jak akt fundacyjny – w teologicznym rozpoznaniu Chrystusa jako Boga-człowieka.

## *Textus Bibliae et philosophiae*

Wspomniano wyżej, że Albert stoi jakby w miejscu, w którym oba światła – brane z wiary i z rozumu naturalnego – interferują. Mnich-profesor żyje podwójnym oficjum: psalmowaniem i „czytaniem”, i choć nie są one równie święte, jedno nie zastępuje drugiego. Upagniona niepamięć nie powinna więc po prostu zniszczyć jednego z nich. Gdy wieki wcześniej abba Nesteros uczył Kasjana, iż gorliwe, pilne medytowanie pieśni duchowych prowadzi siłą rzeczy do oczyszczenia pamięci z pieśni świeckich, w tych ostatnich widział literacką fikcję, pełną pogańskiej *teologii bajecznej*. Gdy obecnie Albert martwi się uwodzającą mocą sztuczek filozofów, znowu ma na względzie pułapki pewnych fikcji, lecz niekoniecznie jest za nie odpowiedzialna cała, odkrywana między innymi przezeń, *teologia naturalna*, filozofia.

W każdym razie *Legenda beati Alberti* okazuje się w tej sprawie zaskakująco subtelna, unika narzucającego się schematu pozbycia się filozofii dla dobra wiary. Owszem, pamięci Alberta zostały odjęte „rozumowania filozoficzne” – owa, mówiąc znów słowami Nesterosa, „biegłość w prowadzeniu dyskusji i łatwość wymowy”, różna od „dotarcia do wnętrza, «do szpiku», niejako Bożych słów i oglądania czystym wzrokiem serca głęboko ukrytych tajemnic” (Jan Kasjan 2015, 231). Ale, mówi zaraz *Legenda*, zachowano w pamięci starca „tekst Biblii i filozofii”. Tekst podwójny, w toku medytacji i lekcji odcisnięty w pamięci mędrca dla pomocy jego umysłowi.

Ten, kto w tym wielkim *finale* żywota Alberta odważył się pozostawić w jednym „tekście” dwie tak różne pozycje – słowo Boże i tropy ludzkich dociekań – musiał być sam uczniem nauki Ojców i Doktorów o dwójakiej formie mowy jednego Logosu. Mówił jednak przecież nie o materialnych literach, lecz o „tekście”, który kompletował się w czujnym sercu mędrca. Są więc teksty, które nie płoną.

## **Bibliografia**

- Ad Herennium de ratione dicendi*, (1964), wyd. H. Caplan, Harvard University Press, Harvard.
- Albertus Magnus [Albert Wielki] (1890), *Liber de memoria et reminiscencia*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, wyd. A. Borgnet, t. 9, Paris, 97–119.
- Albertus Magnus [Albert Wielki] (1895), *Summa theologiae*, pars II, q. 68–141, [w:] tegoż, *Opera omnia*, wyd. A. Borgnet, t. 33, Paris.
- Albertus Magnus [Albert Wielki] (1899), *Super Iohannem*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, wyd. A. Borgnet, t. 24, Paris.
- Bonniwell W.R. OP (1945), *A History of the Dominican Liturgy 1215–1945*, Wagner, New York.

- Bradshaw P.F., Johnson M. E. (2012), *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation*, Liturgical Press, Collegeville.
- Brożek M. (1989), *Źródła do średniowiecznej teorii wykładu literatury*, PWN, Warszawa.
- Carruthers M., Ziolkowski J.M. (opr.) (2002), *The Medieval Craft of Memory. An Anthology of Texts and Pictures*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.
- Carruthers M. (2006), *Rhetorical memoria in Commentary and Practice*, [w:] *The Rhetoric of Cicero in Its Medieval and Renaissance Commentary Tradition*, red. V. Cox, J. O. Ward, Brill, Leiden – Boston, 209–237.
- Carruthers M. (1998), *The Craft of Thought. Meditation, rhetoric, and the making of images (400–1200)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Carruthers M. (2008), *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Clark J.G. (2011), *Ovid in the monasteries. The evidence from late medieval England*, [w:] *Ovid in the Middle Ages*, red. J.G. Clark, F.T. Coulson, K.L. McKinley, Cambridge University Press, Cambridge, 177–196.
- Cicero [Cyceron] (1949), *De inventione. De optimo genere oratorum. Topica*, wyd. H.M. Hubbell, Harvard University Press, Harvard.
- Cicero [Cyceron] (1967), *De oratore*, wyd. H. Rackham, Harvard University Press, Harvard.
- Eberhard z Bremy (2011), *Laborintus*, tłum. D. Gacka, Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa.
- Eco U. (1988), *An Ars Oblivionalis? Forget it!*, PMLA, vol. 103, nr 3, 254–261.
- Geary P.J. (1996), *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton University Press, Princeton.
- Herrmann D. J., Chaffin R. (red.) (1988), *Memory in Historical Perspective. The Literature Before Ebbinghaus*, Springer-Verlag, New York.
- Hiżycki S. OSB (2016), *Cywilizacja psalterza*, „Christianitas” nr 66, 40–55.
- Kasjan J. (1886), *Conlationes XXIII*, wyd. Michael Petschenig, Apud C. Geroldi, Wien.
- Kasjan J. (2015), *Rozmowy z Ojcami*, t. 2 (rozmowy XI–XVII), tłum. A. Nocoń, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec.
- Leclercq J. OSB (1997), *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec.
- Mazza E. (1999), *The Celebration of the Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*, Liturgical Press, Collegeville.
- Milcarek P. (2000), *Les fêtes de Notre Seigneur dans le missel romain traditionnel*, [w:] *Présence du Christ dans la liturgie. Actes du sixième colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite romain*, Centre International d'Etudes Liturgiques, Versailles, 271–289.

- Ordinarium juxta ritum sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum jussu Ludovici Theissling editum*, (1921), Centre International d'Etudes Liturgiques, Rzym.
- Ovid [Owidiusz] (2011), *Remedia amoris*, Reclam, Stuttgart.
- Ratzinger J. (2012), *Opera omnia*, t. XI: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Reynolds L.D., Wilson N.G. (1991), *Scribes and Scholars*, Oxford University Press, Oxford.
- Rossi P. (2006), *Logic and the Art of Memory*, University of Chicago Press, Bloomsbury Academic, London – New York.
- Roszak P. (2016), *Biblia, pamięć i tomizm biblijny*, [w:] W. Chrostowski, D. Kotecki (red.), *Scrutamini Scripturas*, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa, 412–429.
- Rudolf z Nijmegen (1928), *Legenda beati Alberti Magni*, b.w., Köln.
- Taft R. SJ (1993), *The Liturgy of the Hours in East and West*, Liturgical Press, Collegeville.
- Thomas Aquinas [Tomasz z Akwinu] (1899), *Summa theologiae*, II–II, q. 123–189, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae.
- Thomas Aquinas [Tomasz z Akwinu] (1949), *Sententia libri Aristotelis De sensu et sensato*, tr. II: *De memoria et reminiscencia*, wyd. R.M. Spiazzi, Taurini – Romae.
- Ullmann W. (1985), *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, tłum. J. Mach, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
- Ward J.O. (2015), *What the Middle Ages Missed of Cicero, and Why*, [w:] William H.F. Altman (red.), *Brill's Companion to the Reception of Cicero*, Brill, Leiden – Boston, 307–326.
- Weinrich H. (2004), *Lethe: The Art and Critique of Forgetting*, Cornell University Press, Cornell.
- Yates F.A. (2001), *The Art of Memory*, Routledge, New York.
- Zembrzuski M. (2015), *Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Campidoglio, Warszawa.
- Zembrzuski M. (2017), *Usprawnianie pamięci i przypominania jako ćwiczenie duchowe. Mnemotechnika Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu*, [w:] K. Łapiński, R. Pawlik, R. Tichy (red.), *Therapeia, askesis, meditatio. Praktyczny wymiar filozofii w starożytności i średniowieczu*, „Studia nad filozofią starożytną i średniowieczną”, t. VI, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, 219–232.
- Zuss M. (2012), *The Practice of Theoretical Curiosity*, Springer, New York.

## **The Master's Albert Miracle: Notes about the Medieval Culture of Memory**

### **Summary**

The Middle Ages takes over from antiquity the perception of memory as primarily a rhetoric skill needed for composing. Both the memory of the canon authors and the memory of mnemotechnics are a testament to the enormous significance that education and science were attached to remembering and reminding themselves. Unfortunately, so far we don't know enough about the great role played by monastic inspiration – deriving from liturgy and meditation – in shaping the culture of memory.

**Keywords:** Albert the Great, memory, art of memory, Cicero, Aristotle, John Cassian, rhetorics, ars oblivionis, monasticism, liturgy.