

Quaestiones Oralitatis
II 1 (2016)

QUAESTIONES ORALITATIS

II 1 (2016)

ZMIANY W OBRĘBIE KULTURY ORALNEJ
ORAZ PRZY PRZECHODZENIU
OD TRADYCJI ORALNEJ DO PIŚMIENNICZEJ

Institut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych
Pracownia Badań nad Tradycją Oralną
Wrocław 2016

Quaestiones Oralitatis II 1 (2016)
Redakcja naukowa: Sławomir Torbus

Copyright © by Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich
i Orientalnych, Pracownia Badań nad Tradycją Oralną, 2016

ISSN 2449–8181
ISBN 978–83–942433–2–6

Kolegium redakcyjne

Karol Zieliński – redaktor naczelny
Tomasz Mojsik – zastępca redaktora naczelnego
Ilona Chruściak – sekretarz redakcji

Redakcja językowa: Małgorzata Zadka
Adjustacja streszczeń angielskich: Ita Hilton
Skład: Artur Pacewicz
Korekta: Alina Seminowicz

Adres redakcji

Instytut Studiów Klasycznych,
Śródziemnomorskich i Orientalnych
Pracownia Badań nad Tradycją Oralną
ul. Komuny Paryskiej 21, pok. 23
50–451 Wrocław
e-mail: pbto.wf@uwr.edu.pl

Wydawca

Pracownia Badań nad Tradycją Oralną
www.tradycjaustna.uni.wroc.pl

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	7
Jakub Zdzisław LICHAŃSKI, <i>Retoryka i oralność: przypomnienia</i>	11
Marek WĘCOWSKI, <i>Najstarsze greckie inskrypcje biesiadne a początki greckiego alfabetu</i>	27
Joanna JANIK, <i>Izokrates – pisarz czy mówca? Kilka uwag o kompozycji „Panegiryku”</i>	55
Iwona WIEŻEL, <i>Narratywizacja doświadczenia w historii ustnej – przykład „Dziejów” Herodota</i>	75
Eligiusz PIOTROWSKI, <i>Oralne fundamenty wielkanocnej wiary Kościoła – zarys perspektywy</i>	95
Ewa NOWAK, <i>„Historia Brittonum” – między oralnością a piśmiennością. Preliminaria</i>	115
Małgorzata ZADKA, <i>Lists and Registers in Written and Oral Tradition</i>	141
Maciej CZEREMSKI, <i>Stabilność „literatury oralnej” a kognitywne uwarunkowania genezy światopoglądu społeczności tradycyjnych</i>	153
Andrzej SZYJEWSKI, <i>Zmiany relacji: mit – rytuał w australijskich ceremoniach ognia</i>	183
RECENZJE	217

OD REDAKCJI

Autorzy niniejszego tomu zajmują się w swoich tekstach kwestią istoty i charakteru zmian zachodzących w obrębie kultury oralnej, a także różnymi zagadnieniami związanymi z wpływem medium pisma na formę i treść komunikatów ustnych. Czy kultura oralna, ze względu na ulotność mowy, jest z natury zmienna, czy też, będąc warunkowana kontekstem funkcjonowania, jest jednak stabilna? Czy medium, jakim jest pismo, stanowi tylko rejestrację wypowiedzi ustnej, czy też jest czynnikiem generującym zmianę jej natury, wpływając nie tylko na jej stronę formalną? Odpowiedzi na te pytania udzielone przez specjalistów z różnych dziedzin pokazują, że zrozumienie znaczenia medium komunikacyjnego może być niezwykle pomocne, a czasem wręcz niezbędne, dla zrozumienia istoty rozmaitych zjawisk literackich i kulturowych występujących w różnych czasach i miejscach.

Tom rozpoczyna tekst Jakuba Z. Lichańskiego, który nadaje dyskusji nad oralnością właściwy kierunek, przypominając o ścisłych związkach między oralnością a retoryką. Autor

przywołuje wypowiedzi Arystotelesa i Kwintyliana, które świadczą jednoznacznie o tym, że zagadnienia rozpatrywane dziś w ramach osobnej dyscypliny naukowej, od samego początku europejskiej refleksji nad istotą komunikacji międzyludzkiej, stanowiły ważny element teorii retoryki. Można powiedzieć, że tym samym jesteśmy w stanie uchwycić pewną płaszczyznę łączącą oralność z wypowiedzią przekazaną w formie tekstu pisanego.

Kwestia znaczenia pojawienia się pisma dla zjawisk charakterystycznych dla społeczeństw oralnych jest jednym z ważniejszych punktów współczesnej debaty naukowej. W tym kontekście ważnym głosem są wnioski Marka Węcowskiego, który w swoim tekście o początkach greckiego alfabetu, konkluduje między innymi, że użycie pisma alfabetycznego przez Greków musiało być wcześniejsze niż druga połowa VIII w. p.n.e. Okazuje się przy tym, że bardzo wyrafinowane biesiadne zabawy literackie od bardzo dawna z powodzeniem towarzyszyły typowo oralnej poezji. Nawet zaawansowane użycie pisma nie stanowi zatem w greckiej kulturze momentu zerwania z tradycją oralną, co zakładali niegdyś niektórzy badacze.

Skomplikowane relacje między piśmiennością a oralnością niejako uosabia grecki retor Izokrates. Joanna Janik przeprowadza gruntowną analizę jego *Panegyryku*, pokazując jak wiele cech oralnych można odnaleźć w tekście pisanym w czasach, kiedy pismo było już rozpowszechnione. Autorka konkluduje, że Izokrates nie daje się jednoznacznie zaklasyfikować ani jako pisarz, ani jako mówca, co dobrze pokazuje złożoność problemu.

Iwona Wieżel w artykule poświęconym narratywizacji doświadczenia w historii ustnej wykazuje, że forma i struktura tekstu *Historii* Herodota znajduje się w ścisłym związku z oralnym źródłem relacji tam zamieszczonych. Niezwykle ważnym elementem jest tutaj kontekst *performance'u*, który, jak pisze Autorka, „sankcjonuje ostatecznie istotę poetyckiej epiki Ho-

merowej oraz prozatorskiej epiki Herodota”. Rekonstruowane reakcje odbiorcze zakładają publiczne odczytywanie relacji spisanych przez Herodota, co rzuca ciekawe światło na rolę tekstu pisanego w antycznej greckiej kulturze.

Problem relacji między tym, co spisane a tym, co opowiedane ustnie, coraz częściej pojawia się także w debatach biblistów. Jeden z elementów tej dyskusji został relacjonowany przez Eligiusza Piotrowskiego, który uważa, że kluczem do właściwego zrozumienia ewangelicznych opowieści o zmartwychwstaniu Jezusa jest podjęcie próby rekonstrukcji tradycji oralnej. Tradycja oralna jest, zdaniem Autora, swego rodzaju prehistorią tekstu pisanego, stanowiącego jej teologiczną interpretację, o czym świadczą choćby niespójności w pisemnych relacjach poszczególnych ewangelistów.

Tekst Ewy Nowak, poświęcony dziełu *Historia Brittonum*, przenosi nas do czasów średniowiecznych. Z wywodów Autorki wynika, że nawet w IX-wiecznej Europie mamy do czynienia z ciągłym balansowaniem pomiędzy oralnością i piśmiennością. Autor analizowanego dzieła tworzy w okresie, kiedy piśmienność próbuje wypierać tradycję ustną. W efekcie obserwujemy zależność dzieła od innych tekstów pisanych, przy jednoczesnym posiłkowaniu się źródłami mocno osadzonymi w tradycji oralnej.

Małgorzata Zadka w swoim artykule zajmuje się innym niż literacki rodzajem źródeł, a mianowicie listami, rejestrami i katalogami. Autorka pokazuje, że pojawienie się tego rodzaju tekstów, wbrew powszechnej opinii, nie musiało być wynikiem pojawienia się pisma. Co więcej, oralne listy czy katalogi okazują się być bardziej kompletne i zrozumiałe niż pisane, które są bardzo mocno osadzone w kontekście.

Artykuł Macieja Czeremskiego stanowi próbę zbudowania modelu, który wiąże pewne formy oralności z obserwacjami na temat ewolucyjnej historii ludzkiego mózgu. Autor dowodzi, że w ramach tego modelu da się wyjaśnić swego rodzaju

stabilność przekazów oralnych, która znika w momencie pojawienia się pisma, pozwalającego na daleko idące przetworzenia tradycyjnych motywów. Wywody Autora oparte są między innymi na założeniu, że kultura oparta na oralności kultywuje naturalne dla ludzkiego mózgu sposoby myślenia, podczas gdy piśmiennosc pozwala na odejście od nich, generując tym samym niestabilność przekazu.

O stabilności przekazywanych ustnie mitycznych opowieści pisze Andrzej Szyjewski, analizujący relacje między mitem i rytuałem w australijskich ceremoniach ognia. Autor polemizuje z tezami J. Goody'ego, który uznał, że nie istnieje spójna struktura mitu i wykazuje, że kreowanie nowych przekazów mitycznych jest ściśle związane z obowiązującym w danej kulturze mitycznym modelem świata.

Tom niniejszy kończy się dwoma recenzjami wydawniczymi autorstwa Ewy Nowak oraz Jędrzeja Solińskiego, którzy omawiają dwie ważne pozycje, które pojawiły się w ostatnim czasie na polskim rynku wydawniczym — przekład trzech traktatów Bedy Czcigodnego, a także książkę R. Haliliego na temat wpływu poezji oralnej na kształtowanie się albańskiej i serbskiej świadomości narodowej.

Żywię nadzieję, że niniejszy tom będzie stanowił dla Czytelników materiał inspirujący do przemyśleń i dalszych badań.

Sławomir Torbus

Jakub Zdzisław Lichański
Uniwersytet Warszawski

RETORYKA I ORALNOŚĆ: PRZYPOMNIENIA

Wprowadzenie

Po pracach m.in. M. Parry'ego, W.J. Onga, M. Kotlarczyka z jednej strony, a także hasłach w takich encyklopediach, jak monumentalny, jedenastotomowy, wydawany pod redakcjami W. Jensa, G. Uedinga oraz J. Knappe *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*¹ czy dwunastotomowa, wydana po redakcją W. Donsbacha *The International Encyclopedia of Communication*² – że wymienię tych autorów wyłącznie na zasadzie *pars pro toto* – wydawać się może, iż o związkach między retoryką i oralnością powiedziano wszystko. Jak sądzę, zafascynowani tezami, które możemy wyczytać w przytoczonych dziełach³, zapomnieliśmy o przyjrzeniu się podstawowym źródłom antycznym, których lektura nasuwa kilka bardzo niepokojących pytań.

Opis wybranych źródeł

U Arystotelesa w jego *Retoryce* możemy przeczytać uwagi, które stały się, jak sądzę, podwaliną dla rozważań na temat związków retoryki i oralności⁴:

¹ UEDING 1992–2011.

² DONSBACH 2008.

³ Głównie w dziełach W.J. Onga. Cf. FARRELL 2014.

⁴ Arist. *Rh.* 1403b–1404a; 1404a–1404b.

1. Nie wystarczy przecież wiedzieć, co należy mówić, ale trzeba też umieć to w należyty sposób wyrazić, ponieważ od tej właśnie umiejętności w dużym stopniu zależy wrażenie, jakie wywołuje mowa. [...] na trzecim miejscu sprawy związane z wygłoszeniem mowy, które w ogromnym stopniu decydują o powodzeniu mówcy [...] jasne więc, że sztuka deklamacji wchodzi w zakres teorii retorycznej tak samo, jak w zakres poetyki [...]. Polega ona na umiejętnym wykorzystaniu głosu do wyrażenia poszczególnych uczuć. Trzeba więc wiedzieć, kiedy np. mówić podniesionym głosem, kiedy ściszym, a kiedy normalnym; poza tym — jakiej kiedy użyć tonacji; kiedy wysokiej, kiedy niskiej i kiedy pośredniej, a także, jaki dostosować rytm do poszczególnego przedmiotu wypowiedzi. Mówca musi mieć bowiem na uwadze trzy rzeczy: siłę głosu, wysokość tonacji i rytm. Ci przecież przeważnie biorą nagrody [...] podczas debat politycznych na skutek niedoskonałości zasad ustrojowych.

2. Sztuka deklamacji [...] słusznie zresztą brana jest za błazenadę. Ponieważ jednak wszelkie badania z zakresu retoryki dotyczą opinii (δόξα), trzeba sztuką tą zająć się z należyłą gorliwością, nie dlatego, że zasługuje na to jej przedmiot, ale ponieważ wymaga tego konieczność. [...] troska o formę językową jest konieczna. [...] kiedy sztuka deklamacji zostanie wykształcona, mówcy będą osiągać te same efekty, co teraz aktorzy [...]. Kunszt aktorski jest sprawą naturalnego talentu i wymyka się teoretycznemu opracowaniu, natomiast takiemu opracowaniu łatwo poddają się językowe środki wyrazu.

Arystoteles zwraca uwagę na znaczenie umiejętności wyrażenia myśli, *resp.* odpowiedniego wypowiedzenia, aby uwypuklić semantykę. Jednak zarazem, jak można zauważyć w drugim cytacie, ostrzega przed **deklamacją dla deklamacji**. Chodzi mu jednak o napiętnowanie błędów, a nie o umiejętność np. „grania na emocjach”. Jednocześnie, co godne podkreślenia, Stagiryta zwraca uwagę na wrodzone bądź wykształcone zdolności w tym zakresie.

Nie będę już przytaczał uwag Filozofa z przypisywanego mu dzieła *Retoryka do Aleksandra*; warto jednak zauważyć, iż

w kilku miejscach tegoż traktatu wskazuje na rolę i znaczenie oralności⁵. Są to fragmenty poświęcone:

1. Wyrażaniu się (zaleca formy wypowiedzi dwuczłonowej).

2. Jasności stylu:

2.1. nazywanie rzeczy właściwymi nazwami, bez dwuznaczności (połączenie *inventio* – głównie topika – oraz *elocutio*);

2.2. nie kończyć i nie zaczynać samogłoskami (ten i następane dotyczą harmonii stylu oraz umiejętności posłużenia się ideami stylu);

2.3. odpowiedni układ słów w zdaniu (poza powyższym kompozycja);

2.4. nie mieszać przypadków w zdaniu.

Są to zatem uwagi „techniczne” w tym sensie, iż wskazuje rektor na konkretne sposoby mówienia, aby nie popełniać błędów i nie narażać się na kpiny etc..

Warto jednak cofnąć się do Platona, bowiem w dialogu *Fajdros* pojawia się – dość złośliwy – ale jednak ważki przykład odwoływania się właśnie do **oralności** celem uzyskania poklasku audytorium⁶:

[...] poprawność językowa [...]. Ale mistrzem w lamentach i jękach przed sądem, w artystycznym, wywlekaniu starości i ubóstwa, w tym celował ten atleta z Chalcedonu. O, ten mąż pysznie umiał wywoływać oburzenie, a potem je, powiada, czarem mowy uśmierzał.

Jednakże drugi fragment z tegoż dialogu jest równie istotny⁷:

[...] jakby muzyk spotkał kiedyś człowieka, któremu się zdaje, że umie naukę harmonii, bo potrafi uderzyć ton bardzo wysoki i całkiem niski, to nie palnąłby mu [...] delikatnie: „Ależ mój drogi,

⁵ Arist. *[Rh.AL.]* 1435a–1435b.

⁶ Pl. *Phdr.* 267C–D.

⁷ *Ibidem*, 268 D.

koniecznie i to trzeba znać, jeśli ktoś chce zostać mistrzem harmonii, ale może zajść i taki wypadek, że mógłby najmniejszego pojęcia nie mieć o harmonii, kto by miał tylko takie przygotowanie jak ty. Ty posiadasz wiadomości wstępne do nauki harmonii, ale nie samą naukę" [...].

Uwaga ta jest interesująca, podejmuje bowiem Platon, podobnie jak przytaczany wcześniej Arystoteles, kwestię wykształcenia w zakresie oratorstwa. W ten sposób zresztą, zupełnie marginalnie, przypominają obaj, iż teoria retoryki i oratorstwo to dwie, odrębne nauki.

Kwestie, o których wspominali Arystoteles oraz Platon definitywnie zebrał Marek Fabiusz Kwintyliusz i w jedenastej księdze *Institutio oratoria* problem ten omówił. I znów nie będę cytował całego rozdziału trzeciego tej książki, tylko podam jego najważniejsze punkty⁸:

1. Natura głosu: jakość i ilość:

1.1. Jakość — typ głosu (silny, słaby; czysty, ochryply; pełny, stłumiony; spokojny, zgrzytliwy; ściśniony, rozlewny; twardy, giętki; donośny, stępiony);

1.2. Akcent (ostrzy, niski, modulowany); intonacja (intensywna, łagodna, wysoka, niższa); odstępy czasowe;

2. Wygłaszanie mowy.

3. Dostosowanie do tematu; głos musi być odpowiednio dobrany (63–65):

3.1. Temat radosny

3.2. Walka

3.3. Gniew

3.4. Oburzenie

3.5. Schlebienie, przyznanie się do winy, zadośćuczynienie, prośzenie

3.6. Ostrzeżenie, upominanie, obiecywanie, pocieszanie

3.7. Odczucie lęku, wstyd

3.8. Doradzanie

⁸ Quint. *Inst.* XI, 3, 14–67.

3.9. Dyskusja

3.10. Współczucie

3.11. Dygresje

3.12. Przedstawianie faktów, rozmowy potoczne

3.11. Wyrażanie gwałtownych emocji, łagodne emocje – dostosowanie do sytuacji (wiele rzeczy można wyrazić bez posługiwania się słowami)

W ten sposób rzymski teoretyk i nauczyciel retoryki dał nam podstawową wiedzę dotyczącą oratorstwa. Określił w ten sposób także i kierunki badań nad oralnością, jako istotnym dopełnieniem przygotowanego tekstu; każdorazowo prezentacja tekstu może przecież zmienić i semantykę, i, poprzez dostosowanie do audytorium, wpłynąć na np. kształt słownictwa.

Analiza przykładu

Aby zilustrować powiedziane sięgnę do jednego z najlepszych przykładów – jest to słynny monolog o nosie ze sztuki *Cyrano de Bergerac* Edmunda Rostanda⁹. Kwestia prezentacji – jak dobitnie pokazuje przytaczany poniżej passus – wiąże się z zagadnieniem doboru odpowiednich słów, w zależności od tego, co, jak i do kogo chcemy powiedzieć. A oto przykład:

Tekst – E. Rostand, <i>Cyrano de Bergerac</i> , akt I, scena IV	Komentarz
	Dramaturg przedstawia tutaj dwa-dzieścia różnych sposobów powiedzenia w gruncie rzeczy tej samej myśli: oto nos Cyrana jest faktycznie imponujący. W oryginale francuskim jest użyty zwrot: <i>en variant le ton</i> – co znaczy: <i>wariant sposobu mówienia</i> i jest technicznym określeniem oznaczającym, jak należy jakąś frazę wypowiedzieć.

⁹ ROSTAND 1898.

Tekst — E. Rostand, <i>Cyrano de Bergerac</i> , akt I, scena IV	Komentarz
<p>...<i>tonów przebiegając skałe,</i> Można było na przykład powiedzieć: <i>zuchwale</i>: Ja, Mospanie, nos mając wyrosły tak szpetnie, Biegłbym do cyrulika, niech mi go obetnie. <i>Przyjaźnie</i>: Z takim nosem pić nie sposób z czarek, Waćbyś się zaopatrzyć powinien w lewerek. <i>Ze swadą, uroczyście</i>: Ten nos, to zrząb skały! To przyładek!...co mówię? To półwysep cały!... <i>Ciekawie</i>: na cóż służy ten długi futerał? Czyżby kałamarz, lub też nożyczki zawierał?... <i>Z magnacka</i>: Hej, człowieku, czy ten hak jest modny? Jako wieszadło sukien musi być wygodny!... <i>Z przymileniem</i>: Czy Aś się tak kochasz w przyrodzie, żeś tu postawił grzędziel ptaszkom ku wygodzie?... <i>Z prostacka</i>: A wciórności! To ci nos! Dla Boga! Musi to albo dynia, albo rzepa sroga!... <i>Lirycznie</i>: Waszmość chyba musisz być trytonem, że z taką chodzisz konchą! ...<i>Bakalarskim tonem</i>: Jedynie zwierzę ów, który w Arystofanesie Hippo-kamp-elefanto-kamelosem zwie się, Mógł się poszczycić równie potężnym tobołem Kości, chrząstek i mięsa, wiszących pod czółem! <i>Troskliwie</i>: Strzeż się Waszmość!...nosa twego brzemię Gotowo cię pociągnąć i bęcnieś na ziemię!...</p>	<p>Nie muszę dodawać, iż w wersji oryginalnej całość brzmi jeszcze bardziej i zabawnie, i zarazem — jest bardziej przekonująca. oryg. — <i>en variant le ton</i>, por. uwaga wyżej. Każda z przytaczanych dalej wypowiedzi jest „uporządkowana” wg dwu zasad: i/ sposób mówienia, ii/ treść wypowiedzi. Pierwsze charakteryzuje osobę, która mówi, drugie — charakterystyczną dla niej manierę mówienia oraz dobór słów. Zwracam uwagę, iż za każdym razem, jest to tylko wariant zwrotu: „jaki duży nos”. Pomysł Rostanda realizuje kilka celów: — po pierwsze — pokazuje na ile sposobów można taka myśl wypowiedzieć, ale — po drugie — owe sposoby są także swoistą argumentacją, bowiem ukazują sposób myślenia osób wypowiadających się, czyli — po trzecie — dramaturg, niejako naocznie, ukazuje, iż ta sama myśl, różnie wypowiedziana, tak naprawdę zawiera nieco inne znaczenie i o czym innym mówi. Można powiedzieć, iż w sferze <i>actio</i> tekst zostaje dostosowany nie tylko do sposobu mówienia konkretnego człowieka, ale raczej — do audytorium, które po określonym czasie spodziewa się określonego sposobu mówienia. Mamy zatem przedstawione nie tylko warianty różnego sposobu wypowiedzenia określonej myśli, ale zaprezentowane warianty rozumienia tej samej myśli. Zależą one bowiem nie tylko od intencji mówcy, ale i od tego, co, tak naprawdę, pod daną myśl (jaki wielki nos) podkładamy i co chcemy powiedzieć.</p>

Tekst – E. Rostand, <i>Cyrano de Bergerac</i> , akt I, scena IV	Komentarz
<p><i>Przezornie</i>: Kup futerał Aść dla swego nosa, By nie zjadły barw jego słońce, deszcz i rosa!...</p> <p><i>Jowialnie</i>: Mówią ludzie, że gdy Waszeć pali Fajeczkę, to mu z nosa dym tak gęsty wali, że sąsiady wołają: „Pali się w kominie!”...</p> <p><i>Stylem epickim</i>: Krew, gdy z tego nosa płynie, W szeroką się rozlewa toń Czerwone Morze!...</p> <p><i>Z szacunkiem</i>: Pozwól Waćpan, że mu hołd swój złożę,</p> <p>To się nazywa dwór mieć, srogą basztą zbrojny!...</p> <p><i>Z emfazą</i>: Zakatarzyć – o nosie dostojny! – Mógłby cię tylko powiew Boreasza skrzydeł...</p> <p><i>Z podziwem</i>: Cóż za godło dla składu pachnideł!...</p> <p><i>Naiwnie</i>: Kiedyż zwiedzić można ten budynek?...</p> <p><i>Z żołnierską</i>: Szwadron!... Baczność! Bojowy ordynek!... Marsz, marsz!... Broń do ataku!... Hura na baterię!...</p> <p><i>Praktycznie</i>: Puść Asindziej nos ten loterię: Zaiste nos tak wielki będzie wielkim losem!...</p> <p>Wreszcie na wzór Pyrama, poszłochując głosem: Patrzcie, to nos, którego przewrotność zbrodnicza Zepsuła władcy swemu harmonię oblicza: łotr teraz wstydem płonie!...</p>	<p>Przy okazji zwracam uwagę, iż w przytoczonym fragmencie mamy do czynienia z reguły z odmianami metafory, oraz z hiperbolami.</p> <p>UWAGA: tu dość niezgrabne tłumaczenie; w oryg.: <i>Militaire</i>: Pointez contre cavalerie! – co znaczy: <i>celuj do kawalerii</i> (w domyśle – nos jako armata).</p> <p>Tu: gra słów, ale po polsku – <i>wielki nos – wielki los</i></p> <p>Nie muszę dodawać, iż w wersji oryginalnej całość brzmi jeszcze bardziej i zabawnie, i zarazem – jest bardziej przekonująca.</p>

Podany przykład wskazuje, iż nie należy lekceważyć sposobu prezentacji, bowiem ona także kształtuje i argumentację, i sensy/znaczenia naszej wypowiedzi. Każdy bowiem ze **sposobów wypowiedzi** sugeruje także praktyczny sposób mówienia, czyli intonację, rozkład kadencji i antykadencji, nastrój, jaki pragniemy wywołać, a także coś, co jest bardzo trudne do nazwania, a mianowicie — brzmienie głosu¹⁰.

Wnioski z przykładu oraz przywołanych źródeł

Nim przejdę do wniosków, jakie można wyprowadzić z przytoczonych źródeł oraz przykładu — jeszcze jedno przypomnienie.

Jak pisałem w podręczniku *Retoryka: Historia — Teoria — Praktyka*¹¹:

Dwoma ostatnimi działami retoryki/etapami kształtowania tekstu są: **memoria czyli nauka o zapamiętywaniu** oraz **actio czyli nauka o wygłaszaniu**¹².

Początkowo przez termin *pamięć* (*gr. mnéme, łac. memoria*) rozumie się dosłowne uczenie się na pamięć jakiegoś całkowicie skończonego, pisemnego opracowania mowy (= tekstu). Retorzy trud pamięciowego opanowywania mowy pozostawiali indywidualnym ćwiczeniom mówców. Wprowadzenie mnemotechniki

¹⁰ Znakomitym przykładem jest zaczerpnięty z książki Wojciecha Siemiona poświęconej Gałczyńskiemu. Aktor pokazuje, jak poprawna recytacja wydobyla właściwe znaczenia z tekstu poematu Niobe. W serwisie YouTube dostępna jest jego prezentacja na ten temat (SIEMION 2013). Aktor pokazuje, jak w poemacie *Niobe* Poeta zastosował w niektórych częściach dzieła rytmikę iloczynową a nie akcentową, aby podkreślić znaczenie danego fragmentu. Warto odwołać się także do przemówienia prezydenta Johna F. Kennedy'ego w ONZ po śmierci Daga Hammerskjolda (KENNEDY 1961). Jest ono szczególnie interesujące ze względu na to, że mówca wprowadza inne dzielenie wyrazów w zdaniu, niż nakazuje prozodia języka angielskiego!

¹¹ LICHAŃSKI 2007, 143–147.

¹² Na temat sztuki pamięci *cf.* YEATS 1977. Jeśli chodzi o naukę o wygłaszaniu, warto odnieść się do omawianej dalej pracy Jodoka Willicha. Ze współczesnych piszą na ten temat m.in.: TENNER 1904; SEYLE 1967, 361–427; KRAM 1990; PIETRZAK 2004b (dwie ostatnie pozycje przytaczają dalszą literaturę przedmiotu). *Cf.* także KOTLARCYK 2010.

w krąg techniki i teorii retoryki nastąpiło dość późno; dopiero szkoła pergamońska bądź rodyjska wprowadziła kształcenie pamięci w krąg technicznych rozważań teorii retorycznej. Z ich podręczników korzystali Kornificjusz i Cyceron. Zaleca się w nich stosowanie miejsc zapamiętywania, które można sobie uprzytomnić w dowolnym czasie, oraz wiązanie opanowywanego materiału z tymi miejscami za pomocą obrazów pamięci. Kwintyliian dodał tu kilka rad dodatkowych. Dłuższej mowy należy uczyć się mniejszymi częściami tak, aby zarazem zapamiętywać również stronę i wiersz zawierający jakiś szczegół. Odczytując mowę w trakcie uczenia się, należy czytać ją pewnymi całościami; dobrze jest powtarzać je półgłosem utrwalając w ten sposób lepiej w pamięci.

Wskazania teorii retorycznej są zatem, w tym zakresie, dość ogólnikowe i nie dziw, że już w średniowieczu sztuka pamięci wyodrębniła się z obrębu teorii retoryki i stała samodzielną dziedziną. Jej wielki rozkwit przypada na przełom renesansu i baroku oraz na czasy baroku.

Dziś — kierujemy się jednak nieco odmiennymi zasadami i tradycyjne wskazania sztuki zapamiętywania, czy sztuki pamięci nie bardzo nadają się do zastosowania.

Również *wyglaszanie* — *actio*, nazywane później *pronuntiatio*, zaczęto uwzględniać jako część teorii retoryki, dość późno, tzn. za czasów stoików. Pewne problemy szczegółowe omawiają Kornificjusz oraz Kwintyliian. Wyglaszanie jest *mową zewnętrzną*, *mową ciała*¹⁵. Oddziałuje ona na oko i ucho słuchaczy nie mniej niż mowa, przy pomocy której mówca pragnie pozyskać odbiorców. Składnikami jej są *głos* i *ruch*. M.in. ruchy rąk zostały przez teoretyków retoryki opisane dość dokładnie:

¹⁵ Niezależnie od dalszych rozważań warto przypomnieć wątpliwość zgłoszoną przez Bernarda J.F. Lonergana, którego zdaniem „mowa ciała nie jest jednoznaczna” w odróżnieniu od znaczenia językowego, które „zmierza do jednoznaczności” (cf. LONERGAN, 1976). Warto także przypomnieć klasyczną chińską anegdotę na temat złodzieja siekier. Mowa ciała podlega zatem zarówno interpretacji (tak naprawdę tego, co i jak znaczy „mowa ciała” także musimy się uczyć), jak i konwencjonalizacji. Szczególnie to drugie zjawisko jest bardzo ważne, bowiem jest ono historycznie oraz kulturowo i uwarunkowane, i zmienne. Przytoczone dalej przykłady rozwiązania problemu gestów przez Kwintyliiana dobrze ilustruje przytoczony sąd Lonergana.

[...] ruchy rąk – można rzec – mówią same przez się. Czyż przy ich pomocy nie żądamy, nie obiecujemy, nie wzywamy, rezygnujemy, grozimy, błagamy, nie odrzucamy od siebie, nie lekamy się, pytamy, zaprzeczamy, nie wyrażamy naszej radości, smutku, powątpiewania, przekonania, żalu, nie określamy sposobu, możliwości, ilości, czasu? Czyż one nie podniecają, nie wstrzymują, nie pochwalają, nie podziwiają, nie korzą się? [...] Palcem wskazującym posługujemy się, gdy czynimy wymówki lub na coś wskazujemy (stąd też otrzymał on nazwę), nieco zagięty, podczas gdy ręka podnosi się i zwraca w kierunku ramienia, potwierdza, opuszczony ku ziemi i jak gdyby opadający na dół, naciera¹⁴.

Kwintyliian opisał także inne gesty¹⁵:

GESTY WEDŁUG KWINTYLIANA

- gest dowodzący, konkludujący – dłoń otwarta, opuszczona ku dołowi, jakby coś przyciskała
- gest demonstrujący, wskazujący – dłoń otwarta, skierowana w kierunku faktycznego lub umownego miejsca wypowiedzianego wyrazu
- gest ukazujący podobieństwo – dłonie zbliżone, imitujące połączenie
- gest zapowiadający – ręka podniesiona w górę
- gest odtwarzający odwagę – głowa lekko podniesiona do góry, śmiałe spojrzenie oczu, ręce lekko opuszczone w dół zaciskają się w lekkim podrzucie do góry
- gest współczucia – ręce złożone na sercu wyciąga się do przodu ruchem podtrzymującym
- gest wzgardy – twarz odwraca się od dłoni, które wykonują w bok ruch odpychający
- gest rozpaczony – załamane dłonie ciężko i bezsilnie opadają w dół

¹⁴ Quint. *Inst.* XI, 3, 75.

¹⁵ Przedstawiam tę część wywodów za trzema źródłami: Kwintyliianem (Quint. *Inst.* XI, 3, 75 nn.), ale także opracowaniami Mirosława Korolki (cf. KOROLKO 1998) oraz Ewy Jarołowicz (JAROŁOWICZ 2004).

GESTY WYRAŻAJĄCE INTENCJE STOSOWANE PRZEZ
STAROŻYTNYCH ORATORÓW (ZNANE Z IKONOGRAFII):

– gest twierdzący – zdecydowany, pionowy ruch ręki (dłoń w pozycji prostopadłej do postawy mówiącego), zaczynający się od czoła w dół

– gest przeczący – zdecydowany, poziomy ruch ręki (odwróconej zewnętrzną stroną dłoni do góry) na wysokości torsu

W trakcie wygłaszania mów trzeba pamiętać zatem nie tylko o tym, o czym się mówi. Głos, gest, postawa ciała są równie istotne, jak treść tego, co się mówi; czasem decydować mogą o powodzeniu bądź niepowodzeniu mówcy.

Warto jednak przytoczyć uwagi autorstwa Jodoka Willicha zawarte w opublikowanym w Frankfurcie nad Odrą, w roku 1550, podręczniku, a raczej poradniku – dotyczącym techniki przemawiania¹⁶. W pracy tej autor określa *pronunciatio* w następujący sposób: „*Pronunciatio est apta vocis et totius prope habitus corporis, iuxta verborum et rerum dignitatem moderatio*” (wygłoszenie/prezentacja jest to takie opanowanie słów, jak i rzeczy, aby odpowiednim głosem i stosowną postawą ciała godnie je wyrazić). Zwraca uwagę badacz, iż możemy wydzielić dwa rodzaje *pronunciatio*: *naturalis* [naturalną] lub/i *artificialis* [artystyczną, raczej: wyuczoną]. Dalej określa następujące problemy, które przynależą do tej dziedziny praktyki retorycznej. Są to: *vox* (głos), *motus corporis* (ruch/ruchy ciała), *cultus* (staranność stroju, ale też: ogłada towarzyska), *gestus* (gest/gesty), *vultus* (twarz, także: mimika). Każdy ze wskazanych elementów jest szczegółowo omówiony. M.in. w zakresie „ruchu ciała” analizowane są kwestie dotyczące właściwej postawy ciała (niezwykle szczegółowo aż po sposób „ustawienia” stóp włącznie), w zakresie gestów m.in. bardzo szczegółowo

¹⁶ Cf. WILLICH 1550. Jodok Willich (1501–1552), polihistor, lekarz, autor m.in. prac z zakresu retoryki i gramatyki, związany z uniwersytetem we Frankfurcie nad Odrą; jest także autorem jednego z ważniejszych opisów kopalni soli w Wieliczce. Nie omawiam tutaj ewentualnych źródeł pracy Willicha.

analizowana jest kwestia ruchu rąk. Autor omawia także dość dokładnie kwestie oddechu [kiedy „brać” oddech, jak dzielić wygłaszany tekst, aby oddech był „brany” jak najbardziej naturalnie, itd.] i przywołuje jako przykład inwokację do *Eneidy* Publiusza Wergiliusza Maro. Wspominam tę pracę właśnie, bowiem w zasadzie dzisiejsze podręczniki dotyczące tzw. mowy ciała do uwag sformułowanych przez Willicha dodały, w sensie technicznym, niewiele. Głównie — omawiają pewne nowe problemy techniczne (np. posługiwanie się pomocami typu rzutnik, przeźrocze, komputer, folia); kwestie pozostałe są dostosowane do obecnej konwencji co wypada, a czego nie wypada robić mówcy¹⁷.

Przytoczone uwagi wskazują jednoznacznie, iż teoria retoryki uwzględniała zagadnienia, które dziś łączymy z oralnością. Uważała je za ostatni etap w przygotowywaniu tekstu, etap równie istotny jak etap np. *inventio*. Niestety, dalszy rozwój i samej retoryki, i innych nauk oraz sztuk, spowodował, iż to, co stanowiło jedność uległo podziałowi. Można tylko żałować, iż tak się stało; przyczyny jednak wspomnianego podziału, to całkiem odrębna opowieść.

Konkluzje

Zarówno przykład, jak i przypomniane podstawowe źródła wskazują na fakt jakże ważki: oto właśnie oralność pozwala na absolutnie pełne wypowiedzenie znaczeń. Zwracam uwagę, iż zarówno Parry, Lord i Ong, jak i inni badacze zajmujący się tą problematyką, swoje badania prowadzili w sytuacji, gdy oralność, jako „naturalny” sposób prezentowania tekstów najpierw była „równoległa” do piśmienności, a następnie — w pewnym sensie — przez tę drugą została wyparta.

¹⁷ Wskazane problemy omawiają m.in. LEWANDOWSKA-TARASIUK 2001; KARAŚ, WIERZBICKA-PIOTROWSKA 2002, 148–160; PIETRZAK 2004a. Pietrzak omawia m.in. praktyczne kwestie związane z realizacją głosową dowolnych tekstów. Cf. także SEYLE 1967, 392–427.

Warto jednak zauważyć, iż Ong główny nacisk kładzie na takie kwestie, jak *loci*; trzeba jednak podkreślić, iż problematyka *inventio*, ale w sensie, jaki nadał temu pojęciu Arystoteles, nie jest przez niego w pełni doceniona (Ong 152, 169).

Jak jednak traktować formuły Parry'ego? Chodzi o, przypomnę: addytywność, nagromadzenie, redundancję, zachowawczość/tradycjonalizm, agonizm, empatię, homeostazę/teraźniejszość, sytuacyjność. Powiedzmy jasno, iż przynajmniej część z tych formuł, to normalne *zachowania językowe*, gdy chcemy aby nasz tekst był dobitny i jednoznacznie określał cele, jakie mówca pragnie zrealizować.

Jednak – w części dzieł literackich, a także m.in. w oratorstwie politycznym – oralność pozostała jednym z głównych elementów, nie zawaham się powiedzieć, iż sensotwórczych. Zawsze jednak była ona podporządkowana ogólniejszej teorii – *téchne rhetoriké*. Niezależnie od oceny tego, czy dobrze czy źle się stało, iż obie dziedziny rozdzieliły się, należy podkreślić fakt, iż były one zawsze ze sobą związane i dobrze byłoby, aby do teź jedności powrócić.

BIBLIOGRAFIA

DONSBACH 2008: W. Donsbach (ed.), *The International Encyclopedia of Communication*, vols. 1–12, Malden, Mass.–Oxford–Carlton 2008.

FARRELL 2014: T.J. Farrell, *Ong for Everybody. An Introduction to Walter J. Ong's Groundbreaking Technology Thesis and An Annotated Classified Bibliography of Selected Related Works*, Duluth, Minn. 2014.

JARMOŁOWICZ 2004: *Czynienie rzeczy za pomocą zachowań niewerbalnych nastawionych na interpretację*, „Forum Artis Rhetoricae”, 2004/1, ss. 59–72.

KARAŚ, WIERZBICKA-PIOTROWSKA 2002: H. Karaś, E. Wierzbicka-Piotrowska, *Język polski. Wśród znaków kultury. Retoryka*, Kielce 2002.

KOROLKO 1998: M. Korolko, *Sztuka retoryki: przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998.

KOTLARCZYK 2010: M. Kotlarczyk, *Sztuka żywego słowa. Dykcja. Ekspresja. Magia*, Lublin 2010.

KRAM 1990: J. Kram, *Sztuka mówienia*, Warszawa 1990.

LEWANDOWSKA-TARASIUK 2001: E. Lewandowska-Tarasiuk, *Sztuka występów publicznych*, Warszawa 2001.

LICHAŃSKI 2007: J.Z. Lichański, *Retoryka: Historia – Teoria – Praktyka*, t. 1–2, Warszawa 2007.

LONERGAN: B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. Andrzej Bronk, IW PAX, Warszawa 1976.

LORD 2010: A.B. Lord, *Pieśniarz i jego opowieść*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2010.

ONG 1992: W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo podane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin 1992.

PARRY 1971: A. Parry (ed.), *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford 1971.

PIETRZAK 2004a: M. Pietrzak, *Interpretacje: poradnik praktycznego zastosowania retoryki pracy artystycznej i działalności kulturalno-oświatowej*, Warszawa 2004.

PIETRZAK 2004b: M. Pietrzak, *Praktyczna sztuka mówienia*, Warszawa 2004.

ROSTAND 1898: E. Rostand, *Cyrano de Bergerac. Komedja bohatera w 5-ciu aktach*, tłum. M. Konopnicka, W. Zagórski, Warszawa 1898.

SEYLE 1967: H. Seyle, *Od marzenia do odkrycia naukowego*, tłum. L. Zembrzuski, W. Serzysko, Warszawa 1967.

STEINER 1993: G. Steiner, *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przedefiniowania kultury*, tłum. O. Kubińska, Gdańsk 1993.

TENNER 1904: J. Tenner, *Estetyka żywego słowa*, Lwów 1904.

THOMAS 1992: R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge 1992.

UEDING 1992–2011: G. Ueding (Hrsg.), G. Kalivoda *et al.* (Red.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1–11, Tübingen 1992–2011.

VOLKMANN 1886: R.E. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht dargestellt*, Leipzig 1886.

VOLKMANN 1995: R.E. Volkmann, *Wprowadzenie do retoryki Greków i Rzymian*, tłum. L. Bobiatyński, opr. H. Cichocka, J.Z. Lichański, Warszawa 1995.

WILLICH 1550: J. Willich, *Libellus de pronuntiacione rhetorica. Quaestiunculae de pronuntiacione in usum studiosae iuventutis propositae*, Francoforti ad Viadrum 1550.

YEATS 1977: F.A. Yeats, *Sztuka pamięci*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1977.

Źródła antyczne

Arist. *Rh.*: Arystoteles, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988.

Arist. [*Rh. Al.*]: Arystoteles, *Retoryka do Aleksandra*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2008.

Pl. *Phdr.*: Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Lwów 1918.

Quint. *Inst.*: Marek Fabiusz Kwintylian, *Kształcenie mówcy*, tłum. S. Śnieżewski, Kraków 2012.

Źródła elektroniczne

KENNEDY 1961: J.F. Kennedy, *Przemówienie w ONZ po śmierci Daga Hammerskjøelda*, [dostęp: 18.03.2016], <<http://www.americanrhetoric.com/speeches/jfkunitednations.htm>>.

SIEMION 2013: Wojciech Siemion interpretuje Niobe Gałczyńskiego, [dostęp: 01.03.2015], <https://youtu.be/E31Qh9j4wyc>

RHETORIC AND ORALITY – SOME REMINDERS

Summary

The aim of this paper is to remind the reader of the connections between the theories of rhetoric and orality. Using the example taken from the work of Edmund Rosalind, the author presents how orality

influences the understanding of the text. In the conclusion the author shows that an awareness of the importance of a vocal interpretation of the text has always accompanied the theory of rhetoric.

Keywords: rhetoric, orality, semantics, Milman Parry, Walter J. Ong, Edmund Rostand.

Słowa kluczowe: retoryka, oralność, semantyka, Milman Parry, Walter J. Ong, Edmund Rostand.

Marek Węcowski
Uniwersytet Warszawski

NAJSTARSZE GRECKIE INSKRYPCJE BIESIADNE A POCZĄTKI GRECKIEGO ALFABETU¹

Pamięci Martina L. Westa

Kilkanaście lat temu R. Wachter trafnie określił zagadnienie powstania alfabetu greckiego „czarną dziurą historii”². W ostatnich latach ta czarna dziura staje się może nieco mniej nieprzenikniona, a to między innymi dzięki dwu nowym zespołom informacji na temat wczesnych dziejów alfabetu. Z jednej

¹ Rozbudowana, angielska wersja tego artykułu ukaże się wkrótce w pracy zbiorowej: Y. TZIFOPOULOS, J. STRAUSS CLAY, I. MALKIN (eds.), *Papers of the International Conference “Panhellenes at Methone”*, Berlin. Miałem okazję przedstawić ten artykuł, w różnych jego odmianach, na Uniwersytecie Warszawskim (listopad 2012), na Uniwersytecie w Helsinkach (maj 2013), na Uniwersytecie Wrocławskim (grudzień 2013), na Uniwersytetach w Princeton, Cincinnati oraz Columbia (kwiecień 2014), Uniwersytecie La Sapienza w Rzymie (listopad 2014), Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie (marzec 2016). Jestem wdzięczny moim dyskutantom przy każdej z tych okazji za krytyczne uwagi. Na różne tematy szczegółowe związane z tym artykułem miałem szczęście dyskutować z Benedetto Bravo, Jerzym Danielewiczem, Margalit Finkelberg, Renate Schlessier, Sławomirem Sprawskim, Stephanie West oraz Aleksandrem Wolickim, ale za wszystkie błędy odpowiadam oczywiście tylko ja sam. Pragnę też podziękować Fundacji Fulbrighta za stypendium badawcze na Uniwersytecie w Princeton (wiosną 2014), gdzie powstała ostateczna wersja niniejszego artykułu. Pracując nad nim korzystałem także ze środków z grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki (nr 12H 12 0193 81).

² WACHTER 2003, 33.

strony musimy wziąć pod uwagę słynną, choć wciąż tajemniczą inskrypcję z Osteria dell'Osa w Lacjum (ok. 770 p.n.e. wg tradycyjnej chronologii), powstała, jak się zdaje, przy użyciu greckich liter³. Gruntowną zmianę w dotychczasowym „paradygmacie naukowym” przynosi też niedawna kalibracja dat radiowęglowych dla wielkich tutulusów frygijskich w Gordion, których inskrypcje datuje się dzisiaj na koniec IX i początek VIII wieku p.n.e.⁴. Jeżeli frygijskie inskrypcje należy w jakiś sposób wiązać z wynalazkiem greckiego alfabetu — co wydaje się bardzo prawdopodobne, choć oczywiście nie jest pewne — oba wspomniane znaleziska wskazywałyby na znacznie wcześniejszą niż dotąd przyjmowano datację zaadaptowania przez Greków jednego z pism zachodnio-fenickich. Stać by się to musiało w jakimś momencie IX wieku p.n.e., czyli około sto lat przed najstarszymi znanymi nam inskrypcjami greckimi, pochodzącymi przecież z drugiej połowy VIII wieku p.n.e. Jednym z celów niniejszego artykułu jest wyjaśnienie tej niepokojącej rozbieżności chronologicznej. Z drugiej jednak strony musimy pilnie wyciągnąć wnioski z przełomowego odkrycia, którego dokonano niedawno w Metone w Macedonii. Dzięki niezwykle szybkiej publikacji tamtejszych wykopalisk przez zespół pod kierownictwem Y. Tzifopoulou w 2012 r., poznaliśmy w jednej chwili dwadzieścia pięć nowych inskrypcji alfabetycznych z drugiej połowy VIII i pierwszej połowy VII wieku p.n.e., a wraz z nimi sto trzydzieści siedem naczyń ceramicznych z inskrypcjami niealfabetycznymi. To wielokrotnie więcej niż łączna liczba wszystkich znanych dotąd inskrypcji z tej najwcześniejszej epoki udokumentowanego istnienia greckiego alfabetu. Najbardziej może zaskakującym wnioskiem z tego

³ BARTONĚK, BUCHNER 1995, nr D1 (wraz ze wcześniejszą bibliografią). Ostatnio *vide* zwłaszcza: RIDGWAY 1996; AMPOLO 1997; BIETTI SESTIERI 2000, 28 n. Dwie nieortodoksyjne, choć zupełnie różne interpretacje tej inskrypcji dali ostatnio: PERUZZI 1992, szczególnie 463–468 oraz GUZZO 2006 [2011]. Ogólnie *cf.* LANE FOX 2009, 128 n.. Na temat niedawnych prób rewizji chronologii świata śródziemnomorskiego, *vide* dalej przyp. 7.

⁴ *Vide* szczególnie DEVRIES *et al.* 2003 oraz BRIXHE 2004, 275–277.

ostatniego odkrycia jest konstatacja, że wykopaliska w Metone potwierdzają raczej niż podważają obraz, jaki wyłaniał się już wcześniej z analizy najstarszych greckich inskrypcji. Jeszcze przed odkryciami z Metone było dla wszystkich jasne, że ponad połowa ósmowiecznych inskrypcji greckich pochodzi z Pithekoussai (Ischia) w Zatoce Neapolitańskiej⁵, a ponieważ Pithekoussai były osadą eubejską, już wówczas naturalne wydawało się pytanie o rolę Eubejczyków w procesie adaptacji pisma alfabetycznego przez Greków. Niektórzy badacze sugerowali nawet, że adaptacji tej dokonano właśnie w Pithekoussai, m.in. z uwagi na pewną liczbę lewantyńskich (fenickich czy aramejskich) inskrypcji odkrytych na tej wyspie równoległe z inskrypcjami greckimi⁶. Ta ostatnia hipoteza jest oczywiście nie do utrzymania choćby ze względów chronologicznych (Grecy osiedlili się w tym miejscu zbyt późno, by tam właśnie dokonano interesującego nas wynalazku)⁷, lecz Eubejczycy nie stracą zapewne swojego miejsca w naszych rozważaniach na temat genezy greckiego alfabetu. Metone w Macedonii to bowiem również osada eubejska.

W niniejszym artykule, zamiast zastanawiać się nad geografią najstarszych inskrypcji greckich, zajmę się ich formą oraz ich pierwotną funkcją. W ten sposób z pewnością nie uda się rozwiązać zagadki wynalezienia greckiego alfabetu. Mam jednak nadzieję, że będzie można powiedzieć nieco więcej na temat najstarszych faz jego funkcjonowania oraz na temat mechanizmów rozpowszechnienia się alfabetu wśród Greków tej najwcześniejszej epoki użycia pisma alfabetycznego. Mam rów-

⁵ *Vide* BARTONĚK 1998, 159.

⁶ O tych inskrypcjach *vide* BARTONĚK, BUCHNER 1995, nr A1–A4. Hipotezę o pithekousańskim pochodzeniu greckiego alfabetu przekonująco obalił już JOHNSTON 1983, 64 oraz 68.

⁷ Wcześniejszą datację osadnictwa greckiego na Pithekoussai mogłoby w teorii przynieść przyjęcie tak zwanej „wysokiej chronologii” świata śródziemnomorskiego. Propozycja tego nowego systemu chronologicznego została jednak słusznie skrytykowana m.in. przez A. Fantalkina. *Vide* FANTALKIN, FINKELSTEIN, PIASETZKY 2011.

niez nadzieję, że w ten sposób uda się zbliżyć do rozwiązania problemu względnej chronologii procesu adaptacji pisma semickiego przez różne ludy Śródziemnomorza.

Jak już wspomniałem, odkrycia z Metone potwierdzają to, co zaobserwowano już wcześniej. Otóż w wypadku inskrypcji z epoki geometrycznej z Pithekoussai, Eretrii i kilku innych wczesnoarchaicznych wykopalisk, a teraz również z Metone, gdziekolwiek jesteśmy w stanie odczytać nieco dłuższe ciągi liter, mamy do czynienia z napisami własnościowymi, a mówiąc dokładniej z pierwszoosobowymi wypowiedziami, które oscylują pomiędzy krótkimi stwierdzeniami własności naczynia a rozbudowanymi wypowiedziami poetyckimi – przy czym większość z nich została umieszczona na naczyniach do picia, rozlewania, przygotowania, czy transportu wina⁸. Trudno określić dokładną liczbę takich inskrypcji z uwagi na bardzo fragmentaryczny stan zachowania niektórych z nich. Opierając się na katalogu sporządzonym przez A. Bartoněka oraz G. Buch-

⁸ Oto tymczasowa lista, której punktem wyjścia jest katalog BARTONĚK, BUCHNER 1995 (numeracja tamże): naczynia do picia wina z inskrypcjami poetyckimi (nr 1 [„Czara Nestora” z Pithekoussai] oraz B1 [z Eretrii]; do tego należy dziś dodać *Methone Pierias I*, nr 2 [„Czara Hakesandrosa”]); naczynia do picia wina, formuła własnościowa z imieniem w dopełniaczu i czasownikiem (BARTONĚK, BUCHNER 1995: nr 6, 7, 8, 13, 14 [z Pithekoussai], B4 [z Eretrii]; dodać *Methone Pierias I*, nr 1, 3, 7, a także KENZELMANN PHYFFER, 2005, nr 1 [z Eretrii] oraz siódmowieczną inskrypcję ze świątyni greckiej w Kommos: CSAPO *et al.* 2000, nr 27, jak również, z większą dozą wątpliwości, tamże, nr 8); naczynia do picia wina, imię bez czasownika (BARTONĚK, BUCHNER 1995: nr 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17 [z Pithekoussai], B2 i B3 [obie z Eretrii], B20 [z Al Mina], być może pięć innych inskrypcji z Daphnephoreionu w Eretrii i dwie dalsze z innych stanowisk w Eretrii, jak również dwie [lub cztery] dalsze z Kommos: CSAPO *et al.* 2000, nr 21, 22, a prawdopodobnie także 22A oraz 11, choć wydawcy materiału z Kommos stwierdzają, że „wydaje się prawdopodobne [...], że większość inskrypcji z grupy pierwszej [fzn. na naczyniach do picia wina – M.W.] to znaki właścicieli” [CSAPO *et al.* 2000, 103]); *oinochoai* (BARTONĚK, BUCHNER 1995, nr 20, 21? [z Pithekoussai]; a możliwe, że jeszcze jedna z Daphnephoreionu w Eretrii); *aryballoi* (nr 22 [z Pithekoussai], C1 [z Kyme, naczynie Tataie, inskrypcja poetycka]); amfory (nr 23, 24 [z Pithekoussai], możliwa też B10 [z Lefkandi]; dodać dzisiaj *Methone Pierias I*, nr 4, a z mniejszą dozą prawdopodobieństwa również nr 6 i 9, a być może również CSAPO *et al.* 2000, nr 40?, 47, 52, 54? [wszystkie z Kommos]).

nera w 1995, na katalogu inskrypcji z Eretrii opublikowanym w roku 2005, a także na katalogu inskrypcji z Metone z roku 2012, można wstępnie powiedzieć, że w sumie znamy dzisiaj czterdzieści osiem takich inskrypcji, a większość z nich znajdujemy na różnego rodzaju kubkach do picia wina. Ten uderzający, a w nauce często ignorowany fakt, powinien skłonić nas do postawienia pytania o rolę elitarnego stylu życia, a zwłaszcza arystokratycznego sympozjonu na tym najwcześniejszym etapie poświadczony wśród Greków znajomości pisma⁹.

Zacznijmy od naiwnej być może obserwacji. Inskrypcje, o których dotąd pisałem, odnalezione zostały w kontekstach osadniczych, na naczyniach używanych pierwotnie w greckich domach tej epoki. Dlaczego zatem widzimy na nich napisy własnościowe¹⁰? Deklaracje tego rodzaju powinny być przecież w takim środowisku zupełnie zbędne. Uwagę naszą powinien przykuć obiekt pochodzący z Eretrii, z późno-geometrycznego domostwa położonego na terenie późniejszego sanktuarium Apollona Dafneforosa¹¹. Jest to mała czarka do picia wina, której niewielkie rozmiary i dość skromna jakość wykonania bardzo kontrastują z zachowanym fragmentarycznie na jej powierzchni *dipinto*. Duże, zgrabne litery zostały tam wymalowane przed wypaleniem naczynia, co wskazuje na fakt, że „formuła własnościowa” została zawczasu zamówiona przez lub dla przyszłego właściciela tego naczynia. Miałyby więc być dlań z jakiegoś powodu ważna. Należy też zadać sobie pytanie, dlaczego dłuższe, a niekiedy nawet poetyckie inskrypcje przy-

⁹ Cf. na ten temat już pionierską pracę SCHNAPP-GOURBEILLON 2002, 296–314.

¹⁰ Z ogólniejszego punktu widzenia (por. niżej) to samo pytanie można zadać w odniesieniu do samej już liczby alfabetycznych (łącznie jedenaście) i niealfabetycznych (w sumie piętnaście) znaków wyrytych na naczyniach do picia wina z Metone. Pozostałe alfabetyczne i niealfabetyczne znaki wyryto, co już lepiej zrozumiałe, na naczyniach transportowych i zasobowych.

¹¹ KENZELMANN PFYFFER, THEURILLAT, VERDAN 2005, nr 1 (FK0038-23). Por. też CSAPO *et al.* 2000, nr 3, inskrypcja z Kommos (późny VIII lub wczesny VII wiek p.n.e.) wyryta na dnie kubka południowokreteńskiego przed jego wypaleniem.

bierają formę wzorowaną na takich „formułach własnościowych” i je rozwijającą – zarówno w tej epoce, jak i w czasach nieco późniejszych. Było tak w przypadku słynnej „Czary Nestora” z Pithekoussai, ale również tzw. „Czary Hakesandrosa” z Metone, czy też „czary Tataie” z Kyme w Kampanii. Punktem wyjścia moich rozważań w tym artykule jest przekonanie, że względną częstość występowania własnościowych formuł pierwszoosobowych na wczesnych greckich wazach możemy wyjaśnić jedynie poprzez badanie możliwej – praktycznej i symbolicznej – funkcji takich wypowiedzi, a tę najłatwiej będzie ustalić badając funkcjonowanie samych naczyń, które one ozdabiają w ich pierwotnym, czyli biesiadnym środowisku.

Idąc za O. Murrayem określiłbym sympozjon jako wyspecjalizowaną, nocną, luksusową biesiadę o wysoce zrytualizowanym ceremoniale, podczas której wąska grupa arystokratycznych mężczyzn bawiła się wspólnie i na równych prawach. Sympozjon był zatem zdominowany przez napięcie pomiędzy silnie podkreślanym przez jego uczestników ideałem równości a dążeniem do wyróżnienia się spośród równych sobie, a więc wszechobecnym tam duchem rywalizacji¹². Jeszcze dokładniej, rozwijając koncepcję wspomnianego przed chwilą badacza, podkreśliłbym fakt, że składające się na sympozjon rozrywki biesiadników przybierały formę rywalizacji w umiejętnościach o charakterze umownym, symbolicznym i kulturalnym. Było tak w wypadku biesiadnych gier zręcznościowych, improwizowanych lub wyuczonych występów poetyckich, mniej lub bardziej wyrafinowanych biesiadnych przemów i dyskusji, gier zagadek itp.

Przy innej okazji starałem się dowieść, że podstawową zasadą sympozjalnej rozrywki było wykonywanie poszczególnych biesiadnych „zadań” przez każdego biesiadnika po kolei „ku prawej” (gr. *epidexia*, czy *endexia*)¹³. Niemal wszystkie sympo-

¹² Vide zwł. MURRAY 1983; 1994; 2009; cf. WĘCOWSKI 2014, 19–83.

¹³ Ogólnie cf. WĘCOWSKI 2002a oraz WĘCOWSKI 2014, 85–124.

tyczne występy wykonywano w chwili, gdy krążąca po sali biesiadnej czara z winem dotarła do danego biesiadnika, wskazując tym samym tego, kto w danej chwili powinien wziąć udział w zabawie. Zwyczaj ten opisał w V wieku p.n.e., oceniając go negatywnie, Kritias z Aten (fr. 6, WEST², w. 1–4), ale ślady takiej organizacji biesiadnych rozrywek widać już u Homera, niejako w tle jego obrazu świata herosów dawnych czasów¹⁴. Zobaczymy, że jeśli założyć istnienie tego zwyczaju w Pithekoussai w VIII wieku p.n.e., będzie można lepiej zrozumieć funkcję inskrypcji na „Czarze Nestora”.

Niekiedy, na przykład przy okazji konkursów „picia sportowego” (zwanych *polyposia* albo *kōthōnismos*), po sali biesiadnej mogło jednocześnie krążyć kilka kielichów¹⁵, ale zwykle był tylko jeden i to jego ruch regulował przebieg większości sympozjalnych rozrywek¹⁶. I właśnie ten fakt może wyjaśnić nam dość regularne występowanie na kubkach do picia wina omawianych wyżej „formuł własnościowych”. Mówiąc po prostu, podkreślanie własności naczynia na sympozjonie miało głęboki sens. Przynosząc je na biesiadę ryzykowano utratę czarki – przypadkiem, czy też celowo zabranej przez współbiesiadnika podczas długotrwałego picia alkoholu, gdy kielichy krążyły długo w noc wśród coraz bardziej podпитыh przyjaciół. Nie można wręcz wykluczyć, że taka „kradzież” stanowić mogła ulubiony przyjacielski psikus mniej subtelnych biesiadników. Nic zatem dziwnego, że na naczyniach późnoarchaicznych spotykamy często proste formuły mające zapobiegać kra-

¹⁴ Vide WĘCOWSKI 2002b.

¹⁵ W *Symposionie* Ksenofonta (Xen. *Symp.* II 23–27) słyszymy o dwu sposobach „picia sportowego”. Z jednej strony Sokrates proponuje jednoczesne użycie wielu małych czarek do wina napełnianych tak szybko, jak będzie to możliwe, z drugiej zaś inna postać dialogu optuje za posłużeniem się „wielką *phiale*”, czyli jednym naczyniem, ale większym niż używane zazwyczaj.

¹⁶ Biesiadnicy mogli mieć niekiedy osobne naczynie, napełniane w miarę potrzeby w oczekiwaniu na przybycie czary krążącej po sali biesiadnej. Jednakże tylko to krążące naczynie koncentrowało na sobie uwagę uczestników (jak również poetów biesiadnych i pisarzy zajmujących się sympozjonem) i to ono odgrywało istotną rolę w „ideologii sympozjonu”.

dzieży, jak np. na Bieriezani ok. 550–525 p.n.e. (Μηδές με κλέψει, *IGDolbia* 38, „Niech nikt mnie nie ukradnie!”), skromnie wyryta na denku małej czarki. Ponieważ jednak sympozjon był przecież kluczowym elementem stylu życia arystokratów, nie zaskakuje nas praktyka umieszczania takich napisów w wyzywającej wręcz formie dużych i pięknych inskrypcji, takich jak np. wspomniane wyżej *dipinto* z Eretrii, tzw. „Czara Filiona” z Metone (*Methone Pierias* I, nr 1 [M θ 2249]), a zapewne również dwa bardzo fragmentarycznie zachowane *skyphoi* z tych samych wykopalisk (nr 3 [M θ 2253] oraz nr 7 [M θ 2255]).

Prosta formuła zapobiegająca kradzieży mogła być uzupełniona przez ostrzeżenie, czy też przekleństwo grożące potencjalnym złodziejom np. ślepotą, jak w wypadku inskrypcji na naczyniu Tataie, a najprawdopodobniej też inskrypcji na „Czarze Hakesandrosa” z Metone. Jeszcze bardziej interesujące są bardziej wyrafinowane zastosowania formuły własnościowej. „Należę do Parmenona i Strimpona; niech nikt mnie nie ukradnie”, jak głosi grecka inskrypcja z etruskiego grobowca w Pontecagnano (*IGDGG II* 31). Za jej pomocą dwu przyjaciół broni swojego prawa własności do tego naczynia. Możliwe skądinąd, że mamy tu do czynienia z tzw. „czarą miłości” (φιλοτήσιος [albo φιλοτησία] κύλιξ), symbolicznie łączącą dwu miłosnych partnerów. Jeszcze ciekawsze są celowo paradoksalne zastosowania takich formuł¹⁷. Archaiczny *skyfos* z Leontinoi należał do aż trzech członków grupy towarzyskiej, którzy podkreślają, że naczynie jest ich wspólną własnością, ale jednocześnie oddają je w użytkowanie wszystkim członkom tej grupy. Późnoarchaiczny *skyfos* z Geli (*IGASMG I²* 10) powiada: „Należę do Pancharesa i jestem wspólną własnością przyjaciół” (Πανχάρεός ειμι — καὶ τῶν φίλων ροινά ειμι), przekazując w ten sposób „prawo własności” do naczynia — na serio bądź żartobliwie — wszystkim *philo*i obecnym na ich sympozjonach.

¹⁷ *Vide* dalej.

Wraz z tym ostatnim przykładem wkraczamy w sferę biesiadnych żartów i paradoksów. Wyobraźmy sobie biesiadnika, który po wypiciu wina z krążącej czary spogląda na banalną formułę własnościową, by ze zdziwieniem odkryć wielkoduszność Pancharesa odczytując drugą część inskrypcji. Wszystkie te napisy zyskują pełnię swojej mocy dopiero wówczas, gdy krążą po sali biesiadnej, przekazywane z rąk do rąk przez kolejnych biesiadników. Niekiedy zamierzony przez twórcę inskrypcji (i właściciela naczynia) efekt może być zgoła wulgarny, jak w wypadku *skyfosu* z Olbii datowanego na ok. 500 r. p.n.e. (*IGDolbia* 31). Obsceniczne wezwanie czy wyzwanie erotyczne uzupełnia tam imię wyryte na odwrotnej stronie naczynia, a więc przewidziane do odczytania osobno („kto chce uprawiać seks, niech zapłaci dziesięć [monet] »grotów« i zrobi to z...Hefajstodorosem”). Ponieważ imię dopisała na odwrotnej stronie naczynia w sposób dość nieporządkny wyraźnie inna ręka, mamy przed sobą przykład „prefabrykowanego” biesiadnego żartu, który miał zostać „spersonalizowany” dopiero we właściwym czasie. Technicznie rzecz biorąc, autor pierwotnej inskrypcji chciał osiągnąć ściśle określony efekt. Otrzymując do rąk tę czarkę, biesiadnik miał przeczytać pierwszą część inskrypcji, a potem odwrócić naczynie, by odkryć, kto spośród jego (obecnych lub nieobecnych) towarzyszy stanie się celem tego brutalnego żartu. Mógł też na głos odczytać pierwszą część inskrypcji, a potem przekazać *skyfos* kolejnemu biesiadnikowi do głośnej lektury, by zaskoczyć go całkowicie treścią drugiej części inskrypcji. — Miejmy tylko nadzieję, że ofiarą takiego żartu nie był sam Hefajstodoros!

Pisarz innej późnoarchaicznej inskrypcji potrafił jeszcze lepiej wykorzystać podobną okazję (*SEG XXXV*, 1009). Do pewnego momentu nasz tekst jest jeszcze dość grzeczny. Właściciel naczynia, niejaki Porkos, przekazuje je całemu *thiasos* swoich (bo tak najpewniej należy uzupełnić lakunę) współbiesiadników. Inaczej mówiąc, puszcza on je w obieg wśród przyjaciół na

sympozjonie. Jednocześnie, jeżeli *skyfos* szczególnie upodoba sobie Fryne, nikt inny nie powinien go zabrać¹⁸. Potem jednak następuje nagły, bardzo wulgarny zwrot myśli: ten, kto na głos odczytuje te słowa zostanie... zgwałcony przez tego, co słowa te wyrzucił na naczyniu, czyli przez właściciela czarki. Również i tym razem końcowa fraza inskrypcji czytana przez nieprzygotowanego biesiadnika zaskoczy go brutalnie. W ten sposób inskrypcja przybiera funkcję swoistego *skōmma*, czyli prowokacyjnego biesiadnego żartu, którego ofiarą miał zostać jeden z uczestników jednego z sympozjonów autora inskrypcji. Tak jak poprzednio, zaskoczenie będzie najpełniejsze, a efekt żartu najsilniejszy, kiedy naczynie to będzie krążyć po sali biesiadnej.¹⁹

W tym miejscu możemy powrócić do wyrafinowanych poetyckich inskrypcji z epoki geometrycznej, które błyskotliwie bawiły się typowo biesiadną formułą własnościową. P.A. Hansen i O. Murray wspaniale rozpoznali w tekście inskrypcji na „Czarze Nestora” (*CEG I 454 = IGDGG I 2*) serię celowo zaskakujących zwrotów myśli, które Grecy nazywali „niespodziankami” (*aprosdokēta*)²⁰: „Jestem kubkiem Nestora, dobrym do picia. |Kto się zeń napije, tym natychmiast |owładnie czar pięknie wieńczonej Afrodyty”. Zaskoczenie pierwsze: skromna gliniana waza jest (być może) słynnym z epepei pucharem he-

¹⁸ Tekst można tu rozumieć dwojako. Przedmiotem zdania jest albo właśnie *skyfos*, albo sama Fryne, której w tym wypadku nie powinien „wziąć” nikt poza samym Porkosem.

¹⁹ Warto zauważyć, że naczynia tego rodzaju najpewniej nie były przeznaczone do jednorazowego użycia, choć efekt zaskoczenia musiał oczywiście małeć przy każdym kolejnym wykorzystaniu biesiadnym inskrypcji. Jednakże z jednej strony częstotliwość występowania takich „inskrpcji z niespodzianką” na wazach do picia wina może wskazywać na znaczny stopień płynności archaicznych grup biesiadnych, często zmieniających skład osobowy. Z drugiej zaś strony możemy się spodziewać niezbyt wysokiej „przeżywalności” przedmiotów tak nietrwałych, jak ceramika, a nieustannie podawanych sobie z rąk do rąk podczas całonocnych biesiad przez coraz bardziej pijanych towarzyszy. Naczynia takie zapewne kończyły swój żywot zanim ozdabiające je zabawne inskrypcje zdążyły znudzić się właścicielowi i jego przyjaciółom.

²⁰ HANSEN 1976 oraz MURRAY 1994.

rosa Nestora, według *Iliady* sporządzonym z litego złota. Zakroczenie drugie: zamiast groźnej formuły grożącej temu, co przywłaszczy sobie kubek, pijącemu zeń zagraża jedynie... erotyczna namiętność. W biesiadnej praktyce ten krótki utwór mogło wykonać dwu lub trzech biesiadników podając sobie „Czarę Nestora” z rąk do rąk, odczytując na głos po jednej jego linijce w sposób przypominający późniejszą praktykę biesiadnego *skolionu*²¹. Ale mógł to równie dobrze zrobić jeden z nich, gdy naczynie trafiło w końcu w jego dłoń. Ważne, że głośne przedstawienie treści inskrypcji pozostałym biesiadnikom wywoła zamierzony efekt humorystyczny, a może też zakroczy nieuważnego „wykonawcę” tego epigramu. W tym kontekście jest dla mnie ważne, że napis ten bawi się zarówno formułą własnościową, jak i formułą przestrogi przeciwko złodziejom, dzięki czemu całość staje się wyrafinowanym i erudytyjnym biesiadnym *conceffo*.

Warto przywołać tutaj inną, bardzo słabo zachowaną inskrypcję na ułamkach naczynia z Eretrii²² datowanego na ten sam moment historyczny, co „Czara Nestora” z Pithekoussai (należy ono dokładnie do tej samej kategorii tzw. „bird kotylē”). Na zachowanych strzępach tego napisu widzimy fragmenty epigramu bardzo przypominającego inskrypcję z Pithekoussai, składający się tak samo, jak tamten, z trzech linii, z których dwie (w. 2 i 3) to najpewniej heksametry. Jak w tamtym wypadku, napis zaczynał się od formuły własnościowej, być może w połączeniu z zaklęciem przeciw złodziejom, po których następowała wizja miłego (lub niemiłego) losu, który przypadnie temu, kto napije się z naczynia. Co uderzające, w inskrypcji z Eretrii ten „ktoś” określony został przez żeńską formę gramatyczną. Dzięki dokładnym analogiom z „Czarą Nestora”, pomimo słabego stanu zachowania tej inskrypcji, stanowi ona bezcenne świadectwo możliwych już w VIII wieku p.n.e. waria-

²¹ W ten sposób POWELL 1989, 340. Cf. już JEFFERY 1984, 294 nr 378.

²² BARTONĚK, BUCHNER 1995, B1; LSAG² 434 [B], pl. 734.

cji na motywie, a może wręcz „formularzu” poetyckim znanym wcześniej z Pithekoussai lub raczej na motywach poezji biesiadnej, które w owym czasie musiały już krążyć dość szeroko. Inaczej mówiąc, mamy tu do czynienia z dowodem na istnienie pewnej konwencji poetyckiej będącej w użyciu w środowisku eubejskim zarówno z Egei, jak i daleko na Zachodzie. Ta fragmentarycznie zachowana czarka jest więc najwcześniejszym dowodem na niezwykłą homogeniczność kultury biesiadnej już w VIII wieku p.n.e. Dowodzi ona przy tym także, że ta jednolitość wynikała już wówczas ze stosunkowo wysokiego poziomu kompetencji kulturalnych, których oczekiwano od przynajmniej niektórych uczestników arystokratycznych sympozjonów tego czasu²³.

Podobne wrażenie można odnieść oglądając inskrypcję na „Czarze Hakesandrosa” z Metone, mniej więcej współczesnej „Czarze Nestora” i jej inskrypcji. O ile w wypadku napisu na „Kubku Filiona” z Metone od razu rzucają się w oczy wysokie walory estetyczne inskrypcji²⁴, inskrypcja Hakesandrosa musiała być dziełem co najmniej równie doświadczonego skryby. Choć dobre rozplanowanie napisu okrążającego całe naczynie jest niezwykle trudne, inskrypcja Hakesandrosa została

²³ Trzeba tu dodać jeszcze jedno istotne świadectwo, wcześniejsze nawet od „Czary Nestora”, a mianowicie inskrybowaną *kytlē* lokalnej produkcji z okresu późnogeometrycznego I, która zapewne również ozdobiona została biesiadnym wierszem (Pithekoussai, śmietnisko Scarico Gosetti: BARTONĚK, BUCHNER 1995, nr 2: ευποτ{α}εϕ]). Inny ciekawy przypadek to fragment poetycki na słabo zachowanej *oinochoē* z Itaki (CEG I 453; ok. 700 p.n.e.), ale w tym wypadku — podobnie jak w wypadku innej *oinochoē*, a mianowicie słynnej „Wazy dipylonńskiej” z Aten (ok. 730 p.n.e.) — mamy być może do czynienia nie z epigramami sympozjalnymi czy krótkimi utworami związanymi z sympozjonem (na co *a priori* mogłoby wskazywać umieszczenie ich na naczyniu do nalewania wina), co raczej z epigraficznymi „cytatami” ze skądinąd nieznanymi utworów poetyckich (w taki sposób o naczyniu z Itaki P. A. Hansen w CEG I, 252), być może nawet krążącymi już wówczas w formie spisanej. Mam nadzieję powrócić do tej idei przy innej okazji.

²⁴ Na marginesie trzeba dodać, że pierwotna pojemność tego naczynia była bardzo znaczna, więc kubek mógł służyć do „picia sportowego” (por. wyżej, wraz z przyp. 5). Inskrypcję celowo wyryto bardzo głęboko, dla uzyskania silnego kontrastu z ciemną glazurą naczynia.

znakomicie wymierzona i pieczołowicie wykonana, zaledwie z jedną drobną, a przy tym błyskotliwą korektą pod koniec tekstu. To bez najmniejszych wątpliwości dzieło wysokiej klasy specjalisty, który na co dzień musiał mieć do czynienia z materiałem wygodniejszym w użyciu niż trudne medium ceramiki. I ponownie, tak jak w wypadku „Czary Nestora” i „Czary Filiona” inskrypcja jest przeznaczona dla użytkowników zdolnych docenić artystyczną i estetyczną wartość tekstu pisanego.

Chociaż inskrypcja Hakesandrosa (*Methone Pierias I* no. 2 [M θ 2248], s. 341) wyraźnie bawi się tymi samymi formalnymi wzorcami (formułą własnościową oraz przekleństwem przeciwko złodziejom), fragmentaryczny stan jej zachowania uniemożliwia ustalenie, czy napis ten w dzisiejszej lakunie po pierwszoosobowej formule własności zawierał proste zaklęcie przeciwko kradzieży w jambicznym metrum (?), jak w wypadku naczynia Tataie z Kyme, czy też jakiś zaskakujący zwrot myśli, jak w inskrypcji Nestora z Pithekoussai. Jest jednak jasne, że inskrypcje Tataie i Hakesandrosa, których groźnie brzmiące przekleństwo z pozoru nie nadawało się do użycia w przyjacielskim kręgu biesiadników, dzięki swej poetyckiej formie stawały się w istocie dość taktowne, upodabniając się tym samym do konwencjonalnej biesiadnej prowokacji, którą w późniejszych czasach nazywano *skōmma*.

Kilkanaście lat temu A. Schnapp-Gourbeillon zauważyła, że

duża część najstarszych [greckich] inskrypcji [...] ma związek ze sferą rywalizacji pomiędzy arystokratami, z ucztą, winem, tańcem [badaczka czyni tu oczywiście aluzję do słynnej „Wazy dipylonńskiej” – M.W.], poetyckimi występami oraz miłostkami pomiędzy młodzieńcami [czyniąc tu oczywiście aluzję do wczesnoarchaicznych inskrypcji homoerotycznych z Tery – M.W.]. Pismo odgrywa jakąś rolę w ograniczonym kręgu [...] współbiesiadników, wśród członków elit, które same siebie celebryją oddając się zabawie²⁵.

²⁵ SCHNAPP-GOURBEILLON 2002, 311.

Powyższa obserwacja stawia przed nami ważne pytanie o reprezentatywność ósmo- i wczesnosiódmowiecznych inskrypcji dla naszego rozumienia najwcześniejszych faz dziejów greckiego alfabetu. Czy sytuacja opisana przez Schnapp-Gourbeillon wynika wyłącznie z historycznego przypadku, ze stanu zachowania wczesnej greckiej ceramiki archaicznej (por. niżej), czy też mogą z niej wynikać jakieś historyczne interpretacje wczesnych dziejów greckiego pisma alfabetycznego?

Jak już wspomniałem, formuły własnościowe (ale również proste znaki własności, niekoniecznie alfabetyczne) nie dają się łatwo wytłumaczyć w pierwotnym domowym środowisku użycia większości z naczyń, które tu badam. O ile wiemy, nie były to przedmioty wotywno²⁶. Inną kategorią wczesnoarchaicznej greckiej ceramiki, na której stosunkowo często znajdujemy inskrypcje (zarówno alfabetyczne, jak i niealfabetyczne) są większe naczynia transportowe lub zasobowe. Z badanej tu epoki z Pithekoussai, obok dziewiętnastu opatrzonych napisami naczyń do picia i rozlewania wina, pochodzi w sumie dwadzieścia inskrybowanych naczyń zasobowych lub transportowych²⁷. Z kolei w Kommos znaleziono dwadzieścia pięć in-

²⁶ Właśnie z tego powodu nie biorę tu pod uwagę z grubsza współczesnego materiału z Hymettosu: LANGDON 1976.

²⁷ Mówiąc ściślej, powinniśmy być może zignorować w tym kontekście trzy naczynia z Pithekoussai: dwie inskrybowane *oinochoai* (ponieważ używano ich do przygotowywania i rozlewania, a nie picia wina) oraz inskrybowany *aryballos* (jako mały zasobnik na pachnidła), a zatem stosunek pomiędzy obiema grupami nieco się zmieni. W Kalapodi w Fokidzie geometryczne inskrypcje alfabetyczne (w sumie trzy) znaleziono wyłącznie na naczyniach do picia, ale materiał ten — choć bliski geograficznie Eubei — wydaje się w swoim archeologicznym kontekście bardzo przypadkowy (*Kalapodi I*, 292–294 wraz z Pl. 59–1, 2, 3). Większe znaczenie ma tu materiał z Lefkandi (zob. *Lefkandi I*, fasc. 1, 89–93 wraz z fasc. 2, Pl. 69), gdzie dwie (prawdopodobnie) własnościowe inskrypcje alfabetyczne, zachowane bardzo fragmentarycznie, wyryto na dużych naczyniach zasobowych (nr 101) i na dużych dzbanach/amforach, podobnie jak inne inskrypcje alfabetyczne (nr 102, 108, 109, 112) oraz niealfabetyczne (nr 103, 106–107, 111) poza dwiema. Tylko jedna, niealfabetyczna (nr 104), ozdabia kubek do picia, gdy tymczasem nr 110 (również niealfabetyczna) znajduje się na dachówce. Jeżeli nie było to dziełem czystego przypadku, mamy tu zupełnie inną sytuację niż w Metone i Pithekoussai.

skrypcji na naczyniach do picia wina, a co najmniej trzydzieści pięć (a może nawet czterdzieści) na amforach²⁸. Jeśli się nie mylę, wśród inskrypcji alfabetycznych z Metone jednaście odkryto na wazach do picia, a czternaście na wazach do transportu i przechowywania produktów. Liczby te należy uzupełnić o piętnaście znaków niealfabetycznych na naczyniach do picia i o całą masę (ponad sto) podobnych znaków na dużych naczyniach transportowych czy zasobowych. Inaczej mówiąc, wydaje się, że dwie kluczowe sfery użycia wczesnych alfabetycznych i niealfabetycznych inskrypcji mają związek z aktywnością gospodarczą (handlową) i rozrywkami (biesiadowaniem) Greków tej epoki.

W tej pierwszej sferze, na naczyniach transportowych czy zasobowych, napisy takie rozumieją się same przez się jako oznaczenia wskazujące na zawartość naczyń oraz na jej właściciela, producenta, czy może adresata, względnie na pośrednika w obrocie handlowym danym naczyniem i/lub jego zawartością. Waler informacyjny (handlowy, ekonomiczny itp.) takich inskrypcji jest oczywisty²⁹. Tymczasem w tej drugiej sferze, na naczyniach biesiadnych, inskrypcje i znaki własnościowe stanowią wyraźnie zjawisko szczególne, można je wręcz uznać za specyfikę wczesnogreckiej piśmienności. W tym sensie uwagi Schnapp-Gourbeillon wydają się w pełni uzasadnione. W tym miejscu, po wyjaśnieniu funkcji bardziej złożonych napisów tego rodzaju (prostsze, a nawet niealfabetyczne znaki i grupy znaków dają się nawet lepiej wytłumaczyć w kontekście krążenia naczyń podczas sympozjonu), przyszedł czas, by zadać sobie pytanie, w jaki sposób występowanie tej specyfiki może wpły-

²⁸ CSAPO *et al.* 2000, 102.

²⁹ W ten sposób już CSAPO *et al.* 2000, 103, na temat inskrypcji z Kommos („Moja robocza hipoteza jest taka [...], że znaczenie inskrypcji na amforach i podobnych naczyniach było głównie »handlowe« w pewnym sensie tego słowa”). Ogólnie *vide* JOHNSTON 1979. *Cf.* także PAPADOPOULOS 1994, z ciekawymi sugestiami na temat możliwych „nie-handlowych” zastosowań „znaków garncarskich” wczesnej epoki żelaza.

nąć na dyskusję o najwcześniejszych fazach dziejów greckiego alfabetu.

Po pierwsze, zauważmy, że obie sfery intensywnego wykorzystywania znaków pisma w tej epoce należy wiązać z działalnością wczesnej greckiej arystokracji. Wraz z Benedetto Bravo zakładam, że główną siłą ekonomiczną stojącą za dalekosiężnym handlem greckim była właśnie arystokracja³⁰. Trzeba tu od razu podkreślić, że większy udział prostych znaków niealfabetycznych w tej kategorii inskrypcji nie ma żadnego związku z (potencjalnie niższym) poziomem piśmienności „agentów” działalności handlowej, a jedynie z czysto (i prosto) informacyjną funkcją tych napisów, kontrastujących w sposób uderzający z bardziej wymagającą intelektualnie funkcją rozrywkową (większości alfabetycznych) inskrypcji na naczyniach biesiadnych.

Po drugie, skonstatujmy, że związek pisma alfabetycznego z ceremonialnym piciem wina uznać trzeba za dowiedziony dla tych wczesnych etapów dziejów greckiego alfabetu. Mówiąc bardziej precyzyjnie, należy dopatrzeć się szczególnego związku pomiędzy użyciem pisma alfabetycznego a elitarnym stylem życia części Greków tej epoki. Jak jednak powinniśmy rozumieć ten związek?

Nie zamierzam tu wchodzić w pełną kontrowersji dyskusję na temat zasięgu piśmienności Greków tego czasu. Nie zakładam, że wszyscy uczestnicy danego sympozjonu musieli umieć czytać — czy to w epoce późnogeometrycznej, czy w późniejszych czasach archaicznych. Przecież biesiadna poezja długo jeszcze pozostawała poezją oralną. Wystarczyło jednak, że niektórzy spośród biesiadników byli piśmienni, by mogli rozbawić swoich towarzyszy na głos odczytując paradoksalną i zabawną inskrypcję. Mamy jednak dobre świadectwo stosunkowo dużego zasięgu piśmienności eubejskich elit tego czasu. Oto nie-

³⁰ Vide BRAVO 1977; 1984; 1996. Hipotezę tę skądinąd w sposób rozstrzygający potwierdziło niedawne odkrycie obszernych fragmentów nieznanego wcześniej utworu Safony, tzw. „Pieśni o braciach” (vide OBBINK 2014).

wiele później niż w czasach „Czary Nestora” pewien garncarz lub malarz z Pithekoussai, autor zachowanego fragmentarycznie krateru w stylu Malarza Cesnoli, ozdobił swoje dzieło sygnowującym je *dipinto*. Czyniąc to zapewne zakładał, że takie świadectwo pochodzenia wazy zapewni jej handlowe powodzenie — jacyś przedstawiciele lokalnej elity chętnie nabędą krater będący dziełem samego *-inosa*³¹. Zauważmy przy okazji, że sama procedura *epidexia* musiała sprzyjać wzrostowi piśmienności elity biesiadnej, tak jak w późniejszych czasach archaicznych poetycka kultura biesiadna sprzyjała pewnemu poziomowi poetyckiej erudycji biesiadników — nie zakładając przecież, że każdy arystokrata VII czy VI wieku p.n.e. był zdolny do sklecenia przyzwoitego wiersza sympozjalnego. Najważniejszy jednak był duch rywalizacji, a w konsekwencji kulturalne ambicje elity uczęszczającej na sympozjony. W świetle moich dotychczasowych wywodów mamy więc prawo wyciągnąć wnioski, że już w drugiej połowie VIII wieku p.n.e. sympozjon zasługuje na miano biesiady kulturalnej, podczas której poddaje się próbie kompetencji i zdolności kulturalne jego uczestników.

Przy innej okazji starałem się udowodnić, że myślą się ci badacze, którzy wobec braku „heroicznych” czy też w ogóle militarnych pochówków na Pithekoussai³², skąd pochodzi przecież duża część naszych biesiadnych inskrypcji, kwestionowali arystokratyczny status tamtejszych eubejskich elit³³. Problem polega oczywiście na samym rozumieniu pojęcia „arystokracja” w tej epoce.

Otóż idąc za B. Bravo, ale również za serią niedawnych prac A. Duplouy³⁴, twierdząc, że grecka arystokracja nie była dobrze określoną grupą społeczną, lecz pewnym stanem ducha, a dokładniej pewnym społecznym statusem, do którego

³¹ BARTONĚK, BUCHNER 1995, nr 43 (WACHTER 2001, EUC I).

³² Vide zwłaszcza BUCHNER 1982.

³³ Streszczam tutaj główne wątki z rozdziału mojej książki: WĘCOWSKI 2014, 251–266.

³⁴ Vide szczególnie BRAVO 1989 oraz 1996; także DUPLOUY 2006.

można było aspirować w oparciu o gospodarczy sukces, polityczne czy społeczne powodzenie, ale który musiał być nieustannie potwierdzany przy użyciu rozmaitych strategii społecznego uznania. W epoce wczesnoarchaicznej, wśród możliwych źródeł ekonomicznego sukcesu znajdowały się takie zjawiska, jak dalekomorski handel czy udział w ryzykownych wyprawach kolonialnych.

Już w VIII wieku p.n.e., wśród strategii społecznego uznania musiało znajdować się ostentacyjne używanie trudnych umiejętności kulturalnych podczas sympozjonów — po to, by przewyższyć swoich arystokratycznych towarzyszy w egalitarnej rywalizacji. Co więcej, lokalne elity arystokratyczne lub przynajmniej najlepiej wykształceni i/lub najambitniejsi członkowie tej grupy, usiłowali wyróżnić się na tle swoich niearystokratycznych sąsiadów w ramach tej samej wspólnoty politycznej. Mogli posłużyć się przy tym samym posiadaniem nowej przecież umiejętności czytania, niewątpliwie niedostępnej nikomu spoza lokalnej „klasy próżniaczej”. Wszystko to czynili w luksusowej i sprzyjającej odprężeniu atmosferze elitarnego sympozjonu, który również był zapewne niedostępny ludziom spoza kręgu ścisłej lokalnej elity. W tym właśnie sensie nazywam sympozjon czasów późnogeometrycznych biesiadą arystokratyczną. I właśnie w ten sposób rozumiem źródła (względnej) popularności rozrywkowego (ale i poważnego) zastosowania pisma alfabetycznego przez członków eubejskiej elity tej epoki w kontekście biesiadnym.

Na koniec zadajmy sobie pytanie, co to wszystko może nam powiedzieć o początkach greckiego alfabetu. Mój pierwszy wniosek musi być czysto negatywny. Druga połowa, a dokładniej ostatnie 25 lat VIII wieku p.n.e., czyli epoka, w której nagle pojawiają się liczne greckie inskrypcje alfabetyczne, to bez cienia wątpliwości czasy odległe od momentu wynalezienia greckiego alfabetu. Można by posunąć się nawet do stwierdzenia, że pojawienie się tego szczególnego typu wczesnych greckich in-

skrypcji to zjawisko pozbawione jakiegokolwiek związku z dziejami alfabetu. Jest to jedynie świadectwo narodzin pewnej mody kulturalnej, jednego z aspektów arystokratycznego stylu życia, kiedy to istniejące od dawna pismo alfabetyczne uzyskało swoją „archeologiczną widoczność” dzięki zapisaniu na niezniszczalnym w istocie rzeczy medium, jakim jest ceramika. Późnogeometryczny zwyczaj dumnego wypisywania własnego imienia na naczyniach biesiadnych musi być wytłumaczalny w kontekście rozwoju arystokratycznej biesiady, a do pewnego stopnia również greckiej poezji biesiadnej. Inaczej rzecz ujmując, mogło być tak, że ta ważna kategoria naszego najwcześniejszego „korpusu” materiału alfabetycznego mogła pojawić się tylko w regionach świata greckiego, w których występowały bardzo szczególne okoliczności społeczne i kulturowe, gdzie mianowicie już uprzednio wykształciła się kompetytywne arystokracja, której członkowie rywalizowali między sobą w umiejętnościach kulturalnych, m.in. na luksusowych sympozjonach³⁵.

³⁵ Gdyby tę konkluzję uznać za prawdopodobną, stwierdzając ścisły związek pomiędzy ważną kategorią najstarszych zachowanych inskrypcji greckich a biesiadnym stylem życia, moglibyśmy chyba użyć tego argumentu zastanawiając się, dlaczego niektóre rejony świata greckiego dostarczają nam znaczących liczb wczesnoarchaicznych inskrypcji ze znacznym „opóźnieniem”, chociaż gdy wreszcie to zrobią, na owych inskrypcjach znajdziemy litery o zdecydowanie archaicznych cechach formalnych. Mam tu oczywiście na myśli zwłaszcza Kretę (vide też niżej, przyp. 36.). Jak starałem się wykazać przy innej okazji (WEŹCOWSKI 2014, 299–301; wychodząc tam od obserwacji Kotsonas – KOTSONAS 2011), arystokracja kreteńska przynajmniej częściowo stawiała opór modzie na nowe, sympozjalne, zwyczaje biesiadne, modzie rozpowszechniającej się w basenie Morza Śródziemnego w VIII w. p.n.e. W nieco dłuższej perspektywie historycznej, zamiast tych nowych zwyczajów, podkreślających luksusowy charakter spotkań przy winie, elity Krety oddawały się bardziej surowemu stylowi ucztowania, który materializował się w pozbawionych dekoracji malarskiej czarno-glazurowanych kubkach o coraz większych rozmiarach (naczynia te służyły prawdopodobnie do mieszania wina na własny użytek przez każdego biesiadnika). W konsekwencji na Krecie zapewne nie upowszechnił się zwyczaj picia „ku prawej”, który nie objąłby również innych biesiadnych rozrywek. To rzekłszy, trzeba jednak dodać, że materiał z Kommos przywoływany wyżej nakazuje nam ostrożność w formułowaniu uogólniających sądów. W tej wczesnej epoce elitarnie zwyczaje biesiadne na Krecie musiały charakteryzować się wielką różnorodnością i wysokim stop-

W konsekwencji, mój drugi wniosek musi zabrzmieć banalnie. Możemy bezpiecznie założyć, że stopień wyrafinowania — zarówno co do ich formy, jak i treści — badanych w tym artykule inskrypcji (niektóre z nich, przypomnijmy, miały formę poetycką), jak również poziom ich czysto wizualnej estetyki, wyklucza możliwość, że mamy tu do czynienia ze stosunkowo wczesnym etapem rozwoju greckiego alfabetu. Musimy przyjąć nie jedno, ale co najmniej dwa, a najpewniej więcej, pokoleń uprzedniego rozwoju i rozmaitych sposobów użycia pisma alfabetycznego przez Greków do tej pory posługujących się (jak przypuszczało wielu badaczy) nietrwałymi materiałami piśmiennymi, które w przeciwieństwie do ceramiki nie miały szansy zachować się do naszych czasów³⁶. Taka konkluzja doskonale zgadza się ze wspomnianym na początku świadectwem inskrypcji z Osteria dell’Osa oraz królewskich kurhanów we frygijskim Gordion. Dziewiątowieczna data zapożyczenia przez Greków zachodniosemickiego pisma wydaje się coraz bardziej prawdopodobna, pod warunkiem jednak, że właściwie zrozu-

niem lokalnych wariantów, zwłaszcza w rejonach podatnych na silne kontakty ze światem zewnętrznym.

³⁶ Biorąc pod uwagę wyrafinowanie formalne i estetyczne inskrypcji na „Czarze Nestora” czy „Czarze Hakesandrosa” wydaje się pewne, że wśród owych wcześniejszych sposobów użycia pisma alfabetycznego znajdowało się zapisywanie poezji. Ku podobnym wnioskom prowadzi mnie analiza inskrypcji na „Wazie dyplonńskiej” z Aten, którą zamierzam przedstawić przy innej okazji. M.in. dzięki dyskusji ze Sławomirem Sprawskim sformułowałbym ryzykowną hipotezę, że w niedalekiej przyszłości czeka nas być może odkrycie greckich inskrypcji przesuwających jeszcze głębiej dzieje greckiego alfabetu. Dobięgać z wykopalisk z epoki średniogeometrycznej głosy mogą sugerować, że na nieco wcześniejszym etapie użycia ceramiki jako materiału do pisania Grecy posługiwali się nie rylcem (zapisując *graffiti*), lecz farbą i pędzelkiem (tworząc *dipinti*), pisząc dokładnie tak, jak musieli to robić wcześniej na materiałach nietrwałych (skórze zwierzęcej? papirusie?). Problem polega na tym, że do odkrycia *dipinto* na ceramice archeolog musi założyć jego obecność na badanym fragmencie naczyń, żeby zobaczyć dawno zblakłe *dipinto* trzeba bowiem nawilżyć dany kawałek ceramiki. Nic zatem dziwnego, że napisy tego rodzaju znajduje się niezwykle rzadko, żeby odkryć najstarszą (hipotetycznie) poświadczoną fazę rozwoju greckiego alfabetu trzeba by na dobrą sprawę poddać powtórnej analizie całą średniogeometryczną ceramikę z Lefkandi na Eubei. Cf. wyżej, przyp. 16.

miemy związek pomiędzy najstarszymi zachowanymi greckimi inskrypcjami a funkcją biesiadnych naczyń, na których się one zachowały.

Rzecz ostatnia, a właściwie ostatnie pytanie bez jasnej odpowiedzi to pytanie o rolę, jaką w tym wszystkim odegrali Eubejczycy, twórcy lwiej części najstarszych greckich inskrypcji. Od przełomowego dzieła O. Murraya *Early Greece* opublikowanego w 1980 roku po wydaną niedawno piękną książkę Robina Lane Foxa³⁷, badacze coraz silniej podkreślali rolę Eubejczyków w „transferze kultury” pomiędzy światem greckim a wybrzeżem Lewantu. I słusznie! Czy jednak powinniśmy przypuścić pierwszeństwo Eubejczyków w procesie przejścia i zaadaptowania pisma zachodniosemickiego m.in. z uwagi na niezwykle wysoki stopień wyrafinowania eubejskiej piśmienności w epoce późnogeometrycznej, a więc kilka pokoleń po „odkryciu” alfabetu przez Greków³⁸? Czy też raczej powinniśmy stwierdzić, że to decydująca rola, jaka przypadła Eubejczykom w procesie rozpowszechniania się w świecie egejskim i poza nim nowego zwyczaju arystokratycznej biesiady sprawiła, że stali się oni „podatni” na to szczególne i nowatorskie zastosowanie pisma alfabetycznego w jakimś momencie VIII wieku p.n.e.³⁹? W ten czy inny sposób, zawdzięczamy bardzo wiele Eubejczykom i ich całonocnym elitarnym biesiadom.

SKRÓTY

CEG: P.A. Hansen (ed.), *Carmina epigraphica Graeca saeculorum VIII–V a. Chr. n./saeculi IV a. Chr. n.*, vols. I–II, Berlin–New York 1983–1989.

³⁷ MURRAY 1980 oraz LANE FOX 2009. Cf. także MAREK 1993.

³⁸ Silne argumenty na rzecz tezy o pierwszeństwie Krety przytoczył ostatnio JANKO 2015. Cf. też wyżej, przyp. 35.

³⁹ Musimy tu jednak rozumować bardzo ostrożnie, bo nowy elitarny styl życia musiał upowszechnić się dość szybko w całym basenie Morza Egejskiego, na co zdaje się wskazywać kolejna własnościowa inskrypcja biesiadna, tym razem pochodząca z Rodos z końca VIII wieku p.n.e. (LSAG² 347, pl. 67.1: ρορσφο ημι φυλιχος).

IGASMG I–V: R. Arena (a cura di), *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia*, vols. I–V, Pisa 1992–2002.

IGDGG: L. Dubois (ed.), *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce: Colonies eubéennes, colonies ioniennes, Emporia* (vol. I); *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce: Colonies achéennes* (vol. II), Genève–Paris 1995–2002.

IGDOP: L. Dubois (ed.), *Inscriptions grecques dialectales d’Olbia du Pont*, Genève 1996.

Kalapodi I: R.C.S. Felsch (Hrsg.), *Kalapodi. Ergebnisse der Ausgrabungen im Heiligtum der Artemis und des Apollon von Hyampolis in der antiken Phokis*, vol. I, Mainz 1996.

Lefkandi I: M.R. Popham, L.H. Sackett, P.G. Themelis (eds.), *Lefkandi I: The Iron Age. The Settlement. The Cemeteries*, Part 1 (Plates); Part 2 (Text), London 1979–1980.

LSAG: L.H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961.

Methone Pierias I: Υ. Tzifopoulos (ed.), *Μεθώνη Πιερίας I: Επιγραφές χαράγματα και εμπορικά σύμβολα στη γεωμετρική και αρχαϊκή κεραμική από το ‘Υπόγειο’ της Μεθώνης Πιερίας στη Μακεδονία*, Thessaloniki 2012.

SEG: *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden 1923–1979, Amsterdam, 1979–.

BIBLIOGRAFIA

AMPOLO 1997: C. Ampolo, *L’interpretazione storica della più antica iscrizione del Lazio*, [w:] G. Bartoloni (ed.), *Le necropoli arcaiche di Veio: giornata di studio in memoria di Massimo Pallotino*, Roma 1997, ss. 211–217.

BARTONĚK 1998: A. Bartoněk, *Die hocharchaischen griechischen Inschriften aus Pithekoussai (Ischia)*, [w:] N. Dimodis, A. Kyriatsoulis (Hrsg.), *Die Geschichte der hellenischen Sprache und Schrift vom 2. zum 1. Jahrtausend v.Chr.: Bruch oder Kontinuität?*, Altenburg 1998, ss. 159–174.

BARTONĚK, BUCHNER 1995: A. Bartoněk, G. Buchner, *Die ältesten griechischen Inschriften von Pithekoussai (2. Hälfte des VIII. bis 1. Hälfte des VI. Jh.)*, „Die Sprache“ 37/2 (1995), ss. 129–231.

BIETTI SESTIERI 2000: A.M. Bietti Sestieri, *The Reconstruction of Italian Prehistory*, [w:] D. Ridgway et al. (eds.), *Ancient Italy in its Mediterranean Setting: Studies in Honour of Ellen Macnamara*, London 2000, ss. 27–29.

BRAVO 1977: B. Bravo, *Remarques sur les assises sociales, les formes d'organisation et la terminologie du commerce maritime grec à l'époque archaïque*, „Dialogues d'histoire ancienne“ 3 (1977), ss. 1–59.

BRAVO 1984: B. Bravo, *Commerce et noblesse en Grèce archaïque. A propos d'un livre d'Alfonso Mele*, „Dialogues d'histoire ancienne“ 10 (1984), ss. 99–160.

BRAVO 1989: B. Bravo, *Areté e ricchezza nella polis dell'età arcaica secondo le testimonianze dei poeti*, „Index“ 17 (1989), ss. 47–79.

BRAVO 1996: B. Bravo, *Una società legata alla terra*, [w:] S. Settis (ed.), *I Greci. Storia cultura arte società*, t. I: *Una storia greca*, fasc. 2: *Formazione*, Torino 1996, ss. 527–560.

BRIXHE 2004: C. Brixhe, *Nouvelle chronologie anatolienne et date d'élaboration des alphabets grec et phrygien*, „Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres“ 148/1 (2004), ss. 271–289.

BUCHNER 1982: G. Buchner, *Articolazione sociale, differenze di rituale e composizione dei corredi nella necropoli di Pithecusa*, [w:] G. Gnoli, J.-P. Vernant (eds.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge–Paris 1982, ss. 275–287.

CSAPO et al. 2000: E. Csapo, A. W. Johnston, D. Geagan, *The Iron Age Inscriptions*, [w:] J. W. Shaw & M.C. Shaw (eds.), *Kommos IV: The Greek Sanctuary, Part 1*, Princeton–Oxford 2000, ss. 101–134.

DEVRIES *et al.* 2003: K. DeVries *et al.*, *New Dates for Iron Age Gordion*, „Antiquity” 77.296 [dostęp: 01.06.2003], <<http://antiquity.ac.uk/projgall/devries296/>>.

DUPOLOY 2006: A. Duplouy, *Le prestige des élites: Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X^e et V^e siècles avant J.-C.*, Paris 2006.

FANTALKIN, FINKELSTEIN, PIASETZKY 2011: A. Fantalkin, I. Finkelstein, E. Piasetzky, *Iron Age Mediterranean Chronology: A Rejoinder*, „Radiocarbon” 53/1 (2011), ss. 179–198.

GUZZO 2006 [2001]: P.G. Guzzo, *Sul graffito dalla necropoli dell’Osteria dell’Osa*, „Rivista dell’Istituto Nazionale d’Archeologia e Storia dell’Arte” 61 (2006 [2011]), ss. 63–66.

HANSEN 1976: P.A. Hansen, *Pithecusan Humour. The Interpretation of ‘Nestor’s Cup’ Reconsidered*, „Glotta” 54 (1976), ss. 25–44.

JANKO 2015: R. Janko, *From Gabii to Gordion to Eretria and Methone: the Rise of the Greek Alphabet*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 58/1 (2015), ss. 1–32.

JEFFERY 1984: L.H. Jeffery, *The Alphabet in Greece*, [w:] J. Boardman (ed.), *The Cambridge Ancient History. Plates to vol. III: The Middle East, the Greek World and the Balkans to the Sixth Century B.C.*, Cambridge 1984, ss. 290–299.

JOHNSTON 1979: A.W. Johnston, *Trademarks on Greek Vases*, Warminster 1979.

JOHNSTON 1983: A.W. Johnston, *The Extent and the Use of Literacy: The Archaeological Evidence*, [w:] R. Hägg (ed.), *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation. Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1–5 June, 1981*, Stockholm 1983, ss. 63–68.

KENZELMANN PFYFFER, THEURILLAT, VERDAN 2005: A. Kenzelmann Pfyffer, T. Theurillat, S. Verdand, *Graffiti d’époque géométrique provenant du sanctuaire d’Apollon Daphnéphoros à Erétrie*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 151 (2005), ss. 51–83.

KOTSONAS 2011: A. Kotsonas, *Ceramic variability and drinking habits in Iron Age Crete*, [w:] A. Mazarakis-Ainian (ed.), *The "Dark Ages" Revisited: Acts of an International Symposium in Memory of William D. E. Coulson. University of Thessaly, Volos, 14–17 June 2007*, vol. II, Volos 2011, ss. 899–911.

LANE FOX 2009: R. Lane Fox, *Travelling Heroes: In the Epic Age of Homer*, New York 2009.

LANGDON 1976: M. Langdon, *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos*, „Hesperia” Suppl. 16, Princeton, N.J. 1976.

MAREK 1993: C. Marek, *Euboia und die Entstehung der Alphabetschrift bei den Griechen*, „Klio” 75 (1993), ss. 27–44.

MURRAY 1980: O. Murray, *Early Greece*, Brighton–Atlantic Highlands, N.J. 1980.

MURRAY 1983: O. Murray, *The Greek Symposion in History*, [w:] E. Gabba (ed.), *Tria Corda: Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como 1983, ss. 259–272.

MURRAY 1994: O. Murray, *Nestor’s Cup and the Origins of the Greek Symposion*, [w:] B. D’Agostino, D. Ridgway (eds.), *APOIKIA. Scritti in onore di Giorgio Buchner* (AION Arch-StAnt n.s. 1), Napoli 1994, ss. 47–54.

MURRAY 2009: O. Murray, *The Culture of the Symposion*, [w:] K.A. Raaflaub, H. Van Wees (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden, Mass. 2009, ss. 508–523.

OBBINK 2014: D. Obbink, *Two New Poems by Sappho*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 189 (2014), ss. 32–49.

PAPADOPOULOS 1994: J.K. Papadopoulos, *Early Iron Age Potters’ Marks in the Aegean*, „Hesperia” 63 (1994), ss. 437–507.

PERUZZI 1992: E. Peruzzi, *Cultura greca a Gabii nel secolo VIII a. C.*, „La Parola del Passato” 47 (1992), ss. 459–468.

POWELL 1989: B.B. Powell, *Why Was the Greek Alphabet Invented? The Epigraphical Evidence*, „Classical Antiquity” 8 (1989), ss. 321–351.

RIDGWAY 1996: D. Ridgway, *Greek Letters at Osteria dell' Osa*, „Opuscula Romana” 20 (1996), ss. 87–97.

SCHNAPP-GOURBEILLON 2002: A. Schnapp-Gourbeillon, *Aux origines de la Grèce (XIII^e-VIII^e siècles avant notre ère): La genèse du politique*, Paris 2002.

WACHTER 2001: R. Wachter, *Non-Attic Greek Vase Inscriptions*, Oxford 2001.

WACHTER 2006: R. Wachter, *Ein schwarzes Loch der Geschichte: Die Erfindung des griechischen Alphabets*, [w:] W. Ernst, F. Kittler (Hrsg.), *Die Geburt des Vokalalphabets aus dem Geist der Poesie. Schrift, Zahl und Ton im Medienverbund*, München–Paderborn 2006, ss. 33–44.

WĘCOWSKI 2002a: M. Węcowski, *Towards a Definition of the Symposium*, [w:] T. Derda, J. Urbanik, M. Węcowski (eds.), *Euergesias charin. Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by Their Disciples*, Warszawa 2002, ss. 337–361.

WĘCOWSKI 2002b: M. Węcowski, *Homer and the Origins of the Symposium*, [w:] F. Montanari (ed.), *Omero tremila anni dopo. Atti del congresso di Genova 6–8 luglio 2000*, Roma 2002, ss. 625–637.

WĘCOWSKI 2014: M. Węcowski, *The Rise of the Greek aristocratic banquet*, Oxford 2014.

THE OLDEST GREEK INSCRIPTIONS AND THE ORIGINS OF THE GREEK ALPHABET

Summary

As far as the early epigraphic material is concerned, the joy of the Methone excavations is that they have brought to light so much new material, but at the same time they seem to confirm many earlier scholarly insights and interpretations. Among other things, the new finds confirm the importance of convivial inscriptions at the earliest attested stage of Greek alphabetization. It is time, then, to ask some general questions about the manner in which such texts were

apparently used at symposia. In particular, I focus on the fact that so many examples of earliest Greek vase-inscriptions are first-person utterances ranging from short ownership statements to elaborate poetic compositions. I try to show that to account for the relative frequency of the first-person early vase-inscriptions, we need to visualize the sympotic workings of such utterances but also conceivable sympotic functions of the vessels they adorn. Accordingly, we ought to distinguish between different shapes of vases in order to interpret their inscriptions in a sympotic context. I hope that the results of this inquiry will make it possible for us to shed a new light on the rather early phases of the use of the Greek alphabet and about the mechanisms of its spread among the Greeks at so early a date.

Keywords: symposion, aristocracy, aristocratic life-style, Greek banquet, convivial inscriptions, early Greek alphabet, hetaerae, Greek courtisans, drinking games.

Słowa kluczowe: sympozjon, arystokracja, arystokratyczny styl życia, biesiada grecka, inskrypcje biesiadne, początki alfabetu greckiego, hetery, kurtyzany greckie, rozrywki biesiadne.

Joanna Janik
Uniwersytet Jagielloński

IZOKRATES – PISARZ CZY MÓWCZA? KILKA UWAG O KOMPOZYCJI *PANEGIRYKU*

Kwestia zależności słowa mówionego i pisanego oraz zmian, jakie piśmienność spowodowała w życiu jednostki i społeczności zajmuje uczonych od dekad, pasjonowali się nią, spoglądając na problem z rozmaitych perspektyw, m.in. filolodzy, antropolodzy, językoznawcy i specjaliści w zakresie komunikacji społecznej¹.

Imię Izokratesa od lat pojawia się w dyskusji nad wzajemnym powiązaniem oralności i tekstualności w Grecji epoki klasycznej. Jest to poniekąd dość oczywiste, ponieważ jego twórczość świetnie nadaje się do pokazania złożonych relacji i napięć w okresie zwiększających się wpływów przekazu piśmienenego, który stopniowo zmienia środowisko tradycyjnie nastawione na przekaz ustny. Sferę publiczną i politykę w demokra-

¹ Najważniejsze prace napisali: PARRY 1928; *idem* 1971; NESTLE 1942; SNELL 1953; CORNFORD 1957; LORD 1960; MCLUHAN 1962; HAVELOCK 1963; *idem* 1982; ONG 1982; BURNS 1989; GOODY 2010; HARRIS 2009. Poza tą, bardzo podstawową, listą należy wymienić prace Rosalind Thomas, jednej z najwybitniejszych współczesnych badaczek omawianego zjawiska (THOMAS 1992), oraz Williama V. Harrisa, (HARRIS 1989). Przegląd literatury: WERNER 2009, 333–382. W polskiej literaturze przedmiotu nie sposób pominąć prac Pawła Majewskiego (MAJEWSKI 2013; *idem* 2015).

tycznych Atenach można chyba bez większego ryzyka uznać za teren szczególny, na którym koegzystencja słowa pisanego oraz mówionego nie oznaczała dominacji tego pierwszego; dla osób czynnych w polityce wiarygodność i siła oddziaływania wiązały się nierozzerwalnie z wystąpieniami przed żywym audytorium². Izokrates rezygnując z wystąpień publicznych znalazł się w nietypowej sytuacji, przy czym jej szczególność wynika z ambicji autora *Panegyryku*: gdyby nie chęć komentowania bieżących wydarzeń i wpływania na decyzje polityczne współobywateli i przywódców, Izokrates byłby po prostu kolejnym retorem piszącym wzorcowe mowy dla własnych uczniów. Wybór pisma jako głównego sposobu przekazu własnych przemyśleń dotyczących zupełnie współczesnych mu tematów zapewniła mu według niektórych uczonych wyjątkowe miejsce w historii kultury³. I chociaż nie podzielam zbyt w mojej opinii optymistycznego przekonania J.F. Dobsona o wielkim wpływie Izokratesa na grecką politykę, nie waham się nazywać go pierwszym publicystą⁴. Nie zmienia to faktu, że treść mów oraz zamierzenia autora na pierwszy rzut oka nie pasują do wybranego przez niego medium, pisma. Bez aktywnego zaangażowania w politykę, co w czasach Izokratesa oznaczało występowanie na zgromadzeniu, traci się fundament politycznej wiarygodności i autorytetu. Co więcej, sam Izokrates zdawał sobie z tego doskonale sprawę, tym bardziej zatem warto badać kom-

² Sam Izokrates jako powody owej rezygnacji podaje słaby głos i treść, jednak sądzę, że Yun Lee Too ma wiele racji przypuszczając, że jest to w pewnej mierze wygodna wymówka dla kogoś, kto nie ma ochoty angażować się w życie polityczne, którego jakoś pozostawia wiele do życzenia, zob. TOO 1995, 91–93. Too szczegółowo omawia kwestię wyboru medium pisma w rozdziale: *The Politics of Small Voice* (TOO 1995, 74–112).

³ Tak właśnie postrzega go Dobson (DOBSON 1919, 126–134), i Lentz (LENTZ 1989, 122 n.).

⁴ Według Dobsona Izokrates przewyższa w tym względzie czynnych mówców, sądowych i politycznych; oni zajmowali się konkretnymi sprawami i jednorazowymi decyzjami Zgromadzenia w Atenach, podczas gdy pisma Izokratesa zmieniły i wprowadziły na nowe tory myślenie Hellenów. *Vide* DOBSON 1919, 130 n.

pozycję jego dzieł pod kątem cech oralności i tekstualności⁵. Według T.M. Lentza Izokrates to pierwszy pisarz we współczesnym znaczeniu tego słowa. To dość daleko idące stwierdzenie stało się inspiracją pytania zawartego w tytule⁶. Jednoznaczne zakwalifikowanie twórczości Izokratesa w obrębie retoryki nie jest łatwe, a całkowite zamknięcie jego traktatów w tym gatunku może nastroczać wątpliwości⁷.

Zagadnienie kompozycji tekstu pisanego w epoce dość już rozwiniętej piśmienności i świadomości różnic pomiędzy metodologią poszczególnych środków przekazu interesowało ówczesnych autorów, choć wypowiedali się w tej kwestii dość oszczędnie, zazwyczaj podkreślając zależność doboru środków stylistycznych od liczebności i poziomowi wykształcenia odbiorców. Arystoteles, a zapewne również wiele innych osób w jego czasach, zauważa, że mowa przeznaczona do wygłoszenia ma inny styl i powinna opierać się na innych środkach perswazyjnych, niż mowa przeznaczona do czytania (Arist. *Rh.* 1413b–1414a) — w opinii Stagiryty styl pisany odznacza się większą starannością, styl mówiony natomiast wiąże się z bezpośrednim oddziaływaniem na słuchaczy za pomocą technik aktorskich. W pierwszym wypadku autor musi przedstawiać temat z uwzględnieniem szczegółów, w drugim — skupić się na ogólnym zarysie problemu i łatwo zrozumiałych zdaniach. W konsekwencji mowa przeznaczona do czytania znudziłaby słuchaczy, a tekst mowy mówionej pozbawiony aktorskiego wsparcia uznany zostanie przez czytelnika za banalny⁸. W dalszej czę-

⁵ O niedostatkach przekazu pisemnego pisze w *Liście do Dionizjusza* (Isoc. *Ep.* 1.2) i w traktacie *Filip* (Isoc. *Phil.* 25–29).

⁶ LENTZ 1989, 123.

⁷ Wyjątkowość Izokratesa na tle retoryki greckiej z epoki klasycznej podkreśla choćby Usher. *Vide* USHER 2002, 296–298.

⁸ Arystoteles mniej miejsca poświęca bezpośredniej charakterystyce mów pisanych wspominając jedynie o ich staranniejszym opracowaniu; można też domniemywać, że mogłaby się również do nich odnosić uwaga o bardziej literackim charakterze mów popisowych. Więcej wywnioskujemy z uwag poświęconych mowom przeznaczonym do wygłoszenia, choć autor *Retoryki* wymienia jedynie dwa przykłady konkretnych środków stylistycznych właści-

ści rozdziału Arystoteles zajmuje się charakterystyką stylistyki właściwej różnym rodzajom wymowy, szczególny nacisk kładąc na właściwości stylu wymowy politycznej i sądowej (Arist. *Rh.* 1414a–1420b). Warto zaznaczyć, że autor *Retoryki* kilkakrotnie odwołuje się do twórczości Izokratesa widząc w niej zazwyczaj przykład dobrej retoryki (np. w księdze III: jeden raz w rozdz. 7, o stosowności stylistycznej, dwukrotnie w rozdz. 14 dotyczącym wstępów, trzykrotnie w ks. III, rozdz. 17 poświęconym argumentowaniu, 1418a–b). Nie zwraca uwagi na tekstualność przywoływanych mów politycznych lub popisowych, nie wymienia w tym kontekście imienia Izokratesa, nie wyjaśnia też, do którego z rodzajów wymowy odnosi się podział na mowy pisane i wygłaszane.

Znacznie wyraźniejsze zdanie w tej kwestii ma Dionizjusz z Halikarnasu, który w traktacie poświęconym Izokratesowi stwierdza, że jego mowy stosowniejsze były do czytania, niż wygłaszania (Dion.Hal. *Isoc.* 2)⁹. Kwintyliusz w *Institutio oratoria* (Quint. *Inst.* XII 10, 49) przytacza zdanie krytyków, zgodnie z którym Izokrates świetnie pisał, ale brakowało mu umiejętności występowania w sądzie. Przy okazji odnosi się do kwestii

wych stylowi mówionemu, zdania bezspójnikowe i powtórzenia wyrazów, które w mowie wygłaszanej wzmacniają efekty dramatyczne, oczywiście o ile mówca odpowiednio operuje tonem głosu, jednak w mowie pisanej nie są oceniane dobrze, zaś przez wymagającego czytelnika mogą być odebrane jako zbyt proste (wręcz prostackie) lub naiwne. Mówca występujący przed słuchaczami musi się dostosować do ich poziomu: im większe audytorium, tym ogólniejszy punkt widzenia, szczegółowość rośnie wraz z malejącą liczbą słuchaczy, zgodnie z założeniem, że im mniej słuchających, tym bardziej są wymagający i bardziej skupieni na argumentacji, niż aktorskich popisach. Mowy pisane okazują się mało efektowne w bezpośredniej prezentacji przed słuchaczami, zwłaszcza, jeśli audytorium stanowią w większości ludzie słabo wykształceni. Mowy do wygłoszenia wypadają z kolei błado w trakcie lektury, bowiem ich zalety opierają się głównie na środkach aktorskich mówcy. *Vide* Arist. *Rh.* 1413b–1414a.

⁹ Dionizjusz nie rozodzi się nad konkretnymi właściwościami stylu mów pisanych i czytanych, choć J. Bons uważa, że wymienione przez krytyka cechy charakterystyczne stylu Izokratesa (unikanie hiatu i dysonansów, antytezy, dbałość o rytm, okresy retoryczne, paralelizmy) pośrednio wskazują na wpływ kultury oralnej, ponieważ odwołują się do efektów dźwiękowych. *Vide* BONS 1993, 160–171, zwł. 165.

różnic pomiędzy stylem pisanim a mówionym: inni twierdzą, że mowy sądowe odwołują się do namiętności i przyjemności, zaś mowa pisana, przeznaczona dla bardziej wymagającego odbiorcy, ma „być starannie wypracowana, wygładzona i ułożona według zasad artystycznych”¹⁰. Ponadto posługiwanie się przykładami właściwe jest mówieniu, a w pisaniu odpowiednie są entymematy. Kwintyliusz zaś nie dostrzega różnic pomiędzy mową pisaną a mówioną, bo ta pierwsza jest po prostu zapisem drugiej, a „*bene dicere ac bene scribere*” wydaje mu się „*unum atque idem*” (Quint. *Inst.* XII 10, 51). Pomijając to uproszczenie warto zwrócić uwagę na zestawienie środków argumentacji rozmiijające się nieco z opisem Arystotelesa, który uważa, że do przykładów należy się odwoływać w mowach politycznych, a entymematy przydadzą się w wymowie sądowej (Arist. *Rh.* 1418a). Zważywszy, że Stagiryta wymowę polityczną uważał za trudniejszą od sądowej, trudno się tu doszukiwać jakiegokolwiek deprecjacji przykładów jako łatwiejszego sposobu argumentacji.

Opinie starożytnych teoretyków przytaczam w zupełnie praktycznym celu, aby łatwiej było odpowiedzieć na pytanie, czy sposób argumentacji w *Panegiryku* jasno wskazuje na przynależność do stylu mówionego czy pisanego.

Zagadnienia kompozycji poszczególnych utworów ze szczególnym uwzględnieniem ich oralności lub tekstualności stanowiły przedmiot badań wielu uczonych; dla niniejszego artykułu najbardziej inspirujące okazały się prace I. Worthingtona, J. Polakosa i M. Gagarina, K.E. Welch, T.M. Lentza¹¹. Worthington w ramach swoich studiów nad retoryką poddał analizie list do Filipa oraz list do Aleksandra wykazując, że w obu Izokra-

¹⁰ ŚNIEŻEWSKI 2012, 335.

¹¹ Warto również przywołać wspomniany już, niezwykle ciekawy, artykuł J. Bonsa poświęcony piśmienności dzieł Izokratesa. Autor, na przykładzie *Areopagitiki*, rozważa posługiwanie się przez Izokratesa podwójnym znaczeniem pojęć jako techniką odpowiednią dla kompozycji utworów pisanych. Vide BONS 1993, 166–171.

tes posłużył się kompozycją pierścieniową, typową dla budowy mów, ale obecną również w tekstach pisanych¹². Podkreślił też staranność przemyślanej kompozycji świadcząca o dbałości autora o szczegóły oraz jego znacznych umiejętnościach; podobnie potraktował dwie mowy sądowe: Dejnarcha *Przeciw Demostenesowi* oraz Ajschinesa *Przeciw Ktezyfontowi*. W konkluzji stwierdza, że kompozycja pierścieniowa świadczy o złożonej strukturze, co w połączeniu z dopracowaną symetrią argumentów wskazuje na staranność wręcz zaskakującą w wypadku dzieła przeznaczonego do jednorazowej prezentacji¹³. Wniosek nasuwający się po lekturze tego zwięzłego, ale niezwykle treściwego artykułu jest oczywisty: różnice w strukturze mów przeznaczonych do wygłoszenia i tych przeznaczonych do czytania nie musiały być znaczne. Poulakos z przenikliwością omówił sofistyczny przełom w retoryce, a w jednym z rozdziałów swojej pracy skupił się na sposobie, w jaki Izokrates przyswoił i wykorzystał we właściwy sobie sposób zdobyte całego pokolenia intelektualistów, zwracając szczególną uwagę na słabszą pozycję słowa pisanego w epoce autora *Antidosis*. Z drugiej strony wskazuje na większe możliwości słowa pisanego i wzrastający wpływ tekstu w kształtowaniu przekonań odbiorców w całej Grecji¹⁴. Lentz podkreśla odmienne

¹² WORTHINGTON 1993.

¹³ WORTHINGTON 1996, 165–177; WELCH 1999; LENTZ 1989.

¹⁴ POULAKOS 1995, zwłaszcza rozdział 4: *Isocrates' Reception of the Sophists* (ss. 113–149). Poulakos przywołuje wypowiedzi Izokratesa (*Isocr. Phil.* 25) o mniejszym zaufaniu do dzieł pisanych, które zwykle traktują o sprawach mniej istotnych, niż rzeczywiste mowy dotyczące się problemów ważnych (s. 136). Passusy z dzieł Izokratesa przeciwstawiające słowo pisane mówionemu analizuje również Tony M. Lentz, który podkreśla znaczenie uwag Izokratesa zachęcającego Filipa do przemyślenia argumentów zawartych w tekście i nie zwracania uwagi na zalety lub wady jego prezentacji; według Lentza Izokrates decydując się na niewygaszanie mów nadaje tekstowi większą wiarygodność, *vide* LENTZ 1989, 129. Niedawno odwołałam się do tych passusów w tekście *Written Text in the Athenian Political Culture in the First Decades of IV BC* mającym ukazać się w „Classica Cracoviensia” 18 (2015). W chwili jego pisania nie znałam powyższych opracowań, bliżej mi do sposobu rozumowania Poulakosa, ale w większej mierze podkreślam trudności, jakich świadom był

od poprzedników rozumienie medium pisma przez Izokratesa i świadome skierowanie przesłania nie do jednostkowego, konkretnego słuchacza czy słuchaczy, ale do szerszego grona czytelników, nazywając autora *Antidosis* pierwszym pisarzem we współczesnym rozumieniu¹⁵. Jego uwagi brzmią niezwykle interesująco, jednak trudno się oprzeć wrażeniu, że pozostają nieco poza kontekstem historycznym; charakterystyka stylu i kompozycji traktatów Izokratesa byłaby bardziej przekonująca, gdyby ilustrował ją jakikolwiek przykład.

Znacznie więcej konkretnych obserwacji można znaleźć w tekście Gagarina poświęconym aspektowi oralności w retoryce¹⁶. Główną tezę uczonego jest, że mowy pisane do późniejszego wygłoszenia i mowy pisane do czytania różnią się, a swoje twierdzenie ilustruje na przykładzie *Pochwały Heleny Gorgiasza* i jednej z mów obronnych z drugiej *Tetralogii*¹⁷. Za punkt wyjścia biorąc uwagi starożytnych teoretyków, z przywoływaniem już *passusem* z *Retoryki* (III 12) Arystotelesa i podkreśleniem odmiennych dążeń autorów mów pisanych i mówionych (precyzja kontra nastawienie na efekt), Gagarin zwięźle charakteryzuje cechy stylu mówionego na podstawie wspomnianej mowy Gorgiasza. Jako typowe dla niego wymienia „drogowskazy” (mówca co jakiś czas zaznacza, w jakim kierunku zmierza jego wypowiedź), kompozycję pierścieniową, paralelizmy, styl parataktyczny, zdania o uproszczonej budowie oraz figury gorgiańskie („gorgiańskie efekty słowne”)¹⁸. O ile skłonność do ozdabiania tekstu według manieri autora *Obrony Palamedesa* można uznać za cechę indywidualną da-

Izokrates ograniczając się do medium pisma. Tym samym inaczej i ze znacznie mniejszym optymizmem, niż T.M. Lentz interpretuje uwagi ateńskiego autora na temat odbioru słowa pisanego; odmiennie pojmuję również kwestię wiarygodności tekstu jako medium w dyskursie politycznym IV w. p.n.e, choć oczywiście zgadzam się, że Izokratesa należy uznać za pioniera w promowaniu tekstów pisanych jako oręża w dyskusji na bieżące tematy polityczne.

¹⁵ LENTZ 1989, 123–136.

¹⁶ GAGARIN 1999, 163–180.

¹⁷ *Ibidem*, 168–177.

¹⁸ *Ibidem*, 168

nego autora, to reszta wyznaczników oralności wydaje się być dość uniwersalna i z powodzeniem można potraktować je jako użyteczne narzędzie w analizie innych tekstów. Użycie go do analizy *Panegiryku* daje bardzo ciekawe rezultaty.

Tekst mowy Izokratesa jest obszerny, długością znacznie przewyższa większość zachowanych mów sądowych, a treść sprowadza się do obrony prawa Aten do hegemonii oraz wezwania, by Ateny i Sparta wspólnie z resztą greckich państw zaprzestały wyniszczających walk pomiędzy sobą i podjęły wyprawę przeciw Persji. Utwór idealnie odpowiada arystotelesowskiej charakterystyce mowy doradczej: kładzie nacisk na pożytek i często odwołuje się do przykładów. Struktura mowy jest niewątpliwie starannie przemyślana, choć znalezienie w niej kompozycji pierścieniowej, do czego niegdyś zachęcał Worthington, nie jest zadaniem łatwym. Znacznie prościej jest dostrzec części składowe tej kompozycji w utworach krótszych, np. typowych mowach sądowych dotyczących spraw prywatnych. Mowy dłuższe należy oczywiście, również za przykładem Worthingtona, analizować na kilku płaszczyznach, ale wypada poczynić przy tym zastrzeżenie, że wyodrębnienie poszczególnych elementów będzie mieć dość subiektywny charakter¹⁹. W trakcie pierwszej lektury z łatwością można odnieść wrażenie, że Izokrates trzymając się zasadniczego tematu po prostu gromadzi kolejne argumenty i przykłady z przeszłości, dopiero kolejne podejścia do tekstu pozwalają zauważyć zarys bardziej wyrafinowanej struktury.

Na samym początku (3) autor jasno zapowiada, że będzie mówić o wojnie z barbarzyńcami i zgodzie pomiędzy Hellenami, a w kolejnych 11 zdaniach odpiera ewentualne zarzuty

¹⁹ WORTHINGTON 1993. W pracy poświęconej „Panegirykowi” Edmund Buchner dzieli mowę Izokratesa na wstęp (1–14), część eipidejktyczną (20–128), część symbuleutyczną (133–186) oraz zakończenie (187–189). Analizując budowę dzieła nie odnosi się do kwestii oralności czy tekstualności, jednak badając sposób połączenia dwóch, odmiennych gatunkowo części skupia się na dwóch paralelnych *passusach* łączących najważniejsze partie tekstu, paragrafach 15–20 oraz 129–132. Vide BUCHNER 1958.

o wtórność myśli. Ten passus jest skomponowany przejrzyście: najpierw pojawia się zastrzeżenie, że wielu przemawiało już na ten temat (3–4), a następnie słyszymy argumenty uzasadniające wystąpienie Izokratesa — jego mowa będzie znacznie lepsza (4), temat należy drążyć dopóki nie minie czas działania i już nic nie będzie można w mowie ulepszyć (5–6), ten sam temat można potraktować rozmaicie, przykłady z przeszłości można wykorzystać lepiej lub gorzej (7–10), należy rozróżnić wymowę sądową od doradczej, ludzie mało wyrobieni nie potrafią docenić poziomu dopracowanej mowy na poważny temat (11–12), ale Izokrates zwraca się do wymagających odbiorców i nie prosi o wyrozumiałość, a wręcz przeciwnie, stawia na szali swą reputację, jeśli jego mowa nie dorówna kunsztem wielkości tematu (14). Wstęp można więc zamknąć w schemacie pierścieniowym: temat mowy (A) — obietnica wysokiej jakości (B) — uzasadnienie wystąpienia (C) — obietnica jakości (B) — temat mowy (A). Ponadto autor w finale mowy nawiązuje do wzmiankowanej na początku obietnicy stwierdzając, że chyba nie wywiązał się z postawionego sobie zadania (187). Udawana, jak sądzę, szczerłość tej uwagi nie zmienia faktu, że stanowi ona zgrabną ramę całości. Zgodnie z wymogami wypowiedzi ustnej autor będzie co jakiś czas przypominał, czego dotyczy mowa, w jakim punkcie rozważań właśnie się znajdujemy i co będzie omawiane w kolejnych akapitach. Takie uwagi i zapowiedzi można uznać za typowe „drogowskazy”. Najwcześniejszy tego typu passus pojawia się w zdaniach kończących wstęp (16–17), w których Izokrates chwalić mówców nawołujących do wzajemnej zgody między Hellenami i wojny z barbarzyńcami zaznacza, że zaczynali oni swoje wywody w złym miejscu i tym samym uprzedza, co będzie przedmiotem jego rozważań: należy najpierw doprowadzić do zgody pomiędzy Atenami i Spartą i do tego, by oba państwa aspirujące do roli hegemonu podzieliły się władzą. W ten sposób zgrabnie kończąc wstęp Izokrates powraca do ekspozycji treści i rozwija ją w kolejnym zdaniu (18) zaznaczając, że Ateny

będzie łatwo przekonać, a trudniej Spartę, ponieważ Lacedemończycy niesłusznie wierzą, że to właśnie oni odziedziczyli po przodkach przywództwo Hellenów. Łatwo przewidzieć, że opozycja Ateny — Sparta będzie konsekwentnie wykorzystywana w dalszym ciągu mowy, a nawet posłuży za najprostszy sposób na podział treści: Ateny — Sparta — Ateny i Sparta. Autor spróbuje też wskazać, kto stoi na przeszkodzie szczęściu Hellenów i dlaczego Ateńczycy mają większe prawo do hegemonii.

Kolejne „drogowskazy” napotykamy w paragrafach 34, 50, 61, 64, 66–67, 74, 100, 129, 173, 179. Szczególnie wart zauważenia jest *passus* 74, w którym Izokrates szczególnie stara się utwierdzić odbiorców w przekonaniu, że mamy do czynienia z rzeczywistym wystąpieniem: wspomina bowiem, że występuje jako ostatni. Natężenie bezpośrednich zwrotów do słuchaczy pomiędzy paragrafem 61–74 nie jest chyba przypadkowe, bo właśnie w tym miejscu kończy się pierwsza część pochwały Aten (21–68). Pozostałe wtrącenia również odpowiadają podziałom w tekście mowy.

W pochwaleniu Aten można wydzielić dwie części. W pierwszej (21–50) Izokrates wymienia osiągnięcia i zasługi rodzinnego miasta. Ateny to najstarsze państwo, autochton, kolebka cywilizacji Hellady, to Ateńczycy nauczyli innych uprawy zbóż oraz sposobów oddawania czci bogom (*misteria*). To Ateny przełamały drogę innym w czasie pierwszej kolonizacji, dały światu prawa i pokazały, jak uprawiać politykę. Stąd pochodzi większość wynalazków, Hellenowie naśladowali stosowane w tym mieście rozwiązania, z prawami na czele. Ateńczycy stworzyli państwo otwarte dla gości, dobre dla biednych i bogatych, rozwinęły handel, zorganizowali festiwale i wspólnym świętowaniem zaczęły czcić zawarcie sojuszy. Słynne są wystawiane tu widowiska, spektakle i agony dla atletów i twórców, tu kwitnie filozofia i tu rozwinęła się wymowa. Dzięki ateńskiemu kształceniu Hellenowie zrozumieli, że określa ich przynależność do pewnego typu kultury, nadrzędna w stosunku do pochodzenia

etnicznego. Ów katalog „pokojoych” zasług kończy wzmianka (drogowskaz) o konieczności powrotu do głównego tematu (51) uzupełniony przypomnieniem, że Atenom należy się uznanie nie tylko za wojny, ale i za rozmaite dobrodziejstwa. Od paragrafu 53 autor roztacza wizję miasta — opiekuna słabszych, nieodmawiającego pomocy nawet wbrew własnym interesom. Owa postawa sprawiła, że jeszcze przed wojną trojańską Ateny osiągnęły pozycję przywódcy, który nie zawodzi swoich sojuszników. Lacedemończycy również wiele zawdzięczają Atenom: to one broniły potomków Heraklesa. Ateny przewyższyły inne znakomite miasta i potrafiły się im w razie potrzeby przeciwstawić, walczyły ze wszystkimi groźnymi i agresywnymi potęgami (Scytami, Trakami i Persami). Nie bez powodu barbarzyńcy planując atak na Grecję zaczynają od Aten. Ateny zapobiegły podbojowi Hellady przez Traków, Eumolpów, Scytów, Amazonki, a przede wszystkim Persję. W tym miejscu Izokrates powraca do najistotniejszego zagadnienia — w paragrafach 68–71 podkreśla wyjątkową wagę zmagania z Persami.

Można zauważyć, że *passus* 21–52, który dotyczy cywilizacyjnych, „pokojoych”, osiągnięć Aten, uzupełniony jest listą atenskich działań wojennych (53–68). *Passus* 73–100 jest do pewnego stopnia paralelny w stosunku do omówionej części: autor jasno zaznaczywszy, że nie pomija roli Sparty w dziejach Greków, podkreśla zasługi obu państw aspirujących do roli hegemónów. Lacedemończycy uczynili wiele dobrego, choć na tym polu Ateny przewyższają rywali. W paragrafach 75–81 Izokrates powraca do kwestii właściwego ustroju i dobrego kształcenia (paralela do fragmentu 21–50). O tym, że zaczyna się szczególnie ważny *passus* mowy, świadczy wspomniany już zwrot do słuchaczy w paragrafie 74. Izokrates natychmiast zaznacza, że oprócz tych, którzy ryzykują życie, na nie mniejszy szacunek zasługują ci, którzy wychowali owych ofiarnych żołnierzy i nauczyli ich dbać o dobro wspólne. Dobre prawa i odpowiednie priorytety wespół z właściwymi zasadami uprawiania po-

lityki stanowiły podstawę wychowania, zaś dobre traktowanie Hellenów i troska o słabszych czyniła z przywódcy prawdziwego hegemonia. Takie postępowanie przodków szło w parze z przekonaniem, że Hellada jest ich wspólną ojczyzną. Ateny i Sparta rywalizowały od zawsze (85), ale była to niegdyś rywalizacja w cnocie (86). Dalszych kilkanaście paragrafów wypełniają wspomnienia o dzielności i ideałach, które przyświecały Atenom i Sparcie, gdy broniły wolności Hellenów przed perską inwazją, a ich polityki nie kształtowały zabiegi o przychyłość Wielkiego Króla. Podczas najazdów Dariusza i Kserksesa Ateńczycy i Spartanie oddawali życie dla wspólnej sprawy, jednak nie można nie zauważyć, że Ateńczycy odnieśli więcej sukcesów i ich przewaga na morzu zdecydowała o zwycięstwie. Ta część mowy odpowiada wcześniejszemu passusowi o wojennej aktywności Ateńczyków i słusznych powodach, dla których angażowali się w konflikty zbrojne. W podsumowaniu argumentacji z paragrafów 85–98 autor podtrzymuje tezę o większym prawie Aten do hegemonii (99–100).

W uproszeniu można by schemat budowy pierwszej połowy *Panegyryku* przedstawić następująco: zasługi „pokojowe” (A) – zasługi wojenne (B) – zasługi „pokojowe” (A) – zasługi wojenne (B). Trzeba jednak pamiętać, że Izokrates niezwykle płynnie przechodzi od jednego zagadnienia do drugiego, a powracając do już rozważanych tematów wprowadza nowe motywy, toteż paralelna struktura wskazana powyżej nie rzuca się czytelnikowi w oczy. Trudno natomiast zaprzeczyć, że owa konstrukcja ułatwia odbiór i sprawia, że czytelnik bez wysiłku podąża za tokiem myśli autora.

W paragrafie 100 Izokrates przerywa bezkrytyczny hymn na cześć własnej ojczyzny uprzedzając zarzut dotyczący ateńskich okrucieństw wobec sprzymierzeńców. Kuriozalna obrona ateńskiego imperializmu w paragrafach 101–102 sprawia wrażenie wymuszonej. Autor musiał się odnieść do tej kwestii, ale nawet on nie potrafi wymyślić większej ilości argumentów

na rzecz obrony polityki własnej ojczyzny. Ze znacznie większym entuzjazmem podkreśla natomiast zasługi Aten dla rozwoju gospodarczego zależnych od nich miast.

Wniosek płynący z kolejnych kilku paragrafów jest oczywisty: pod rządami Aten greckie miasta przeżywały rozkwit. Paragraf 110 rozpoczyna krytykę poczynań obecnego hegemonu, Sparty, której politycy, choć mienia się być naśladowcami swych szlachejnych przodków, w rzeczywistości postępują sprzecznie z zasadami, jakie wyznawali ich poprzednicy. Obecne ich działania potwierdzają tezę, że koniec dominacji Aten zapoczątkował okres nieszczęść dla Hellady (119). Błędy Spartan dały Persom panowanie na morzu, a potomkowie bohaterów z Termopil z hegemonu przeistoczyli się we wszczynającego wojny tyrana Hellady. Krytyka kończy się wezwaniem do zmiany postępowania (129). Sparta może jeszcze uczynić wiele dobrego i w zgodzie z Atenami poprowadzić Greków przeciw Persom. Wspólna walka z dawnym wrogiem przyniesie więcej korzyści niż wzajemne konflikty (132). Widać wyraźnie, że autor przeciwstawił korzystne dla Greków panowanie Ateńczyków zgubnej w skutkach hegemonii Sparty — paragrafy 101–110 mają odpowiednik w *passusie* 111–129.

Podsumowanie tego zestawienia, podkreślone zwrotem do słuchaczy w paragrafie 129, przynosi nieco zaskakującą konstatację: dla postronnego obserwatora zarówno Sparta, jak i Ateny działają głupio, tocząc wojny o mało istotne kwestie, pogrążając się w partykularnych sporach i w rezultacie wprowadzając zamęt polityczny i gospodarczy. Hellenowie biedniejszą i słabną. Tak surowa i pesymistyczna diagnoza to wstęp do zapowiadanej na początku próby zdemaskowania, komu zależy na skłóceniu Greków i kto korzysta na ich bezsilności. W kolejnych zdaniach (134–138) Izokrates wskazuje na Persów jako beneficjentów obecnej sytuacji. Wielki Król sprytnie wykorzystuje animozje pomiędzy greckimi państwami zyskując poparcie Aten i Sparty, a lęk przed Persami dyktuje decyzje wielu greckich

polityków. Od tego momentu mowa zmienia się w żarliwe wezwanie do walki poparte racjonalnym i w oczach autora niewątpliwie sensownym uzasadnieniem, w którym Izokrates nie waha się sięgać po argumenty militarno-strategiczne. Przede wszystkim stwierdza, że obawa przed Persją jest nieuzasadniona, a wyobrażenia o jej niewzycięzonej potędze militarnej mocno przesadzone i teraz właśnie nadszedł moment, by zjednoczyć siły i uderzyć (145). Persowie w niedalekiej przeszłości ulegali greckim dowódcom (Konon, Agesilaos), nie są społeczeństwem obywateli gotowych walczyć za ojczyznę, ale zdemoralizowanymi niewolnikami swego władcy. Dogodna sposobność, której nie wolno stracić, to najważniejszy powód do rozpoczęcia działań wojennych. Należy się jednak wystrzegać błędów z przeszłości (163–164). Zamiast czekać na armię perską i w pośpiechu zbierać siły w obliczu nieprzyjacielskich wojsk w Grecji, trzeba przenieść wojnę do Azji i uderzyć, zanim wieloplemienne siły perskie będą miały czas się zebrać (165–167). Nie ma też powodu, by odwlekać rozpoczęcie wojny, już dość bowiem klęsk Hellenowie ściągnęli na własną głowę. Przywódcy powinni wstydzić się na myśl o wyrządzonych innym Grekom krzywdach i satysfakcji, jaką sprawiały im nieszczenia innych (167–169). To właśnie brak ducha rządzących sprawia, że Hellenowie nie stają do walki i grzęzną we wzajemnych oskarżeniach (170–171). Podpisanie pokoju ma sens, o ile będzie oznaczać zjednoczenie Hellenów i zamiar odbycia wspólnej kampanii (172–174). Pokój Antalkidasa przynosi pozorne korzyści, w istocie bowiem to hańbiący układ oddający miasta sprzymierzeńców we władanie barbarzyńców. W tej sytuacji wojna jest lepsza od pokoju, a Hellenowie powinni pamiętać o wojnie trojańskiej, którą wywołano dla znacznie błahszej przyczyny. Nowa wojna będzie korzystna dla Greków, a jeśli Sparta i Ateny staną wspólnie na czele ekspedycji, Hellenowie ochotnie staną w szeregach.

Upraszczając treść tej części mowy, można ją sprowadzić do następującego schematu: przywództwo Aten (A.1) — przywództwo Sparty (A.2) — wezwanie do Aten i Sparty (A.3) — wojna z Persją (sposobność, taktyka) (B) — przywództwo greckich państw (A). W szerszej perspektywie można również wskazać szereg zabiegów kompozycyjnych: w dość oczywisty sposób Izokrates wykorzystuje zestawienie pełnej heroicznych sukcesów przeszłości (do paragrafu 110) z sytuacją mu współczesną (od paragrafu 110); odniesienia do zwycięstw Greków nad Persami z pierwszej części mowy znajdują odpowiednik w projekcie wojny w części drugiej, rozważania zaś o jakości przywództwa i polityki z pierwszej połowy mają paralelę w postaci krytycznej wizji współczesnej polityki w dalszych partiach mowy. O ile pierwszą część poświęca głównie uzasadnieniu ateńskich praw do hegemonii, o tyle część druga to pełne emocji wezwanie do działania i szereg konkretnych propozycji. Autor z pewnością nie chce uchodzić za pozbawionego kontaktu z rzeczywistością fantastę, jego płomienne wezwanie ma wypływać z na wskroś pragmatycznej refleksji.

Warto zaznaczyć, że Arystoteles uznał oskarżenie Lacedaemończyków w passusie 110–114 za dygresję, chwyt raczej niespotykany w mowach politycznych, które w przeciwieństwie do sądowych nie dają mówcy pretekstu do odchodzenia od tematu. W wykonaniu Izokratesa chwyt ten okazał się bardzo udany. Włączenie dygresji do mowy doradczej uważał Stagiuryta za trudne i radził, by mówcy naśladowali w tej mierze autora *Panegyryku*. Jeśli w ogóle stosować dygresje w mowie politycznej, to tak, jak Izokrates (Arist. *Rh.* 1418a).

W zakończeniu autor, jak wspomniano wcześniej, wyraża obawę, że mimo wysiłków nie sprostał postawionemu sobie zadaniu, a jego mowa nie zdołała w pełni oddać wielkości tematu. Wrażenie autentyczności wystąpienia przed publicznością potęguje ostatni zwrot do słuchaczy: nie powinni odchodzić bez głębszej refleksji, a ci, którzy sami aspirują do miana mówcy,

winni, podejmując wyzwanie Izokratesa, zmierzyć się z tematem i spróbować prześcignąć mistrza. W słowach kończących mowę autor wraca do kluczowej w jego mniemaniu kwestii dopracowania wystąpienia, staranności stylu i przemyślanej argumentacji. Trudno wątpić, że właśnie z owej staranności Izokrates był dumny, a styl drobiazgowo wypracowanych mów przeciwstawiał wystąpieniom mniej starannym. Powaga tematu szła w parze z odpowiednim poziomem wypowiedzi. Warto zwrócić uwagę, że mimo świadomości specyficznej sytuacji tekstu pisanego jako środka przekazu we współczesnej sobie kulturze, Izokrates mówiąc o stylach mów nie wyodrębnia stylu właściwego dla tekstów pisanych i przeznaczonych do czytania i stylu odpowiedniego dla wystąpień na żywo. Wypada przynajmniej częściowo zgodzić się ze stwierdzeniem N. O'Sullivan, który uważa, że Izokrates nie postrzegał swojej twórczości w opozycji: pisane – mówione, ale: dopracowane – niestaranne²⁰. Podkreślanie tekstualności własnych utworów byłoby zresztą zupełnie sprzeczne z założeniami autora i bezsensowne w perspektywie budowania autorytetu tekstu. Sądzę, że Izokrates nadaje swoim traktatom formę mów nie tylko po to, by uczynić je atrakcyjniejszymi dla odbiorców, ale przede wszystkim, by zostały one odebrane jako mowy polityczne i potraktowane poważnie przez publiczność. W ten sposób, niejako wirtualnie, nieobecny na mównicy mówca bierze udział w politycznej debacie.

Dopracowanie wystąpienia nie musi przeczyć jego oralności. W końcu Demostenes słynął ze starannego przygotowywania przemówień i nie przepadał za improwizowanymi mowami. Izokrates skomponował *Panegyryk* precyzyjnie, unikał jednak nagłych przejść i zatarł granice pomiędzy kolejnymi częściami. Kolejne argumenty układają się w umyśle czytelnika w sposób naturalny i nie zawsze zdajemy sobie sprawę, że łatwość odbioru wiąże się z przemyślaną konstrukcją całości. Niemal

²⁰ O'SULLIVAN 1996, 115–127.

każdy paragraf znajduje swoje uzupełnienie lub antytezę w dalszych partiach tekstu. Układ ma sporo cech stylu oralnego: najbardziej oczywiste i zauważalne są oczywiście zwroty do słuchaczy pojawiające się zwykle w połączeniu z „drogowskazem”, natomiast schematem pierścieniowym i chiasmem Izokrates posłużył się w sposób dość wyrafinowany, czyniąc zarys struktury trudniejszym do wychwycenia. Gdyby dbałość o efekty odnoszące się do sfery dźwięków potraktować, jak postuluje J.A.E. Bons, jako rezultat wpływu kultury oralnej, wtedy unikanie hiatu i dysonansów oraz rytmizację zdań można by dodać do tej listy²¹. Język *Panegyryku* zdecydowanie nie spełnia postulatu względnej prostoty charakterystycznej dla większości wystąpień ustnych. Nie znajdziemy tu krótkich, bezspójnikowych zdań, ani powtórzeń poszczególnych wyrazów, wypieszczone okresy rzadko sięgają po styl parataktyczny. Czytając je można zrozumieć przytaczane powyżej uwagi Dionizjusza z Halikarnasu, a w każdym razie zapewne zgodziłyby się z nimi współczesny odbiorca: *Panegyryk* łatwiej jest nam przeczytać, niż wysłuchać, o wygłoszeniu z pamięci nie wspominając.

Wnioski z powyższej, dość ogólnej, analizy dzieła Izokratesa nie mogą zaskakiwać. Traktat Izokratesa jest tekstem pisanym świetnie udającym tekst przeznaczony do wygłoszenia, przy czym owo hipotetyczne wystąpienie „na żywo” nie byłoby chyba niemożliwe. Nie możemy w tej materii polegać na naszym sądzie zważywszy, że antyczni retorzy i ich publiczność mieli znacznie większe umiejętności prezentacji i percepcji słowa mówionego, niż uzależnieni od tekstu ludzie XXI wieku. Izokrates doskonale bawi się konwencją publicznego wystąpienia, jednocześnie w pełni korzystając z faktu, że nie musi poddawać się rzeczywistym ograniczeniom, jakie występ przed publicznością narzucał mówcy²². Odpowiedź na pytanie

²¹ BONS 1993, 165.

²² Harmonijne połączenie elementów oralności i stylu pisanego u Izokratesa zauważyła wiele lat temu Kathleen E. Welch, autorka nieco niedocenionej przez klasyków książki o retoryce i oralności (WELCH 1999).

postawione w tytule artykułu nie jest zatem prosta. Izokrates łącząc warsztat pisarza z technikami retora nie jest żadnym z nich w zupełności, lub można by stwierdzić, że jest po trochu jednym i drugim jednocześnie. Można z łatwością wyobrazić sobie, że dla autora *Panegyryku* odległy w przestrzeni (i być może w czasie) czytelnik był nie mniej rzeczywisty, niż stojący przed mównicą współobywatel, toteż zrobił wszystko, by stać się dla niego równie rzeczywistą postacią.

BIBLIOGRAFIA

BONS 1993: J.A.E. Bons, *AMFIBOLIA: Isocrates and Written Composition*, „Mnemosyne”, 46/2 (1993), ss. 160–171.

BUCHNER 1958: E. Buchner, *Der Panegyrikos des Isokrates. Eine historisch-philologische Untersuchung*, Wiesbaden 1958.

BURNS 1989: A. Burns, *The Power of the Written Word: The Role of Literacy in the History of Western Civilization*, New York 1989.

CORNFORD 1957: F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, New York 1957.

DOBSON 1919: J.F. Dobson, *The Greek Orators*, London 1919, ss. 126–134.

GAGARIN 1999: M. Gagarin, *The Orality of Greek Oratory*, [w:] E.A. Mackay (ed.) *Signs of Orality: The Oral Tradition and Its Influence in the Greek and Roman World*, Boston 1999, ss. 163–180.

GOODY 2010: J. Goody, *Myth, Ritual, and the Oral*, Cambridge 2010.

HARRIS 2009: R. Harris, *Rationality and the Literate Mind*, Oxon 2009.

HARRIS 1989: W.V. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge, Mass. 1989.

HAVELOCK 1963: E.A. Havelock, *A Preface To Plato*, Cambridge, Mass. 1963.

HAVELOCK 1982: E.A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and Its Consequences*, Princeton–New Jersey 1982.

LENTZ 1989: T.M. Lentz, *Orality and Literacy in Hellenic Greece*, Carbondale, Il. 1989.

LORD 1960: A.B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge, Mass. 1960.

MAJEWSKI 2013: P. Majewski, *Pismo, tekst, literatura. Praktyki piśmienne starożytnych Greków i matryca pamięci kulturowej Europejczyków*, Warszawa 2013.

MAJEWSKI 2015: P. Majewski, *Tekstualizacja doświadczenia*, Warszawa–Toruń 2015.

MCLUHAN 1962: McLuhan M., *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, Toronto 1962.

NESTLE 1942: W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1942.

ONG 1982: W.J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Routledge 1982.

O'SULLIVAN 1996: N. O'Sullivan, *Written and Spoken in the First Sophistic*, [w:] I. Worthington (ed.), *Voice into Text. Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden–New York–Köln 1996, ss. 115–127.

PARRY 1971: A. Parry (ed.), *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford 1971.

PARRY 1928: M. Parry, *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris 1928.

POULAKOS 1995: J. Poulakos, *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*, Columbia 1995.

SNELL 1953: B. Snell, *The Discovery of Mind*, Cambridge, Mass. 1953.

ŚNIEŻEWSKI 2012: Marek Fabiusz Kwintylian, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII 6–XII*, wstęp, przekład i przypisy S. Śnieżewski, Kraków 2012.

THOMAS 1992: R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge 1992.

TOO 1995: Yun Lee Too, *The Rhetoric of Identity in Isocrates*, Cambridge 1995.

USHER 2002: S. Usher, *Greek Oratory*, Oxford 2002.

WELCH 1999: K.E. Welch, *Electronic Rhetoric. Classical Rhetoric, Oralism, and a New Literacy*, Cambridge, Mass., London 1999.

WERNER 2009: S. Werner, *Literacy Studies in Classics. The Last Twenty Years*, [w:] W.A. Johnson, H.N. Perker (eds.), *Ancient Literacies: the Culture of Reading in Greece and Rome*, Oxford 2009, ss. 333–382.

WORTHINGTON 1993: I. Worthington, *Two Letters of Isocrates and Ring Composition*, „Electronic Antiquity: Communicating the Classics”, 1/1 (1993), <<https://scholar.lib.vt.edu/e-journals/EIAnt/V1N1/worthington.html>>, [dostęp 11.02.2016].

WORTHINGTON 1996: I. Worthington, *Greek Oratory and the Oral/Literate Division*, [w:] I. Worthington (ed.), *Voice into Text. Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden–New York–Köln 1996, ss. 165–177.

ISOCRATES: WRITER OR RHETOR? SOME REMARKS ABOUT THE COMPOSITION OF THE *PANEGYRICUS*

Summary

The combination of written and oral styles remains one of the most striking features of Isocrates' work; the purpose of this article is to present a general outline of this phenomenon in *Panegyricus*.

Keywords: Isocrates, textuality, orality, rhetoric.

Słowa kluczowe: Izokrates, tekstualność, oralność, retoryka

Iwona Wieżel

Katolicki Uniwersytet Lubelski

NARRATYWIZACJA DOŚWIADCZENIA W HISTORII USTNEJ – PRZYKŁAD DZIEJÓW HERODOTA

Snucie naukowej refleksji na temat zaproponowany w tym artykule chciałabym rozpocząć od drugiego tytułowego pojęcia, tj. od *doświadczenia*. Problem jego narratywizacji w tym wypadku wychodzi bowiem na jaw niejako równocześnie. O jakie bowiem doświadczenie chodzi i o jakie medium jego przekazu? Kto miałby dysponować owym doświadczeniem i w jaki sposób miałby je przekazywać? W teorii historiografii doświadczeniem historycznym zajął się wyraźnie po raz pierwszy F. Ankersmit w publikacji zatytułowanej *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*¹. Kiedy analizujemy teksty tego holenderskiego badacza, można na ich podstawie wykształcić sobie obraz rozwoju współczesnej teorii historii i narratywizmu. E. Domańska w taki sposób formułuje krótki opis istnienia i oddziaływania tych dwu podejść badawczych:

[...] we wczesnej fazie lat 60-tych, inspirując się filozofią analityczną, zajmowała się ona (teoria historii) przede wszystkim problemami wyjaśniania historycznego i strukturą narracji histo-

¹ ANKERSMIT 1983.

rycznej. Wraz z pojawieniem się zwłaszcza Haydena White'a, w latach 70-tych, narratywizm wszedł w kolejną fazę i zapożyczając idee ze strukturalizmu, formalizmu i tekstualizmu, skupił się na retorycznym wymiarze pisarstwa historycznego. Następną fazą — lata 80-te i pojawienie się publikacji Ankersmita — zaznaczyła się wzmożonym zainteresowaniem problemem przedstawiania i reprezentacji historycznej. Od połowy lat 90-tych nastąpiło przesunięcie punktu ciężkości zainteresowań teorii historii z problemu reprezentacji historycznej na kwestię pamięci (Dominick LaCapra) i doświadczenia historycznego (Ankersmit), co znamionowało schyłkowy okres narratywizmu i kres jego dominacji w dziedzinie teorii historii².

Ujmując ogólnie rolę doświadczenia w układaniu historii, przywołam stwierdzenie D. Carra, kolegi Ankersmita w podążaniu drogą „realizmu narracyjnego”, a mianowicie: gdy historyk chce zrekonstruować przeszłość musi najpierw odzyskać wydarzenia jako doświadczone przez „agensów” historycznych (*scil.* postaci działające), następnie musi porównać doświadczenia poszczególnych postaci, a w końcu włączyć je w „nową opowieść”, opowiadaną jednak już ze swojego „podniesionego/pełniejszego” (*elevated*) punktu widzenia³. W przypadku badań nad historiografią antyczną, podobnie jak w nowszych badaniach nad doświadczeniem historycznym, tendencje związane z powrotem do tych koncepcji widać wyraźnie w łączeniu doświadczenia historycznego z teleologią opisywanych przez starożytnych pisarzy ciągów zdarzeniowych. Mam tu na myśli zwłaszcza ostatnie publikacje J. Grethleina na ten temat. Grethlein podkreśla relacje zachodzące pomiędzy narracją a doświadczeniem, przypominając, że w długiej tradycji sięgającej już Arystotelesa, myśliciele interpretowali narrację jako formę *mimesis* lub często jako formę samego doświadczenia. To tak, jakby doświadczenie polegało na narracji lub także jakby narracja odwoływała się do doświadczenia, które z kolei przybiera

² DOMAŃSKA 2004, 9.

³ Cf. CARR 2006, 135.

konkretny wyraz jedynie w procesie opowiadania (*narratywizacji*)⁴. Oczywiście, narracja i doświadczenie nie są identyczne, są raczej współzależne. Narracja odwołuje się do doświadczenia, te zaś jest przez nią utrwalane. Punktem wyjścia Grethleina jest fakt, iż to narracja może prowadzić do doświadczenia. Ktokolwiek bowiem słucha albo czyta jakieś opowiadanie zawsze ma jakieś doświadczenie odbiorcze (*a reception experience*). Grethlein uwypukla strukturę czasową jako czynnik kształtujący konfrontowane doświadczenia postaci historycznych z doświadczeniem odbiorców z tzw. *Lebenswelt*⁵. Według Grethleina napięcie pomiędzy tymi doświadczeniami nadaje procesowi odbiorczemu narracji pewną dynamikę, prowadzącą do wczucia się i przeżycia opowiadanych wydarzeń przeszłych przez czytelnika, do tego stopnia, że wydarzenia te przybierają w umyśle odbiorcy status wydarzeń obecnych – dochodzi tu zatem do powtórnego przeżycia (*re-experiencing*) zdarzeń, w tekście będących już jedynie elementami przeszłości, w odbiorze zaś elementami teraźniejszości⁶. Mamy tu więc do czynienia z dwojakim podejściem, z ukazaniem teleologii (*teleology*), lecz także narracji opartej na doświadczeniu (*experiential narrative*) jawiących się jako dwie strony tego samego medalu. Obie bowiem w ujęciu Grethleina mają za zadanie wypełnić ludzkie pragnienie poradzenia sobie z doświadczeniem życia w czasie oraz zniwelować uczucie lęku przed przyszłością, nieznaną przecież w teraźniejszym momencie myślenia i opowiadania o niej. W rozdziale poświęconym Herodotowi, Grethlein wychodzi od słynnego przykładu rozmowy pomiędzy Solonem i Krezusem, i od wypowiedzi Solona, że „należy patrzeć na wynik każdej sprawy” (Hdt. 1.32.9)⁷, twierdząc, że takie

⁴ GRETHLEIN 2013, 12 n.

⁵ Vide teorię „doświadczenia estetycznego” H.-R. Jaußa i H.G. Gadamera, w: GRETHLEIN 2013. W polskiej literaturze naukowej jako jedyny zajął się tym tematem, lecz w kontekście tekstualizacji MAJEWSKI 2015.

⁶ GRETHLEIN 2013, 15 n.

⁷ „Σκοπέειν δὲ χρὴ παντός χρημάτων τὴν τελευτήν”.

są w istocie również założenia Herodota jako historyka, a mianowicie, że nie można pisać historii w chwili jej dziania się, lecz jedynie z pozycji oglądu wstecz, czyli z perspektywy czasowej. Losy historycznych *agensów* ułożone w teleologiczne ciągi mają za zadanie – wg Grethleina – uwypuklić interpretacyjny wymiar historiografii przy użyciu takich narzędzi opowiadania jak retrospekcja, focalizacja i „cieniowanie” (*side-shadowing*) zdarzeń historycznych⁸.

W świetle powyższego chciałabym wprowadzić garść swoich własnych przemyśleń dotyczących tego zagadnienia i skupić się na narracyjnym wymiarze doświadczenia, które umieściłabym w obszarze odbioru zmysłowego, wynikającego z naturalnych oraz jednostkowych, a w związku z tym sytuacyjnych, warunków percepcyjnych odbiorcy „doświadczającego” zwłaszcza podczas słuchania opowiadań o „cudownych” – inaczej rzecz ujmując – o irracjonalnych czynnikach wpływających na przebieg zdarzeń związanych z życiem protagonistów. Miałyby to miejsce szczególnie w przypadku przeżywania opowieści, mających swe korzenie tradycyjne, a więc opowieści o proveniencji ustnej. Zanim jednak dokonam pewnych rekonstrukcji, opierając się na kilku przykładach wyjętych z tekstu *Dziejów* Herodota, chciałabym ustawić moje rozumowanie na pewnym metodologicznym tle. Rozpocznę od wzmianki o wyodrębnieniu się nowożytnego problemu „historii ustnej”, która jako pewna metoda sięga już V wieku przed Chr. Historię ustną uprawiał właśnie – nazwany przez Cyncerona „ojcem historii” – Herodot z Halikarnasu, nazywając swoje zajęcie po prostu *historiē*, a więc „badanie”, lecz także „wywiad”. Gdyby chcieć w Grecji klasycznej używać pojęcia „historii ustnej”, z punktu widzenia Greka takiego jak Herodot, byłoby to ujęcie niewłaściwe, ponieważ uprawiał on zbieranie infor-

⁸ Badania J. Grethleina reprezentują w filologii klasycznej podejście narratologiczne do analizy tekstów, zwłaszcza historiograficznych. *Vide* także tego autora: GRETHLEIN 2006; GRETHLEIN, RENGAKOS (eds.) 2009; GRETHLEIN, KREBS (eds.) 2012.

macji przeważnie na drodze komunikacji oralnej. Co więcej, takie uprawianie historii moglibyśmy sprowadzić do prostej czynności stawiania pytań i uzyskiwania na nie odpowiedzi, wszystko to zaś, zarówno dawniej jak i dziś, odbywa się tak z powodu prostego braku pewnego rodzaju dokumentów, na podstawie których można by zrekonstruować procesy zachodzące w społeczeństwach cywilizowanego świata. A musimy pamiętać, że renesans zainteresowania „historią ustną” przypada na czas nie tak odległy, bo na pierwszą połowę wieku XX, kiedy to Allan Nevins, po raz pierwszy formalnie, tworzy w 1948 roku w Columbia University komórkę akademicką objętą nazwą „Office of Oral History”⁹. Wracając zaś do ujęcia „historii ustnej” jako materiału pochodzącego z wywiadu, czy – jak kto woli – z przepytывania rozmówców, musimy stwierdzić, że właśnie w oparciu o indywidualną, a nieraz nawet osobistą naturę zbieranych danych, służył on do rekonstruowania nie tylko czynników zewnętrznych odnośnie do roli indywidualności czy też ich wewnętrznych motywacji, lecz nawet roli oraz motywacji tych, którzy o tych ludziach i związanych z nimi zdarzeniach opowiadali, bazując na własnym doświadczeniu (stąd również biograficzne tendencje ujmowania takich relacji)¹⁰. To zaś w imię przedłużania pamięci o świadkach oraz zdarzeniach z przeszłości¹¹. W formie narratywizowanej wywiad taki uzyskuje jakby trzy poziomy narracyjne: poziom pierwszy, który zawiera się niejako w samej opowieści, czyli poziom postaci i zdarzeń „świata przedstawionego”; poziom drugi, na którym znajduje się narrator snujący opowieść o ludziach i zdarzeniach z przeszłości oraz poziom trzeci, niejako zewnętrzny, na którym pozostaje badacz-historyk i jego „źródła”, czyli świadko-

⁹ Dzisiaj pod nazwą „Columbia Center for Oral History”, <<http://library.columbia.edu/locations/ccoh.html>>.

¹⁰ Vide KURKOWSKA-BUDZAN, ZAMORSKI (eds.) 2009.

¹¹ „Historia ustna” w takim ujęciu zbliża się do folklorystyki *par excellence*, z tym, że historyk przepytuje, zbierając w ten sposób informacje, a folklorysta jedynie zbiera, nie dokonując większej selekcji tego, co udało mu się zebrać; vide LANG 1984, 94.

wie wypowiadający się dalej przez usta narratora. Kiedy będę używać pojęcia „naturalna” w odniesieniu do narracji, powiążę ją ze strukturą ludzkiego wyrażania, z tego punktu widzenia, że pewne parametry kognitywne mogą być postrzegane jako „naturalne” w sensie „naturalnie występujących” lub konstytuujących pierwotne ludzkie doświadczenie. Termin „naturalna” nie ma zastosowania do tekstów lub technik tekstualnych, lecz jedynie do ram kognitywnych, za pomocą których teksty są interpretowane. Ogólny schemat teorii, którą zużytkowuję, jest konstruktywistyczny. Według niej bowiem, czytelnicy aktywnie konstruują znaczenia i nakładają ramy na interpretacje tekstów, tak jak ludzie interpretują doświadczenie prawdziwego życia (*Lebenswelt*) w granicach dostępnych schematów¹². A zatem, narracje ustne, ściślej zaś narracje oparte na spontanicznym opowiadaniu wplecionym w konwersację (*narratives of spontaneous conversational storytelling*)¹³ kognitywnie odpowiadają postrzeżeniowym parametrom ludzkiego doświadczenia i te parametry pozostają w mocy nawet w bardziej wyszukanych narracjach pisanych, chociaż tekstowy charakter tych opowieści zmienia się drastycznie z biegiem czasu. W przeciwieństwie do tradycyjnych modeli narratologicznych, „narracyjność” (tj. jakość „trwania narracji” [*narrativehood*] według terminologii G. Prince’a¹⁴) tworzy się w tej teorii za pomocą tego, co M. Fludernik nazywa „doświadczalnością”, słowem, poprzez „quasi-mimetyczne” ewokowanie doświadczenia z prawdziwego życia. „Doświadczalność” może być odnoszona do ram osób działających, ale splata się ona również z ewokowaniem

¹² Vide kanoniczną publikację na ten temat: SCHANK, ABELSON 1977.

¹³ Model ten został wypracowany podczas badań eksperymentalnych dokonanych przez W. Labova w latach 70-tych ubiegłego wieku w Stanach Zjednoczonych na grupie osób generujących opowieści na różne tematy. Na podstawie zapisu tych opowiadań powstał model stałych kategorii kognitywnych, których używali opowiadający podczas interakcji ze słuchaczami. Vide schemat opisany w słowniku terminów narratologicznych online: <http://wikis.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php/Conversational_Narration_-_Oral_Narration>.

¹⁴ PRINCE 1982.

świadomości lub z przedstawianiem roli mówiącego. „Doświadczalność” odbija kognitywny schemat wyrażania, który wiąże się z ludzkim doświadczaniem i ludzkimi obawami. Wiemy zaś, że antropomorficzne nachylenie narracji i jego współzależność od podstawowych parametrów opowiadania przez osobę, tożsamości, zdolności do działania etc. już dawno zostały odnotowane przez teoretyków narracji i zostały rozpoznane jako elementy budujące od jak najniższego poziomu materię opowiadania¹⁵.

Przejdźmy teraz do konkretnego zastosowania owych propozycji metodologicznych do tekstu relacji ustnych wygenerowanych przez Herodota oraz jego rozmówców. Herodot, zbierając relacje innych uzyskane jako produkt metody dialogicznej, staje — on sam i jego tekst — jako świadek i świadectwo życia oraz słów jego współczesnych. Metaforyczny charakter dyskursu historycznego — jak zauważa Ankersmit — powoduje w odbiorcy chęć stawiania dalszych pytań, nie kończy zatem, ale otwiera pole do dyskusji i interpretacji (*sic!*) zdarzeń z przeszłości. Herodot dzięki swoim rozmówcom podaje te zdarzenia w pewnym układzie oraz kolejności, zarówno pod względem chronologii, jak i ciągów przyczynowych, nadając im przez to konkretny sens. Z tego powodu wymaga od swoich słuchaczy dokonania wysiłku oceny wartości tych zdarzeń. Ocen takich regularnie dokonuje zresztą sam w tekście *Dziejów*, reasumu-

¹⁵ Vide FLUDERNIK 1996, 12 n. oraz komentarz na stronie 13: „Gdy obecna propozycja wypiera ten układ (*setup*), jest on redefinicją »narracyjności« (*narrativity*) jako (*qua*) »doświadczalności« (*experientiality*) bez konieczności podbudowy aktantowej (*actantial groundwork*). W moim modelu mogą być więc narracje bez akcji (*plot*), ale nie mogą istnieć narracje bez jakiegoś rodzaju ludzkiego (antropomorficznego) »doświadczającego« (*experienter*) na pewnym poziomie narracji. Ta radykalna eliminacja akcji (*plot*) z mojej definicji »narracyjności« opiera się na wynikach badań prowadzonych na narracjach ustnych, gdzie, jak pokażę, emocjonalne zaangażowanie w doświadczenie i jego ewaluacja dostarczają kognitywnych punktów zakotwiczących się w budowaniu/tworzeniu »narracyjności«. Narracje ukierunkowane jedynie na akcję są tutaj postrzegane jako reprezentujące zerowy stopień narracyjności, pomimo tego, że są obdarzone/wspomagane narracyjnością proto-typiczną” (tłum. I. Wieżel).

jąc sekwencje zdarzeń poprzez dotarcie do „sensu” poszczególnych opowieści, wyrażonego w komentarzu ewaluującym te zdarzenia. Stąd tkwiące w Herodotowym zapisie dziejów pokłady znaczeń, a w związku z tym również potencjalnych interpretacji. Proces scalania przez Herodota faktów czy historycznych danych nazwałabym za H. White’em „fabularyzacją” (*emplotment*)¹⁶, tak aby nadać im ów wymiar symboliczny, odnoszący do czegoś „poza”, co więcej do tego „poza” już zbudowanego na cudzej relacji, związanej każdorazowo z indywidualnym punktem widzenia. Na samym więc początku, w momencie scalania danych, dane te są filtrowane poprzez dwie warstwy: jedną „źródłową”, zbudowaną na relacji „z drugiej ręki”, a więc na relacji świadków, a drugą „autorską”, wynikłą z osobistego doświadczenia badacza, tak aby uzyskać jakość dyskursu nadającego się do przekazania dalej, rozpowszechnienia i zakomunikowania szerszemu gronu odbiorców. Porządek narracji trzecioosobowej w *Dziejach* widziałabym jako zmateriaлизованe głosy Herodotowych rozmówców, porządek narracji pierwszoosobowej zaś jako poziom „głosu od-autorskiego” Herodota-świadka, stającego jakby na stanowisku *meta-* tego dyskursu¹⁷.

Ponieważ Grecy epoki archaicznej i klasycznej oczekiwali od gatunków narracyjnych treści w pewnym sensie doniosłej, a przez to ważnej i potrzebnej do budowy oraz przekazywania poczucia tożsamości narodowej, wykształconej na pojęciu „herosa” oraz sławy jego wielkich czynów (*klea andron*)¹⁸, do wyrażenia tych przekonań w opowieści wierszem lub też prozą używali struktury zdarzeń opartych na prostej sekwencji „zdarzenie/działanie — reakcja na zdarzenie/działanie”, a przez to odzwierciedlających naturalny ciąg przyczynowo-skutkowy¹⁹, co ma swoje konsekwencje w ogólnym schemacie opowiadań

¹⁶ WHITE 2010, 211 n.

¹⁷ Vide np. BRANSCOME 2013 oraz DEMONT 2009.

¹⁸ NAGY 2013.

¹⁹ Cf. teleologię zdarzeń u Grethleina.

ukształtowanych przede wszystkim jako struktury epizodyczne o względnie stałej budowie. Kategoria ta ma swoje uzasadnienie również w kwestii odbioru. Tylko poprzez ponowne uświadomienie sobie w procesie percepcji tych ciągów oraz zogniskowanie uwagi na protagoniście i jego aktywności, a więc w ramach znanych i wspólnych gatunkowi ludzkiemu schematów kognitywnych, odbiorca mógł zidentyfikować epos lub pisarstwo historyczne Herodota jako narracyjne gatunki epickie, na których były oparte w swej warstwie treściowej. W warstwie wykonawczej zaś odbiorca nie mógłby dokonać tej identyfikacji poza kontekstem publikacji tych gatunków. To właśnie kontekst ich pokazu, a więc kontekst *performance'u* sankcjonuje ostatecznie istotę poetyckiej epiki Homerowej oraz prozatorskiej epiki Herodota, zarówno na poziomie nadawczym, odbiorczym jak i samego komunikatu słownego, czyli *medium* tego przekazu.

Stalą strukturę epizodyczną zdarzeń z udziałem protagoniistów, opartą na schemacie „doświadczalnym” odbioru według Fludernik²⁰ widać w budowie opowieści o tym, jak bóstwo interweniuje w przebieg wypadków z życia śmiertelników. U tej austriackiej Badaczki będą to rekonstrukcje dotyczące reakcji odbiorczej w zetknięciu z opowieściami o życiu świętych z epoki wczesnego średniowiecza, jak na przykład ta o cudownym uratowaniu św. Erkelwooda z wypadku podczas wycieczki powozem²¹, ja natomiast na zasadzie pewnej analogii opartej na identyczności budowy opowiadań średniowiecznych i antycznych oraz pewnych „stałych” w kognitywnym procesie odbioru u osoby ludzkiej, domniemywałabym reakcji odbiorczych wobec publicznych odczytów Herodota zawierających tradycyjne opowieści ustne²².

²⁰ Fludernik bazuje na schemacie Labova. Vide FLUDERNIK 1996, 65 n.

²¹ Fludernik wyjęła swój przykład ze zbioru legend o świętych *The Golden Legend* Williama Caxtona z 1483 r. (CAXTON 1973).

²² Analogie tego rodzaju dostrzegali już również wcześniejsi badacze; cf. KAZAZIS 1979, 81 n.

Widząc więc — jak już nadmieniałam — pewną analogię w strukturalnym ukształtowaniu pomiędzy tymi rodzajami opowieści, choć z tak dwu odległych od siebie okresów, zestawiałam ich treść, zwracając uwagę na możliwe warunki odbioru, a w związku z tym i interpretacji wobec tego rodzaju „układu fabularnego” (*pattern*). Chodzi o to, że w każdej takiej opowieści mamy do czynienia z postacią pierwszoplanową (żeńską lub męską). W opowieściach średniowiecznych będzie to postać świętego²³, u Herodota zaś postać wyróżniona w jakiś sposób w narracji, na przykład Arion (wybitny śpiewak), Krezus (wybitny król lidyjski), Kserkses (król królów, król „legenda”). Następnie, wybraną postać spotyka jakiś rodzaj niepowodzenia. Publiczność słuchającą opowieści o takim „profilu” jest orientowana co do kolejnych jej części składowych poprzez sposób, w jaki nadawca buduje wypowiedź. Wypowiedź tę można umieścić bowiem na planie schematu „kognitywnego” spontanicznych opowiadań opartych na cudzym doświadczeniu, wplecionych w konwersację według Labova²⁴. Publiczność słuchająca dokonuje wczucia się w opowiadane wydarzenia i interpretuje treść opowieści według doświadczenia opartego o doświadczenie z codziennego życia, a mianowicie: wbrew czynnikom naturalnym pojawiającym się w przyrodzie, a w związku z tym i w życiu człowieka, który jest niezbywalną jej częścią oraz wbrew tzw. „zdrowemu rozsądkowi”, podpowiadającemu racjonalne skutki racjonalnych przyczyn, odbiorca postrzega „cudowne” wydarzenia jako elementy wymagające uruchomienia myślenia wykraczającego poza naturalne warunki percepcji.

²³ Gatunkiem piśmiennictwa średniowiecznego, który odpowiadał zapotrzebowaniu odbiorców na opisy związane z życiem i cudami świętych są popularne *Vita*, które posiadały również swoje skromniejsze odpowiedniki pod postacią legendy hagiograficznej. W legendzie znajdowały się opisy luźno ze sobą powiązanych epizodów z życia świętego, koncentrując się na eksponowaniu zdarzeń cudownych. Cf. PUCHAŁSKA-DĄBROWSKA 2009, 25–32. O rozmiarze produkcji tekstów hagiograficznych w średniowiecznej Europie oraz ich opracowań *vide* PAOLI 2000.

²⁴ *Vide* także: WIEŻEL 2011; 2015a; 2015b; 2015c; 2016.

Przyjmuje więc opisywany ciąg zdarzeń jako „nad-naturalny” i irracjonalny, a jego przyjęcie wspomagane jest postawą religijną odbiorcy, dopuszczającego istnienie tzw. „siły wyższej”, która może aktywnie ingerować w ziemski wymiar ludzkiej egzystencji. Doświadczenie odbiorcze płynące z opisu nadnaturalnych czynników sprawczych w życiu protagonistów opiera się na lęku przed tym, co „przekracza” człowieka, przed tym „co się stanie”²⁵. Lęk zaś staje się źródłem uległości wobec tego, co Nieznane i Nienaturalne. Emocjom tego rodzaju daje wyraz zarówno ewaluujące zdarzenia narrator, jak również postaci wewnętrzne opowiadań²⁶. W księdze II *Dziejów*, w rozdziale 111, 1–2 narrator opowiada o Ferosie, synu Sezostrysa, który po śmierci ojca został królem Egiptu:

Σεσώστριος δὲ τελευτήσαντος ἐκδέξασθαι ἔλεγον τὴν βασιληίην τὸν παῖδα αὐτοῦ Φερῶν, τὸν ἀποδέξασθαι μὲν οὐδεμίαν στρατηίην, συνειχθῆναι δὲ οἱ τυφλὸν γενέσθαι διὰ τοιόνδε πρᾶγμα. τοῦ ποταμοῦ κατελθόντος μέγιστα δὴ τότε ἐπ’ ὀκτωκαίδεκα πήχους, ὡς ὑπερέβαλε τὰς ἀρούρας, πνεύματος ἐμπεσόντος κυματῆς ὁ ποταμὸς ἐγένετο: τὸν δὲ βασιλέα λέγουσι τοῦτον ἀτασθαλίῃ χρησάμενον, λαβόντα αἰχμὴν βαλεῖν ἐς μέσας τὰς δίνας τοῦ ποταμοῦ, μετὰ δὲ αὐτίκα καμόντα αὐτὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς τυφλωθῆναι. δέκα μὲν δὴ ἔτεα εἶναι μιν τυφλόν, ἑνδεκτὸν δὲ ἔτει ἀπικέσθαι οἱ μαντήιον ἐκ Βουτοῦς πόλιος ὡς ἐξήκει τέ οἱ ὁ χρόνος τῆς ζημίας καὶ ἀναβλέψει γυναικὸς οὕρου νιψάμενος τοὺς ὀφθαλμοὺς, ἦτις παρὰ τὸν ἐωυτῆς ἄνδρα μούνον πεφοίτηκε, ἄλλων ἀνδρῶν ἐοῦσα ἄπειρος.

²⁵ Grethlein twierdzi, że pisarstwo historyczne Herodota jest podporządkowane tej wizji dziejów, a więc niepewności, co do wypadków przyszłych. Wyrocznie, których przytaczanie w *Dziejach* jest nagminne, jest nie tylko wyrazem religijności ich autora, lecz potwierdza takie nastawienie zarówno w dyskursie narratora, jak i jego postaci.

²⁶ W teorii narracji takimi miejscami tekstu, które można by nazwać miejscami „trudnymi” dla czytelnika, zajął się J. Culler, który wprowadził termin tzw. „naturalizacji”. Odnosi się on do sytuacji, w której odbiorca tekstu musi dokonać „oswojenia” z opisywanymi sytuacjami, które wymykają się naturalnym warunkom rozumienia. Aby przekroczyć nieścistości znajdujące się w tekście, czytelnik uruchamia wiedzę związaną z naturalnymi, kognitywnymi schematami postrzegania i rozumienia rzeczywistości (CULLER 1975).

Po śmierci Sezostrysa, jak opowiadali, został królem Egiptu jego syn Feros. Ten nie podejmował żadnej wyprawy wojennej, bo spotkało go to nieszczęście, że oślepnął z następującego powodu: Kiedy Nil osiągnął najwyższy wówczas stan wody, mianowicie osiemnaście łokci, i zalał pola, rozpętał się wiatr, tak że rzeka wzburzyła się. Wtedy król uniesiony pychą miał pochwycić lancę i cisnąć ją w środek wirów rzecznych, ale zaraz potem zachorował na oczy i oślepnął. Od dziesięciu już lat był ślepcem, w jedenastym zaś roku doszła doń przepowiednia z miasta Buto, że "czas jego kary upłynął i że z powrotem przejrzy, jeżeli oczy swe zmyje uryną kobiety, która tylko z własnym mężem miała stosunek, a od innych mężczyzn trzymała się z daleka"²⁷.

W opowiadaniu tym na plan pierwszy wychodzi tradycyjny motyw „uzdrowienia ze ślepoty”²⁸ i „cudowne” wypadki, które spowodowały chorobę. W ewaluującym zdarzenie komentarzu, narrator podkreśla godne upamiętnienia dary, które władca złożył w świątyni boga słońca jako wotum za ocalenie. Opowiadanie ma niezaprzeczalny wymiar dydaktyczny. Na jego podstawie narrator — badacz historii ludzkiej daje wyraz przekonaniu, że pycha ludzka jest skazana na karę ze strony bóstwa. Podobny opis znajdujemy w księdze VII rozdziale 35:

ὡς δ' ἐπύθητο Ἑρξης, δεινὰ ποιούμενος τὸν Ἑλλησποντον ἐκέλευσε τριηκοσίας ἐπικέσθαι μάστιγι πληγὰς καὶ κατεῖναι ἐς τὸ πέλαγος πεδέων ζεῦγος. ἤδη δὲ ἤκουσα ὡς καὶ στιγέας ἅμα τούτοις ἀπέπεμψε στίζοντας τὸν Ἑλλησποντον. ἐνετέλλετο δὲ ὢν ῥαπίζοντας λέγειν βάρβαρά τε καὶ ἀτάσθαλα: ὦ πικρὸν ὕδωρ, δεσπότης τοι δίκην ἐπιτιθεῖ τήνδε, ὅτι μιν ἠδίκησας οὐδὲν πρὸς ἐκείνου ἄδικον παθόν. καὶ βασιλεὺς μὲν Ἑέρξης διαβήσεται σε, ἦν τε σύ γε βούλη ἦν τε μή: σοὶ δὲ κατὰ δίκην ἄρα οὐδεὶς ἀνθρώπων θύει ὡς ἀόντι καὶ θολερῷ, καὶ ἀλμυρῷ ποταμῷ. τήν τε δὴ θάλασσαν ἐνετέλλετο τούτοις ζημιοῦν καὶ τῶν ἐπεστεῶτων τῇ ζεῦξί τοῦ Ἑλλησπόντου ἀποταμεῖν τὰς κεφαλὰς.

²⁷ Wszystkie przekłady z *Dziejów Herodota* wg: HERODOT, *Dzieje*, przełożył z języka greckiego i opracował S. Hammer, Warszawa 1954.

²⁸ Cf. KAZAZIS 1979, 67 n. Kazazis opiera się na słynnym indeksie tradycyjnych fabuł oralnych Aarnego i Thomsona: AARNE, THOMSON 1961.

Kserkses był głęboko dotknięty tą wiadomością i rozkazał wymierzyć Hellespontowi trzysta batów oraz spuścić do morza parę kajdan; co więcej, słyszałem, że równocześnie wysłał katów, aby Hellespont napiętnowali. W każdym razie przykazał chłoszczącym wypowiedzieć te barbarzyńskie i zuchwałe słowa: „Gorzka wodo, nasz pan wymierza ci tę karę, boś go skrzywdziła, nie doznawszy od niego żadnej krzywdy. I król Kserkses przejdzie cię, czy chcesz czy nie chcesz. Tobie zaś słusznie żaden człowiek nie składa ofiar, boś jest zamuloną i słoną rzeką”. W ten sposób polecił ukarać morze, a tym którzy mieli nadzór nad budową mostów na Hellesponcie, uciąć głowy.

Opowiadanie o spektakularnym ukaraniu Hellespontu przez Kserksesa jest tylko jednym z obrazów ukazującym pychę króla perskiego, wobec którego ostateczną karą jest wielka przegrana w wyprawie przeciwko Helladzie.

W księdze IV, w rozdziale 179 odnaleźć można natomiast opowiadanie o Jazonie, cudownie uratowanym przed katastrofą morską z rąk Tritona:

ἔστι δὲ καὶ ὅδε λόγος λεγόμενος. Ἰήσονα, ἐπεῖτε οἱ ἐξεργάσθη ὑπὸ τῶ Πηλῖω ἢ Ἀργῶ, ἐσθήμενον ἐς αὐτὴν ἄλλην τε ἑκατόμβην καὶ δὴ καὶ τρίποδα χάλκεον περιπλῶειν Πελοπόννησον, βουλούμενον ἐς Δελφοὺς ἀπικέσθαι. καὶ μιν, ὡς πλέοντα γενέσθαι κατὰ Μαλέην, ὑπολαβεῖν ἄνεμον βορέην καὶ ἀποφέρειν πρὸς τὴν Λιβύην: πρὶν δὲ κατιδέσθαι γῆν, ἐν τοῖσι βράχεσι γενέσθαι λίμνης τῆς Τριτωνίδος. καὶ οἱ ἀπορέοντι τὴν ἐξαγωγήν λόγος ἐστὶ φανῆναι Τρίτωνα καὶ κελεύειν τὸν Ἰήσονα ἑωυτῶ δοῦναι τὸν τρίποδα, φάμενόν σφι καὶ τὸν πόρον δέξειν καὶ ἀπήμονας ἀποστελέειν. πειθομένου δὲ τοῦ Ἰήσονος, οὕτω δὴ τὸν τε διέκπλοον τῶν βραχέων δεικνύουσι τὸν Τρίτωνα σφι καὶ τὸν τρίποδα θεῖναι ἐν τῷ ἑωυτοῦ ἱρῶ, ἐπιθεσπίσαντά τε τῷ τρίποδι καὶ τοῖσι σὺν Ἰήσονι σημήναντα τὸν πάντα λόγον, ὡς ἐπεὰν τὸν τρίποδα κομίσηται τῶν ἐκγόνων τις τῶν ἐν τῇ Ἀργοῖ συμπλεόντων, τότε ἑκατὸν πόλιας οἰκῆσαι περὶ τὴν Τριτωνίδα λίμνην Ἑλληνίδας πᾶσαν εἶναι ἀνάγκη. ταῦτα ἀκούσαντας τοὺς ἐπιχωρίους τῶν Λιβύων κρῦψαι τὸν τρίποδα.

Opowiada się także następującą historię. Kiedy Jazon u stóp Pelionu uporał się z budową okrętu Argo, załadował tam również

prócz hekatomby również spiżowy trójnóg; potem opływał Peloponez, chcąc dotrzeć do Delf. Gdy jednak żeglując, znalazł się koło Malei, porwał go północny wiatr i zaniósł do Libii; i zanim jeszcze zobaczył łąd stały, natknął się na mielizny Jeziora Tritońskiego. Był wtedy w kłopotcie, jak się stamtąd wydobyć, lecz podobno zjawił mu się Triton i wezwał go, żeby jemu dał trójnóg, oświadczając, że wskaże im wyjście i nienaruszonych odprawi. Jazon usłuchał, a wtedy Triton wskazał im przejazd przez mielizny i złożył trójnóg w swojej świątyni; z tego też trójnoga wygłosił przepowiednię i wszystko objaśnił towarzyszącej Jazonowi: jeśli któryś z potomków Argonautów zabierze ów trójnóg, wówczas koniecznie musi powstać sto helleńskich miast dookoła jeziora Tritońskiego. Gdy o tym dowiedzieli się krajowcy libijscy, trójnóg ten ukryli.

W podobny sposób narrator wprowadza opowiadanie o cudownym uratowaniu Ariona śpiewaka przez delfina z rąk nieuczciwych marynarzy (1, 23–24).

Περιάνδρος δὲ ἦν Κυψέλου παῖς οὗτος ὁ τῷ Χρασυβούλῳ τὸ χρηστήριον μηνύσας: ἐτυράννευε δὲ ὁ Περιάνδρος Κορίνθου: τῷ δὴ λέγουσι Κορίνθιοι (ὁμολογέουσι δὲ σφι Λέσβιοι) ἐν τῷ βίῳ θῶμα μέγιστον παραστῆναι, Ἄριονα τὸν Μηθυμναῖον ἐπὶ δελφῖνος ἐξεχειθέντα ἐπὶ Ταίναρον, [...] τοῦτον τὸν Ἄριονα λέγουσι, τὸν πολλὸν τοῦ χρόνου διατρίβοντα παρὰ Περινάδρῳ ἐπιθυμησάμενος πλῶσαι ἐς Ἰταλίην τε καὶ Σικελίην, ἐργασάμενον δὲ χρήματα μεγάλα θελήσει ὀπίσω ἐς Κόρινθον ἐπικέσθαι. ὁρμᾶσθαι μὲν νυν ἐκ Τάραντος, πιστεύοντα δὲ οὐδαμοῖσι μᾶλλον ἢ Κορινθίοισι μισθώσασθαι πλοῖον ἀνδρῶν Κορινθίων. τοὺς δὲ ἐν τῷ πελάγει ἐπιβουλεύειν τὸν Ἄριονα ἐκβαλόντας ἔχειν τὰ χρήματα. τὸν δὲ συνέντα τοῦτο λίσσεσθαι, χρήματα μὲν σφι προιέντα, ψυχὴν δὲ παραιτούμενον. οὕκων δὴ πείθειν αὐτὸν τούτοις, ἀλλὰ κελεύειν τοὺς πορθμέας ἢ αὐτὸν διαχρᾶσθαι μιν, ὡς ἂν ταφῆς ἐν γῆ τυχῆ, ἢ ἐκπηδᾶν ἐς τὴν θάλασσαν τὴν ταχίστην: ἀπειληθέντα δὴ τὸν Ἄριονα ἐς ἀπορίην παραιτήσασθαι, ἐπειδὴ σφι οὗτος δοκεῖ, περιδεῖν αὐτὸν ἐν τῇ σκευῇ πάσῃ στάντα ἐν τοῖσι ἐδωλίοισι ἀείσαι: ἀείσας δὲ ἵπεδέκετο ἑαυτὸν κατεργάσασθαι. καὶ τοῖσι ἐσελθεῖν γὰρ ἡδονὴν εἰ μέλλοιεν ἀκούσεσθαι τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπων ἀιδοῦ, ἀναχωρῆσαι ἐκ τῆς πρύμνης ἐς μέσην νέα. τὸν δ᾽ ἐνδύοντα τε πᾶσαν τὴν σκευὴν καὶ λαβόντα τὴν κιθάρην, στάντα ἐν τοῖσι

ἔδωλίοισι διεξελθεῖν νόμον τὸν ὄρθιον, τελευτῶντος δὲ τοῦ νόμου ῥῆσαι μιν ἐς τὴν θάλασσαν ἑωυτὸν ὡς εἶχε σὺν τῇ σκευῇ πάσῃ. καὶ τοὺς μὲν ἀποπλέειν ἐς Κόρινθον, τὸν δὲ δελφῖνα λέγουσι ὑπολαβόντα ἐξενεῖσαι ἐπὶ Τίαναρῶν. ἀποβάντα δὲ αὐτὸν χωρέειν ἐς Κόρινθον σὺν τῇ σκευῇ, καὶ ἀπικόμενον ἀπηγέεσθαι πᾶν τὸ γεγονός.

Ten właśnie Periander, który Trazybulowi udzielił wskazówki co do wyroczni, był synem Kypselowa i władał Koryntem. Ujrzał on, jak opowiadają Koryntyjczycy, a potwierdzają Lesbijczycy, największy w swym życiu cud, kiedy to Ariona z Metymny delfin wysadził na ląd pod Tajnaron [...]. Otóż ten Arion, który przez długi czas bawił u Periandra, zapragnął raz, jak opowiadają, pojechać do Italii i Sycylii. Kiedy tam zdobył wielkie skarby, chciał znowu wrócić do Koryntu. Wypłynął więc z Tarentu na wynajętym od korynckich mężów okręcie, albowiem do nikogo nie miał większego zaufania niż do Koryntyjczyków. Ci jednak na pełnym morzu powzięli plan, żeby Ariona rzucić w topiel i tak pościć jego skarby. On to zauważył i kornie ich błagał, aby mu tylko życie darowali w zamian za wydanie skarbów. Ale żeglarze nie dali się zmiękczyć, tylko rozkazali mu, żeby albo sam sobie życie odebrał, po czym na lądzie otrzyma grób, albo bezzwłocznie wskoczył do morza. Wobec takiego wyroku, przyciśnięty do muru, prosił Arion, żeby mu pozwolili przynajmniej w pełnym stroju stanąć na pokładzie okrętu i raz jeszcze zanucić pieśń; po tej pieśni przyrzekał odebrać sobie życie. Żeglarzom przyszła ochota posłuchać najlepszego na świecie pieśniarza, więc przyszli z tylnej części na środek okrętu. Arion zaś przywdział cały swój strój i wystąpił z lutnią w ręce na pokład; tam zaśpiewał w wysokim i uroczystym tonie pieśń pochwalną na cześć Apollona, a kiedy skończył, rzucił się, jak stał, w pełnym stroju do morza. Ci potem odpłynęli do Koryntu, a pieśniarza delfin podobno wziął na grzbiet i zaniósł do Tajnaron. Tam Arion wysiadł na ląd i podążył w swym stroju do Koryntu, gdzie opowiedział o całym zdarzeniu.

Oba przytoczone opowiadania realizują znany z tradycji ustnych opowiadań motyw „uratowania z niebezpieczeństwa na morzu”²⁹. Oba także uruchamiają w słuchającym naturalny lęk

²⁹ Cf. KAZAZIS 1979, 81.

przed zagrożeniem pochodzącym ze strony żywiołu, ukazują także religijną postawę protagonistów widoczną w modlitwie kitarzysty i ofierze Jazona. W oparciu o nią, słuchacz jest pewien, że człowiek „lękający się bóstwa” nie dozna krzywdy, ale zostanie uratowany z zagrażającej jego życiu sytuacji. Przytoczone passusy stanowią również przykłady opowiadań, których struktura konstytuuje narracje oparte na doświadczeniu. Realizują one zatem schemat narracji naturalnej (por. model Labova). Jednak aspektem, który chciałam uwypuklić na kartach tego opracowania jest potencjalny sposób odbioru tak skonstruowanych opowieści. Fabuły wzięte z rezerwuaru opowiadań tradycyjnych, krążących jedynie z ust do ust jako swoisty folklor, znalazły odzwierciedlenie w tekście historycznym. Zawarte motywy mogące odwoływać się do sfery religijności odbiorców zostały przez Historyka podane jako teksty nastawione na wywołanie efektu dydaktycznego. Wykraczając poza obserwowalną sferę zjawisk naturalnych, poddawanych ocenie według prawidłowości racjonalnego myślenia, opowiadania te mogły wywołać zamierzony efekt moralizatorski według zasady wywołania lęku³⁰ wobec tego, co „przekraczające” tylko ludzkie możliwości rozumienia i działania, podobnie jak to miało miejsce w przypadku budowania opowieści o średniowiecznych świętych³¹. Wracając więc do tytułowego problemu postawionego w tym opracowaniu, można zauważyć, iż tekst narracyjny jakim są *Dzieje Herodota* jest w stanie wy-

³⁰ Używając terminu „lęk” nie mam na myśli świętego lęku, czyli „deisidaimonii”, którą w literaturze antycznej określano jako „obawę przed bóstwem” w sensie pozytywnej postawy bojaźni, później zaś, za *Charakterami* Teofrasta postrzeganej negatywnie jako przesadnej czystości rytualnej i dbałości o kwestie religijne, zwł. w sferze kultu (tłum. jako „zabobonność”).

³¹ „Szczególny rozwój i popularność hagiografii w wiekach średnich niewątpliwie tłumaczy fakt, iż wyrażała ona w jakiś specjalny sposób ponadnarodową świadomość religijną i prezentowała wartości ideowe wspólne całej chrześcijańskiej Europie. [...] Ponadto, z racji swych budujących i dydaktycznych funkcji społecznych, szczególnie nadawała się do propagowania pewnych postaw etycznych i wzorców chrześcijańskich.” *Vide* WITKOWSKA 1975, 339. *Cf.* WALEWANDER 1986.

generować pewien rodzaj opisu, mogącego uruchomić w odbiorcy receptywny proces odbioru opartego na wzbudzeniu emocji określonego rodzaju. Fakt ten potwierdzałby również siłę ekspresyjną tego tekstu, tekstu, który w zamierzeniu jego autora miał być przekazem „tego, co się mówi” z pełnią wyrazu, jaki można nadać opowieści zbudowanej na słowie mówionym, bądź pisanym.

BIBLIOGRAFIA

ANKERSMIT 1983: F. Ankersmit, *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague–Boston 1983.

BRANSCOME 2013: D. Branscome, *Textual Rivals. Self-Presentation in Herodotus' Histories*, Michigan 2013.

CARR 2006: D. Carr, *The Reality of History*, [w:] J. Rüsen (ed.), *Meaning and Representation in History*, New York 2006.

CAXTON 1973: F.S. Ellis (ed.) *The Golden Legend or Lives of the Saints as Englished by William Caxton*, New York 1973.

CULLER 1975: J. Culler, *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*, London–Ithaca 1975.

DEMONT 2009: P. Demont, *Figures of Inquiry in Herodotus's Inquiries*, „Mnemosyne” 62/2 (2009), ss. 179–205.

DOMAŃSKA 2004: E. Domańska, *Miejsce Franka Ankersmita w narratywistycznej filozofii historii*, [w:] F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, E. Domańska (red.), Kraków 2004.

FLUDERNIK 1996: M. Fludernik, *Towards a 'Natural' Narratology*, London 1996.

GRETHLEIN 2006: J. Grethlein, *Das Geschichtsbild der Ilias. Eine Untersuchung aus phänomenologischer und narratologischer Perspektive*, Göttingen 2006.

GRETHLEIN, RENGAKOS 2009: J. Grethlein, A. Rengakos (eds.), *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature*, Berlin–New York 2009.

GRETHLEIN, KREBS 2012: J. Grethlein, C.B. Krebs (eds.), *Time and Narrative in Ancient Historiography. The "Plupast" from Herodotus to Appian*, Cambridge 2012.

GRETHLEIN 2013: J. Grethlein, *Experience and Teleology in Ancient Historiography*, Cambridge 2013.

KAZAZIS 1978: J.N. Kazazis: *Herodotos' Stories and History: A Proppian Analysis of His Narrative Technique*, Ph.D. diss., University of Illinois at Urbana–Champaign 1978.

KURKOWSKA-BUDZAN, ZAMORSKI 2009: M. Kurkowska-Budzan, K. Zamorski (eds.), *Oral History. The Challenges of Dialogue*, Amsterdam–Philadelphia 2009.

LANG 1984: M. Lang, *Herodotus: Oral History with a Difference*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 128 (1984), ss. 93–103.

MAJEWSKI 2015: P. Majewski, *Tekstualizacja doświadczenia. Studia o piśmiennictwie greckim*, Toruń 2015.

NAGY 2013: G. Nagy, *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*, Cambridge, Mass. 2013.

PAOLI 2000: E. Paoli (a cura di), *Gli Studi Agiografici sul Medioevo in Europa (1968–1998)*, Sismel 2000.

PRINCE 1982: G. Prince, *Narratology. The Form and Functioning of Narrative*, Berlin 1982.

PUCHALSKA-DĄBROWSKA 2009: B.M. Puchalska-Dąbrowska, *Bohaterowie Wysp Brytyjskich jako wzorce świętości w hagiografii polskiej XVI–XVII wieku*, Białystok 2009.

SCHANK, ABELSON 1977: R. Schank, R. Abelson, *Scripts, Plans and Goals. An Inquiry into Human Knowledge Structures*, New York et al. 1977.

WALEWANDER 1986: E. Walewander, *Hagiografia – literatura budująca czy opracowania historyczne*, „Ateneum Kapańskie” 108 (1986), ss. 273–282.

WHITE 2010: H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, tłum. E. Domańska et al., Kraków 2010.

WIEŻEL 2011: I. Wieżel, *Herodotus' Histories as Natural Narrative. Croesus' Logos I.6–92*, „Amsterdam International Electronic Journal for Cultural Narratology” 6 (2010–2011), [dostęp: 01.06.2016], <<http://cf.hum.uva.nl/narratology/index.html>>.

WIEŻEL 2015a: I. Wieżel, *Performance a gatunki narracyjne w Grecji okresu archaicznego i klasycznego*, [w:] A. Witczak (red.), *Epika antyczna i jej kontynuacje. Wybór*, Gdańsk 2015, ss. 11–23.

WIEŻEL 2015b: I. Wieżel, *Kompozycja pierścieniowa w „Dziejach” Herodota na tle stylu oralnego wczesnej literatury greckiej – ujęcie kognitywne*, „Quaestiones Oralitatis” 1/1 (2015), ss. 69–85.

WIEŻEL 2015c: I. Wieżel, *Historiē by Herodotus of Halicarnassus – theoretical issues*, „Roczniki Humanistyczne” 63/3 (2015), ss. 49–58.

WIEŻEL 2016: I. Wieżel, *Natural Narratology and the Oral Structure of Narrative Genres in Ancient Greece*, „Eos” 103/1 (2016), w druku.

WITKOWSKA 1975: A. Witkowska OSU, *Hagiografia*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1., ss. 339–356, Lublin 1975.

EXPERIENCE AND ITS NARRATIVIZATION IN ORAL HISTORY – HERODOTUS' HISTORIES

Summary

In the present article the problem of experience and its narrativization in ancient historiographical texts is discussed. The teleological outline of the *Histories* as proved by Grethlein (2013), leading to *re-experiencing* the past on the part of the text recipient, strengthens the present approach to the natural and experiential characteristics of Herodotus' stories (cf. Labov 1972). Also the performative valour of the examples cited in this paper suggests the possible emotional engagement of the listener/reader of the stories. This engagement is

primarily based on the religious bias towards *to theion*, which actively affects the lives of the protagonists in the course of the events told. The provenience of the stories within the *Histories* is mainly oral, which sheds light on the form and structure of this text towards the natural (Fludernik 1996) and oral mode of gathering the historical data by the historian, and the presumptive oral proclamation of some parts of the *Histories* in front of the audience.

Keywords: Herodotus, *The Histories*, narrativization, experience, natural narratology.

Słowa kluczowe: Herodot, *Dzieje*, narratywizacja, doświadczenie, narratologia naturalna.

Eligiusz Piotrowski
Uniwersytet Szczeciński

ORALNE FUNDAMENTY WIELKANOCNEJ WIARY KOŚCIOŁA – ZARYS PERSPEKTYWY¹

Zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu fundamentem chrześcijaństwa

Prawda, że opowiadania mówiące o powstaniu Jezusa z martwych leżą u podstaw wiary całego chrześcijaństwa, wydaje się nad wyraz oczywista. Równie oczywista jest historyczność życia i działalności Jezusa z Nazaretu. Obydwa twierdzenia odwołują się do tych samych starożytnych tekstów, a mimo to właśnie w kwestii zmartwychwstania Jezusa – wbrew powszechnemu mniemaniu – nie wypracowano zadowalającego konsensusu. Co do jednego wszyscy są zgodni: poza wszelką dyskusją sytuuje się aksjomat Apostoła Pawła: „Jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest nasza wiara i próżne nasze przepowiadanie” (1 Kor 15, 17). Poza tym rozpościera się nieprzebrane mnóstwo interpretacyjnych możliwości.

O wydarzeniu zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu traktują rozproszone w Nowym Testamencie opowiadania paschalne.

¹ Niniejszy tekst jest swego rodzaju szkicem bardzo szerokiej problematyki, dlatego poprzestaję na przywołaniu jedynie przykładowych autorów, którzy w swojej koncepcji wielkanocnej byli przekonani o prawdziwości prezentowanych poniżej tez. Ich przywołanie powinno zostać poprzedzone stwierdzeniem „na przykład”.

Generalnie można je podzielić na dwie grupy, choć podział ten ma raczej charakter umowny. Pierwsza grupa jest bardziej ke-rygmaticzna, głosi prawdę o zmartwychwstaniu Jezusa w postaci ułożonych formuł, aklamacji czy też zwięzłych symboli, druga zaś opowiada o zaistniałych wydarzeniach z początku naszej ery na sposób historycznych relacji.

Problem, jaki się tu natychmiast pojawia, polega na tym, że na podstawie istniejących obecnie tekstów źródłowych, nie ma możliwości odtworzenia przebiegu historycznych wydarzeń w sposób dający odpowiedni poziom pewności. Co więcej, trudno znaleźć tezy, mówiące o historycznym przebiegu wydarzeń, które zostaną zaakceptowane przez wszystkich. Ustalenie następstwa faktów, uchodzących powszechnie za bezsporne, jest (prawie) niemożliwe. Nie ma wątpliwości co do tego, że Jezus faktycznie został ukrzyżowany. Potwierdzają to nawet ci, którzy uważają śmierć Jezusa na krzyżu za sprytnie przeprowadzoną mistyfikację². Choć najprawdopodobniejszą datą wydarzenia na Golgocie jest 7 kwietnia 30 roku, to wciąż pod uwagę brane są także daty: 4 kwietnia 31 roku i 3 kwietnia 33 roku; wszystkie one dotyczą oczywiście piątku³. Z punktu widzenia teologii absolutna pewność co do terminu nie ma większego znaczenia, choć stanowi punkt odniesień do innych, późniejszych datacji.

Niespójność zapisanych historii

W przeciwieństwie do oczywistości Wielkiego Piątku to, co wydarzyło się później już tak jednoznaczne nie jest. Najciekawsze jest to, że wszyscy badacze, odwołując się do tych samych tekstów, dochodzą do różnych, bardzo często nie tylko trudnych do pogodzenia ze sobą wniosków, ale wręcz do wniosków sobie przeciwnych i nawzajem się wykluczających. Trzeba jednak pamiętać, że spisane teksty biblijne były wcześniej częścią

² Vide OESTERLEN, 1826, 46; PAULUS 1828, 277–305.

³ Vide LOHFINK 2006, 9.

oralnej tradycji i pamięć o tym jest koniecznym warunkiem jakichkolwiek badań wydarzeń paschalnych. W tradycji Kościoła pierwszeństwo ma głoszenie, ponieważ „wiara rodzi się z tego co się słyszy” (Rz 10, 17) — chciałoby się dopowiedzieć — a nie z tego, co się czyta. Najpierw więc było „mówienie”, natomiast późniejsze „pisanie” miało zasadniczo temu właśnie mówieniu służyć.

Czasy i miejsca

Kreśląc czasowe ramy omawianego okresu trzeba znaleźć drugi punkt w chronologii, który po tragedii Wielkiego Piątku będzie dla wszystkich oczywisty. Takim bez wątpienia jest moment, w którym uczniowie zgromadzili się w Jerozolimie głosząc, że zabity na krzyżu Jezus nie pozostał w stanie śmierci, ale żyje. Jednoznaczna datacja tego wydarzenia nie jest możliwa, choć można przyjąć, że stało się to po pewnym czasie od śmierci Jezusa; można też — z czym nie wszyscy się zgodzą — założyć, że były to miesiące⁴. Wyjaśnieniem zwrotu w postępowaniu apostołów jest głębokie i powszechne przekonanie, że Ukrzyżowany powstał z martwych. To wydaje się oczywiste. Ale odpowiedź na pytania, co to znaczy, co stoi u podstaw takiego orędzia, co się wydarzyło, nie jest już takie oczywiste.

Wszystkie paschalne wydarzenia rozegrały się pomiędzy Jerozolimą a Galileą, a właściwie skoncentrowane były w obu lokalizacjach. Co do tego wszyscy są zgodni. Ale tylko co do tego, ponieważ według niektórych teologów uczniowie ukryli się w Jerozolimie, „czekając” na to, co nadejdzie. W konsekwencji tu miała mieć miejsce pierwsza chrystofania wobec Piotra⁵. Inni badacze utrzymują, że uczniowie po pojmaniu i skazaniu Jezusa uciekli do domu, to znaczy do Galilei, uznając tym samym, że ich „przygoda” z Jezusem definitywnie się skończyła. Jednak wydarzenia, jakie miały miejsce w Galilei spowodowały,

⁴ *Vide* WĘCŁAWSKI 2006, 108.

⁵ *Vide* ADAM 2006, 287.

że doszli do wiary w obecność wśród nich powstałego z martwych Jezusa; wówczas wrócili do Jerozolimy, by swoją wiarą podzielić się ze światem⁶. Co więc wydarzyło się naprawdę?

Według części teologów badania nad historycznymi początkami wielkanocnej wiary są nie tylko możliwe, ale i konieczne⁷, inni zaś nie znajdują sensu dla takich poszukiwań⁸. Ponieważ jednak nowotestamentalne relacje paschalne są – mówiąc najogólniej – niespójne, to już sam ten fakt powoduje, że niespójne są podejścia do owej niespójności; to znaczy jedni badacze postulują wyjaśnienie owych niespójności, inni zaś pozostawienie ich bez wyjaśnień. Ci ostatni, mimo zastrzeżeń nie lekceważą znaczenia historii, twierdząc przy tym paradoksalnie, że choć na przykład Ewangelia Marka nosi znamiona legendy, to i tak nie umniejsza to jej historycznego wydzwięku⁹.

Oralna prehistoria tekstu pisanego

Biblia nie jest księgą, która spadła z nieba, choć wielu wyznawcom zarówno judaizmu, jak i chrześcijaństwa, taki pogląd jest bardzo bliski i jest dla nich w pewien sposób wygodny. Wobec takich pokus, które tylko pozornie ułatwiają interpretowanie tekstu, trzeba jasno powiedzieć, że chrześcijaństwo nie jest religią Księgi, choć Księga odgrywa w niej niezwykle ważną rolę. Wystarczy wspomnieć choćby dokumenty ostatniego Soboru Watykańskiego II, gdzie czytamy między innymi, że Pismo święte ma być „duszą teologii”¹⁰.

Wiara najpierw w jednego Boga (czasy Starego Testamentu), a później w Jezusa, który jest Chrystusem (czasy Nowego Testamentu), rodziła się z ustnego przekazu, czyli ma u swoich fundamentów tradycję oralną, oralną historię, która z czasem mieszała się historią skryptyrystyczną tworząc Tradycję

⁶ *Vide* WEISSE 1838, 348 n.

⁷ *Vide* CAMPENHAUSEN 1966, 5.

⁸ *Vide* SCHLIER 2008, 18.

⁹ *Vide* SCHEFFCZYK 1984, 81.

¹⁰ *Vide* VATICANUM II, 461, 557.

Kościoła. Oczywiście u początku wszystkiego stoi ludzkie doświadczenie, doświadczenie konkretnego narodu, w konkretnym czasie. Doświadczenie świata i samego siebie w odniesieniu do sytuacji granicznych stało się miejscem objawienia boskości. Z tego wyrosło doświadczenie objawienia, a jego historyczna część (wcześniej mówi się o prehistorii) sięga do XVIII w. przed Chrystusem. Na początku Tradycja była częścią tożsamościowego przekazu ludu, który uznał się za naród wybrany przez Boga. Z czasem (i z pojawiającymi się możliwościami technologicznymi) pojawiały się zapiski, które służyły lepszemu i pełniejszemu przekazywaniu przekazywanej Tradycji. Można zaryzykować twierdzenie, że w całej Biblii nie ma ani jednej księgi, którą napisałby jeden autor. Poza tym każda księga w Biblii ma swoją historię, czasami bardzo długą, ma swoich autorów, których można jednoznacznie wyróżnić (np. „pierwszy”, „drugi” czy też „trzeci” Izajasz), ma w końcu swoich redaktorów.

Dotarcie do tradycji oralnej, na każdym etapie jej kształtowania się, ma znaczenie nie tylko badawcze, ale wydaje się koniecznym krokiem do rekonstrukcji wydarzeń, o których traktuje tekst pisany. Truizmem, który w tym miejscu trzeba jednak przywołać, jest prawda, że tekst mówiony jest inny niż tekst pisany. To jednak ma kapitalne znaczenie w poszukiwaniu tradycji oralnej obecnej w tradycji pisanej, zwłaszcza wówczas, kiedy tekst mówiony jest świadkiem minionych a trudnych do zrekonstruowania wydarzeń. O znaczeniu tradycji oralnej w tekstach nowotestamentalnych świadczy fakt, że często teksty należące do wcześniejszego ustnego przekazu umieszczane były bez specjalnych zabiegów redakcyjnych, dzięki czemu można je dzisiaj w sposób stosunkowo jednoznaczny wyodrębnić. Należy także dodać, że działo się tak z powodu szacunku do wcześniejszej tradycji.

Istotą paschalnych wydarzeń był fakt, że śmierć nie była ostatnim momentem w ziemskim losie Jezusa i że znaleźli się

tacy, którzy stwierdzili, że On żyje. Tym swoim najmocniejszym przekonaniem chcieli podzielić się ze światem, choć w pierwszej kolejności z tymi, którzy znali ziemskiego Jezusa.

Najstarszy przekaz

Panuje powszechna zgodność, że najstarszym zapisanym świadectwem wielkanocnym jest fragment 1 Listu do Koryntian, autorstwa Pawła Apostoła, napisany według różnych szacunków pomiędzy rokiem 53 a 57¹¹, a zawierający jedną z najstarszych wersji paschalnego orędzia. Co ciekawe, liczy on tylko kilka prostych sformułowań:

Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem: i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu, później zjawiał się więcej niż pięciuset braciom równocześnie; większość z nich żyje dotąd, niektórzy zaś pomarli. Potem ukazał się Jakubowi, później wszystkim apostołom. W końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi (1 Kor 15, 3–8).

W swoim kerygmacie głoszącym zmartwychwstanie Jezusa Paweł umieścił fragment wcześniejszej ustnej tradycji, powstałej najprawdopodobniej na początku lat trzydziestych w okolicach Damaszku, Antiochii Syryjskiej lub też Jerozolimy. Było to streszczenie formuły ułożonej w języku aramejskim, której całość pozostaje niestety nieznana. Zachowana została w niej wyraźna struktura tekstu mówionego, który służył sprawnemu komunikowaniu głoszonej prawdy. J. Kremer twierdzi wprost, że Paweł wyrecytował w tym miejscu stare wyznanie wiary bądź też stare streszczenie prawd wiary¹². Pojawiają się tam sformułowania, których nie ma w tak charakterystycznym dla Pawła słownictwie, jak np. „za nasze grzechy”, „zgodnie z Pismem”, „Dwunastu”. Na oralny charakter włączonej formuły

¹¹ Vide RAKOCY 2003, 218.

¹² Vide KREMER 1967, 25.

bądź formuł wskazuje zachowany w tekście rytm określony przez paralelne uporządkowanie poszczególnych części całej jednostki (*parallelismus membrorum*) — και ὅτι/ και ὅτι/ και ὅτι/ ἔπειτα/ ἔπειτα. Konstrukcja tych fraz, zwłaszcza wierszy 3b–5 z wierszem 7 nie pozwalała na jakiegokolwiek wtrącenia. Stąd też Paweł samego siebie dopisał do listy świadków chrystofanii dopiero na końcu całej formuły, chcąc w ten sposób potwierdzić swój apostołski urząd.

Relacje Ewangelii

Opowiadania paschalne zamieszczone w czterech Ewangeliach mają charakter zdecydowanie narracyjny, choć z oczywistym przesłaniem mającym przekonać czytelników do wiary. Na początku swojej Ewangelii Łukasz podaje cel swoich badań wyrażając przy tym pragnienie, by jej odbiorca, Teofil, „mógł przekonać o całkowitej pewności nauk, których ci udzielono” (Łk 1, 4). W swoich poszukiwaniach Łukasz, podobnie jak Mateusz, był zależny od Ewangelii Marka — spisanej około roku 65, tj. ponad 30 lat po śmierci Jezusa. Wszystkie Ewangelie mają za sobą wieloletni okres powstawania (choć w zestawieniu z księgami Starego Testamentu powstały w tempie ekspresyjnym), a ich autorzy korzystali z pojedynczych historii, które były w obiegowym użyciu, modyfikując je według własnych teologicznych koncepcji i włączając do swoich dzieł. W sposób szczególny odnosi się to do treści związanych ze zmartwychwstaniem Jezusa. O tego rodzaju praktyce świadczą ślady prac redakcyjnych, objawiające się między innymi śladami wyraźnego „zszywania” różnych jednostek, niespójnościami, powtórzeniami. Spowodowane zostało to tym, że autorzy Ewangelii nie chcieli zbyt ingerować we włączane do swoich dzieł starsze świadectwa tradycji. Z drugiej strony swoją wizję musieli dostosować do już powszechnie panujących (czasami dominujących) poglądów i przekonań. W Ewangelii Marka kobiety, które poszły do grobu „Maria Magdalena, Maria, matka Jakuba,

i Salome” (Mk 16, 1) zostały wymienione ze względów redakcyjnych już wcześniej, w takim samym porządku (Mk 15, 40). Z kolei u Jana pojawiają się powtórzenia, których nie uzasadnia dramaturgia wydarzeń, a ich obecność w tekście wynika najprawdopodobniej z chęci zachowania różnych tradycji. Zdziwienie musi budzić fakt, że w taki sam sposób do Marii Magdaleny zwraca się anioł w J 20, 13 „Niewiasto, czemu płaczesz” i zmartwychwstały Jezus dwa wiersze dalej, w J 20, 15.

W wielu kwestiach na pierwsze miejsce wysuwają się nie problemy natury historycznej, ale perspektywy teologicznej, jaką przyjęli poszczególni autorzy. Wówczas jednak teologia okazuje się determinować historyczną rekonstrukcję, wymuszając (na dawnych i współczesnych odbiorach tekstu) uznanie za historyczne to, co historyczne być nie musiało. Ze względów teologicznych Łukasz i Jan za pierwsze miejsce objawień Zmartwychwstałego uznają Jerozolimę, która – ich zdaniem – jako stolica historii zbawienia powinna być miejscem, z którego wychodzi nowy początek. Dlatego też pozostawiają apostołów Jerozolimie, co w sposób oczywisty nie musi być prawdą historyczną. Sami to pośrednio przyznają, ponieważ u Łukasza Galilea pojawia się w orędziu anioła (Łk 24, 6), który wskazuje na Galileę jako miejsce zapowiedzi zmartwychwstania, natomiast u Jana cały dodany rozdział 21 rozgrywa się w Galilei, nad Jeziorem Tyberiadzkim. Ponieważ do Łukaszczej koncepcji pasowało funkcjonujące jako samodzielna jednostka opowiadanie o uczniach wędrujących do Emaus, dlatego zastało ono włączone do Ewangelii (Łk 24, 13–34), choć z teologiczno-historycznego punktu widzenia stanowi jedynie wprowadzenie do fundamentalnego twierdzenia pierwotnego chrześcijaństwa: „Pan rzeczywiście zmartwychwstał i ukazał się Szymonowi” (Łk 24, 34). Według większości teologów to sformułowanie należy do najstarszych formuł wielkanocnych, które przez dziesiątki lat ustnego przekazu kształtowały wielkanocną tradycję Ko-

ścioła¹³. Zastanawia fakt, w żadnym z tekstów Nowego Testamentu nie tylko nie ma szczegółowego opisu wielkanocnego doświadczenia Piotra, ale brak jest podstawowych danych na ten temat. Być może mówiło o tym (celowo?) zagubione pierwotne zakończenie Ewangelii Marka¹⁴.

Pusty grób

Generalnie za przyczynę wielkanocnej wiary, czyli wiary w to, że Jezus z Nazaretu powstał z martwych, uważa się pusty grób i chrystofanie (czyli widzenia żyjącego Ukrzyżowanego).

Według części teologów pusty grób jako taki należy do istoty wielkanocnej wiary¹⁵, według innych nie (choć ci ostatni prawie zawsze dodają, że pusty grób jest historycznym faktem¹⁶). Chcąc dotrzeć do tego, co się wydarzyło, trzeba odkryć to, co stoi u początku dostępnych nam dzisiaj tekstów paschalnych. Jednocześnie nie wolno zapominać, że mamy tu do czynienia ze swego rodzaju koncepcjami, które noszą znamiona prawdopodobieństwa i z tego tytułu podlegają w pewien sposób tym samym kryteriom falsyfikacji, co teorie naukowe.

W Wielki Piątek Jezus skonał na krzyżu i został pogrzebany. Już odnośnie tego rodzaju twierdzenia zgłaszane były zastrzeżenia, kwestionujące sam fakt pogrzebania Jezusa. W Cesarstwie Rzymskim powszechnym zwyczajem było pozostawianie skazańców na krzyżu do czasu częściowego rozkładu zwłok, które później wrzucano do rzeki lub zbiorowej mogiły. Było to traktowane jako część zasądzonej kary. Współczesne odkrycia archeologiczne pokazały jednak, że możliwe było pogrzebanie człowieka skazanego na hańbiącą śmierć krzyżową. W 1968 roku w z Giv'at ha-Mivtar (Jerozolima) w odsłoniętym ossuarium natrafiono na kość śródstopia mężczyzny z tkwiącym w niej gwoździem, co z jednej strony wskazywało na sposób

¹³ Vide KASPER 1983, 124.

¹⁴ Vide DIBELIUS 1933, 190.

¹⁵ Vide RATZINGER 2011, 273 n.

¹⁶ Vide ALTHAUS 1940, 27.

jego śmierci, z drugiej zaś na to, że musiał zostać pogrzebany¹⁷. Oczywiście, nie można ze stuprocentową pewnością wykluczyć, że opis pogrzebu Jezusa został wymyślony w ramach pierwszego kroku rehabilitacji po gorszącej i niezasłużonej śmierci na krzyżu. Zdaniem jednak większości jądro opisu Jezusowego pogrzebu ma charakter historyczny.

Opowiadanie o pustym grobie należy do najstarszej tradycji i występuje w każdej z czterech Ewangelii. Według nich to właśnie odkrycie pustego grobu stoi u początków wielkanocnego przepowiadania. Jednak historia o pustym grobie niesie z sobą wiele założeń. Pierwsze jest takie, że Jezus został pochowany w grobie. Drugie, że, jeśli został pochowany w grobie, to w wiadomym miejscu. Według jednych teologów miejsce pochowania Jezusa było uczniom znane¹⁸, według innych miejsce (pustego) grobu pozostawało uczniom nieznanie¹⁹.

Wątpliwości pojawiają się w związku ze sposobem przeprowadzenia pogrzebu. Jedni wskazują na jego prowizoryczny charakter — ze względu na ograniczenia związane z nadciągającym szabatem (Mk 15, 42; Łk 23, 56), inni zaś na kompletny charakter ostatniej posługi oddanej Jezusowi (J 19, 40). Możliwa tymczasowość jego pochówku została wykorzystana jako powód narracji o pójściu kobiet do grobu po upływie szabat. W najstarszej Ewangelii Marka kobiety idą, by namaścić ciało Jezusa (Mk 16, 1; cf. Łk 23, 56–24, 1). Jednak w teologicznej interpretacji powód ten jest raczej postponowany. H.F. von Campenhausen zauważył, że chęć namaszczenia ciała, leżącego dwa dni w grobie w gorącym klimacie Palestyny uznać należy za co najmniej nieracjonalny²⁰. Mimo to, wielu teologów wciąż mówi o zamiarze dokończenia pogrzebu²¹.

Zadziwia beztroska kobiet idących do grobu i zastanawiających się dopiero po drodze nad sposobem otwarcia grobu (Mk

¹⁷ Vide TZAFERIS 1970, 18–32.

¹⁸ Vide RATZINGER 2011, 270.

¹⁹ Vide CAMPENHAUSEN 1966, 34 n.

²⁰ Vide *ibidem*, 19.

²¹ Vide WĘCŁAWSKI 2006, 111.

16, 3). Co ciekawe, w Ewangelii Mateusza kobiety udają się do grobu już tylko w celu jego obejrzenia, a nie namaszczenia ciała Jezusa (Mt 28, 1).

Inną trudnością jest rozbieżność pomiędzy czwartą Ewangelią, w której czytamy, że ciało Jezusa pochowano owijając „w płótna razem z wonnościami, stosownie do żydowskiego sposobu grzebania” (J 19, 40), a Ewangelią Marka i Łukasza, które mówią o tymczasowości pogrzebu. Problem jednak w tym, że szabaty, jako argument za koniecznością szybkiego i niepełnego pogrzebu Jezusa nie do końca znajduje potwierdzenia w prawodawstwie Izraela, dopuszczającym czynności pogrzebowe w dzień spoczynku²².

Opowiadanie, czy też może raczej opowiadania o pustym grobie stanowiły samodzielne jednostki ustnej tradycji, które wspierały głoszenie orędzia o zmartwychwstaniu Jezusa. Najprawdopodobniej funkcjonowały one równolegle z opowiadaniem o widzeniach zmartwychwstałego Jezusa. Poszczególne wersje różnią się znacznie między sobą, poczynając od przywołanego powyżej powodu pójścia kobiet do grobu, przez różną ich liczbę i tożsamość (Mk: trzy, Mt: dwie, Łk: trzy plus inne, J: jedna), skończywszy na aniołach/młodzieńcach (jednym bądź dwu) i toczących się przy grobie dialogach.

Wtórne zakończenie Ewangelii Marka (Mk 16, 9–20) można potraktować jako streszczenie motywów w wówczas funkcjonujących opowiadaniach²³. Jest tam Maria Magdalena, która stała się bohaterką Janowego opowiadania paschalnego (J 20, 1–18), jest tam dwóch uczniów wędrujących do wsi, co obszernie wykorzystuje Łukasz (modyfikując także wersję Marka) i wraz z innymi motywami włącza do swojej koncepcji (Łk 24, 13–53).

Wśród teologów panuje powszechne przekonanie, że nie sposób zharmonizować biblijnych opisów paschalnych — że

²² Vide GRASS 1964, 181.

²³ Vide MARXSEN 1964, 80.

wszelkie tego rodzaju próby skazane są na niepowodzenie. Niektórzy jednak gotowi są wykazywać, że Nowy Testament prezentuje harmonijny przekaz na temat wydarzeń mających miejsce po śmierci Jezusa. W tej grupie wyróżniają się fundamentaliści (zwłaszcza amerykańscy), którzy gotowi są twierdzić, że Nowy Testament dostarcza niezwykle mocnych dowodów historycznych, z których wynika niezbicie fakt zmartwychwstania Jezusa²⁴. Na przeciwnym biegunie znajdują się ci, którzy twierdzą, że nie da powiedzieć, co wydarzyło się u początków wiary wielkanocnej²⁵.

Chrystofanie

W powszechnym przekonaniu pierwszoplanową rolę w powstaniu wielkanocnej wiary należy przypisać objawieniom, widzeniom zmartwychwstałego Jezusa, czyli chrystofaniom. Także tu nie ma powszechnej zgodności co do tego, na czym owo „widzenie” miałoby polegać. O takich wydarzeniach mówi Paweł w przytoczonym powyżej fragmencie 1 Kor 15, 3–8. Problem jednak w tym, że nie sposób jednoznacznie określić znaczenia greckiego terminu *ofthe*, określającego widzenie Zmartwychwstałego. Jest to aoryst, który może być rozumiany w stronie czynnej i biernej, to znaczy objawił się (sam), bądź został objawiony (przez Boga). Nie ulega wątpliwości, że opowiadania, jakie towarzyszyły głoszeniu wielkanocnego orędzia, mówiły o „spotkaniach” ze Zmartwychwstałym. Z czasem jednak opowiadania te przybierały coraz bardziej materialny i sensualny charakter.

Można i trzeba domniemywać, że w okresie przekazu ustnego poszukiwano odpowiednich środków wyrazu dla zilustrowania doświadczenia, jakie legło u podstaw głoszenia wiary w zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu. Najprostszym rozwiązaniem wydaje się być przyjęcie założenia, że teksty nowote-

²⁴ Vide STROBEL, 228 n.

²⁵ Vide DODD 1983, 155.

stamentalne mówią o fizycznym, naocznym widzeniu postaci powstałego z grobu Jezusa. Za takim rozwiązaniem opowiada się grupa badaczy, których można określić mianem „ultrarealistów”, mówiących wręcz o doświadczeniach o charakterze fizycznego kontaktu²⁶. Na przeciwnym krańcu znajdują się ci, którzy uważają, że mamy tu do czynienia z doświadczeniami innymi niż widzenie oczami²⁷. Ich powodem mogła być refleksja nad życiem, śmiercią i nauczaniem Jezusa z Nazaretu i nad czasem, jaki apostołowie przeżyli razem z Jezusem. Wielu teologów odrzuca tego rodzaju interpretację wskazując na konieczność wyjątkowej, szczególnej interwencji Boga, dzięki której Jezus zostałby nie tylko podniesiony ze stanu śmierci, ale wyprowadzony z grobu w ciele. W tym miejscu musi pojawić się pytanie o rozumienie cielesności Jezusa. Nie sposób tu nawet dotknąć towarzyszących temu problemów, takich jak rozumienie cielesno-duchowej konstytucji człowieka, rozumienia śmierci, zagadnień związanych z dualizmem duszy i ciała, bądź brakiem takiego dualizmu. Poprzestańmy więc na nazwaniu możliwych interpretacji. I znowu stajemy przed skrajnymi wyborami. Z jednej strony cielesne powstanie z martwych Jezusa można rozumieć jako stwierdzenie wskazujące na to, że całe życie, cała istota Jezusa została wyrwana z mocy śmierci, ale czynnik materialny pozostał po stronie doczesności²⁸. Z drugiej zaś strony pojawiają się poglądy, które utrzymują, że z grobu zostały podniesione i przemienione także materialne cząstki stanowiące ciało Jezusa. Tego rodzaju nowa cielesność, wraz rozwijającym się orędem, przybierała coraz bardziej materialną postać, nie tracąc swoich niebiańskich właściwości²⁹. W ten sposób potwierdzany był „fakt” zmartwychwstania, choć nie oznacza to wcale historycznego waloru samych opowiadań. Dobitym przykładem jest opis spotkania

²⁶ Vide SCHEFFCZYK 1984, 140.

²⁷ Vide RAHNER 1987, 226.

²⁸ Vide MARXSEN 1964, 73.

²⁹ Vide SCHEFFCZYK 1984, 99.

uczniów ze zmartwychwstałym Jezusem, umieszczony w Ewangelii Łukasza. Zjawiający się Jezus zachęcał apostołów do tego, by dotknęli jego ciała (ma ciało i kości), a później „jadł wobec nich” kawałek pieczonej ryby (Łk 24, 36–43). Ten sam Łukasz w Dziejach Apostolskich mówi ustami Piotra o Jezusie, z którym uczniowie „jedli i pili po Jego zmartwychwstaniu” (Dz 10, 41). Do tego „dowodu” nawiązał Jan opisując „historię” z niewiernym Tomaszem domagającym się dotykania Jezusowych ran i konstruuując scenę nad jeziorem, w której to zmartwychwstały Jezus przygotował posiłek dla uczniów (J 21, 9–13).

Rekonstrukcja wydarzeń paschalnych

W rekonstruowaniu wydarzeń paschalnych można proponować różne rozwiązania, uwzględniające różne scenariusze. Można oczywiście nie widzieć rozbieżności, bądź też uznać je za nieznaczące. Nie można jednak twierdzić, że wszystko jest zrozumiałe czy wręcz oczywiste. Uczniowie nie mogli uciec z Jerozolimy oraz jednocześnie w niej pozostać; albo Galilea, albo Jerozolima jest miejscem zrodzenia się wielkanocnej wiary; pierwsza chrystofania miała miejsce albo w Jerozolimie, albo w Galilei; zmartwychwstałego Jezusa jako pierwsza „spotkała” Maria Magdalena albo Piotr; albo apostołowie zobaczyli Jezusa na własne oczy, albo doświadczyli jego obecności w inny sposób; albo grób musiał być pusty, albo możliwa jest wiara w zmartwychwstanie z niepustym grobem.

Pośpieszne odpowiedzi, pozornie najprostsze, często nie tylko nie rozwiązują problemu, ale także przynoszą nowe, nieoczekiwane trudności. Skoro zmartwychwstały Jezus ukazał się apostołom, którzy go zobaczyli, to czy można uznać, że uwierzyli w zmartwychwstanie, czy też dowiedzieli się o zmartwychwstaniu, a więc byli nie tyle wierzącymi, co wiedzącymi. Skoro widzenie rozwiązywało problem niewiary, to dlaczego Jezus nie ukazuje się do dzisiaj czyniąc z całej ludzkości wierzącej rodziny. Oczywiście, jeśli nawet z perspektywy religijnej można

mówić o tajemniczości Boskich planów, to tego rodzaju argument, w naukowym dowodzeniu jest mało przekonujący.

Trzeba więc zdecydować się na jakąś spójną wersję (bądź też spójne wersje) wydarzeń, jakie miały miejsce. Nie dokona się tego bez odwołania się do tradycji ustnej obecnej w tradycji pisanej. Mamy dziesiątki epizodów, które w ciągu dziejów, zwłaszcza najnowszych, znalazły i znajdują rozmaite interpretacje. Konieczność badań płynąca ze strony teologii i wiary, odkrycie mechanizmów działających w funkcjonowaniu i kształtowaniu się ustnej tradycji, pozwalają na odkrycie, jakie historyczne wydarzenia legły u początków wiary.

Mogło więc być tak: uczniowie po pojmaniu i skazaniu Jezusa uciekli ze strachu i obawy o własne życie do Galilei. Mogło to być nawet jeszcze przed 7 kwietnia 30 roku (przed śmiercią Jezusa). Nikogo z apostołów nie było przy konającym Mistrzu³⁰. W tamtym momencie nie byli jeszcze gotowi na umieranie z Tym, którego uważali za Mistrza. Uznali, że największa przygoda ich życia, jaką był czas spędzony z Jezusem, bezpowrotnie minął. Chcieli wrócić do swoich poprzednich zajęć, ale to nie było tak proste. Czas spędzony z Jezusem, jego osoba, jego nauka, a w końcu jego wierność swojej misji aż do śmierci, to nie były rzeczy i sprawy, o których można tak po prostu zapomnieć. Pojawiła się cisza, w której coraz głośniejszą i mocniejszą rozbrzmiewała miniona przed chwilą historia. W takiej gęstej, napiętej religijno-egzystencjalnej a jednocześnie eschatologicznej (spodziewającej się wiekopomnego i przełomowego wstrząsu) atmosferze kiełkuje myśl, że ta historia nie mogła się tak skończyć, że kryzys, który stał się ich udziałem, przewidywany przez Jezusa, nie jest tragicznym zakończeniem, lecz punktem wyjścia do faktycznego finału.

Pierwszym, który najprawdopodobniej sformułował twierdzenie: „Jezus żyje”, był Piotr. Jego wiara wzbudziła, czy też po-

³⁰ Obecność Jana przy krzyżu w Janowej Ewangelii jest konsekwencją teologii jego wspólnoty, a nie prawdy historycznej.

zwoliła wytrysnąć wierze innych apostołów, dla których jego przekonanie okazało się wyzwalającym katalizatorem. Razem zaczęli żywo przeżywać i doświadczać obecności Jezusa pośród siebie, nabierając na tyle pewności w tej materii, że po jakimś – stosunkowo niedługim – czasie postanowili wrócić do Jerozolimy, by o swoim doświadczeniu powiedzieć światu. Jednocześnie musieli znaleźć słowa, jakimi ich paschalne doświadczenie dałoby się opisać. Trudno wyobrazić sobie, by wymyślali nowe (abstrahujące od tego, co dotychczas było im znane) kategorie, które byłyby zrozumiałe tylko dla nich. Jest wręcz rzeczą naturalną, że skorzystali z wyobrażeń i pojęć jakie znali z judaizmu, z religii, która była częścią ich życia. Także w tej kwestii nie ma zgodności, co do modeli zastosowanych przez apostołów, ani też zależności pomiędzy różnymi perspektywami. Podstawowym doświadczeniem paschalnym, tym co wydarzyło się po Wielkim Piątku, było przekonanie, pewność, wiara, czy może lepiej pewność wiary, że Jezus nie pozostał w stanie śmierci, ale żyje. To było oczywiste i najważniejsze, ale w związku z tym zrodziła się potrzeba, by opowiedzieć, co się stało. Do dyspozycji były zasadniczo dwa schematy: podniesienia (ze śmierci) i wywyższenia (do Boga). Wiele wskazuje na to, że schemat drugi był modelem wcześniejszym, ale z powodów praktycznych (łatwiejszy do zobrazowania) został wyparty przez schemat pierwszy, wyrażany określeniami „wskrzeszenie” czy „zmartwychwstanie”. Stało się to już w czasie funkcjonowania pierwotnej tradycji oralnej, co znalazło swój wyraz w paschalnych opowiadaniach Ewangelii synoptycznych. W Ewangelii Jana kategoria wywyższenia została na nowo dowartościowana, choć nie było już szans na odwrócenie panującej tendencji³¹. Według judaistycznych wyobrażeń ewentualne nowe życie umarłego wiązało się nierozzerwalnie z opuszczeniem przezeń grobu. To oczywiste przedrozumienie znalazło wyraz w opowiadaniu o pustym grobie, który przede wszystkim miał być okazją do

³¹ Vide SEIDENSTICKER 1967, 20–22.

ogłoszenia przez anioła orędzia o zmartwychwstaniu (Mk 16, 6; Mt 28, 6; Łk 24, 6; cf. J 20, 13).

O pustym grobie nie ma mowy w relacji Pawła, który mówi, co prawda, o pogrzebaniu Jezusa, ale to sformułowanie dowodzi raczej prawdziwości jego śmierci, czy też kompletności jego ludzkiego losu, a nie konieczności i faktu opustoszenia jego grobu. Wielu podnosiło argument konieczności pustego grobu, ponieważ weryfikacja tej sytuacji w Jerozolimie była jak najbardziej możliwa, a niepusty grób zrujnowałby istotę orędzia wielkanocnego³². Nie wszyscy jednak podzielają ten pogląd, wskazując na niekonieczność tego rodzaju procesu dowodzenia³³. Wydaje się, że powoływanie się w tym przypadku na argument *ex silentio* i twierdzenie, że Paweł zakładał istnienie pustego grobu jest czymś więcej niż tylko nadinterpretacją.

Wokół wielkanocnego doświadczenia uczniów, a później rodu chrześcijaństwa narosło wiele legend, które w zmyślonej otoczce niosły bezcenne ziarno prawdy. Sam Kościół uznał (po wiekach wewnętrznych i zewnętrznych zmaganiach), że biblijne teksty mogą zawierać także historie zmyślane³⁴, co wcale nie oznacza, że w swej istocie są one nieprawdziwe. Owe zmyślenia miały za zadanie lepsze ukazanie istoty zagadnienia, a uznanie takiej sytuacji nie oznacza wcale lekceważenia świętego przekazu. O wiele większym problemem pozostaje upieranie się przy historyczności opisywanych sytuacji, co zawsze było i prawdopodobnie zawsze będzie punktem wyjścia krytyki i powodem odrzucania biblijnego tekstu. Dostrzeżenie swego rodzaju prehistorii nowotestamentalnej, w której fundamentalną rolę pełni tradycja oralna, badanie jej wszelkimi możliwymi metodami, sięganie do doświadczeń badaczy literatury pozabiblijnej, nie tylko nie zaszkodzi wierze i teologii, ale dla obu będzie faktycznym wzmocnieniem. To wszystko

³² Vide FRIEDRICH 1796, 223.

³³ Vide PESCH 1973, 207.

³⁴ Vide PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA 1994, 67.

wymaga porzucenia starych przyzwyczajęń, przyznania się do noszonych w sobie przedrozumień i gotowości do odpowiedzi o treść tego, w co się wierzy: „Zmartwychwstał!, ale co to znaczy?”

Na takie pytanie ci, dla których biblijny tekst jest czymś więcej, niż tylko dziełem literackim, muszą być zawsze gotowi. A rozum w tym często bolesnym procesie nie jest wrogiem wiary, ale jej nieocenionym i koniecznym sprzymierzeńcem.

BIBLIOGRAFIA

ADAM 2006: K. Adam, *Jezus Chrystus*, tłum. S. Grelewski, Warszawa 2006.

ALTHAUS 1940: P. Althaus, *Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens. Einspruch gegen Emanuel Hirsch*, Gütersloh 1940.

CAMPENHAUSEN 1952: H.F. Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg 1952.

DIBELIUS 1933: M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1933.

FRIEDRICH 1796: J.C. Friedrich, *Über die Gewißheit der Auferstehung Jesu*, w: J.G. Eichhorn (Hrsg.), *Eichhorn's Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur. Des siebenten Bandes Zweytes Stück*, Leipzig 1796.

GRASS 1964: H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Berlin 1964.

KASPER 1983: W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B Białecki, Warszawa 1983.

KREMER 1967: J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Jesu Christi. 1 Kor 15, 1–11*, Stuttgart 1967.

MARXSEN 1964: W. Marxsen *Die Auferstehung Jesu Christi als historisches und theologisches Problem*, Gütersloh 1964.

OESTERLEN 1826: J.F. Oesterlen, *Xendoxien. Etwas für Supranaturalisten und ihre Gegner*, Heilbronn 1826.

PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Pisma świętego w Kościele*, Poznań 1994.

PAULUS 1828: H.E.G. Paulus, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, Heidelberg 1828.

PESCH 1973: R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion*, „Theologische Quartalschrift” 3 (1973), ss. 201–228.

RAHNER 1987: K. Rahner *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.

RAKOCY 2003: W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003.

RATZINGER 2011: J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.

SCHEFFCZYK 1984: L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1984.

SCHLIER 2008: H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Rom 2008.

SEIDENSTICKER 1967: P. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten. Ein traditionsgeschichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit*, Stuttgart 1967.

TZAFERIS 1970: V. Tzaferis, *Jewish Tombs at and near Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem*, „Israel Exploration Journal” 20 (1970), ss. 18–32.

VATICANUM II: Sobór Watykański II. *Konstytucje. Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986.

WEISSE 1838: C.H. Weisse, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, Bd. II, Leipzig 1838.

WEIZSÄCKER 1902: C.H. Weizsäcker, *Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Tübingen–Leipzig 1902.

WĘCŁAWSKI 2006: T. Węcławski, *Pascha Jezusa*, Kraków 2006.

THE ORAL LORE FOUNDATIONS OF THE EASTER FAITH OF
THE CHURCH – A PERSPECTIVE IN OUTLINE

Abstract

The resurrection of Jesus of Nazareth is the foundation of the Christian faith. The research into its origins does not only serve the purpose of satisfying human curiosity, but it aims to discover its essence. The texts of the New Testament serve as the foundation of the Easter faith and the Christophany. The interpretations of the above realities, relying on the same texts, lead researchers to sometimes completely contradictory conclusions. On the one hand we deal with the historicity and the certainty of the empty tomb; on the other hand with the indication of its legendary character. Then we are dealing with firstly the material certainty of the corporeality of the Risen, and secondly with the subjective and mysterious character of His presence. Throughout this historical process research into the oral lore prior to the record of the biblical text proves to be extremely useful. In this way we may reconstruct the events which gave birth to western civilization.

Keywords: resurrection, raising from the dead, New Testament, kerygma, historical fact, empty tomb, apostle Paul.

Słowa kluczowe: zmartwychwstanie, wskrzeszenie Jezusa, Nowy Testament, kerygmat, fakt historyczny, pusty grób, apostoł Paweł.

Ewa Nowak
Uniwersytet Wrocławski

HISTORIA BRITTONUM – MIĘDZY ORALNOŚCIĄ A PIŚMIENNOŚCIĄ. PRELIMINARIA

Historia Brittonum (dalej *HB*) powstała najprawdopodobniej w pierwszej połowie IX wieku na terenie walijskiego królestwa Gwynedd. Jest to *de facto* pierwszy dłuższy utwór o tematyce historycznej wywodzący się z terenów celtyckiej Brytanii od czasów dzieła Gildasa *O zniszczeniu i podboju Brytanii* (*De excidio et conquestu Britanniae*) z VI wieku. O ile jednak u Gildasa wciąż dostrzec można pewną żywotność wypracowanych przez antyk wzorców, o tyle *HB* zarówno pod względem stylu, jak i treści, zdecydowanie przynależy do kultury wieków średnich. Charakter tego utworu od dłuższego czasu pozostaje przedmiotem szerokiej dyskusji. Narracja *HB* nie jest bowiem jednolita, dłuższe fabularne passusy funkcjonują obok kronikarskich notek, a historyczne wątki przeplatają się z hagiografiami i legendami. Kwestia doboru i sposobu prezentacji treści w *HB* jest ściśle związana z charakterem źródeł tegoż utworu. *HB* bez wątplenia jest wytworem kultury piśmiennej i wykazać można szereg źródeł pisanych, które wykorzystane zostały przy jej powstawaniu. Niemniej jednak w IX wieku na terenach Walii żywotny pozostawał wciąż przekaz ustny, o czym pa-

rokokrotnie zaświadcza sam autor *HB*. W kulturze walijskiej, podobnie jak i w sąsiedniej Irlandii, opowieści ustne były domeną bardów, różnie nazywanych w zależności od miejsca i czasu¹. Informacje na temat ich działalności i roli we wczesnośredniowiecznym społeczeństwie walijskim są raczej skąpe. W Brytanii bowiem, inaczej niż w wypadku Irlandii, ciągłość kultury celtyckiej została przerwana podbojem rzymskim. Możliwe jednak, że na terenach samej Walii, która w rzeczywistości tylko nominalnie podlegała władzy imperium, istniały ośrodki, gdzie wciąż żywe były dawne tradycje. Najstarsze świadectwo potwierdzające działalność walijskich bardów pochodzi właśnie z *HB*. W krótkiej wzmiance znanej pod nazwą *Memorandum of five poets* wymienieni są między innymi Aneirin i Taliesin, którzy w VI wieku działali na dworach brytońskich władców². W *HB* odnaleźć można również inne wzmianki przemawiające za tym, że w IX wieku istniała już bogata, rodzima tradycja literacka, w dużej mierze będąca wytworem kultury ustnej. Celem niniejszego artykułu jest więc z jednej strony ukazanie zależności *HB* od źródeł pisanych, z drugiej zaś przedstawienie na kilku przykładach, jak w utworze tym obie kultury – piśmienna i oralna – przenikają się wzajemnie. O ile pierwsza z tych kwestii jest szeroko dyskutowana, choć zdania badaczy nie zawsze są zgodne, o tyle wpływ tradycji oralnej na *HB* nie doczekał się dokładnego omówienia.

Nie sposób rozważać powyższych kwestii bez bliższego przyjrzenia się okolicznościom powstania i tematyce samego utwo-

¹ W społeczeństwie irlandzkim są to ollawowie i filidzi, w kulturze walijskiej używa się określenia bard (*beirdd*, *bardd*), choć na przykład w jedenastowiecznym królestwie Powys rozróżnia się trzy klasy bardów o odrębnych nazwach (LIPONSKI 2001, 197 n.).

² *HB* 62: „Tunc Outgirn in illo tempore fortiter dimicabat contra gentem Anglorum. Tunc Talhaern Tataguen in poemate claruit; et Neirin, et Taliesin, et Bluchbard, et Cian, qui vocatur Gueinth Guaut, simul uno tempore in poemate Brittannico claruerunt”. („Wtedy Outgirn dzielnie walczył z ludem Anglów. Wtedy Talhaern Tataguen zabłysnął jako poeta; i Neirin i Taliessini Bluchbard i Cian, którego nazywano Gueinth Guaut, w tym samym czasie zabłysnęli jako poeci brytońscy” – wszystkie łacińskie cytaty w tekście są w przekładzie autorki artykułu).

ru. Przede wszystkim należy zaznaczyć, że autorstwo *HB* budzi wiele wątpliwości. Dzieło to przez wieki przypisywane było Nenniuszowi, uczniowi świętego Elbodugusa, biskupa Bangor. Atrybucja ta opiera się na informacji zawartej w *Przedmowie (Praefatio)*, w której to sam Nenniusz przedstawia się jako autor *HB*. Najstarszy rękopis zawierający wspomnianą *Przedmowę* pochodzi jednak dopiero z drugiej połowy XII wieku (*Cambridge Christ College MS 139*), wcześniejsze zaś manuskrypty, jak na przykład *Harleian MS 3859* z około 1100 roku, jej nie posiadają. Przypuszczać więc można, że nie należała ona do pierwotnej redakcji tekstu, a tym samym jej wiarygodność w kwestii autorstwa utworu również budzi wątpliwości³. Data i miejsce powstania *Historii* nastęrczają nie mniej trudności niż kwestia jej autorstwa. Uważa się, że dzieło to powstało na zlecenie króla Gwynedd Merfina Pięgowatego (825–844)⁴. Przypuszczenie to opiera się na informacji zawartej w samym dziele. Pojawia się w nim bowiem wzmianka, że od przybycia Saksionów do Brytanii aż do czwartego roku panowania tegoż króla upłynęło 429 lat⁵. Czwarty rok panowania Merfina przypada na rok 829. Rok ten uznawany jest zatem za *terminus post quem* dla ustalania daty powstania *HB*. Merfin przejął władzę w roku 825 po wygaśnięciu dotychczasowej dynastii wywodzącej się od Kuneddy i sprawującej rządu od mniej więcej połowy V wieku. Nowy władca mógł być zainteresowany spisaniem historii ludu brytońskiego, gdyż taka inicjatywa umocniłaby jego pozycję nie tylko na terenie własnego królestwa, ale także na obszarze całej Walii. Królowie Gwynedd wielokrotnie bowiem

³ O autorstwie *HB* i autentyczności *Praefatio* vide szerzej MORRIS 1980, 1 n.; DUMVILLE 1975–1976, 78–94.

⁴ O dacie i okolicznościach powstania *HB* zob. szerzej Dumville 1972–1974: 439–445.

⁵ W akapicie 16 czytamy: „A primo anno, quo Saxones venerunt in Britanniam, usque ad annum quartum Mermini regis, supputantur anni CCC-CXXVIII” („Od pierwszego roku, w którym Saksioni przybyli do Brytanii, aż do czwartego roku panowania króla Merminusa [sc. Merfina] minęło 429 lat”). O podziale *HB* na akapity zob. niżej.

podkreślali swe prawa do władzy zwierzchniej nad brytońskimi państwami, w *HB* natomiast odnaleźć można liczne wzmianki mające na celu potwierdzić słuszność takich roszczeń.

Tematem dzieła jest historia Brytów od czasów najdawniejszych po schyłek VII wieku. Autor skupia się w dużej mierze na wydarzeniach z V i VI wieku, czyli tak zwanych wiekach ciemnych w historii Wysp Brytyjskich. Wydarzenia te związane są przede wszystkim z przybyciem Anglosasów do Brytanii i ogniskują się wokół na wółlegendarnej postaci Vortigerna⁶, dzierżącego władzę nad Brytami, oraz jego antagonisty – świętego Germanusa. W wydaniach *HB* powszechnie przyjęty jest podział na 75 akapitów. Treść dzieła przedstawia się następująco: początki świata i pradawne dzieje Brytanii oraz Irlandii (akapity 1–18), Brytania pod panowaniem rzymskim (19–30), Brytania w V wieku (31–49), życie świętego Patryka (51–55), bitwy stoczone przez Artura (56), genealogie władców anglosaskich wraz z najważniejszymi wydarzeniami z dziejów północnych królestw Heptarchii i brytońskich królestw Starej Północy (57–65)⁷, tak zwany *Chronographer*, czyli wyliczenia

⁶ W *HB* imię to zapisywane jest Guorthigirnus, jednak postać ta znana jest szerzej jako Vortigern. Pierwsza wzmianka o nim pochodzi najprawdopodobniej od Gildasa (*De excidio et conquestu Britanniae*, 23, 1), który zarzuca pewnemu „pysznemu tyranowi”, że wraz ze swą radą przyjął Saksonów w Brytanii. Jednakże tylko w dwóch późnych rękopisach zawierających tekst Gildasa (*MS A* i *MS X* zwany rękopisem Mommsena) po zwrocie *superbo tyranno* pojawia się imię Vortigern (LIEBERMANN 1925, 38). Gildas o domniemanym Vortigernie wspomina raz jeszcze, określając go mianem *infaustus tyrannus* (23, 4). U Bedy (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I 14) Vortigern jest już królem Brytów: „placuitque omnibus cum suo rege Vurtigerno ut Saxonom gentem de transmarinis partibus in auxilium vocarent” („wszyscy wraz ze swoim królem Vortigernem postanowili, aby wezwać na pomoc lud Saksonów z zamorskich terenów”). Królem nazywa go również *Kronika anglosaska* (A.D. 455). Vortigern nie pojawia się jednakże w żadnym źródle spoza Brytanii.

⁷ Mianem Starej Północy (wal. *Yr Hen Ogledd*, ang. *Old North*) określa się tereny północnej Anglii i południowej Szkocji zamieszkałe we wczesnym średniowieczu przez Brytów. Na ziemiach tych istniały cztery większe królestwa: Elmet, Rheged, Strathclyde, Gododdin i kilka mniejszych. Tereny te w VII i VIII wieku były stopniowo zajmowane przez Angłów i ostatecznie wcielone do królestwa Nortumbrii.

dotyczące datacji wydarzeń z V wieku (66), miasta Brytanii (66a) oraz cuda Brytanii i Irlandii (*Mirabilia*, 67–75).

Narracja *HB*, jak już zostało zasygnalizowane na wstępie, nie jest jednolita. Relacje z akapitów 31–49, a więc te dotyczące Vortigerna, Germanusa i przybycia Anglosasów, mają charakter fabularny. Opis natomiast innych zdarzeń jest często kronikarski i bardzo skrótowy. Trudno zatem jednoznacznie określić charakter całego dzieła. Wybitny badacz i wydawca *HB* D.N. Dumville sugeruje, że dzieło to jest swego rodzaju historią synchroniczną (*synchronising history*), wzorowaną na irlandzkich utworach tego typu⁸. Historie synchroniczne powstały w Irlandii począwszy od VIII wieku i były próbą stworzenia koherentnej narracji historycznej w oparciu o wielorakie, nieraz wykluczające się wzajemnie tradycje⁹. Przedsięwzięcia tego rodzaju były w dużej mierze kontynuacją wcześniejszych poetyckich praktyk, do których nawiązuje jedno z irlandzkich przysłów: „Nie jest poetą ten, kto nie łączy i nie dopasowuje do siebie wszystkich opowieści”¹⁰. Również funkcjonująca na terenie Irlandii koncepcja historii sprzyjała wszelakim zabiegom kompilacyjnym. Na szeroko rozumianą tradycję historyczną (*seanchas/senchas – old lore*), składała się bowiem zarówno pamięć o przeszłych wydarzeniach, jak i genealogie, legendy oraz prawo. W czasach chrześcijańskich te rozmaite informacje przekazywane były w formie opowieści ustnej przez tak zwanych *seanchaí*. Rola, jaką odgrywali oni w społecznościach irlandzkich, zbliżona była do roli dawniejszych poetów oralnych – filidów. Narracje wpisujące się w nurt historii synchronicznych w odróżnieniu od wcześniejszych opowieści były spisywane. Nie poruszały aspektów prawa, bo ono począwszy od VIII w. zyskało samodzielny status¹¹. W centrum zainteresowa-

⁸ DUMVILLE 1986, 5.

⁹ Termin *synchronising history* stworzony został przez Eiona MacNeilla (MACNEILL 1921, 25–42); na ten temat *vide* też BYRNE 1974, 137–159.

¹⁰ Cytat za Ó. CRÓINÍN 2005, 185.

¹¹ Najstarszy kodeks prawny *Senchas Már* spisany został właśnie w VIII wieku. O tym kodeksie *vide* BREATNACH 1996.

nia znalazły się przedchrześcijańskie i wczesnośredniowieczne dzieje Irlandii. Ich spisywaniem zajmowali się uczeni związani z przyklastornymi szkołami, którzy zwykli określać się mianem *periti*, czyli biegłych, obeznanych¹². Wykorzystywali oni wypracowane w tradycji oralnej przez pokolenia metody opowiadania, przyrównywane często do umiejętności rzemieślniczych, z tą tylko różnicą, że przekaz utrwalony zostawał w zapisie.

Autorzy historii synchronicznych często dyskredytowali do tychczasowe formy przekazywania wiedzy o czasach minionych, przyznając prymat świadectwom pisanim. Podważali także wiarygodność niektórych opowieści, zaznaczając, że *de facto* jako pierwsi rekonstruują dawne dzieje. Ich wyobrażenie o historii było jednak często odzwierciedleniem ówczesnej sytuacji politycznej czy tendencji literackich. Za przykład postużyć może wstęp nieznanego autora, przypuszczalnie Cormaca mac Cuilennáia (król Munsteru, zmarł w roku 908), do jednego z zachowanych zbiorów genealogii irlandzkich¹³. Autor zarzuca brak rozważenia swojemu ludowi, który nie zatroszczył się o spisanie własnej historii:

Imprudens Scottorum gens, rerum suarum obliviscens, acta quasi inaudita sive nullo modo facta vindicat, quoniam minus tribuere litteris aliquid operum quorum praecurat, et ob hoc genealogias Scotiae gentus litteris tribuam.

Nierozważny lud Irlandczyków, niepomny własnych dziejów, przypisuje sobie czyny niesłychane albo nieprawdziwe, ponieważ nie troszczy się, aby jakieś z nich powierzyć piśmowi i z tego powodu powierzam piśmowi genealogie ludu Irlandczyków¹⁴.

Analogiczne sformułowania odnaleźć można w *Praefatio* z *HB*. Wprawdzie przedmowa, jak zostało wspomniane, przy-

¹² Ó. CRÓINÍN 2005, 183.

¹³ Cytat prezentowany poniżej za *ibidem*, 182.

¹⁴ Mianem *Scotti* w średniowieczu określani są Gaelowie (inaczej Goidelowie, ang. *Gaels*), a więc ludność zamieszkująca Irlandię, a od V wieku również Szkocję.

puszczalnie nie należała do pierwotnej redakcji tekstu, jednakże jej przekaz obrazować mógł wciąż żywe przekonania o błędach dawniejszych pokoleń. Autor *Praefatio* zarzuca bowiem głupotę Brytom, którzy odrzucili pamięć o swej przeszłości. Karci też uczonych, nie zapisujących w księgach historii swego ludu:

Ego Nennius Sancti Elbodugi discipulus aliqua excerpta scribere curavi, quae habitudo gentis Britannie deiecerat, quia nullam peritiam babuerunt neque ullam commemorationem in libris posuerunt doctores illius insulae Britanniae.

Ja, Nenniusz, uczeń świętego Elbodugusa, zatroszczyłem się o to, aby sporządzić wyciągi z przeróżnych pism, które głupota ludu Brytanii odrzuciła, ponieważ uczeni tejże wyspy Brytanii nie mieli żadnych umiejętności i nie czynili w księgach żadnych zapisków.

Konstrukcja obu wstępów jest więc podobna. Autorzy z jednej strony podkreślają nieudolność swoich poprzedników, z drugiej uwypuklają własne zasługi, jak i wartość przekazu pisanego. Między deklaracjami z *Praefatio HB*, a przekazem tekstu głównego zachodzi jednak pewna niezgodność. Autor przedmowy twierdzi bowiem, że uczeni brytońscy nie czynili żadnych zapisków kronikarskich, tymczasem w *HB* odnaleźć można odwołania do rodzimych tekstów pisanych (17): „Aliud experimentum inveni de isto Bruto ex veteribus libris veterum nostrum” („Znajduję także inne wyjaśnienie dotyczące tego Brutusa w starych księgach naszych przodków”). Oczywiście niekonsekwencja ta wynikać może z faktu, że autorami przedmowy i kroniki są dwie różne osoby.

Tendencje do uporządkowania szeroko rozumianej wiedzy historycznej obecne były również w świecie grecko-rzymskim. Zabiegi te polegały jednak nie tyle na harmonizacji źródeł, co synchronizacji samych wydarzeń. Celem takich działań było ustalenie prawidłowej chronologii dziejów i zestawienie wydarzeń rozgrywających się w tym samym czasie na różnych obszarach geograficzno-kulturowych. Były więc to próby annali-

stycznego ujęcia historii powszechnej. Taką synchronistyczną kronikę przygotował z początku IV wieku Euzebiusz z Cezarei. W Europie średniowiecznej popularne było jej łacińskie tłumaczenie sporządzone przez świętego Hieronima. Kronika ta zawiera tablice chronologiczne, które umiejscawiają w czasie wydarzenia rozgrywające się równocześnie w świecie rzymskim, greckim i żydowskim. Podobne dzieła starożytne były z pewnością znane zarówno historykom irlandzkim, jak i autorowi *HB*, który bez wątplenia korzystał z *Kroniki* Hieronima. Autorzy historii synchronicznych zapewne znajdowali się pod dużym wpływem starożytnej i wczesnośredniowiecznej literatury chrześcijańskiej. Ich celem było bowiem wpisanie rodzi-
mej, celtyckiej historii w nurt tradycji judeochrześcijańskiej. Na terenie Irlandii najpełniejszym zwieńczeniem tych paruwiekowych praktyk łączenia obu tradycji jest *Lebor Gabála Éirenn – Księga podboju Irlandii* – zbiór tekstów prozatorskich i poetyckich, opisujący mityczną historię podboju wyspy. W *Lebor Gabála Éirenn* protoplaści Irlandczyków wywodzą się od Gomera, syna Jafeta, a pierwszym osadnikiem w Irlandii jest Cessair, wnuk Noego. Wątki judeochrześcijańskie przeplatają się więc z celtycką mitologią, tworząc na pozór harmonijną i spójną całość.

Zdaniem Dumville'a, *HB* jest pierwszą próbą spisania historii synchronicznej na terenie Walii. Treść dzieła oraz cele, dla którego zostało sporządzone, wydają się potwierdzać to przypuszczenie. Autor *HB*, podobnie jak pisarze irlandzcy, koncentruje się na wydarzeniach z czasów starożytnych i wczesnośredniowiecznych, z tym że starożytność Brytanii jest zdecydowanie w mniejszym stopniu rodzima niż w wypadku prawdziwych dziejów Irlandii, silniej natomiast widać wpływ kultury grecko-rzymskiej. Autor zaznacza, że Brytowie posiadają niepodważalne prawo do Brytanii, które wynika z pierwszeństwa w jej zasiedleniu. Podkreślenie tego elementu jest wyjątkowo istotne, gdyż *HB* powstawała w czasach, kiedy znaczna

część wyspy znajdowała się w posiadaniu Anglosasów i przybyłych z Irlandii Szkotów, a rodowici Brytowie zamieszkiwali jedynie tereny Walii i Kornwalii. Obraz pradžejów wyłaniający się z *HB* ma więc bezpośrednie przełożenie na ówczesną sytuację polityczną i w tym aspekcie również można dopatrywać się analogii do irlandzkich historii. Wyraźnie widoczne są także tendencje do synchronizacji różnych tradycji i przekazów. Warto jednak zauważyć, że autor *HB* nie próbuje stworzyć jednej, koherentnej opowieści w ramach całego dzieła. Parokrotnie bowiem przytacza dwie albo nawet trzy wzajemnie wykluczające się wersje tych samych wydarzeń i w żaden sposób nie stara się skorelować ich ze sobą. Próby harmonizacji przekazów dostrzec można nie w skali makro, ale mikro. W ramach poszczególnych, pomniejszych opowieści, stanowiących samodzielne segmenty narracyjne autor próbuje uzyskać efekt synchronizacji i spójności zdarzeń, splatając w jedną całość wątki wywodzące się z różnych tradycji. Tworzy tym samym obraz świata zbudowany z elementów zaczerpniętych z tradycji biblijnej, greckiej, rzymskiej, irlandzkiej i brytońskiej. Takie zabiegi, podobnie jak w tekstach irlandzkich, widoczne są szczególnie przy spisywaniu genealogii. Brutus, protoplasta Brytów, wśród swych przodków ma zarówno Numę Pampiliusza (*sic!*), Eneasza, Dardanosa, jak i Jafeta oraz Noego (18). Rodowód tego samego Brutusa w poprzednich akapitach przedstawiał się jednak zgoła inaczej. Tak więc tendencje syntetyczne widoczne są w ramach poszczególnych partii tekstu, brak jednak jednej, kanonicznej wersji zdarzeń dla całej opowieści.

Uważa się, że *HB* jest dziełem w dużej mierze zależnym od źródeł pisanych. Zaświadcza o tym chociażby wspomniana przedmowa, w której podane są istotne wskazówki co do wykorzystanych źródeł. Z *Praefatio* dowiadujemy się, że autor, gromadząc materiał do swego utworu, korzystał z roczników i pism różnej proveniencji: z tekstów rzymskich, irlandzkich, saksońskich oraz z dzieł Ojców Kościoła. W dwóch rękopi-

sach pojawiają się nawet ich imiona: Hieronim, Izydor, Prosper i Euzebiusz (*Durham Cathedral MS B II 35, British Library Royal MS 13 B*). Zapewne jest to przykład włączenia glossy do tekstu głównego (imiona te bowiem następują po charakterystycznym zwrocie *id est*). Nie zmienia to jednak faktu, że autor *Historii* istotnie korzystał z dzieł wspomnianych autorów. *HB* jest bowiem bez wątpienia pracą o charakterze kompilacyjnym, a materiał źródłowy, w niej wykorzystany, jest stosunkowo bogaty i różnorodny. Możliwe jest wskazanie wielu źródeł łacińskich. Autor często opiera się na *O zniszczeniu i podboju Brytanii* (*De excidio et conquestu Britanniae*) Gildasa, *Kronice* świętego Hieronima, *Kronice* Prospera z Akwitanii czy *Historii przeciw poganom* (*Historia adversus paganos*) Orozjusza. Większych problemów nastęrcza identyfikacja źródeł anglosaskich. Przypuszcza się, że były to przekazy pochodzące zarówno z południa (być może relacje kentyjskie), jak i z północy wyspy¹⁵. Wątpliwości nadal budzi kwestia wykorzystania przez autora *HB Historii kościelnej narodu angielskiego* (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*) Bedy Czcigodnego, łacińskiego dzieła powstałego w kręgu kultury anglosaskiej. Zdania badaczy są tu podzielone. Dumville jest pewien, że autor *HB* znał dzieło Bedy, wskazuje także miejsca wzorowane na *Historii kościelnej*¹⁶. Podobieństwa między *Historią kościelną* a *HB* wykazywał także Ferdinand Lot¹⁷. Biorąc jednak pod uwagę rozmiar dzieła Bedy i zasób podanych przez niego informacji, ewentualnych zapożyczeń jest niewiele. Większość miejsc wspólnych odnaleźć można i u innych autorów, zwykle u Gildasa, Orozjusza czy Izydora z Sewilli. Wyraźnie widoczne są natomiast różnice w obu dziełach. Genealogie władców anglosaskich zamieszczone w *HB* na ogół nie są zgodne z tymi przedstawionymi przez Bedę, więcej podo-

¹⁵ MORRIS 1980, 3 n.

¹⁶ DUMVILLE 1986, 11.

¹⁷ GRANSDEN 1974, 7.

bieństw dostrzec można w genealogiach z późniejszej *Kroniki anglosaskiej*, co mogłoby wskazywać na wykorzystanie wcześniejszych, niezachowanych źródeł saksońskich. Zastanawiające jest także przemilczenie w *HB* wielu podanych przez Bedę informacji dotyczących bezpośrednio Brytów, jak na przykład ich zwycięstwa nad Piktami i Saksonami w bitwie zwanej Al-leluia Victory. Antonia Gransden twierdzi, że gdyby autor *HB* znał dzieło Bedy, nie popełniałby tak licznych błędów w ustalaniu chronologii przedstawianych wydarzeń¹⁸. Nie korzysta on bowiem z rozpowszechnionej przez Bedę datacji za pomocą ery *anno domini*. Błędy te jednak w dużej mierze wynikają z metody pracy obranej przez autora i kompilacyjnego charakteru samego dzieła. Korzystając z dzieł łacińskich, zapożycza on bowiem całe passusy, nieraz tylko nieznacznie je skraca-jąc. Tak jest w wypadku nietrudnych do identyfikacji zapoży-czeń z Gildasa czy Hieronima. Tymczasem niedostrzegalna jest tego rodzaju zależność od dzieła Bedy. Passusy uważane za za-leżne od *Historii Kościelnej*, jak na przykład przyjęcie wiary chrześcijańskiej przez Lucjusza (*HB* 22; *Beda Hist. eccl.* I 14), są podobne jedynie pod względem tematycznym, brak jednak zależności stylistycznych, składniowych czy leksykalnych tak widocznych w innych przypadkach.

Zależność *HB* od źródeł pisanych podkreślana jest przez Dumville'a¹⁹. Warto jednak zauważyć, że sam autor dzieła wy-różnia dwojaki pochodzenie posiadanych informacji, źródła pisane oraz przekaz ustny, i wydaje się, że oba źródła infor-macji traktuje równorzędnie. Odwołuje się także do tradycji przodków (17, 27). Zauważył to już autor *Praefatio*, który pi-sze:

Ego autem coacervavi omne quod inveni tam de annalibus Roma-norum quam de cronicis sanctorum patrum, et de scriptis Scot-torum Saxonumque et ex traditione veterum nostrorum.

¹⁸ *Ibidem*, 7.

¹⁹ DUMVILLE 1986, 21.

Ja zaś zebrałem wszystko, co znalazłem zarówno w rocznikach Rzymian, jak i w kronikach świętych ojców oraz w pismach Irlandczyków i Saksonów, czerpałem także z tradycji naszych przodków.

Zdanie to warto zestawić z cytowanym wcześniej passusem ze wstępu do zbioru genealogii, w którym Irlandczycy zganieni zostali za to, że nie spisują własnej historii, a jednocześnie chwalą się „niewiarygodnymi” czynami, co do których nie mają żadnej pewności. Oba świadectwa potwierdzają więc istnienie tradycji ustnej jako istotnej, do pewnego momentu, formy przekazywania informacji o czasach minionych. Trudno jednak stwierdzić, czy autor, odwołując się do tradycji przodków, ma zawsze na myśli historie przekazywane drogą ustną. Opisując bowiem końcowe lata panowania Rzymian w Brytanii, pisze (27):

In veteri traditione seniorum nostrorum septem imperatores fuerunt a Romanis in Brittaniam, Romani autem dicunt novem.

Zgodnie ze starą tradycją naszych przodków w Brytanii było siedmiu cesarzy rzymskich, Rzymianie zaś mówią, że dziewięciu.

O ile pierwszy człon tego zdania można byłoby odnieść do tradycji ustnej, o tyle budzi wątpliwość, czy część druga świadczy o tego rodzaju przekazie. Niemożliwe jest bowiem, aby w IX wieku Rzymianie powierzyli autorowi *HB* podobne informacje drogą ustną. Nie należy więc rozumieć użytego tutaj czasownika *dicunt* dosłownie. Interpretacja tego zdania następuje z wątpliwości. Albo obie informacje zaczerpnięte zostały ze źródeł pisanych, albo pierwsza pochodzi z przekazu ustnego, druga z pisanego. Istnieje też trzecia możliwość, że to w brytońskiej tradycji oralnej funkcjonowała „rzymska pamięć” o ówczesnych władcach.

Czasem jednak autor *HB* wyraźnie zaznacza, że opisywane zdarzenie zna z relacji ustnej. Tak też jest w wypadku historii protoplasty Irlandczyków (15):

Si quis autem scire voluerit quando vel quo tempore fuit inhabitabilis et deserta Hibernia, sic mihi peritissimi Scottorum nuntiauerunt.

Jeśli ktoś chciałby się dowiedzieć, kiedy albo w jakim czasie Hibernia przestała być zamieszkana i została opuszczona, to tak opowiadali mi najmądrzejsi spośród Irlandczyków.

Autor na początku więc podkreśla, że powołuje się na wiadomości nie spisane, lecz usłyszane. Najmądrzejsi spośród Irlandczyków, jak twierdzi, opowiedzieli mu historię pewnego Scytyjczyka, zięcia faraona, który wygnany został z Egiptu zaraz po eksodusie Izraelitów. Człowiek ten, poślubiony córce faraona o imieniu Scotta, zamieszkał później w Irlandii i uznawany jest za protoplastę Irlandczyków. Zanim jednak dotarł na wspomnianą wyspę, przez lata wędrował po Afryce. Prezentowana trasa wędrówki zięcia faraona (15) —

At ille, per XLII annos ambulavit per Africam, et venerunt ad aras Filistinorum et per lacum Salinarum, et cenerunt inter Rusicadam at montes Azariae, et venerunt per flumen Malvam, et transierunt per Mauritania...

Przez 42 lata wędrował po Afryce, przybyli do ołtarzy Filistynów i szli wzdłuż Morza Martwego, przybyli do Rusikadów i w góry Azarii, przekroczyli rzekę Malva i przebyli Mauretanię...

— wzorowana jest jednak na opisie Afryki z księgi pierwszej *Historii przeciwko poganom* Orozjusza. Wszystkie wymienione w *HB* miejsca pojawiają się również u Orozjusza: *aras Philaenorum* (I 2, 90)²⁰, *lacum Salinarum* (I 2, 92), *Rusiccada*

²⁰ Autor *HB* albo późniejszy skryba przemienił nazwę *aras Philaenorum* na *aras Filistinorum*. Wspomniany przez Orozjusza ołtarz wystawiony został dla upamiętnienia dwóch kartagińskich braci, którzy poświęcili się dla swej ojczyzny i aby zachować pokój z Cyrenajką, pozwolili pogrzebać się żywcem. Historię tę przytacza Salustiusz (*Iug.* 79). Przypuszcza się, że ołtarze te były kopcami ziemnymi, wyznaczającymi granicę państwa kartagińskiego (QUINN 2014, 169–179). Historia tych ołtarzy nie była zapewne powszechnie znana, dlatego autor czy też skryba zamienił niezrozumiałe określenie *Philaenorum* na *Filistinorum*, o Filistynach bowiem odnaleźć można liczne wzmianki w Biblii.

civitates (I 2, 92), *montes Uzarae* (I 2, 92), *flumen Maluam* (I 2, 93 n.), *Mauretania* (2, 93 n.). Dzieło Orozjusza jest niewątpliwie jednym ze źródeł autora *HB*. Z *Historii przeciw poganom* zaczerpnięty został na przykład opis działań Cezara w Brytanii (*HB* 19 n.). Księga pierwsza wspomnianego dzieła dostarcza bogatego materiału o charakterze geograficznym, którym mógł posłużyć się autor *HB*, wzbogacając tym samym zasłyszaną historię o elementy zaczerpnięte ze źródeł pisanych. Mamy więc tu do czynienia z amalgamatem tradycji ustnej i pisanej.

Nieco zmienioną wersję powyższej historii, jak i innych zamieszczonych w *HB* opowieści dotyczących zasiedlenia Irlandii odnaleźć można w *Lebor Gabála Érenn*. Najstarsza wersja tego tekstu, zachowana w tak zwanej *Księdze z Leinster* (*The Book of Leinster*), pochodzi z XI wieku. *HB* jest więc przypuszczalnie źródłem wcześniejszym. Warto zauważyć, że autor *HB* przytoczył dwie odrębne historie zasiedlania Irlandii. Pierwszą w akapicie 13 (o stopniowym zasiedlaniu Irlandii przez przybyszów z Hiszpanii) i drugą o wspomnianym mężu ze Scytii w akapicie 15. W *Lebor Gabála Érenn* obie opowieści stanowią kolejne etapy w dziejach podboju Irlandii i tworzą jedną, spójną historię. Tendencje harmonizacji i synchronizacji tradycji nie są więc w *HB* widoczne tak wyraźnie jak w utworze irlandzkim.

Autor *HB* zapewne znał i korzystał z różnych irlandzkich przekazów, zarówno pisanych, jak i ustnych. O zależności *HB* od źródeł irlandzkich świadczyć może początkowe zdanie z akapitu 14:

Novissime venit Damhoctor et ibi habitavit cum omni genere usque hodie in Britanniam.

Najpóźniej przybył Damhoctor i zamieszkuje tutaj w Brytanii wraz ze swoim rodem aż do dzisiaj.

Badacze przypuszczają bowiem, że autor, korzystając z jakiegoś bliżej nieznanego przekazu irlandzkiego, opacznie zrozumiał zwrot *dam ochtair* – drużyna ośmiu – i utworzył w to

miejsce imię Damhoctor²¹, niepotwierdzone w żadnym innym irlandzkim utworze. Tym irlandzkim przekazem mogły być bezpośrednio opowieści typu *seanchas* lub te opowieści włączone już do spisanych historii synchronicznych.

Ciekawego materiału badawczego dostarcza historia świętego Germanusa i Vortigerna. Nie zachował się żaden starszy od *HB* tekst, który wiązałby osobę tego świętego z Vortigerem. Wcześniejsze relacje traktujące o życiu Germanusa (Beda *Hist. Eccl.* I 17–21, Konstancjusz z Lyonu, *De vita sancti Germani*, Prosper z Akwitanii, *Epitoma Chronicon*, *Florentio et Dionyssio Coss.*) w niewielkim stopniu pokrywają się z obrazem nakreślonym w *HB*. Przekazy mówią bowiem, że Germanus dwukrotnie przybył do Brytanii (po raz pierwszy w 429 roku, po raz drugi przypuszczalnie 10 lat później) z zamiarem zwalczania szerzącej się na wyspie herezji pelagiańskiej. Podczas pierwszego pobytu biskup odwiedził grób świętego Albanusa i przyczynił się do rozpowszechnienia jego kultu. Miał też poprowadzić Brytów do zwycięstwa nad Piktami i Saksonami w bitwie zwanej Alleluia Victory. Druga wyprawa Germanusa zakończyła się całkowitym wykrzewieniem herezji pelagiankiej w Brytanii. W *HB* nie ma jednak mowy o zwolennikach pelagianizmu, grobie świętego Albanusa czy walkach z najeźdźcami. Germanus pozbawia najpierw władzy tyrana Benliego, potem zaś Vortigerna, który dopuścił się kazirodztwa. Jedynym elementem wspólnym z innymi relacjami jest obce pochodzenie Germanusa. W *HB*, podobnie jak w pozostałych przekazach, przybywa on do Brytanii, nie jest jednak powiedziane, że z terenów Galii (50):

Sanctus Germanus reversus est post mortem illius ad patriam suam.

Święty Germanus po jego [sc. Vortigerna] śmierci powrócił do swojej ojczyzny.

²¹ CHADWICK 2012, 83.

Najprawdopodobniej, jak twierdzą badacze, autor *HB* utożsamiał Świętego Germanusa z lokalnym świętym Garmonem bądź Harmonem, którego kult poświadczony jest na terenach Walii²². Święty Garmon stał się bardziej znanym Germanusem, aczkolwiek jedynie z imienia. Autor *HB* nie przypisał mu bowiem czynów galijskiego biskupa. Sam autor sugeruje jednak, że informacje o Vortigernie i Germanusie zaczerpnął ze źródeł pisanych. Przytaczając bowiem historię śmierci Vortigerna (zesłany z nieba ogień niszczy jego fortecę, a *tyrannus* ginie wraz ze swoimi żonami), podsumowuje ją następującym stwierdzeniem (47):

Hic est finis Guorthigirni, ut in Libro beati Germani repperi.

Taki jest koniec Vortigerna, jak to znalazłem w Księdze błogosławionego Germanusa.

Autor *HB* powołuje się więc na konkretne źródło i jest to jedyny tego rodzaju przypadek w całym utworze. Nie ma na myśli żywotu Germanusa Konstancjusza z Lyonu, gdyż ten, jak zostało wspomniane, nie wspomina w ogóle o Vortigernie. Autor *HB* nie twierdzi jednak, że jest to jedyna znana mu wersja zdarzeń dotycząca śmierci władcy. Zaraz dodaje bowiem — „*Alii autem aliter dixerunt*” („Inni zaś mówią inaczej”) — i przytacza historię, w której to Vortigern ginie na skutek pęknięcia serca (48). Opowieść ta nadal nie wyczerpuje jednak wszystkich znanych autorowi możliwości, gdyż po kolejnym lapidarnym „*[a]lii dixerunt*” („inni mówili”) podaje, że Vortigerna równie dobrze mogła pochłonąć ziemia (48). Nie do końca jest wiadomo, kim są owi *alii*, o których dwukrotnie wspomina autor *HB* — czy są to współcześni Vortigernowi, ewentualni świadkowie wydarzeń, o czym mogłoby świadczyć użycie czasownika *dicere* w *perfectum*, czy może osoby, od których zasięgał na ten temat informacji. Nie wiadomo też, czy te dwie kolejne wersje zdarzeń zostały gdzieś zapisane, czy jedynie przekazane

²² DUMVILLE 1986, 12; również HIGHAM 2002, 129.

drogą ustną. Autor uważa zapewne *Liber beati Germani* za źródło wiarygodne, co nie oznacza, że dyskwalifikuje inne relacje. Część badaczy, w tym Dumville, uważa, że powiązanie Germanusa z Vortigernem jest inwencją autora *HB*²³. W takim razie jego zapewnienie, że informacje o śmierci Vortigerna zaczerpnął z żywotu świętego Germanusa, uznać należałoby za przekłamanie, mające na celu uwiarygodnienie przytoczonych zdarzeń. Niekoniecznie jednak informacja ta jest pomysłem autora. Może pochodzić z tradycji ustnej, wtedy także wskazanie źródła pisanego uznać należy za jej uwiarygodnienie. Warto jeszcze raz przywołać cytowane wcześniej słowa ze wstępu do irlandzkich genealogii, w których to powoływanie się na historię niezapisane jest dyskredytowane i przedstawiane jako zarzut. Poza tym autor *HB*, przytaczając kolejne wersje, powtarza frazę *alii dicunt*. Mało prawdopodobne jest, że wymyślił wszystkie trzy opowieści. Skąd więc zaczerpnął te informacje? Jeśli przyjmiemy, że dysponował źródłami pisаныmi, zakładamy tym samym, że w IX wieku istniała całkiem spora literatura, w której przedstawione były losy świętego Germanusa, w dodatku splecione z postacią Vortigerna. Wydaje się to mało prawdopodobne. Poza *HB* nie ma bowiem żadnych świadectw na ten temat. Istnienie trzech różnych relacji może być przejawem charakterystycznej dla kultury oralnej wielowersyjności.

HB jest najstarszym zachowanym źródłem wspominającym o Arturze. W utworze pojawia się on parokrotnie, najdłuższy *passus* (akapit 56) poświęcony jest wyliczeniu dwunastu bitew z Anglosasami, w których był on wodzem Brytów. W *HB* nie jest więc on jeszcze królem, jak w późniejszych utworach, a jedynie przywódcą wojskowym, choć autor wyraźnie sugeruje, że pozycja przez niego zajmowana była ważna:

Tunc Arthur pugnabat contra illos in illis diebus cum regibus Brittonum, sed ipse dux erat bellorum.

²³ DUMVILLE 1986, 12.

Wtedy walczył przeciw nim [sc. Saksonom] Artur wraz z królami brytońskimi, lecz to on był wodzem w bitwach²⁴.

Zamieszczony w *HB* katalog bitew stoczonych przez Artura, jak za N.K. Chadwick i H.M. Chadwickiem, piszą zarówno Dumville, jak i N.J. Higham, może pochodzić z jakiegoś bliżej nieznanego poetyckiego źródła pisanego²⁵. Byłby to utwór w rodzaju poematów upamiętniających czyny takich królów jak Cadawallon czy Urien. Nie ma jednak pewności, czy utwory te funkcjonowały w IX wieku w formie pisanej. Utwory upamiętniające Uriena z Rheged (VI wiek), których autorstwo przypisuje się współczesnemu mu Taliesinowi, zachowane zostały w manuskryptach z XIII bądź XIV wieku. Sytuacja przedstawia się podobnie w wypadku twórczości Aneirina, który miał tworzyć w zbliżonym okresie. Najstarszy manuskrypt zawierający utwory tegoż poety (*Book of Aneirin*) pochodzi z połowy XIII wieku. W rękopisie tym znajdują się dwa teksty poematu *Y Gododdin* zwane A i B. Ortografia tekstu B sugeruje, że jest on kopią starszego tekstu z IX bądź X wieku, nie ma więc pewności, kiedy utwór ten został spisany po raz pierwszy, na pewno jednak przekazywany był drogą ustną przez dłuższy czas, podobnie jak utwory Taliesina. Przypuszczać więc można, że dopiero w wieku IX i X tworzone od pokoleń utwory metryczne (ale także opowieści prozatorskie) zaczęły być spisywane. Struktury katalogowe są zresztą typowe dla poezji oralnej. Wspomniany poemat *Y Gododdin* składa się z kilkunastu elegii właśnie o charakterze katalogowym. Wymienieni są tam brytońscy bohaterowie walczący z Anglami.

Po raz kolejny postać Artura przywołana zostaje dwukrotnie w *Mirabiliach*, osobnej sekcji *HB*, poświęconej niezwykłym zjawiskom naturalnym na terenie Brytanii, Irlandii i wyspy Mony (dzisiejsze Anglesey). Warto zacytować w całości pierwszy z dwóch *passusów* poświęconych Arturowi (73):

²⁴ Sformułowanie *dux bellorum* i jego koneksje biblijne rozważa szerzej HIGHAM 2002, 142–144.

²⁵ DUMVILLE 1986, 13; HIGHAM 2002, 145.

Quando venatus est porcum Troynt, impressit Cabal, qui erat canis Arthuri militis, vestigium in lapide, et Arthur postea congregavit congestum lapidum sub lapide, in quo erat vestigium canis sui, et vocatur Carn Cabal. Et veniunt homines, et tollunt lapidem in manibus suis per spatium diei et noctis, et in crastino die invenitur super congestum suum.

Kiedy polowano na wieprza Troynt, Cabal, który był psem żołnierza Artura, odcisnął ślad w kamieniu, a później Artur ułożył stos kamieni pod kamieniem, na którym był ślad jego psa i nazwał to miejsce Carn Cabal. I przychodzą ludzie i zabierają kamień na odległość dnia i nocy wędrówki, a rano kamień znaleziony zostaje na stosie.

Passus ten świadczy o tym, że w IX wieku, a więc w czasach powstania *HB*, legenda arturiańska była już w dużej mierze ukształtowana. Autor zakłada najwyraźniej, że cała historia o polowaniu na dziką jest powszechnie znana i nie potrzeba jej przytaczać. Najstarsza, pełna wersja tej opowieści pojawia się w prozatorskim utworze *Culhuch i Olwen* z około 1100 roku²⁶. Nie ma tam jednak wzmianki o odcisku łapy psa Artura w kamieniu, choć pojawia się sam pies o imieniu Caffal. Mamy więc tutaj do czynienia z lokalną opowieścią nie tylko o charakterze etymologicznym, jak uważa Higham²⁷, ale także ajtiologicznym. Świadczy to o popularności legend z cyklu arturiańskiego, w krąg których wpisywane były przez lokalną społeczność kolejne elementy i miejsca. Gdyby opowieści o Arturze rozpowszechniane były tylko w formie pisanej, nie zdobyłyby tak dużej popularności na tym etapie rozwoju piśmiennictwa i czytelnictwa, jaki był w IX wieku i wcześniej. Nawet jeśli przytoczona historia została zaczerpnięta ze źródła pisanego, rodowód jej był z pewnością oralny.

Artur w cytowanym passusie z *Mirabiliów* nazwany jest *miles* – żołnierz. Higham uważa określenie *miles* za nawią-

²⁶ Utwór ten zachował się w manuskrypcie pochodzącym z XIV wieku.

²⁷ HIGHAM 2002, 88.

zanie do wcześniejszego *dux*²⁸. Wydaje się jednak, że bardziej wymownym nawiązaniem byłoby powtórzenie wspomnianego *dux*. Na tę kwestię można jednak spojrzeć inaczej. Mogły istnieć przekazy, w których Artur funkcjonował właśnie jako żołnierz (wojownik), mielibyśmy wówczas do czynienia z wielowersyjnością tradycji, co jest znamienne dla kultury oralnej. Przy takim założeniu awans Artura następowałby prawdopodobnie stopniowo – od żołnierza, przez dowódcę, po króla. Użycie wspomnianego słowa *miles* świadczyć może o żywotności starszej tradycji, w której Artur funkcjonował jeszcze jako żołnierz, a nie wódz. Należy wziąć pod uwagę to, że autor *HB* miał w zwyczaju inkorporować do swego dzieła całe frazy ze znanych mu źródeł. Określenie *żołnierz* może więc pochodzić z przekazu zawierającego przytoczoną przez autora historię o skale Carn Cabaln. Tego typu zapożyczenia widoczne są w wypadku św. Germanusa. Autor, opowiadając o działaniach świętego w Brytanii, zawsze określa go epitetem *sanctus* (na przykład 32, 33, 34). Epizodycznie pojawia się Germanus także w akapicie 51 traktującym o życiu świętego Patryka, tam jednakże określony jest on jako *episcopus*, tak jak w *Vita Sancti Patricii* autorstwa Muirchú moccu Machtheni, wzoru dla tej opowieści (I 6). Podobna sytuacja mogła mieć miejsce w przypadku Artura, który, choć wcześniej w *HB* przedstawiony został jako wódz, zgodnie z innym przekazem nazwany został żołnierzem. Możliwości interpretacji użycia słowa *miles* jest wiele. Mało prawdopodobnym wydaje się jednak, że autor dobiera określenia w taki sposób, aby uczynić tekst bardziej spójnym czy klarownym.

Wiele świadectw na temat splatania się rodzimej twórczości z chrześcijańską kulturą pisma dostarcza także przytoczona w *HB* opowieść o Ambrozjuszu (40–42). W historii tej magowie radzą Vortigernowi zbudować solidną twierdzę, w której

²⁸ HIGHAM 2002, 89.

mógłby schronić się przed wrogim mu ludem Brytów²⁹. Vortigern z magami znajduje odpowiednie miejsce pod budowę, ale zgromadzony tam budulec parokrotnie znika w niewyjaśniony sposób. Magowie twierdzą więc, że zanim budowa zostanie rozpoczęta, miejsce to należy skropić krwią dziecka bez ojca, po czym wyruszają na poszukiwanie takiego dziecka. Rzekomo odnajdują chłopca zrodzonego bez ojca (jak twierdzi sama matka dziecka), ale pod koniec opowieści okazuje się, że chłopiec o imieniu Ambrozjusz ma jednak ojca wywodzącego się z rodu rzymskich konsulów. Taka niekonsekwencja wynika z kompilacyjnego charakteru przytoczonej historii. Autor *HB* wplótł bowiem do opowieści mającej znamiona legendy (motyw znikającego budulca czy chłopca bez ojca) postać Ambrozjusza, brytońskiego wodza o rzymskim rodowodzie, znanego z dzieł Gildasa (25, 3) i Bedy (*Hist. eccl.* I 16). Wiele z motywów obecnych w tej historii odnaleźć można także w innych opowieściach walijskich. Motyw znikania jakiegoś przedmiotu pojawia się na przykład w jednej z opowieści *Mabinogionu* o brytońskim królewiczu Llund, gdzie z kolei co noc znika zgromadzony zapas żywności. Z czasem okazuje się, że kradnie go gigant, który usypiał poddanych Llundu i niezauważony zabierał zapasy. Rękopisy zawierające opowieść o Llundzie, jak inne walijskie utwory prozatorskie zaliczane do *Mabinogionu*, pochodzą z XIV wieku, jednakże większość zamieszczonych tam opowieści jest znacznie starsza³⁰. Niektóre motywy funkcjonowały już w IX wieku. Na uwagę zasługuje także postać Ambrozjusza. Po pierwsze autor *HB* nazywa go Embrei Guletic, przy czym Embrei to imię Ambrozjusza przetłumaczone na język walijski, Guletic (Gwledig) oznacza natomiast najwyższego władcę³¹. Ambrozjusz – dowódca wojskowy we wcześniejszych przekazach – w *HB* awansuje więc na władcę zwierzchniego Brytanii

²⁹ Wrogość spowodowana jest przychylnym stosunkiem Vortigerna do Anglosasów.

³⁰ LIPONSKI 2001, 218.

³¹ HIGHAM 1995, 141 n.

i tym samym detronizuje dotychczasowego lidera Vortigerna. Pomimo rzymskiego rodowodu zyskuje też rodzime imię. Analogicznemu przeobrażeniu na przestrzeni lat uległ inny rzymski wódz — Magnus Maximus, który przejął władzę w Brytanii w latach 80-tych IV wieku. W *HB* nosi on jeszcze rzymskie imię Maximus albo Maximianus (27 i 29). W późniejszej tradycji pojawia się jako Mascen Wledig. Wledig, podobnie jak Guledig, oznacza najwyższego władcę.

W kreacji Ambrozjusza doszukać się można innych nieścisłości. Niespodziewanie z chłopca bawiącego się piłką staje się bowiem młodzieńcem, któremu przekazane zostają spore połacie ziemi. W trakcie rozmowy z Vortigernem i magami zdradza on także profetyczne zdolności. W walijskiej literaturze podobnie przedstawiany był Myrdin Wylt (prototyp późniejszego Merlina) czy Lailoken. Postać chłopca z przytoczonej opowieści wykorzystana została przez Geoffreya z Monmouth, który zastąpił go Merlinem. Rozmowa Ambrozjusza z magami przypomina zmagania świętych z pogańskimi kapłanami. Podobny „pojedynek” odbył się na przykład między Patrykiem a magami króla Loiguire z *Vita Sancti Patrici* autorstwa Muirchú moccu Machtheni (I 20). Patryk, podobnie jak Ambrozjusz, „pokonał” magów pogańskiego władcy, udowadniając, że zdolności, którymi rozporządza, znacznie przewyższają moce przeciwników. *HB* jest dziełem powstałym w kręgu kultury chrześcijańskiej, nie przeszkadza to jednak jej autorowi sięgać po postacie i motywy wywodzące się z innych tradycji. Dla kultury celtyckiej, zarówno brytońskiej, jak i irlandzkiej, znamienne jest włączanie elementów chrześcijańskich do rodzimej mitologii. Mitologia ta wraz z nadejściem nowej religii nie popadała w zapomnienie, a jedynie wzbogacała się o motywy chrześcijańskie³². Fuzja obu światów umożliwiała koegzystencję fantastyczności pogańskiej z fantastycznością chrześcijańską, postaci ludowych profetów istnieją więc obok chrześcijańskich świętych, którzy przepowiadają przyszłość w imię Boga.

³² LIPONSKI 2001, 57.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię bezpośrednio związaną z problematyką oralności i piśmienności, a mianowicie styl autora *HB*. Przede wszystkim styl narracji jest w dużej mierze addytywny, na przykład (32):

Interea venit unus de servis regis e medio urbis, et inclinavit se ante virum Dei, et nuntiavit illis omnia verba tyranni, et invitavit illos ad casam suam, et exierunt cum eo, et benigne suscepit eos.

Tymczasem przyszedł z miasta jeden ze sług króla i pokłonił się przed mężem Boga, i przekazał im słowa tyrana, i zaprosił ich do swego domu, i poszli wraz z nim, i przyjął ich życzliwie.

Występują też liczne powtórzenia oraz frazy przypominające formuły. Wyjaśnień tego sposobu pisania może być kilka i wzajemnie się one uzupełniają. Po pierwsze autor stosunkowo słabo znał język łaciński, po drugie mógł wzorować się na stylu biblijnym, po trzecie jego dzieło wyrasta z tradycji kultury oralnej, dla której taki sposób opowiadania jest cechą właściwą. Zagadnienie stylu autora *HB*, tutaj jedynie zasygnalizowane, zasługuje z pewnością na szersze omówienie.

Niniejsze rozważania pokrótce przedstawiają zależność *HB* od źródeł pisanych i zarysowują jedynie problem obecności tradycji oralnej w tym utworze. Dotychczasowe badania podkreślają przede wszystkim rolę źródeł pisanych w tym dziele, pomijając raczej wpływ tradycji ustnej. Przekazy pisemne z pewnością w dużej mierze wpłynęły na treść *HB*. Jej autor korzystał z Orozjusza, Hieronima i innych chrześcijańskich pisarzy starożytnych, jednakże źródła te nie wspominają o historii Brytanii w V i VI wieku, a wydarzenia z tego właśnie okresu stanowią rdzeń *HB*. Na rolę tradycji oralnej szczególnie należy zwrócić uwagę w badaniach nad *passussami* dotyczącymi tak zwanych wieków ciemnych w historii Brytanii; pamięć o tych czasach w wieku IX trudno z kolei uznać za „pamięć historyczną”, lecz raczej „legendarną”. Autor *HB* bez wątplenia tworzy w okresie przejściowym, kiedy kultura oralna jest wypierana i dewaluowana przez kulturę piśmienną. Jeśli nawet ko-

rzysta on z rodzimych świadectw pisanych, to trzeba mieć na uwadze to, że stoi za nimi kilkuwiekowa tradycja oralna.

Należy przy tym zwrócić uwagę, że tradycja brytońska nie bazuje na wydarzeniach wywodzących się sprzed panowania rzymskiego w Brytanii. Pradzieje wyspy są praktycznie nieznanne. Autor, z wyjątkiem paru wzmianek przytoczonych za Orozjuszem (w dodatku błędnie), nie wspomina o mieszkańcach Brytanii przed przybyciem Cezara. Za protoplastę Brytów uważa zaś Brutusa, wnuka Eneasza. W rodzimej tradycji zapisał się uzurpator Magnus Maximus, postać z końca IV wieku. Swoją marsz ku władzy cesarskiej rozpoczął on w Brytanii, a część Brytów, jak zostało przekazane, wraz z nim wywędrowała na kontynent. Kolejną postacią, z czasów już porzymskich, która szczyli się jednak pochodzeniem z rodu konsulów, jest wspomniany Ambrozjusz. Być może podobnym rodowodem szczylił się pierwotnie również i Artur, który, jak przypuszczają badacze, miał swój rzymski pierwowzór. Tradycja brytońska, przekazywana i kulturowana w wieku IX i później, sięga po postaci i wydarzenia z wieku IV i V, budując jak gdyby rodzimą mitologię na nowo, mitologię jednak w dużej mierze chrześcijańską. Autor *HB* korzysta z tego bogatego zasobu legendarnych opowieści, ale spisując historię, podobnie jak pisarze irlandzcy, dopasowuje ją do wymogów ówczesnej koniunktury politycznej. Manipuluje więc tradycją, gdy zachodzi taka potrzeba. Na takie działania pozwala mu to, że dotychczasowa tradycja zarówno literacka, jak i historyczna nie była spetryfikowana w postaci obowiązującej wersji piśmiennej.

BIBLIOGRAFIA

BREATNACH 1996: L. Breatnach, *On the Original Extent of the "Senchas Már"*, „Ériu” 47 (1996), ss. 1–43.

BYRNE 1974: F.J. Byrne, *Senchas: The Nature of Gaelic Historical Tradition*, „Historical Studies” 9 (1974), ss. 137–159.

CHADWICK 2012: H.M. Chadwick, *Early Scotland: The Picts, the Scots and the Welsh of Southern Scotland*, Cambridge 2012 [1949].

DUMVILLE 1972–1974: D. Dumville, *Some Aspects of the Chronology of the Historia Brittonum*, „Bulletin of the Board of Celtic Studies” 25 (1972–1974), ss. 439–445.

DUMVILLE 1975–1976: D. Dumville, *Nennius and the Historia Brittonum*, „Studia Celtica” 10/11 (1975–1976), ss. 78–94.

DUMVILLE 1986: D. Dumville, *The Historical Value of the Historia Brittonum*, „Arthurian Literature” 6 (1986), ss. 1–26.

GRANSDEN 1974: A. Gransden, *Historical Writing In England, 550–1307*, London 1974.

HIGHAM 1995: N.J. Higham, *An English Empire: Bede, the Britons, and the Early Anglo-Saxon Kings*, Manchester 1995.

HIGHAM 2002: N.J. Higham, *King Arthur. Myth-Making and History*, London–New York 2002.

JARMAN 1976: *Aneirin – The Goddodin*, [w:] A.O.H. Jarman, G.M. Hughes (eds.), *A Guide to the Welsh Literature*, vol. I, Swansea 1976, ss. 68–80.

LIEBERMANN 1925: F. Liebermann, *Nennius the Author of the Historia Brittonum*, [w:] A.G. Little, F.M. Powicke (eds.), *Essays in Medieval History Presented to Thomas Frederick Tout*, Manchester 1925, ss. 25–44.

LIPONSKI 2001: W. Lipoński, *Narodziny cywilizacji Wysp Brytyjskich*, Poznań 2001.

MACNEILL 1921: E. MacNeill, *Celtic Ireland*, Dublin 1921.

MORRIS 1980: J. Morris, *Introduction*, [w:] *idem* (ed.), *Nennius, British History and the Welsh Annals*, London–Chichester 1980, ss. 1–8.

Ó. CRÓINÍN 2005: D. ó Cróinín, *Ireland 400–800*, [w:] *idem* (ed.), *A New History of Ireland, I Prehistoric and Early Ireland*, Oxford 2005, ss. 182–234.

QUINN 2014: J.C. Quinn, *A Carthaginian Perspective on the Altars of Philaeni*, [w:] J.C. Quinn, N.C. Vella (eds.), *The*

Punic Mediterranean: Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule, Cambridge 2014, ss. 169–179.

HISTORIA BRITTONUM – BETWEEN ORALITY AND LITERACY.
PRELIMINARY STUDIES

Summary

The following paper considers the oral and literary sources which might have served as a basis for the *History of the Britons* (*Historia Brittonum*), putatively attributed to the 9th century Welsh author Nennius. Given the legendary nature of some of the matter included in the *History*, such as stories from the Arthurian cycle, as well as the compilatory and in some instances self-contradictory character of the text, the work is supposed to be rooted in the tradition of orally transmitted lore. This tradition preserved knowledge of past events through the dark, i.e. illiterate age following the Anglo-Saxon invasion of Britain. On the other hand the literary sources used by the author of the *History* have been traced and the work seems to be imbued with the style of ancient annalists, notably Saint Jerome. As such *Historia Brittonum* should be regarded as being fixed on the verge between the age of oral tradition and that of actual written history.

Keywords: orality, medieval Wales, medieval historiography, the Arthurian cycle.

Słowa kluczowe: oralność, średniowieczna Walia, średniowieczna historiografia, legendy arturiańskie.

Małgorzata Zadka
Uniwersytet Wrocławski

LISTS AND REGISTERS IN WRITTEN AND ORAL TRADITION

Introduction

The differences between speech and writing have been a subject of scholarly interest for many decades.¹ These forms of communication differ from each other in the construction of a message, in the durability and stability of the communication, and in its dependence on the context. Speech is immaterial, ephemeral, connected to the specific context of its emergence; it also enables us to interact and to receive feedback information. Writing, on the contrary, is available physically, is durable, but is also detached from its context and prevents us from getting a direct response. It has an impact on the message's construction – written records have to contain all the necessary information which can replace and supplement the context. The written text has to be precise and to speak for itself. Therefore, although lacking the possibility of using non-linguistic tools (such as gestures, facial expressions, tone of voice, etc.), they may seem to be more complete than oral utterance. The aim of this article is to show that ancient lists,

¹Among the extensive literature, it is worth mentioning: LURIA 1976; GOODY 1977; ONG 1982; GOODY 1986; HAVELOCK; OLSON 1994.

registers and catalogues are derived from both the oral and written traditions, and their discrete nature can be explained by their separate origins. Paradoxically, in specific cases written records have proved to be more incomplete than records which have survived through oral transmission.

Making lists can be linked to the earliest human literary activities.² They were created for administrative, religious and economic purposes from the 4th millennium BC in the Near East and the Mediterranean and at least from the 2nd millennium BC in the Aegea. The administrative lists contained registers of goods and commodities (animals, food, fabrics, etc.) intended for sale, distribution or offering in a temple. The event lists located the most important events during the reigns of individual kings. The lexical lists assigned people, animals and other elements of nature to the specific categories, taking into account the relationships between listed objects and their hierarchy.³

The content of the lists was dictated by the demands of the economy and social relations; the structure arose due to a medium such as writing. The construction of the written lists was different from that of oral messages: they were not arranged according to syntax; nor was there a subject-verb-object arrangement, but single nouns or nouns followed by numerals. Registers did not try to reflect the mechanisms of speech, but they rather recorded particular words, using schemes created especially for such a purpose. Users of these records were aware of the artificiality of such constructions and they recognized the difference between real language and written records. John Baines quotes an Egyptian story (*The Tale of Two Brothers*, c. 1200 BC), in which a shepherd, who is carrying goods, is asked what he is carrying. He answers: "wheat: 3 sacks, barley: 2 sacks; total: 5". This is an obvious im-

² GOODY, 1977, 68, 70, 75, 81.

³ For these kinds of lists in the social context, *vide* GOODY 1977, 74–111.

itation of the recording of economic data, instead of a natural utterance, which would be expected by the recipients. Contrasting the earlier scene of casual conversation with the evident accounting jargon must have resulted in a comical effect.⁴ The difference between oral enumeration and the written list is so great that one cannot mistake one for the other. Registers gather isolated words, “separated not only from the wider context [...], but separated too from one another. [...] lists are simple, abstract and categorised”.⁵

Written registers

In Bronze Age Mesopotamia a very wide range of data was recorded: legal transactions, sales, rental agreements, loans, marriage contracts, adoptions, wills, salaries of officials, etc. Registers of taxpayers were prepared for tax purposes in the form of population censuses and lists of births. Temple resources, incomes and expenses were grouped as registers of temple economy. Moreover, thousands of words were collected and organized in the lexical lists, the most famous of which was the so-called “Sumerian king-list”, first written down at the beginning of the 2nd millenium BC and rewritten many times over the subsequent centuries.⁶ It had a structure of a simple enumeration, listing only the names and number of years of each king’s rule, as seen in the following excerpt:

After the kingship descended from heaven, the kingship was in Eridug. In Eridug, Alulim became king; he ruled for 28800 years. Alaljar ruled for 36000 years. 2 kings; they ruled for 64800 years. Then Eridug fell and the kingship was taken to Bad-tibira. In Bad-tibira, En-men-lu-ana ruled for 43200 years. En-men-gal-ana ruled for 28800 years. Dumuzid, the shepherd, ruled for 36000 years. 3 kings; they ruled for 108000 years. Then Bad-tibira fell

⁴ BAINES 1983, 575.

⁵ GOODY 1977, 81, 88.

⁶ JACOBSEN 1939; OPPENHEIM 1977, 145, 230 n.; MICHALOWSKI 2006, 81–85.

(?) and the kingship was taken to Larag. In Larag, En-sipad-zid-ana ruled for 28800 years. 1 king; he ruled for 28800 years. Then Larag fell (?) and the kingship was taken to Zimbir. In Zimbir, En-men-dur-ana became king; he ruled for 21000 years. 1 king; he ruled for 21000 years. Then Zimbir fell (?) and the kingship was taken to Curuppag. In Curuppag, Ubara-Tutu became king; he ruled for 18600 years. 1 king; he ruled for 18600 years. In 5 cities 8 kings; they ruled for 241200 years. Then the flood swept over.⁷

Another Sumerian list was *The Standard List of Professions*, collecting approximately 120 most important professions in the state, prepared in the Uruk IV period and copied even 1500 years later.⁸ Centuries of rewriting these words in unchanged form – despite inevitable changes in social structure – blurred the meaning of most of them. We can only assume that they are ordered from the highest position at the top to the less significant:

NAMEŠDA,
 NÁM KAB,
 NÁM DI,
 NÁM NÁM,
 NÁM URU⁹.

Sumerians listed not only their historical kings or royal titles, but they also wrote down important events, deaths, natural disasters, plagues, wars, battles and religious ceremonies. These words were presented as laconically as registers of gods, people, animals, stones, trees, fields, officials, etc.¹⁰ Although in Mesopotamia lexical lists were especially differentiated, similar records were created in the whole of the Near East in the Bronze Age.¹¹

⁷ ETCSL 1-39.

⁸ VAN DE MIEROOP 2007, 34, Chart 2.1.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ WISEMAN 1970, 44 n.

¹¹ Traces of such practice can also be found in some parts of the Old Tes-

In Egypt taxes, paid in nature (as grain, cattle, wine, fabrics, but also human labour), were cumulated in royal and temple magazines and documented in official records.¹² From the beginning of the 2nd millenium BC Egyptians also prepared *onomastica*, “catalogues of things arranged under their kinds”¹³. The oldest known *onomasticon* (from the late Middle Kingdom) was found in Ramesseum; another was composed by the scribe Amenemope (20th to 22nd Dynasty). The *Onomasticon* of Amenemope distinguishes elements of heaven and earth, social groups, towns of Egypt, cereals, drinks, building, etc. Below we can observe an extract, listing people ranked according to their age:

- 295 adult man (*s*),
- 296 youth (*mnH*),
- 297 old man (*iAw*),
- 298 adult woman (*st*),
- 299 young woman (*nfrt*)¹⁴.

Lists of commodities delivered to the palace or semi-finished products handed over to craftsmen were also prepared in any economies based on the redistribution of goods (as in Crete in the 2nd millenium BC). The structure of such lists was simple and very similar in the whole of the Mediterranean – isolated nouns were followed by numerals or – as in the Linear B script – also clarified by ideograms. Below is the tablet from Knossos (KN Ca 895+fr. = V-C 82, DU 03):

- 1. i-qo EQU^f 5 EQU^m po-ro EQU [
- 2. o-no EQU^f 3 po-ro EQU 2 EQU^m [

what can be translated as:

tament: the whole *Book of Numbers*, Genesis 5 with Adam’s genealogy or Genesis 10 with the list of Noe’s progenies).

¹² GOODY 1986, 64.

¹³ GARDINER 1947, 5.

¹⁴ <<http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/literature/onomgroups.html>>, [access: 31.01.2016].

1. horses: 5 mares, 4 stallions, [X] foals [
2. donkeys: 3 mares, 2 colts, 4 donkeys [¹⁵.

Oral enumerations

Recording lists of goods or people seems to be directly connected to writing. However, one can notice two issues inconsistent with such an assumption. Firstly, it is obvious that in Mesopotamia there was a need to organize data even before the emergence of writing in the 4th millennium BC. The system of clay tokens enables the collection and retention of data relating to commercial transactions or inheritance issues. Tokens, representing goods or animals, were stored in clay envelopes which were associated with particular transactions. They fulfilled a similar function to later registers and had a similar construction – even if it was three-dimensional. Therefore, writing could not have led to the invention of lists and registers. Secondly, in epics, which were based on the oral tradition, there were also catalogues and enumerations, which are not only integrally incorporated into the works, but also play an important role in the plot. If one associates the nature of the catalogue with writing, it must be puzzling to find them in the epics. They may also be treated as late inclusions, added to longer poems already in the process of textualization. However, the construction of the *Catalogue of Ships* (Hom. *Il.* II 494–759) and its contents indicate that it is rather a pre-Homeric recitation included in the epic. Some parts of this recitation, e.g. formulae describing geographical areas, may even be dated to the 13th century BC.¹⁶ In the *Iliad* and *Odyssey* there are both narrative catalogues (*Catalogue of Ships*: Hom. *Il.* II 494–759; Trojan heroes: *Il.* II 816–877; Zeus' lovers: *Il.* XIV 315–328; competitors: *Il.* XXIII 288–351; women who were mothers of heroes: *Od.* XI 235–327), and enumerating lists (Greek heroes: *Il.* VII 162–

¹⁵ BARTONEK 2003, 507.

¹⁶ PAGE 1959, 132, 134; MINTON 1962, 205.

168; VIII 261–267; XI 301–303; XXIII 836–838; Trojan heroes: *Il.* V 577–578; V 705–710; XI 56–60; XIII 789–794; XVI 694–696; XVII 215–218; XXI 209–210; XXIV 248–251; rivers: *Il.* XII 19–23; Nereids: *Il.* XVIII 39–49; citadels: *Il.* IX 149–152; spoils: *Il.* XI 677–681; Phaeacians: *Od.* VIII 111–119; suitors: *Od.* XXII 241–243).¹⁷

The Catalogue of Ships is far too long to cite it in its entirety, but the beginning shows its structure:

Now will I tell the captains of the ships and the ships in their order. Of the Boeotians Peneleos and Leïtus were captains, [495] and Arcesilaus and Prothoënor and Clonius; these were they that dwelt in Hyria and rocky Aulis and Schoenus and Scolus and Eteonus with its many ridges, Thespeia, Graea, and spacious Mycalessus; and that dwelt about Harma and Eilesium and Erythrae; [500] and that held Eleon and Hyle and Peteon, Ocalea and Medeon, the well-built citadel, Copae, Eutresis, and Thisbe, the haunt of doves; that dwelt in Coroneia and grassy Haliartus, and that held Plataea and dwelt in Glisas; [505] that held lower Thebe, the well-built citadel, and holy Onchestus, the bright grove of Poseidon; and that held Arne, rich in vines, and Mideia and sacred Nisa and Anhedon on the seaboard. Of these there came fifty ships, and on board of each [510] went young men of the Boeotians an hundred and twenty. (transl. by A.T. MURRAY 1924)

Although this passage seems to list only the names of heroes who came to Troy, it also tells their stories, or at least adds some information which helps to identify or better define them. The list of Nereids is less similar to a narrative and its structure is different:

There were Glauce and Thaleia and Cymodoce, [40] Nesaea and Speio and Thoë and ox-eyed Halië, and Cymothoë and Actaëa and Limnoreia, and Melite and Iaera and Amphithoe and Agave, Doto and Proto and Pherousa and Dynamene, and Dexamene and Amphinone and Callianeira, [45] Doris and Pynope and glorious Galatea, Nemertes and Apseudes and Callianassa, and there

¹⁷MINCHIN 1996, 4 n.

were Clymene and Ianeira and Ianassa, Maera and Orithyia and fair-tressed Amatheia, and other Nereids that were in the deep of the sea. (transl. by A.T. MURRAY 1924)

These lists (and many others, not only in Homer, but also in Hesiod and the fragmentary preserved Cyclic Poets) are undoubtedly prepared for an oral performance and their structure is well thought out. They list personal or place names, goods or objects, but their structure differs from the written records.

Incomplete written registers; complete oral enumerations

The structure of lists and catalogues in the oral tradition is different from economic inventories, not only because of their differing functions and content. Their elements are not isolated and decontextualized, but connected to each other and to the subsequent narrative (a list of the heroes is an inventory of persons who will appear later in the epic). Written registers pull individual words out of context and place them into a new arrangement according to established criteria. Catalogues of oral origin accumulate information on various levels. Names of Nereids or Phaeacians are not only arranged according to the dynamic rhythm and assonance, but they are connected to the sea because of the nature of these groups. Oral lists are also prepared and organized in a similar manner to oral epic in general – they use formulae, alliteration, cumulation, enumeration, rhythm and assonance.¹⁸ Even if the oral enumerations are separated from their context and analyzed as isolated passages, they are still narrative stories, or at least compositional wholes. One may not know all the names and characters, but the story itself is coherent and understood. The structure of written lists is deprived of these elements which could make them complete, so they need more additional and external in-

¹⁸*Ibidem*, 11 n.

formation to restore their original form. The story or the oral list is already complete.

These catalogues also have a different purpose from the written records. The durability of writing helps to consolidate and store information which is important to a society. The cumulation of information in oral epic serves in addition as a set of data, but it also provides an opportunity to amaze listeners with the unusual memory of the singer and to impress them with his artistry. Such an enthusiastic reception was described by Vasilij Radlov, who noted the rapturous response of the Kyr-gyz audience during the performance of a catalogue in poetry. This reaction shows the audience's appreciation for the difficult enumeration, which was made without any mistakes.¹⁹

Conclusions

Regardless of the relationships between written record and the register form, writing was attractive for early accounting because it was considered to be more reliable and durable, it required no eyewitnesses, and it allowed the preservation of data from more than one transaction at the same time. It proved to be useful while noting the results of repeated observations, such as the changing arrangement of planets. One could store them and draw conclusions from long-term observations and records. Such records were also more accurate and they cannot be distorted as easily as those passed down via oral transmission. For these reasons written lists are often regarded as belonging rather to the early epoch of writing, than to oral tradition.²⁰ The natural form for the oral epics seems to be a story, narrativity, which reflects the speech and concentrates on the plot, not on the enumeration. Lists and registers do not appear to fit the logic of language, but their presence in

¹⁹CHADWICK 1940, 185; MINCHIN 1996, 5.

²⁰*Vide* GOODY, 1977, 74–111. It is, however, worth mentioning that Walter Ong has noticed that lists contain features which are commonly linked to spoken language: ONG 1982, 97.

the oral tradition and the existence of pre-writing systems of organizing data indicate that in fact they do. Furthermore, lists composed orally are more embedded in the broader context, which makes them more complete and understood. The phenomenon of creating lists is similar both in the case of speech and writing, but the difference results from the fact that they are expressed by two separate codes. Writing, as concrete and 'frozen' from the moment of recording, must be supported by additional words. If one removes the context from the written register, it will remain only a collection of individual words, but they can be completed by the knowledge of persons who are aware of the right context. On the other hand, spoken constructs cannot be limited to single nouns and numerals and even in the simple form of an enumeration they strive for narrativity. The oral list must be narrative and understood by itself because it cannot be performed without grammatical elements and there is no possibility of supplementing it. Narrative lists, registers and catalogues in epics are not late inclusions or the effect of the impact of writing. On the contrary – their narrativity is proof of their oral origin.

BIBLIOGRAPHY

BAINES 1983: J. Baines, *Literacy and Ancient Egyptian Society*, "Man" 18 (1983), pp. 572–599.

BARTONĚK 2003: A. Bartoněk, *Handbuch des mykenischen Griechisch*, Heidelberg 2003.

CHADWICK 1940: H.M. Chadwick, N.K. Chadwick, *The Growth of Literature*, vol. 3, Cambridge 1940.

GARDINER 1947: A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, London 1947.

GOODY 1977: J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, New York 1977.

GOODY 1986: J. Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, New York 1986.

HAVELOCK 1982: E.A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and Its Consequences*, Princeton–New Jersey 1982.

JACOBSEN 1939: T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, Chicago 1939.

LURIA 1976: A.R. Luria, *Cognitive Development. Its Cultural and Social Foundations*, M. Lopez-Morillas, L. Solotaroff (trans.), M. Cole (ed.), Cambridge, Mass. 1976.

MICHALOWSKI 2006: P. Michalowski, *Sumerian King List*, [in:] M. Chavalas (ed.), *The Ancient Near East – Historical Sources in Translation*, Carlton 2006, pp. 81–85.

MINCHIN 1996: E. Minchin, *Lists and Catalogues in the Homeric Epics*, [in:] I. Worthington (ed.), *Voice into Text: Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden 1996, pp. 3–20.

MINTON 1962: W.W. Minton, *Invocation and Catalogue in Hesiod and Homer*, “Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 93 (1962), pp. 188–212.

MURRAY 1924: Homer, *The Iliad*, trans. A.T. Murray, Cambridge, Mass., London 1924.

OLSON 1994: D.R. Olson, *The World on Paper. The Conceptual and Cognitive Implications of Writing and Reading*, New York 1994.

ONG 1982: W.J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London 1982.

OPPENHEIM 1977: A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago 1977.

PAGE 1959: D.L. Page, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley 1959.

THOMAS 1992: R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, New York 1992.

VAN DE MIEROOP 2007: M. Van De Mieroop, *A History of the Ancient Near East ca. 3000–323 BC*, Oxford 2007.

WISEMAN 1970: D.J. Wiseman, *Books in the Ancient Near East and in the Old Testament*, [in:] P.R. Ackroyd, C.F. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. I: *From the Beginnings to Jerome*, New York 1970, pp. 40–47.

Electronic sources

ETCSL: *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, [access: 29.01.2016]. <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr211.htm>>

LISTS AND REGISTERS IN WRITTEN AND ORAL TRADITION

Abstract

The aim of this article is to show that ancient lists, registers and catalogues, even if concerning similar issues, are differentiated depending on whether they derive from the oral or written tradition. By comparing oral and written records I aim to present the causes of the differences. Oral lists are narrative and semantically complete. Written registers are strongly contextual and consist only of necessary words. Therefore the narrativity of catalogues or registers should be treated as proof of their oral origin.

Keywords: orality, written records, lists, registers.

Słowa kluczowe: oralność, zapisy, listy, rejestry.

Maciej Czeremski
Uniwersytet Jagielloński

STABILNOŚĆ „LITERATURY ORALNEJ” A KOGNITYWNE UWARUNKOWANIA GENEZY ŚWIATOPOGLĄDU SPOŁECZNOŚCI TRADYCYJNYCH

Semiotyczny kalejdoskop

Przyglądając się sposobowi funkcjonowania społeczności tradycyjnych dostrzec można pewien paradoks. Zgodnie ze swoim zachowawczym charakterem, kultury te jedynie w niewielkim stopniu modyfikują własne konstrukcje semiotyczne. Dzieje się tak pomimo wyrażania owych konstrukcji semiotycznych przy użyciu przede wszystkim form oralnych, które powinny sprzyjać raczej zmienności przekazywanych przy ich użyciu treści¹. Zdziwienie budzi zatem to, że choć w społecznościach tradycyjnych nośnikiem mitów, rytualnych formuł, czy zaklęć jest słowo mówione, formy te wykazują relatywną stabilność. Omawiana tu niezmiennosc „literatury oralnej” ma jednak asymetryczny charakter. W większym stopniu dotyczy planu treści. W mniejszym planu wyrażenia. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której na różne i zmienne (co nie oznacza, że dowolne) sposoby mówi się o wciąż tej samej grupie

¹ Vide CZEREMSKI 2015, 7–24.

tematów. Pieśniarz czy osoba opowiadająca do pewnego stopnia może improwizować podczas wykonywania danego utworu, na przykład mitu. Na konkretne wykonanie rzutują zatem okoliczności, które powinny być przez wykonawcę uwzględniane (reaguje on choćby na nastrój słuchaczy), jego własny styl, konieczność odniesienia do rzeczywistego kontekstu i wcześniej przedstawionych utworów, itp. Z oczywistych względów trudno byłoby zresztą oczekiwać powtarzania danej opowieści z pamięci słowo w słowo. Wykonawca nie zapamiętuje bowiem słów, lecz układ motywów, lub szerzej – pewne treści, które ma przedstawić słuchaczom. To właśnie one pozostają niezienne. Słowa, którymi są wyrażane, można natomiast do pewnego przynajmniej stopnia modyfikować. Być może semiotyczny paradygmat społeczności tradycyjnych najłatwiej będzie więc przybliżyć korzystając z metafory kalejdoskopu, w którym ograniczony zbiór tych samych elementów przybiera postać zmiennych i różnych figur optycznych.

Dzięki eksperymentalno-folklorystycznemu podejściu do „kwestii Homerowej” zjawisko to jest dobrze rozpoznane w wymiarze kompozycji i performatyki². Asymetria labilności planów wyrażenia i treści przejawia się jednak w całym szeregu innych zjawisk charakterystycznych dla społeczności tradycyjnych. W skali mikro (widocznej już na poziomie pojedynczej narracji) decyduje choćby o równoległym stosowaniu wielu różnych kodów wykorzystywanych dla wyrażania tych samych treści. Abstrakcyjne kategorie, takie jak życie i śmierć, mogą być w mitach symbolizowane na przykład przez stany żywności. Życiu może wtedy odpowiadać żywność gotowana, śmierci natomiast żywność zgniła³. Te same abstrakcyjne idee mogą być jednak w tej samej kulturze wyrażane w kodzie astrologicznym przy pomocy symboliki Gwiazdy Zarannej (życie) i Gwiazdy Wieczornej (śmierć). Jeżeli założymy, że mamy do

² LORD 2010; NAGY 1996.

³ GREIMAS 1989, 133–167.

czynienia z mitem opowiadającym o przejściu od stanu śmierci do stanu życia, to może ono zostać wyrażone albo przez zastąpienie zgniłej żywności żywnością gotowaną, albo zastąpienie Gwiazdy Wieczornej Gwiazdą Zaranną. W świecie mitu możliwa jest jednak i taka sytuacja, w której jednocześnie wykorzystywane są elementy obu kodów, a w efekcie opowieść o przejściu od śmierci do życia wyrażać się będzie zastąpieniem Gwiazdy Wieczornej gotowaną żywnością lub zgniłej żywności Gwiazdą Zaranną. W ten sposób omawiana asymetria przekłada się na specyfikę mitopoetyki, generując charakterystyczne dla niej zjawiska, takie jak powtórzenia (wyrażanie tej samej treści z użyciem różnych kodów), rozszczepienia (równoległe korzystanie z elementów różnych kodów w tym samym czasie), czy geometryczności (rozproszenie elementów figur tropicznych pomiędzy oddalonymi częściami opowiadania, ze względu na zmiany kodów pomiędzy jego poszczególnymi sekwencjami)⁴.

W skali makro (widocznej powyżej poziomu pojedynczych narracji) relatywna stabilność zbioru elementów planu treści połączona ze względną swobodą doboru elementów planu wyrażania odpowiada z kolei za logikę mitologicznych transformacji. Mit, zgodnie z opisaną przez C. Lévi-Straussa zasadą *bricolage'u*, czerpie wykorzystywane przez siebie symbole z otaczającej człowieka rzeczywistości⁵. Wraz ze zmianą otoczenia i zmianą sposobów interakcji człowiek-środowisko (związanymi na przykład z odmiennymi typami gospodarki), zmieniać się będą także nośniki mitycznych znaczeń. Same te znaczenia znów jednak wykazują zadziwiającą stabilność. W efekcie, w sytuacjach, w których następuje transfer mitycznego wątku pomiędzy różnymi społecznościami, pod warstwą zmienionych układów symbolicznych, często wręcz interkulturowo sprzecznych, odkryjemy raz jeszcze te same treści. Jednym z naj-

⁴ BIERHORST 1984, 12–17.

⁵ LÉVI-STRAUSS 2001, 31–39.

bardziej znanych przykładów występowania tego zjawiska jest opisana przez Lévi-Straussa transformacja zachodząca w tsimshiańskim micie o Asdiwalu⁶. Porównując wersje tej opowieści zebrane w dolinie rzeki Skeeny z wersjami zebranymi nad rzeką Nass widać, że część występujących w nich symboli uległa nie tylko swoistemu osłabieniu, ale też dosłownemu odwróceniu. W wersji znad Skeeny mit rozpoczyna się od spotkania matki i córki, przy czym córka w miejscu spotkania pojawia się nadchodząc od strony źródeł rzeki, a matka od strony jej ujścia. W wersji znad Nass miejsce matki i córki zajmują siostry. Matkę reprezentuje siostra starsza, która sama ma już dziecko. Córkę, niezamężną i bezdzietną siostrą młodszą. W wersji znad Nass to jednak starsza siostra, czyli odpowiednik matki, nadchodzi od strony źródeł, a siostra młodszą, odpowiednik córki, od strony ujścia. W konsekwencji obie wersje bohaterek są także odwrotnie skorelowane z kategoriami żywnościowymi. W wersji znad Skeeny to matka reprezentuje ryby, a córka mięso zwierząt lądowych. Natomiast w wersji znad Nass to starsza siostra, nadchodząca od strony źródeł rzeki reprezentuje „słabą” wersję żywności wodnej w postaci rybiej ikry, a młodszą siostrą „słabą” żywność lądową w postaci jagód. Wszystkie te, chwilami bardzo radykalne, zmiany zastosowanych symboli, związane z odmiennymi trybami funkcjonowania obu grup Tsimshian, nie zmieniają jednak zasadniczej treści mitu o Asdiwalu. W obu przypadkach pozostaje on opowieścią o pułapkach tsimshiańskiego systemu małżeństw i dziedziczenia.

Innym znanym przykładem ukazującym stabilność planu treści i skontrowaną z nią dynamikę planu wyrażenia jest kwestia odwrócenia znaczeń mitologicznych postaci i reprezentujących je masek *swaihwé*⁷. Dla całego kręgu kulturowego Indian północno-zachodniego wybrzeża Pacyfiku (czyli między

⁶ *Ibidem*, 161–216.

⁷ LÉVI-STRAUSS 1985.

innymi dla wspomnianych powyżej Tsimshian) jedną z naczelných osi symbolicznych tworzy opozycja kategorii dostatek-bieda. W kodzie ichtiologicznym dostatek reprezentowany jest w nich przez łososia, a bieda przez szkaradnicę. Uzupełniającą reprezentacją dostatku jest także miedź. Symbole te stosowane są powszechnie przez wszystkie ludy zamieszkujące omawiany krąg kulturowy. W jego południowej części, u Saliszów, idea dostatku zyskała jednak dodatkową ekspresję w postaci masek *swaihwé*, które obrosły mitologią przynoszących bogactwo i powodzenie istot nadprzyrodzonych. Maski te zostały następnie zapożyczone przez sąsiadujących z Saliszami Kwakiutłów. Ci jednak przypisali im dokładnie przeciwną wartość, to jest uznali je za wyraz idei biedy i w konsekwencji skojarzyli ze szkaradnicą. Wyrazicielem kategorii dostatku Kwakiutlowie uczynili natomiast inny typ masek reprezentujący nadprzyrodzoną istotę znaną jako *dzonokwa*. Maska ta pod względem estetyki stanowi przy tym dokładną opozycję maski *swaihwé*: jest czarna, a nie biała, ozdobiona jest futrem, a nie piórami, ma zaciśnięte, a nie wytrzeszczone oczy, jej usta są otwarte, a nie zamknięte. To odwrócenie znaczenia przypisanego *swaihwé* i przejście jej oryginalnej symboliki przez dodatkowy środek wyrazu w postaci wizualnie opozycyjnej w stosunku do *swaihwé* maski *dzonokwy*, w żadnym stopniu nie wpływa jednak na układ istotnych dla Indian północno-zachodniego wybrzeża Pacyfiku znaczeń. Zmiany, które zaszły na planie wyrażenia, dokonały się zatem w sposób niezależny od stabilnego układu planu treści.

Zachowawczy charakter kultur tradycyjnych przejawia się więc przede wszystkim na poziomie znaczeń. W mniejszym stopniu dotyka natomiast planu wyrażenia, a napięcie pomiędzy nierównomierną dynamiką obu planów generuje cały szereg specyficznych dla społeczności tradycyjnych efektów semiotycznych. Efekty te, a więc także odpowiedzialne za nie mechanizmy, stopniowo zanikają w kulturach historycznych i obecne

są jedynie w bardzo ograniczonym zakresie w kulturach nowożytnych, w których dynamika zmian obu planów ma znacznie mniej asymetryczny charakter. Taki stan rzeczy wywołuje oczywiście pytanie o to, skąd bierze się przywiązanie społeczności tradycyjnych do pewnych treści i sposobów operowania nimi. Przywiązanie to jest przy tym o tyle dziwniejsze, że dokonuje się w warunkach posługiwania się słowem mówionym, co zasadniczo powinno sprzyjać zmianom semantycznych wartości form „literatury oralnej”. Taki stan rzeczy sugeruje, że czynnika odpowiedzialnego za trwałość tych form należy szukać poza ich *stricto* semiotycznym wymiarem, rządzące nim reguły nie wyjaśniają bowiem opisywanej tu sytuacji.

Wychodząc z tych przesłanek, dalsza część niniejszego artykułu poświęcona jest próbie zbudowania modelu, w którym semiotyczna specyfika „literatury oralnej” postrzegana jest w ramach ogółu procesów poznawczych warunkujących genezę światopoglądu społeczności tradycyjnych. Zgodnie z przyjętym tu punktem widzenia uznaje się zatem, że to, co semiotyczne może podlegać kształtowaniu przez inne zjawiska o charakterze kognitywnym. Model ten zakłada, że:

1. Pewne formy myślenia są bardziej naturalne dla ludzkich umysłów niż inne.
2. Bardziej naturalne są te formy, które mniej obciążają ludzki aparat poznawczy.
3. Pismo ułatwia używanie nienaturalnych sposobów myślenia.
4. Kultury oralne ciążą w kierunku naturalnych form myślenia.

Proponowany model zakłada, że kształt „literatury oralnej” w znacznym stopniu wynika z posługiwania się przez członków społeczności tradycyjnych podstawowymi dla ludzkiego umysłu algorytmami myślenia. Wraz z pojawieniem się pisma, algorytmy te zostają stopniowo uzupełnione przez operacje myślowe o wyższym poziomie złożoności. Pismo pełni bowiem

rolę narzędzia wspomagającego transcendowanie bazowych sposobów funkcjonowania ludzkiego umysłu. W efekcie zmianie ulega nie tylko sposób przekazu, w którym mowa zastąpiona zostaje pismem. Modyfikacji ulega także sposób organizowania wyrażanych w nowy sposób treści, a także zakres i dynamika samego procesu zmian.

Ludzki umysł i naturalne sposoby jego działania a kultura

Dla właściwego zrozumienia wpływu mentalnej architektury na „literaturę oralną” należy odrzucić model umysłu, który L. Cosmides oraz J. Tooby nazywają Standardowym Modelem Nauk Społecznych⁸. Ta faktycznie rozpowszechniona w rozmaitych naukach o człowieku koncepcja zakłada, że powstały na drodze ewolucji biologicznej ludzki umysł jest wyłącznie warunkiem umożliwiającym zachowania kulturowe. Te jednak są rzeczywistością *sui generis*. Z tej perspektywy ludzki umysł pozwala zatem — co pozostaje poza dyskusją — na wytwarzanie kultury, ale nie wpływa na jej kształt. Odwołując się do założeń psychologii ewolucyjnej Cosmides i Tooby pokazali jednak, że traktowanie umysłu jako przysłowiowej czystej karty, na której dopiero zapisywana ma być kultura, jest całkowicie nieprawdziwe. Skoro umysł człowieka powstał na drodze adaptacji optymalizującej ludzkie zachowania, to znaczy, że jest on zbiorem programów postępowania. Nie tylko zatem umożliwia zaistnienie kultury, ale też w znaczącym stopniu wpływa na jej kształt, kultura bowiem nadbudowuje się na dyktowanych przez umysł schematach postępowania. Ryzykując zawsze uproszczoną metaforę komputerową można by powiedzieć, że schematy te pełnią funkcję BIOSu, pośredniczącego pomiędzy człowiekiem (sprzętem) a kulturą (systemem operacyjnym). Ta zadziała zatem jedynie wtedy, gdy pozostanie kompatybilna właśnie z BIOSem. Zasada podporządkowania dotyczy rzecz

⁸ TOOBY, COSMIDES 1992, 19–136.

jasna także sposobów wytwarzania i posługiwania się narracjami.

Cosmides i Tooby lubią także porównywać budowę ludzkiego umysłu do szwajcarskiego scyzoryka, co wyrażać ma ich przekonanie o jego modularnej budowie⁹. Nawiązują w ten sposób do J. Fodora, który jako pierwszy założył, że działanie umysłów polega na równoległym funkcjonowaniu relatywnie autonomicznych podsystemów¹⁰. Podsystemy te są autonomiczne, bo cechuje je specjalizacja dziedzinowa (przetwarzają one tylko informacje określonego rodzaju) oraz izolacja informacyjna (moduły mają dostęp wyłącznie do informacji wyjściowych innych modułów, lecz nie do samego procesu wytwarzania tych informacji). W przeciwieństwie do Fodora, Cosmides i Tooby reprezentują jednak skrajną wersję podejścia modularnego (*massive modularity*), która zakłada, że nie istnieje żadna jednostka centralna koordynująca działania pozostałych podsystemów. W efekcie umysł traktowany jest przez nich jako samokoordynujący się zbiór wąsko wyspecjalizowanych mechanizmów dedykowanych rozwiązywaniu konkretnych problemów i w tym właśnie sensie faktycznie przypomina szwajcarski scyzoryk, który w zasadzie jest jedynie wspólną obudową dla szeregu narzędzi o odmiennym przeznaczeniu.

O ile jednak scyzoryk to dzieło projektanta, który zakładał dla niego pewne możliwe zastosowania, o tyle ludzki umysł (jak i zresztą każdy inny umysł) to efekt doboru premującego korzystne z adaptacyjnego punktu widzenia zachowania. Jeśli podsuwane przez dany moduł interpretacje danych zmysłowych i wynikające z nich zachowania okazywały się korzystne, to odpowiadające za funkcjonowanie owego modułu podłoże genetyczne rozprzestrzeniało się w populacji. Interpretacje i ich konsekwencje w postaci zachowań, które z adaptacyjnego punktu widzenia były szkodliwe, dzięki temu sa-

⁹ COSMIDES, TOOBY 1994, 41–77.

¹⁰ FODOR 1983.

memu procesowi ulegały eliminacji – często bezpośrednio i natychmiastowej, to jest znikają razem z osobnikiem wyposażonym w umysł źle radzący sobie z rzeczywistością. Architektura współczesnych ludzkich umysłów jest zatem wynikiem pozytywnej weryfikacji sposobów radzenia sobie z typowymi problemami pojawiającymi się w życiu naszych przodków. Przy czym pod uwagę trzeba brać to, że mowa tu dosłownie o problemach naszych przodków, a nie naszych własnych. Ewolucyjne kształtowanie wszelkich cech organizmów żywych charakteryzuje bowiem swoiste opóźnienie w czasie. Są one zoptimalizowane pod kątem przeszłych a nie obecnych stanów świata. W przypadku człowieka, oznacza to, że owych typowych problemów należałoby się doszukiwać w zbieracko-łowieckim trybie życia, dominującym przez 2/3 historii naszego gatunku (a sięgającym znacznie głębiej w przeszłość, jeśli uwzględnić sposób funkcjonowania naszych przedludzkich przodków).

W sumie zatem, jak lapidarnie stwierdza S. Pinker, odpowiadając na cztery fundamentalne pytania dotyczące ludzkiego umysłu (jak działa, jak jest zbudowany, jak powstał i kiedy powstał):

Umysł jest układem organów komputacyjnych (obliczeniowych), stworzonych przez dobór naturalny do rozwiązywania problemów, jakie napotykali nasi przodkowie w swym łowiecko-zbierackim życiu, służącym w szczególności do rozumienia i manewrowania obiektami, zwierzętami, roślinami i innymi ludźmi¹¹.

Ze względu na wysoki stopień elastyczności ludzkiej inteligencji, bazowe schematy myślenia wykorzystywane przez nasze umysły mogą być stosowane poza dedykowanymi im obszarami oraz podlegają modyfikacjom i rozwojowi¹². Nie zmienia to jednak tego, że operacje, do których ewolucja przygotowała nasze umysły, przychodzą nam łatwiej niż inne. Te drugie wymagają bowiem dodatkowego wysiłku. Powstające w ten

¹¹ PINKER, 2002, 30–31.

¹² SPERBER, 2002, 39–67.

sposób koncepcje często są bardziej wydajnym ujęciem świata niż koncepcje bazowe. Ze względu na większe obciążenie ludzkiej architektury procesów poznawczych ich sformułowanie wymaga też jednak więcej czasu i w sytuacjach, w których to nie adekwatność czy dokładność, a czas odgrywa decydującą rolę, są one pomijane. W efekcie ludzie często posiadają różne koncepcje tego samego zjawiska, które plasują się w przedziale od teorii potocznych bazujących na odruchowych dla umysłów schematach myślowych (*folk theories*), po zaawansowane i sprzeczne z tymi schematami konstrukcje, będące wynikiem złożonych refleksji.

Ciekawym przykładem, pokazującym równoległe funkcjonowanie teorii z obu poziomów, jest opisane przez J. Barretta zjawisko teologicznej poprawności¹³. Polega ono na istnieniu zasadniczych rozbieżności pomiędzy treścią deklarowanych przekonań religijnych, a ich realną, ujawnianą w trakcie badań eksperymentalnych, zawartością. Dysponując odpowiednio długim czasem do namysłu i możliwością podjęcia świadomej decyzji, zdecydowana większość wyznawców religii monoteistycznych zgodzi się na przykład z teologiczną koncepcją wszechmocy Boga. Ci sami ludzie, zmuszeni w ramach eksperymentu do szybkiego skorzystania ze swoich potocznych teorii istot nadprzyrodzonych, wcale nie będą jednak myśleć o Bogu jak o istocie wszechmocnej. Na poziomie bazowych schematów poznawczych nie istnieje zatem na przykład problem teodycei¹⁴. Omówione zjawisko nie jest jednak czymś specyficznym dla domeny religii. Barrett wskazuje, że ten sam mechanizm odpowiada choćby za powszechny zwyczaj złorzeżenia komputerom. Przy bodaj minimalnym poziomie refleksji natychmiast odrzucamy ideę dysponowania świadomością przez nasze komputery. Nie przeszkadza nam to jednak w ich bezrefleksyjnym werbalnym atakowaniu, intuicyjnie traktuje-

¹³ BARRETT 1999, 325–339.

¹⁴ SLONE 2004, 85–93.

my bowiem pozór zdolności komunikacyjnych jako przejaw intencjonalności. Ten sam mechanizm będzie zresztą sprawiał, że w pierwszej chwili każdy niespodziewany odgłos czy ruch będziemy interpretować jako efekt działania hipotetycznego agensa. Ludzki umysł (jak i wiele innych umysłów) zaprojektowany został bowiem między innymi w taki sposób, by odnajdywać ukryte wśród obiektów istoty żywe i na wszelki wypadek zakłada on ich obecność nawet przy minimalnych ku temu przesłankach¹⁵. W efekcie — wracając do kwestii stopnia trudności, z jakim człowiek wytwarza różne koncepcje — ludziom o wiele łatwiej jest budować łańcuchy wyjaśnień przyczynowych z udziałem intencjonalnych agensów, niż takie, które są intencjonalności pozbawione. Te pierwsze były bowiem istotniejsze z adaptacyjnego punktu widzenia i wciąż stanowią podstawę „oprogramowania” naszych umysłów, a to z kolei znajduje odzwierciedlenie w strukturze ludzkich kultur.

Myślenie, mówienie, pisanie

Myśląc o kulturach opartych na piśmie jako o pochodnych kultur oralnych, łatwo zapomnieć, że oba te typy ufundowane są na tej samej mentalnej architekturze, oraz że ta architektura także jest efektem pewnych przekształceń. Charakterystyczny dla *Homo sapiens sapiens* umysł jest bowiem rzecz jasna pochodną kompetencji mentalnych występujących u naszych przodków reprezentujących wcześniejsze etapy antropogenezy. Przyjęcie takiej poszerzonej perspektywy daje tymczasem możliwość zastanowienia się nie tylko nad tym, jak to, co mówione ma się do tego, co pisane, ale też jak to, co mówione oraz to, co pisane ma się do kompetencji jeszcze nie językowych, ale jednak w znacznym stopniu warunkujących język. Według M. Donalda pierwszym krokiem w kierunku nowożytnego ludzkiego umysłu jest już na przykład sama zdolność do budowania mentalnych reprezentacji zachodzących w świecie

¹⁵ BARRETT 2011, 99–103.

wydarzeń (epizodów)¹⁶. Zdolność taką posiada prawdopodobnie wiele ssaków i ptaków. Szczególnie istotną rolę odgrywa ona jednak u małp, a w ludzkiej linii rozwojowej pojawiła się ona przypuszczalnie u australopiteków. Kompetencji tej nie należy przy tym mylić z obecną już u znacznie prostszych organizmów pamięcią proceduralną, która odpowiada za posługiwanie się zgeneralizowanymi schematami poszczególnych działań. W przeciwieństwie do takich ogólnych schematów, mentalne reprezentacje epizodów odzwierciedlają nie tylko to, co typowe dla pewnej grupy zdarzeń, ale też ich indywidualną specyfikę. W efekcie zamiast stereotypowych i automatycznych reakcji charakteryzujących zachowania gatunków wyposażonych w umysły bazujące na ogólnych schematach proceduralnych, zachowania istot obdarzonych zdolnością wytwarzania reprezentacji epizodycznych w znacznym stopniu zależą od wyuczonej wiedzy zdobywanej przy okazji zindywidualizowanych doświadczeń.

W umyśle *Homo habilis* lub najpóźniej *Homo erectus* do zdolności reprezentowania epizodów dołączyła zdolność do mimetycznej eksternalizacji wewnętrznych stanów mentalnych. Te oparte na gestach i mimice zachowania komunikacyjne stanowią pierwszą fazę typowej dla człowieka kompetencji do operowania symbolami i chociaż wciąż nie jest to poziom języka werbalnego, to umiejętność ta w sposób znaczący przekształca sposób działania archaicznych form ludzkich. Przede wszystkim taka oparta na niewerbalnych sygnałach intersubiektywność skokowo intensyfikuje siłę relacji społecznych. Umożliwia ona także akty intencjonalnego nauczania umiejętności praktycznych i przyczynia się do kumulowania i rozwoju wiedzy, która przestaje być tożsama ze zbiorem indywidualnych doświadczeń, stając się swoistym dobrem wspólnym. Co najważniejsze zarówno te, jak i wiele pomniejszych efektów zastosowania zdolności mimetycznych wymagają umiejętności

¹⁶ DONALD 1991, 148–268.

analizy i modelowania istniejących w umyśle reprezentacji epizodów. Zdolności mimetyczne muszą się zatem nadbudowywać nad kompetencjami umożliwiającymi wytwarzanie mentalnej parafrazy rzeczywistości i w tym sensie są od tej kompetencji zależne.

Taka sama relacja zachodzi pomiędzy zdolnościami mimetycznymi a sposobami posługiwania się językiem, które pojawiły się u *Homo sapiens*. Pod pewnymi względami język jest bowiem zaawansowaną pochodną zdolności mimetycznych, w której epizody zyskują zewnętrzne reprezentacje werbalne. W zasadzie, oprócz różnego stopnia komplikacji, obie formy eksternalizacji mentalnych modeli epizodów wydają się więc sobie funkcjonalnie odpowiadać. W rzeczywistości jednak język staje się nie tylko alternatywnym względem gestu sposobem wyrażania koncepcji zdarzeń, ale też nieznanym wcześniej narzędziem służącym do ich syntezy. Jak bowiem zwraca uwagę Donald, początkowo największa wartość słowa mówionego nie polegała na przetwarzaniu interakcji społecznych, organizowaniu działań o charakterze technologicznym, czy nauczania (tam bowiem nadal wystarczały gesty), a na wytwarzaniu integrujących izolowane wcześniej epizody ramy w postaci ogólnej koncepcji rzeczywistości przybierającej postać mitu. Pisząc o funkcji mitu u Buszmenów, Donald stwierdza więc na przykład:

Ujmując rzecz w naszych własnych terminach ich mityczna myśl może być postrzegana, jako zunifikowany, kolektywnie podtrzymywany system wyjaśniających i regulacyjnych metafor. Umysł wykracza tu daleko poza epizodyczną percepcję zdarzeń i mimetyczną rekonstrukcję epizodów, w kierunku kompleksowego modelowania całego ludzkiego wszechświata¹⁷.

Oparty na słowie mówionym mit staje się tu więc narzędziem wszechogarniającej syntezy, która jedne wydarzenia pozwala odnosić do innych wydarzeń, lub do tożsamego z ich

¹⁷ *Ibidem*, 214.

ogółem wszechświata jako pewnej całości. W takiej sytuacji stosunek człowieka do konkretnego wydarzenia kształtować będzie już nie tylko wiedza o nim samym, ale też o owych łączących go z innymi wydarzeniami relacjach. Zachowanie to będzie zatem w znacznym stopniu determinowane przez światopogląd¹⁸.

Warto zwrócić uwagę, że w zaprezentowanym tu ujęciu kognitywnym słowo mówione jest pochodną długiego procesu ewolucyjnego. Najpierw muszą pojawić się umysły potrafiące wytwarzać wewnętrzne reprezentacje wydarzeń. Potem dzięki nowej architekturze mentalnej archaicznych form ludzkich ulegają one eksterioryzacji mimetycznej. Dopiero w kolejnym kroku te wczesne ekspresje niewerbalne zastępowane są słowem, które dodatkowo umożliwia syntetyczne połączenie izolowanych do tej pory doświadczeń. Te syntetyzujące właściwości nie funkcjonują jednak w izolacji od wcześniejszych struktur poznawczych i do pewnego stopnia na kształt narracji oralnych wpływ mają bazowe dla posługiwania się językiem kompetencje związane z reprezentowaniem epizodów i ich mimetycznymi ekspresjami:

W takich przypadkach jest tak, jakby na głębszym poziomie mityczny motyw był sterowany nie ściśle przez reguły i idee werbalne, ale raczej przez fundamentalną formę mimetyczną, w której osadzony jest język¹⁹.

Na czym jednak właściwie polega zdolność budowania ekspresji i skąd bierze się względna swoboda dzięki której przy użyciu języka można integrować heterogeniczne doświadczenia rzeczywistości? W ujęciu zaproponowanym przez S. Mithena przyczyną jest tak zwana „kognitywna płynność”, będąca kolejnym ewolucyjnym nabytkiem charakteryzującym ludzkie umysły²⁰. Płynność ta jest w pewnym sensie opozycją modu-

¹⁸ Cf. GEERTZ 2005, 109–150; WIERCIŃSKI 2010, 88–104 i 119–134.

¹⁹ DONALD 1991, 170.

²⁰ MITHEN 1998, 65–78, 171–210.

larności. O ile bowiem modularność zmierza w kierunku specjalizacji, której rozwój do pewnego momentu stanowi główną linię rozwojową w dziejach myślenia, o tyle płynność pozwala na coraz skuteczniejsze łączenie efektów działania poszczególnych modułów i stanowi nadbudowę usprawniającą działanie modularnych umysłów. Kognitywna płynność uelastycznia bowiem interakcje pomiędzy człowiekiem a światem i jako mechanizm odpowiedzialny generalnie rzecz biorąc za kreatywność, pozwala radzić sobie z niestandardowymi problemami. Ta ostatnia kwestia — niestandardowe problemy — staje się istotną presją po zakończeniu fazy wytwarzania relatywnie skutecznej architektury modularnej służącej do radzenia sobie z problemami standardowymi.

Cały ten proces Mithen opisuje z zastosowaniem metafory porównującej umysł z katedrą. Początkowo składa się on wyłącznie z nawy głównej tożsamej z inteligencją ogólną, a następnie obrasta kolejnymi kaplicami reprezentującymi jej wyspecjalizowane rodzaje, takie jak inteligencja techniczna, czy inteligencja społeczna. W pierwszej fazie funkcjonowania takiej rozbudowanej katedry poszczególne kaplice funkcjonują jednak w izolacji od siebie, komunikując się wyłącznie z centralną nawą inteligencji ogólnej. Oznacza to, że umysł tego rodzaju stosunkowo dobrze radzi już sobie z wieloma zróżnicowanymi obszarami rzeczywistości, ale nie potrafi ich jeszcze integrować. Neandertalczyk, dysponujący mentalnością właśnie tego rodzaju, musiał całkiem sprawnie obsługiwać kwestie związane z relacjami społecznymi (żył przecież w grupach), a także, co wiadomo dzięki archeologicznym pozostałościom, z wytwarzaniem narzędzi. Wiedza dotycząca ludzi i umiejętności techniczne nie były jednak w umyśle neandertalczyka wystarczająco intensywnie skomunikowane. W efekcie nie potrafił on na przykład wytwarzać figuratywnych przedstawień ludzkich, wymaga to bowiem syntezy wiedzy o człowieku i wiedzy technicznej. Takie umiejętności pojawiają się dopiero wraz z za-

istnieniem bezpośredniej komunikacji pomiędzy wyspecjalizowanymi mentalnymi modułami, co w pełni następuje dopiero u *Homo sapiens sapiens*. Dzięki tej modyfikacji w architekturze umysłu, archaiczny przodek człowieka współczesnego nie tylko od samego początku wytwarzał przedstawienia figuratywne zarówno ludzi, jak i zwierząt (a także ich hybrydy), ale też w przeciwieństwie do kulturowo niemal niezmiennego neandertalczyka rozwijał i różnicował swoje zasoby kulturowe. Dzieje się tak, gdyż zdolność do syntezy rozmaitych porządków rzeczywistości jest podstawą kreatywności opowiadającej nie tylko za funkcjonowanie sztuki, ale także za całą wynalazczość.

Zagadnienie to omawia dokładniej M. Turner, który w nawiązaniu do Mithena widzi w zdolności do syntezy elementów pochodzących z różnych porządków rzeczywistości rdzeń specyficznego dla człowieka sposobu bycia²¹. Taką syntezą – czy też żeby trzymać się już terminologii Turnera – amalgamatem (*blend*) jest sam język, następuje w nim bowiem połączenie elementów o całkowicie odmiennych statusach ontologicznych, to jest mentalnych idei (reprezentacji) z wyrażającymi je dźwiękami (ekspresjami). Na podobnej zasadzie amalgamatem jest także zapis nutowy, czy matematyczny wzór. Amalgamatami są również zegarki, w których idea wpływającego czasu odwzorowywana jest w pewnej przestrzeni fizycznej w postaci układu wskazówek a także, co oczywiste, wyobrażenia centaury, syreny czy Kaczora Donalda, w których to wyobrażeniach następuje amalgamatyzacja koncepcji człowieka i zwierzęcia. Zaawansowanymi amalgamatami są jednak według Turnera także mniej oczywiste w tym względzie koncepcje samego siebie (synteza rozmaitych okresowych stanów subiektywnych) i innego (synteza wiedzy o samym sobie i zmysłowo dostępnych markerów intencjonalności). *De facto* amalgamatem jest zatem każde wyobrażenie, w którym dochodzi do

²¹ TURNER 2014.

połączenia reprezentacji z inną reprezentacją, bądź ogólnym wzorcem:

Amalgamaty są wszędzie dookoła nas. Wytwarzamy je i przetwarzamy przez cały czas. Bardzo małe dzieci są mistrzami amalgamatyzacji, a ich ulubione opowieści *The Runaway Buny*, *Kot Prot*, *Harold and the Purple Crayon* – zawierają jeden amalgamat na drugim, a dzieci nie mają żadnych trudności z ich zrozumieniem, ani nawet z rozszerzeniem ich zastosowania. To samo odnosi się do *Władcy Pierścieni*, greckiej i nordyckiej mitologii, Supermana i Spidermana. Te historie nie zawierają po prostu jednego, czy dwóch amalgamatów, a raczej w ogóle by nie istniały, gdyby nie amalgamatyzacja. Nasze idee w przeważającej części są amalgamatami. Jest to prawdą w stosunku do nauki, matematyki, i naszego wzajemnego rozumienia się. Jest prawdą dla bycia rodzicem i dzieckiem, dla prawa i ekonomii, i dla niemal wszystkiego innego o czym myślimy²².

Metafory, amalgamaty i ewolucja kultury semiotycznej

Dla mentalnych konstrukcji opartych na amalgamatach normą jest ich wielopiętrowość, to znaczy traktowanie jako punktu wyjścia dla nowej syntezy przestrzeni, które ustrukturyzowane zostały wcześniej w wyniku amalgamatyzacji. Powstaje jednak pytanie, co jest ich ostateczną podstawą, czyli jakie struktury stanowią bazę dla późniejszych przekształceń. Teoria amalgamatu i skoligacona z nią teoria metafory pojęciowej odpowiedzi na tak postawione pytania szukają w koncepcji umysłu ucieleśnionego. Głosi ona, że podstawą poznania są bezpośrednie sposoby doświadczania rzeczywistości związane ze strukturą zmysłowego kontaktu ze światem, doznania własnego ciała oraz proste operacje dokonywane w przestrzeni fizycznej, takie jak manipulowanie obiektami²³. W ten sposób wytwarzane są tak zwane modele propozycjonalne, bę-

²² *Ibidem*, 3.

²³ LAKOFF, JOHNSON 1999, 17.

dące bezpośrednią reprezentacją doznań i modele obrazowo-schematyczne stanowiące z kolei uogólniony zarys szeregu wspólnych pod pewnymi względami doznań²⁴. Jest to zatem relatywnie wąska grupa pojęć i szablonów stanowiących „powtarzający się dynamiczny wzorzec naszych interakcji percepcyjnych i programów motorycznych, który nadaje spójność naszemu doświadczeniu”²⁵.

Ten wyjściowy zbiór modeli reprezentujących koncepcje rzeczywistości fizycznej oraz ich proste uogólnienia zostaje następnie wykorzystany w sposób rozszerzony do opisu bytów abstrakcyjnych. Proces ten dokonuje się za sprawą metaforycznego rzutowania, w którym domeną źródłową są prototypowe modele tego, co konkretne, a domeną docelową kategorie wirtualne²⁶. W dalszej kolejności rolę domen źródłowych przejmować mogą domeny abstrakcyjne, które w wyniku zastosowania metafory uzyskały już własną strukturę i teraz same mogą z kolei służyć jako punkt wyjścia dla kolejnych rzutowań. Przykładowym efektem wykorzystania metafory do nadawania struktury kategoriom abstrakcyjnym z odwołaniem do modeli tego, co konkretne może być myślenie i mówienie o miłości w taki sposób, jak gdyby była ona podróżą²⁷. W metaforze MIŁOŚĆ TO PODRÓŻ ma miejsce systematyczne przeniesienie wiedzy o elementach i relacjach z domeny podróży na domenę miłości. Ustanawia ono zatem relacje pomiędzy na przykład takimi elementami, jak podróżnicy-kochankowie, wędrownka-związek, zbłądzenie-problemy. Reprezentacją zbudowanego w ten sposób metaforycznego modelu mentalnego są takie wypowiedzi, jak:

1. Ten związek zmierza donikąd.
2. Wiele razem przeszli.
3. Chyba całkiem się w tych swoich relacjach pogubili.

²⁴ LAKOFF 2011, 111.

²⁵ JOHNSON 1987, XIV.

²⁶ LAKOFF, JOHNSON 2010.

²⁷ LAKOFF 1993, 202–251.

4. Każde z nich już dawno poszło swoją drogą.
5. Razem idą przez życie.
6. Jeszcze do siebie wrócą.

Na tej samej zasadzie o czasie myślimy, jak o pieniądzu („Zaoszczędził mi mnóstwo czasu”; „Czas prezesa jest cenny”), o teoriach, jak o budynkach („Zbudował mocną argumentację”; „Jego koncepcja ma solidne fundamenty”), a o gniewie, jak o podgrzewaniu płynu w zamkniętym pojemniku („Facet zaraz wybuchnie”; „Zagotowałem się z wściekłości”). W każdym z tych przypadków – i jest to generalna zasada rządząca zastosowaniem metafor pojęciowych – model pewnej względnie prostej czynności czy obiektu wykorzystany został do opisania pewnej abstrakcyjnej koncepcji. Można także powiedzieć, że metaforą jest zastosowanie prostych i podstawowych dla ludzkich umysłów schematów konceptualizacji poza ich właściwym kontekstem.

Takie wyjaśnienie charakteru bazowych struktur mentalnych podtrzymane zostaje także w obrębie teorii amalgamatu. Także w tym przypadku pod warstwami coraz bardziej złożonych modeli, które powstały w wyniku integracji struktur wyjściowych, odnaleźć można elementarne schematy reprezentujące bezpośrednie sposoby doświadczania rzeczywistości fizycznej. Różnica polega jedynie na większej ogólności teorii amalgamatu, w obrębie której metafory pojęciowe są zaledwie powierzchniowym efektem integracji pojęciowej opartej na tzw. siatkach jednozakresowych (*single-scope networks*)²⁸. W amalgamatach tego rodzaju przestrzenie wyjściowe zorganizowane są przy użyciu różnych ram, ale tylko jedna z nich zostaje wykorzystana w procesie amalgamatyzacji. Przykładem może być postrzeganie wyborów jako wyścigów. Wymaga ono integracji mentalnego modelu sportów z modelem polityki. Ostateczne uporządkowanie elementów nowopowstałego modelu dokonuje się w nim jednak wyłącznie dzięki ramie funk-

²⁸ FAUCONNIER, TURNER 2002, 119–135.

cjonującej w pierwszym z nich. O sytuacjach politycznych myśli się więc jak o sytuacjach sportowych („Demokraci doganiają republikanów”; Zjednoczona Lewica znalazła się poza podium”; „Półmetek kampanii”). Nie pojawiają się natomiast konstrukty, w których o sytuacjach sportowych myślelibyśmy, jak o sytuacjach politycznych.

Oprócz takiej metaforotwórczej integracji opartej na siatkach jednozakresowych, teoria amalgamatu dopuszcza istnienie jeszcze trzech innych wariantów amalgamatyzacji. Pierwszym jest integracja oparta na siatkach prostych (*simplex networks*), łącząca układy czysto strukturalne z ich potencjalnymi wartościami, czyli na przykład układ ról w drużynie (napastnik, obrońca itp.), z konkretnymi realizującymi te role osobami. Innym rodzajem amalgamatu będą efekty integracji opartej na siatkach lustrzanych (*mirror networks*), czyli takie sytuacje, w których przestrzenie wyjściowe posiadają ten sam schemat integracyjny. Ich przykładem są wszelkiego rodzaju zestawienia tych samych wydarzeń z różnych okresów czasowych, na przykład porównania statystyk medalowych z poszczególnych olimpiad. Ostatnim wariantem amalgamatu jest wreszcie integracja oparta na siatkach dwuzakresowych (*double-scope networks*), w której dochodzi nie tylko do zintegrowania elementów różnych przestrzeni wyjściowych, ale też do zintegrowania porządkujących je odmiennych ram (na przykład „zawody” w recytowaniu wierszy, łączące schemat koncepcji sportu ze schematem organizacyjnym wieczorka poetyckiego).

Niezależnie od różnic w używanych teoriach procesów mentalnych stojących za operacjami semiotycznymi — prostszego wariantu opartego na koncepcji metafory pojęciowej, czy bardziej złożonego wariantu odwołującego się do integracji pojęciowej — należy zauważyć, że ujmują one rozwój mentalnych modeli na podobieństwo lejka. Jego wąskim dołem są modele bezpośrednich sposobów doświadczania rzeczywistości. Przy ich użyciu wytwarzane są następnie modele pochodne, przy

czym wraz z oddalaniem się od piętra modeli bazowych następuje zwiększenie średnicy „lejka”. O ile bowiem na najniższym poziomie zestaw mentalnych modeli ciężać będzie w kierunku uniwersalizmu, reprezentują one bowiem gatunkowo zdeterminowane sposoby postrzegania rzeczywistości fizycznej oraz samego siebie, o tyle wraz z ich wtórnym wykorzystaniem zwiększa się swoboda i kulturowe zróżnicowanie tego, w jaki sposób są one przywoływane. Różnice te będą się przy tym stopniowo zwiększać. Przyjmijmy na przykład, że model drugiego rzędu może zostać ustrukturyzowany przez modele bazowe na dwa różne sposoby. Jeśli on sam także mógłby pełnić podstawę dla dwóch różnych modeli metaforycznych czy amalgamatów, to na poziomie modeli trzeciego rzędu istniałyby już cztery różne modele tego samego zjawiska. W rzeczywistości sytuacja ta jest oczywiście znacznie bardziej złożona. Nie ma jednak wątpliwości, że wraz z oddalaniem się od konkretności, dla zajmowania się którym wytworzone zostały nasze umysły, zwiększa się także kulturowe zróżnicowanie mentalnych modeli. W efekcie istnieje stosunkowo duża międzykulturowa zgodność, co do tego czym jest zwierzę, czy roślina i stosunkowo duża rozbieżność w zestawie stosowanych w poszczególnych kulturach kategoriach abstrakcyjnych oraz sposobach ich postrzegania.

Wraz z oddalaniem się od poziomu modeli bazowych wzrasta także wysiłek, jaki ludzki umysł musi włożyć w wytworzenie i podtrzymywanie poszczególnych koncepcji, są one bowiem coraz bardziej zaawansowanym przetworzeniem naturalnych dla niego teorii potocznych. Od pewnego poziomu złożoności — i jest to zasadnicza teza niniejszego artykułu — wytworzenie i podtrzymywanie takich złożonych wyobrażeń jest niemożliwe bez narzędzi wspomagających, takich jak pismo²⁹. Trudno na przykład byłoby sobie wyobrazić wygenerowanie tak złożonych i zaawansowanych konstruktów mentalnych, jak teoria względności, czy koncepcja doboru łącznego bez zasto-

²⁹ DONALD 1999, 269–360.

sowania zapisu. O ile bowiem treści zgodne z bazowymi dla ludzkich umysłów modelami konceptualnymi ulegają względnie łatwemu utrwaleniu oraz propagacji, a w związku z tym mogą być wytwarzane i przekazywane wyłącznie z użyciem słowa mówionego, o tyle ich zaawansowane pochodne potrzebować będą w tym zakresie znacznie solidniejszego sposobu ich kodowania, czyli wykorzystania pisma.

W sumie w zaproponowanej tu perspektywie, społeczności oralne charakteryzować będzie ciężenie w kierunku teorii potocznych budowanych w oparciu o bazowe modele konceptualne, odzwierciedlające podstawowe sposoby doświadczania rzeczywistości przez człowieka i ich relatywnie mało zaawansowane pochodne. Teorie te będą także miały stosunkowo niski stopień międzykulturowego zróżnicowania. Zarówno tematyka, jak i sposoby jej ujmowania, będą bowiem w społecznościach oralnych bliskie gatunkowym uniwersaliom wdrukowanym w ludzki umysł przez procesy ewolucyjne. Z drugiej natomiast strony, dzięki zastosowaniu pisma, znające je kultury zyskują możliwość nadbudowania kolejnych warstw mentalnych modeli oderwanych od modeli bazowych w stopniu niemożliwym bez zastosowania zapisu. Ze względu na brak bezpośredniego zdeterminowania tych modeli schematami modeli bazowych będą one miały także znacznie wyższy poziom zarówno kulturowego zróżnicowania, jak i samej dynamiki zachodzących w nich zmian. Ostatecznie zatem odpowiedź na pytanie, skąd bierze się semiotyczny konserwatyzm charakteryzujący społeczności tradycyjne brzmi tak, że wynika on z niemożności wyjścia poza relatywnie mały i relatywnie niezmienny zbiór konceptualnych modeli przy wykorzystaniu technik oralnych. Wyjaśnia to także asymetrię opisywanego tu tradycjonalizmu, w ramach którego plan treści okazuje się być bardziej stabilny, niż plan wyrażenia. Jego czynnikiem stabilizującym nie jest bowiem, to jak się mówi, tylko to o czym się mówi.

Oralność oraz naturalny charakter wyrażanych przy jej użyciu struktur kognitywnych

W przedstawionym powyżej ujęciu stabilność „literatury oralnej” wynika z tego, że jest ona środkiem wyrazu dla potocznych koncepcji rzeczywistości wraz z charakterystycznymi dla nich bazowymi sposobami ich strukturyzacji. Dobrymi przykładami takich „naturalnych” sposobów konceptualizacji występujących w społecznościach tradycyjnych i to bez względu na ich choćby geograficzne zróżnicowanie, mogą być wspomniane już w niniejszym tekście tendencje do posługiwania się techniką *bricolage’u* i animistycznym paradygmatem interpretacyjnym.

Bricolage to, przypomnijmy, pewien typ semiozy opartej na logice konkretności. W jej ramach idee abstrakcyjne reprezentowane są przy użyciu materialnych obiektów lub zjawisk, które uznane zostały przez daną społeczność za skojarzone z ową abstrakcją. W przeciwieństwie do większości innych sytuacji semiotycznych, w których związek znaczonego i znaczącego ma charakter arbitralny, w przypadku *bricolage’u* pojawia się więc pewna motywacja odpowiadająca za ich połączenie. Ma ona, co prawda, wysoce subiektywny i niesystemowy charakter, nie da się więc na przykład na podstawie cech danego obiektu z góry przewidzieć, jakiego znaczenia nośnikiem będzie on w obrębie danej społeczności. Pomiędzy cechami a znaczeniem pozostaje bowiem miejsce dla interpretacji. U Osagów orzeł symbolizuje na przykład sferę chtoniczną, a nie uraniczną, jak w większości innych kultur. Nie zmienia to jednak tego, że taka wyjątkowa dla struktury znaku motywacja w przypadku *bricolage’u* istnieje i zawsze można odtworzyć łańcuch skojarzeń sprawiających, że dany obiekt stał się nośnikiem pewnego znaczenia. Według Osagów wspomniany orzeł kojarzy się na przykład z błyskawicą, ta z ogniem, ogień z węglem, a węgiel z ziemią i dlatego orzeł jest zwierzęciem ziemnym³⁰.

³⁰ LÉVI-STRAUSS 2001b, 83.

Dlaczego jednak abstrakcja w ogóle miałaby być wyrażana przy użyciu obiektów materialnych? Lévi-Strauss właściwie nie udziela odpowiedzi na tak postawione pytanie. Jeżeli jednak odwołać się do koncepcji umysłu ucieleśnionego i zasady ukierunkowanej metaforyczne rzutowanie od konkretnego do abstrakcji, to staje się jasnym, że właśnie taki sposób posługiwania się abstrakcją jest najbardziej naturalny dla ludzkich umysłów. Nie może zatem dziwić, że właśnie on dominuje w symbolicznych ekspresjach charakterystycznych dla społeczności tradycyjnych, z mitem na czele. Ludzki umysł został wszak ukształtowany pod kątem manipulowania obiektami w przestrzeni fizycznej i właśnie w ten sposób najłatwiej jest mu zarządzać także wirtualnymi światami znaczeń abstrakcyjnych – z wykorzystaniem materialnych operatorów. Taka tendencja jest zresztą łatwa do zaobserwowania także poza kulturami oralnymi. O ile bowiem definicje ostensywne nie są szczególnie cenione w nauce (w specjalistycznych zestawach modeli o maksymalnym stopniu oddalenia od mentalnych modeli bazowych), o tyle na co dzień stosowane są powszechnie także w kulturze współczesnej. Chętnie używa się ich na przykład zarówno w zinstytucjonalizowanym, jak i spontanicznym nauczaniu.

W ten sam sposób zrozumiała staje się powszechna w kulturach tradycyjnych tendencja do animistycznego ujmowania rzeczywistości. Jak zostało już wcześniej wspomniane, ludziom o wiele łatwiej przychodzi interpretować rzeczywistość zakładając przyczynowość intencjonalną i w efekcie w tradycyjnych formach narracji oralnych wyrażających przekonania światopoglądowe nie ma form bezosobowych³¹. Mówiąc słowami Viveiros de Castro, animizm to „ontologia, która postuluje społeczny charakter stosunków między ludźmi i bytami nieludzkimi: przestrzeń pomiędzy naturą oraz społeczeństwem sama w sobie jest społeczna”³². Aby taka relacja mogła zaistnieć nie

³¹ DOTY 2000, 33, 63–65; SEGAL 2004, 5.

³² VIVEIROS DE CASTRO 1998, 473.

potrzeba nadawać bytom naturalnym wszelkich cech ludzkich. W rzeczywistości wystarczy założyć, iż będą one posiadały zdolności komunikacyjne wraz z pakietem niezbędnych do ich obsługi kompetencji mentalnych. Mniej istotna jest więc na przykład forma ludzkiego ciała, która niekoniecznie musi być rzutowana z domeny ludzkiej do domeny naturalnej. Ważniejsze jest założenie, że to, co naturalne może wchodzić z człowiekiem w interakcje o cechach opartej na symbolu komunikacji i w tym sensie animizmem będą na przykład wszelkie praktyki wróżebne, nawet wtedy jeśli nie będą w nich występować byty posiadające ludzkie ciała (ornitomancja, geomancja itd.)³³.

Jak pisał S. Guthrie tendencja do posługiwania się modelami animistycznymi wynika przede wszystkim z tego, że rzeczywistość jawi się człowiekowi w postaci danych wymagających interpretacji, a wybierając integrujące je ramy człowiek odruchowo sięga po schematy najbardziej podstawowe i jednocześnie najbardziej istotne dla jego funkcjonowania³⁴. W terminologii charakterystycznej dla teorii metafory pojęciowej następuje tu zatem rzutowanie zdolności do opartego na symbolu komunikowania z domeny ludzkiej (znanej) do domeny natury (nieznanej). Być może właściwsze byłoby jednak mówienie w tym przypadku o amalgamacie opartym na siatce dwuzakresowej. Intencjonalne byty nieludzkie wydają się bowiem w animizmie raczej łączyć cechy ludzkie z nieludzkimi niż jedynie przejmować, to co ludzkie. Dlaczego jednak to właśnie modele animistyczne są najbardziej istotne? Rzecz jasna także i w tym przypadku odpowiedzią jest specyfika ludzkiej architektury mentalnej, w której znaczącą rolę odgrywają moduły odpowiedzialne za wykrywanie intencjonalnego agensa i czytania innych umysłów. Te pierwsze to adaptacyjna odpowiedź na zagrożenie ze strony drapieżników, stanowiące istotny element potocznej wiedzy biologicznej. Drugi zestaw kompetencji

³³ GUTHRIE 1995, 62 n.

³⁴ *Ibidem*, 181–203.

umożliwia z kolei organizowanie interakcji z innymi osobami i stanowi adaptację do życia w grupie. W efekcie nacisków ze strony tych dwóch charakterystycznych dla ludzkiego sposobu bycia problemów, nasze umysły nauczyły się sprawnie wyłączać kierujące się niefizykalnymi motywami zwierzęta z przedmiotowego tła. Wśród tych zwierząt z kolei najważniejsi okazali się przedstawiciele naszego własnego gatunku, dla zrozumienia których musieliśmy osiąść umiejętność ekstrapolowania naszych własnych stanów mentalnych. Niezbędne w tym celu schematy to kolejne elementy startowego pakietu, w jaki wyposażona została nasza psychika i jednocześnie bazowy rezerwuar modeli dla późniejszych konstruktów semiotycznych.

Sposób wyjaśnienia tych przykładowych cech charakterystycznych dla narracji tradycyjnych można bez większego ryzyka uogólnić i zastosować do innych niezmienników „literatury oralnej”. Ostatecznie zatem wykazuje ona tendencje do znacznej niezmienności na poziomie planu treści. Ze względu na brak pisma plan ten pozostaje bowiem relatywnie silnie zderminowany przez bazowe dla ludzkiego umysłu modele myślenia związane z jego ewolucyjną historią.

BIBLIOGRAFIA

BARRETT 1999: J.L. Barrett, *Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion” 4 (1999), ss. 325–339.

BARRETT 2011: J.L. Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology. From Human Minds to Divine Minds*, West Conshohocken 2011.

BIERHORST 1984: J. Bierhorst, *Czerwony łabędź. Mity i opowiadania Indian amerykańskich*, tłum. L. Marjańska, Warszawa 1984.

COSMIDES, TOOBY 1994: L. Cosmides, J. Tooby, *Beyond Intuition and Instinct Blindness: Toward an Evolutionarily Rigorous Cognitive Science*, „Cognition” 50 (1994), ss. 41–77.

CZEREMSKI 2015: M. Czeremski, *Fajdros w Amazonii. Stabilność mowy, swoboda pisma, „Quaestiones Oralitatis” 1/2* (2015), ss. 7–24.

DONALD 1991: M. Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge 1991.

DOTY 2002: W.G. Doty, *Mythography. The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa 2000.

FAUCONNIER, TURNER 2002: G. Fauconnier, M. Turner, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2002.

FODOR 1983: J. Fodor, *The Modularity of Mind. An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge 1983.

GEERTZ 2005: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005.

GREIMAS 1989: A.J. Greimas, *Ku teorii interpretacji opowiadania mitycznego*, [w:] E. Leach, A.J. Greimas, *Rytuał i Narzeczona*, tłum. M. Buchowski, A. Grzegorzczak, E. Umińska-Plisenska, Warszawa 1989, ss. 133–167.

GUTHRIE 1980: S.E. Guthrie, *A Cognitive Theory of Religion*, „Current Anthropology” 2 (1980), ss. 181–203.

GUTHRIE 1995: S.E. Guthrie, *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, New York, Oxford 1995.

JOHNSON 1987: M. Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning Imagination, and Reason*, Chicago 1987.

LAKOFF 1993: G. Lakoff, *Contemporary Theory of Metaphor*, [w:] A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge 1993, ss. 202–251.

LAKOFF 2011: G. Lakoff, *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*, tłum. M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska, Kraków 2011.

LAKOFF, JOHNSON 1999: G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York 1999.

LAKOFF, JOHNSON 2010: G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. P. Krzeszowski, Warszawa 2010.

LÉVI-STRAUSS 1985: C. Lévi-Strauss, *Drogi masek*, tłum. M. Dobrowolska, Łódź 1985.

LÉVI-STRAUSS 2001a: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II*, tłum. M. Falski, Warszawa 2001.

LÉVI-STRAUSS 2001b: C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 2001.

LORD 2010: A. Lord, *Pieśniarz i jego opowieść*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2010.

MITHEN 1998: S. Mithen, *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*, London-Phoenix 1998.

NAGY 1996: G. Nagy, *Poetry as Performance. Homer and Beyond*, Cambridge 1996.

PINKER 2002: S. Pinker, *Jak działa umysł?*, tłum. M. Koraszewska, Warszawa 2002.

SEGAL 2004: R.A. Segal, *Myth. A Very Short Introduction*, New York 2004.

SLONE 2004: D.J. Slone, *Theological Incorrectness. Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford 2004.

SPERBER 2002: D. Sperber, *The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations*, [w:] L.A. Hirschfeld, S.A. Gelman (ed.), *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge 2002, ss. 39–67.

TOOBY, COSMIDES 1992: J. Tooby, L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture*, [w:] J.H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (eds.), *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York 1992, ss. 19–136.

TURNER 2014: M. Turner, *The Origin of Ideas. Blending, Creativity, and the Human Spark*, Oxford 2014.

VIVEIROS DE CASTRO 1998: E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 4 (1998), ss. 469–488.

WIERCZIŃSKI 2010: A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010.

THE STABILITY OF “ORAL LITERATURE” AND THE COGNITIVE
DETERMINANTS OF THE GENESIS OF TRADITIONAL
SOCIETIES’ WORLDVIEW

Summary

The aim of this article is to build a model that binds together forms of “oral literature” and the evolutionary history of the human mind. The model explains the relatively fixed nature of semiotic constructs functioning in traditional societies, indicating that a stabilizing factor in this case is the inability to go beyond basic mental schemas. This restriction disappears with the advent of writing, which allows for the building of mental models of reality that are highly processed forms of base models. Therefore, the proposed model assumes that: 1) Certain forms of thinking are more natural for the human mind than others; 2) Those forms which charge the human cognitive machinery less are more natural; 3) Writing facilitates the use of unnatural ways of thinking; 4) Oral culture gravitates toward natural ways of thinking.

Keywords: Orality, traditional communities, mind modules, cognitive science, evolution, conceptual metaphor, conceptual blending.

Słowa kluczowe: Oralność, społeczności tradycyjne, moduły umysłu, kognitywistyka, ewolucja, metafora pojęciowa, amalgamat pojęciowy.

Andrzej Szyjewski
Uniwersytet Jagielloński

ZMIANY RELACJI: MIT – RYTUAŁ W AUSTRALIJSKICH CEREMONIACH OGNIĄ

Tekst ten stanowi głos w dyskusji nad poziomem i mechanizmami zmienności mitu w obrębie kultur oralnych. Dyskusja ta, obecna w antropologii od niemal samych jej narodzin, nabrała pod koniec XX wieku tempa, ze względu na intensyfikację badań nad oralnością i narastanie wyrafinowania metodologicznego, pozwalającego przedrzeć się przez „zaklęty krąg” sporów o pierwszeństwo mitu bądź rytuału w kształtowaniu systemów religijnych. Chcę zatem wrócić do nierozwiązywalnego, rzecz jasna, problemu relacji: mit a rytuał, ale niejako egzemplarycznie, na przykładzie ceremonii inicjacyjnych Abo-rygenów australijskich.

Jako punkt wyjścia proponuję rozważenie ostatnich propozycji Jacka Goody’ego, który zetknąwszy się z zaskakującą zmiennością podstawowego dla afrykańskiej kultury LoDagaa mitu inicjacyjnego i fundacyjnego Bagre¹, wykorzystał dorobek analiz oralności do badań nad mitem. W swoich wnioskach ostatecznie odrzuca dorobek antropologii mitu sprzed przełomu oralnego:

¹ GOODY 1972.

W praktyce opowiadający przytaczają różne ustępy ze zmienną dokładnością. Zapamiętują pewien zbiór wątków i metodę deklamacji. Zmian nie próbuje się ukrywać – przeciwnie, są one pożądane (a mit pozostaje „tym samym”), nawet jeśli wiążą się z rezygnacją z jakiegoś motywu. Te różne warianty są świadectwem twórczych talentów, które nie mieszczą się w koncepcji mitu jako ustabilizowanego tekstu².

Zdaniem Goody’ego oznacza to konieczność zmiany podejścia do mitu. Nie można rozpatrywać go jako układu zamkniętego, skończonego wytworu, kiedy wersja spisana przez antropologa (zazwyczaj przypadkowo) jest przezeń traktowana w kategoriach kanoniczności, charakterystycznej dla kultur piśmiennych. Mitu nie należy także traktować jako uniwersalnej idei, przekładalnej na konkretne narracje, a która w istocie mówi o kondycji ludzkiej nie wiążąc się w żaden sposób z sytuacją i wymogami danego konkretnego wykonania (performansu). Nie wolno także, śladami C. Lévi-Straussa traktować mitu jako wiązki narracji, z których można wypreparować stałą strukturę i zasady transformacji. „Schematy opowieści nigdy nie są tak sztywne, jak można sądzić na podstawie znajomości jednego z wariantów”³.

Goody proponuje więc odrzucić owe ramy konstrukcyjne i skoncentrować się na jednostce wykonującej mit, której przypisuje zdolność do całkowitego przekształcenia pamiętanych treści. Mit, w ujęciu Goody’ego, jest płynnym układem luźnych skojarzeń niekoniecznie związanych z modelem świata, rytuałem, czy swymi poprzednimi wersjami. W konsekwencji każda próba skonstruowania z rozmaitych mitów spójnego zbioru idei stanowiącego model świata „jest wysoce niebezpieczna i zwodnicza”⁴. Zaciekle zwalczając determinizm struktur myślenia, postulowany przez Lévi-Straussa czy Proppa, popada w drugą skrajność, odrzucając w s z e l k i e struktury,

² GOODY 2012, 102.

³ *Ibidem*, 23.

⁴ *Ibidem*, 153.

które dyscyplinowałyby pamięć indywidualną. Uznaje, że przekaz kulturowy w wersji oralnej jest niekończącym się łańcuchem przekazu od jednostki do jednostki i, jak w grze w „pomidor”, za każdym razem podlega daleko idącym przekształceniom, gdyż całość pamiętanego materiału będzie podlegać aktualizacji tak, by zgodna była z realiami otaczającej przekazicieli rzeczywistości, a przede wszystkim ze „swobodnymi aktami twórczej wyobraźni”⁵. Nie istnieje struktura, gdyż elementy kluczowe w jednej wersji, mogą całkowicie zniknąć w kolejnej⁶. W konsekwencji „nie sposób więc powiedzieć, co składa się na trwałą, głęboką strukturę mitu”⁷.

Radykalne tezy Goody’ego wywołały krytykę zarówno w odniesieniu do jego bazy faktograficznej, jak i przyjętych rozwiązań metodologicznych. W. Ong, który zwykle przyjmował tezy Goody’ego jako ilustrujące jego własne teorie, polemizuje z nim w odniesieniu do transformacji mitu, stwierdzając, że inwencja nie polega na wynajdywaniu nowych elementów mitu, lecz na przetasowaniu istniejących formuł i motywów⁸. Popiera tym samym znane stanowisko A. Lorda⁹. Natomiast tendencję do zdecydowanego rozróżniania literatury oralnej i pisemnej skrytykowała R. Finnegan. Jej zdaniem Goody nadwaloryzuje tradycję piśmienną, przypisując jej wyjątkowe cechy, nie występujące w literaturze oralnej, tak jak skomplikowanie, wyrafinowanie czy głębia refleksji¹⁰. Dla niej wyróżnikiem oralności jest improwizacja¹¹, tworzenie w performansie, a nie szczególne cechy treści czy formy. Oznacza to, że Goody mylił się, w obrębie kultur oralnych można bowiem spotkać literaturę o sto-

⁵ *Ibidem*, 34.

⁶ GOODY 2011, 51.

⁷ GOODY 2012, 103.

⁸ ONG 2011, 68. Warto też zwrócić uwagę na zastosowanie tej koncepcji oralności mitu dla analizy społeczeństwa wczesnogreckiego w: HAVELOCK 2007, 170–178.

⁹ LORD 2010, 96.

¹⁰ FINNEGAN 1992, 6.

¹¹ FINNEGAN 1977, 73–87.

sunkowo niewielkiej zmienności treściowej przy kolejnych wykonaniach. M. Orbell pokazuje na przykładzie polinezyjskich pieśni miłosnych, jakie są mechanizmy ich podtrzymywania:

Sugeruję, że poeci we wszystkich tradycjach oralnych w większym stopniu posiłkują się tradycyjnymi motywami i wyrażeniami niż poeci w tradycjach posługujących się pismem; że to zjawisko jest konsekwencją większej stabilności wzorców myślenia ludzi żyjących w społecznościach oralnych oraz efektu języka poetyckiego o powtarzalnej melodyce; oraz że to musi wywoływać bliskie związki idei i języka¹².

Konwencjonalizacja nawet nowych pieśni wiąże się z użyciem znaczeń wiązanych z cechami krajobrazu i ciałami niebieskimi do charakterystyki teraźniejszej sytuacji. Natomiast przyczyną ogromnego zróżnicowania treściowego różnych wersji *Bagre* tłumaczy Alexis Tengan. LoDagaa (Dagara) są społeczeństwem segmentarnym, w którym główną rolę odgrywają rody i rozszerzone rodziny. Mit i inicjacje *Bagre* zrodziły się w sytuacji, w której z powodu migracji nie dało się podtrzymać tradycyjnego dla tego obszaru kultu ziemi (*baga*). Kompleks *Bagre* zastąpił więc kult ziemi bazując na dotychczasowym religijnym modelu świata i koncentrując się na zagrodzie, domostwie jako miejscu osadzenia symboliki:

Jak się okazało, mit *bagr* nie powstał z jakiś specyficznych danych narracyjnych mających reprezentować wspólne doświadczenie. Składał się z różnych źródeł narracyjnych, niezależnych od siebie, ale w dużym stopniu odnoszących się do charakteru i funkcji różnych domostw jako instytucji. Przez lata, żadna z tych narracji nie została ogłoszona jako wersja ortodoksyjna, ani nie pretendowała do pozycji wspólnego wariantu dla całego społeczeństwa¹³.

Dywersyfikacja społeczeństwa i brak władzy centralnej spowodowały zatem, że zabrakło tendencji unifikacyjnych dla nar-

¹² ORBELL 1990, 185 n.

¹³ TENGAN 2006, 38.

racji zrodzonych w wyniku tych samych procesów, ale zróżnicowanych źródłowo i treściowo. Z tego więc powodu, a nie z przyczyny słabości przekazu oralnego, Goody zetknął się z tak bardzo różnorodnymi wersjami, a następnie przyjął taką dywersyfikację za standard w kulturach tradycyjnych.

W obliczu konfliktu między badaczami mitu, warto prześledzić, jakimi drogami podąża zmienność tradycji oralnych w kompleksie kultur aborygeńskich, funkcjonowanie mitu u których traktować będę jako konstrukcję prototypową (w sensie koncepcji politetycznych¹⁴). Od razu trzeba stwierdzić, że spór o ich naturę rozgrywa się także między aborygenologami, którzy, wyzwoliwszy się z ewolucjonistycznej tezy o odwiecznej niezmienności kultur australijskich, natrafili na kolejny punkt sporny. Przedmiotem sporu jest natura zmienności, prądów religijnych i nowych idei, które pojawiały się w badanych przez nich społecznościach. Ponieważ nie można tak zarysowanego problemu prześledzić w całym bogactwie przejawów, za przykład posłuży kompleks mityczno-rytualny „ceremonii ognia” (jak proponują nazwać tego typu rytuy inicjacyjne B. Spencer i F.J. Gillen¹⁵). Jest to zespół zrytualizowanych działań i związanych z nimi przekazów mitycznych, powtarzających się w różnych australijskich kręgach kulturowych jako część kompleksów inicjacyjnych, związanych z bogatą mitologią inicjacji. Najbardziej charakterystyczne jest dla nich użycie wysokich pochodni skonstruowanych z owiniętych łatwopalnymi liśćmi tyczek, ale ogień pojawia się jako symbol rytualny także w innych formach.

Czołowi aborygenolodzy połowy ubiegłego wieku jak R.M. Berndt i M. Meggitt interpretują związek mitów i obrzędów ognia jako efekt dyfuzji rytuału, który w wyniku przyjęcia przez daną społeczność, zyskuje uzasadnienie przez „wymyślony” póź-

¹⁴ Aplikacja tej teorii do definiowania religii pozwala wygasić spory metodologiczne. Vide SALER 2000.

¹⁵ SPENCER, GILLEN 1904b, 375–392. Termin ten przyjęli także późniejsi badacze tradycji aborygeńskich.

niej mit. Dlatego Meggitt nazywa mity racjonalizacją [*rationale*] dla rytuału, nie przywiązując do nich specjalnej wagi. Meggitt zastanawiając się nad pochodzeniem kompleksu inicjacyjnego *Gadjari* u Warlpiri (którego jednym z segmentów jest ceremonia ognia) wskazuje, że jest on przekształceniem cyklu mityczno-rytualnego *Kunapipi* z północno-wschodniej Ziemi Arnhema¹⁶. Kult ten nałożył się na wcześniej zapożyczony od Aranda kompleks ceremonii totemicznych typu *Engwury*, zwany tu *Gumbaldja*, i tracąc swoje dotychczasowe orgiastyczne elementy (*Kurangala*), oraz związek z mitologią Wielkiej Matki, został powiązany z parą męskich przodków zwanych Mamandabari. Dlatego też znany jest jako *Mamandabari-maliara*, *Mamandabari-bualirba*, *Mamandabari-ngalungu*, co generalnie oznacza „Inicjacja Mamandabari” bądź „Ceremonia Mamandabari”¹⁷. W efekcie działania obrzędowe, które na Ziemi Arnhema są wyjaśniane mitem demonicznej kanibalki i/lub jej córek, u Warlpiri stają się konsekwencją działań mitycznych przodków Mamandabari. Françoise Dussart uważa, że stanowiąca ich część ceremonia ognia *Jardiwanpa* została przejęta przez Warlpiri od Mudbara dopiero w pierwszych dekadach XX wieku, jednak dowodem na to ma być narracja mityczna, uznana przez nią za opis rzeczywistych zdarzeń¹⁸. Zdaniem Berndta i Stannera kompleks *Kunapipi* jest późnym importem na Ziemi Arnhema, a rytuał został wprowadzony jako reakcja na nacisk kolonizacyjny białych¹⁹, forsując nową formę boskości – Matkę Płodności w miejsce węzła kształtnego boga przyrody.

Patrząc z takich pozycji, dyfuzji ulega przede wszystkim rytuał, natomiast w momencie, kiedy zostanie przyjęty w danej społeczności, musi ona „wymyślić” mit, który byłby wyjaśnie-

¹⁶ Kult *Kunapipi* został gruntownie zbadany przez Berndta (BERNDT 1951), który także traktował go jako zapożyczony, wędrowny kult.

¹⁷ MEGGITT 1966a, 175; MEGGITT 1966c, 31–32.

¹⁸ DUSSART 2000, 32.

¹⁹ Dyskusja problemu w: HIATT 2005, 54–56; CLENDINNEN 2005, 410–431.

niem rytuału w kategoriach własnej kultury. Moim zdaniem takie stanowisko jest nie do utrzymania po przeprowadzeniu porównawczej analizy kompleksu mitów i obrzędów związanych z ogniem. Należy uznać genetyczne powiązania mitu i rytuału za wtórne wobec ukształtowanych multikulturowo preferencji do określonych sensów symbolicznych i relacji metaforycznych, przenoszonych przez narracje mityczne. Innymi słowy w Australii, podobnie jak w obu Amerykach, widzianych oczami Lévi-Straussa, nastąpiło ujednoczenie obrazu świata, co sprawia, że nowy zestaw symboliczny, czy to obrzędowy czy mityczny, będzie wchłaniany do istniejącego modelu dzięki produkowaniu odpowiednich analogizacji. W takim przypadku trzeba odczytywać dane mityczno-rytualne w kontekście owego całościowego obrazu świata, śledząc ewentualne transformacje motywów.

E. Koligowi²⁰ zawdzięczamy rozpracowanie sposobów, w jakie ulegają przeniesieniu i rozprzestrzenieniu nowo powstające inicjacyjne kompleksy mityczno-rytualne. Jego wnioski dotyczą modernizujących się mieszkańców Kimberley, ponieważ jednak są zgodne z opracowaniem Myersa dotyczącym pustynnych Pintubi²¹ i analizami rytuału Warlpiri autorstwa Dussart²², można przyjąć ich zasadność w skali ogólnoaustralijskiej. Kolig wskazuje na stopniowe przemieszczanie się grup plemiennych/językowych, zwykle z obszarów pustynnych na bardziej zdadne do życia tereny przybrzeżne. Migracji towarzyszy eksport pustynnych ideologii pod postacią zinstytucjonalizowanych łóż kultowych. Związane są one z wędrownymi przodkami totemicznymi okresu Snu, zatem — teoretycznie — praktyki ich tajemnego kultu przekazywane są w linii klanowo-rodzinnej. Jednak przejście ścieżki inicjacyjnej jest źródłem prestiżu, dlatego członkowie różnych klanów bardzo chętnie

²⁰ KOLIG 1981.

²¹ MYERS 1986, 127–158.

²² DUSSART 2000, 148–176.

uczestniczą w „nie swoich” ceremoniach niejako kolekcjonując wtajemniczenia. Sposób dziedziczenia tradycji nie jest ani jednorodny ani nawet bezsporny. Możliwe są manipulacje, zwłaszcza w przypadku zawiłego skrzyżowania filiacji matry- i patrylinearnej²³. W tym celu np. modyfikuje się materię mitów oraz multiplikuje rytuały, wiążąc je z kolejnymi miejscami na szlaku mitycznych przodków. W efekcie np. mit człowieka-Agamy Siatkowej *Tjati, Kantju* lub *Lingka*, który nie jest w stanie odkopać rzuconego zbyt silnie bumerangu i umiera z żalu, pojawia się jako miejscowa opowieść w *Atila* (Mt. Connor)²⁴, *Katafjuta* (Olgas)²⁵ oraz – niezależnie – w dwóch miejscach wokół *Uluru*²⁶. W istocie zaś jest ona transformacją ogólnaustralijskiego motywu związanego z wędrownką Księżycy na niebo (sierp = bumerang) i jego znikaniem na trzy dni nowiu²⁷.

Kolig opisuje również szczegółowo proces „zużywania się” tradycji inicjacyjnych i pojawiania się zapotrzebowania na nowe. Szybkość zmian rytuałów jest oznaką nowych czasów, stanowiąc przede wszystkim próbę zainteresowania wygasającą tradycją młodych pokoleń Aborygenów. Tym niemniej mechanizm jest jasny i niezależny od tempa przemian charakterystycznego dla współczesności. Nowy kompleks inicjacyjny zwykle jest rekombinacją poprzednich mitów i rytuałów²⁸. Nie jest więc nowym ruchem religijnym *sensu stricto*, jak przyjmowali Petri i Worms analizujący *Kurangare*, czy Berndt w odniesieniu do *Kunapipi*. Współistnieje ze swoimi poprzednikami w obrębie tego samego modelu świata i w ramach dotychczas-

²³ KOLIG 1981, 43; MYERS 1986, 135–149. Dobrze wyjaśnia to R. Layton na przykładzie koncepcji *ngura* - posiadłości (*estate*) u Pitjantjatjara (LAYTON 2001, 39–49).

²⁴ LAYTON 2001, 10.

²⁵ HARNEY 1963, 39.

²⁶ MOUNTFORD 1976, 426.

²⁷ SZYJEWSKI 2014b, 293–294.

²⁸ Jak w wizji Topsy, Aborygenki z plemienia Warlpiri. DUSSART 2000, 148–176.

wej symboliki. Może stać się wzmocnieniem, dodatkową formą inicjacji, kolejnym poziomem wtajemniczenia. Może wreszcie stać się odrębnym obrzędem, wykonywanym w trakcie standardowych inicjacji i zapewne taki był *casus* obrzędów ognia.

Najbardziej rzucającym się w oczy parafernalia religijnym w ceremoniach ognia społeczności centralnej Australii, jak Warlpiri, Ngalia, Pitjantjatjara, Warramunga i Aranda, są wysokie, często ponad dwumetrowe pochodnie, różnorodnie nazywane (*witi*, *wanmanmiri*, *arachitta* i in.). Wykonane są z wysokiej tyczki, oplecionej ulistnionymi gałęziami bogatego w olejki eteryczne eukaliptusa i związane pnączem hoi (*ngalyipi*). Po wyschnięciu liści całość staje się niezwykle łatwopalna. Spencer i Gillen sugestywnie opisują ich użycie u Warramunga:

Kiedy wszystko było gotowe, każdy z dwunastu mężczyzn uniósł *wanmanmirri*; rozpalono ogień i zanurzono w nich końce pochodni, aż na dobre się zajęły. Widowisko rozpoczął jeden z mężczyzn trzymających uchwyt pochodni, który, złapawszy ją niczym bagnet, wbił płonący koniec w grupę tubylców, w środku której stał mężczyzna, z którym rok wcześniej poważnie się pokłócił. Odciągnięta miotaczami oszczepów i pałkami, pochodnia uniosła się do góry. Stało się to znakiem do rozpoczęcia ogólnego starcia. Wszystkie *wanmanmirri* płonęły jasnym blaskiem, mężczyźni kucali i podskakiwali co chwila dziko pokrzykując, płonące pochodnie spadały na ich głowy i ciała, rozrzucając wokoło płonące iskry, aż całe powietrze się nimi wypełniło, a płonące liście i gałzki oświetlały dziwaczne, bielejące sylwetki walczących. Dym, płonące pochodnie, fontanny iskieł syjące się na wszystkie strony i masa tańczących, wrzeszczących mężczyzn, o groteskowo pomazanych ciałach tworzyły w sumie dziką i okrutną scenę, której w pełni nie da się opisać²⁹.

Pytani przez badaczy o sens takich działań, Aborygeni z pustyni widzą w nich przede wszystkim środek rozładowywania napięć i w tę stronę podążały dotychczasowe próby interpreta-

²⁹ SPENCER, GILLEN 1904b, 390 n.

cji ceremonii ognia³⁰. Ograniczenie się do egzegetycznej płaszczyzny interpretacji symbolu rytualnego stanowi błąd z punktu widzenia postturnerowskiej analizy symbolicznej³¹, konieczne jest bowiem także rozpatrzenie poziomu operacyjnego i pozycyjnego. Wynika z tego, że należy rozpatrzeć miejsce *witi* w miatach fundacyjnych ceremonii, oraz zbadać inne użycia ognia w kontekście inicjacyjnym.

Spółeczności pustynne, takie jak Warlpiri i Ngalia, przypisują wprowadzenie ceremonii *Jardiwanpa* grupie przodków towarzyszących Tęczowemu Wężowi Jarapiri³² i poganiających go, kiedy Wąż odmawiał dalszej wędrówki. Najaktywniejsi w tym działaniu byli *Wanbanbiri* czyli ludzie-Galasówki³³, odprawiający w tym celu na niektórych postojach ceremonię ognia, która odtąd stanowi własność klanu Galasówki (*Wangarla*). Jej kulminacją był ryt, w którym przybrany białym i czerwonym puchem Jarapiri toczył się po ziemi, a ludzie-Galasówki tańczyli z pochodniami *witi* w rękach w dwóch równoległych rzędach po jego bokach. Jarapiri wił się między nimi, przypalany pochodniami, aż w końcu zrzucił poparzoną i pokrytą bąblami skórę. Idąc dalej na północ, przodkowie musieli zostawić wbite w ziemię pochodnie, gdyż ich liście zbyt wyschły i opadły. Pozostały po nich proste pnie pustynnych drzew rzewni³⁴. Tym samym wędrówka przodków Warlpiri ustanawia obrzęd, zwany z powodu użycia pochodni ceremonią ognia — *Jardi-*

³⁰ PETERSON 1970.

³¹ Krytyczną analizę tekstu Petersona z pozycji symbolicznych przeprowadza John Morton (MORTON 2011).

³² Jarapiri (*Yaribiri, Yarıpiri, Yarıpiri, Yarıpirri* — od *yarri* „atakujący/groźący” + *piri* „szybko”) to największy jadowity wąż [*Pseudechis australis*], zwany wężem mulga. W Australii różne mityczne węże zazwyczaj ciągną w stronę symboliki Tęczowego Węża, traktowanego jako właściciel i dawca wszelkich źródeł wody.

³³ Australijskie galasówki (*Apiomorpha* sp.) są owadami pasożytującymi na „krwawiących” eukaliptusach (*Eucalyptus terminalis*), a gromadzące się w ich galasach soki mają czerwoną barwę (MOUNTFORD 1968, 11).

³⁴ Rzewnia albo kazauryzna (*Casuarina decaisneana*) ma na prostym pnium pęk liści, przypominający ogon emu i jest bardzo łatwopalna.

wanpa, analogicznie do wędrówek klanu Kuny Workowatej (*Achilpa*) u Aranda, których zadaniem było wprowadzenie ceremonii *Engwury* (arandyjskiego obrzędu ognia).

Fundacyjny mit Jarapiri dowodzi, że działania obrzędowe, w których wykorzystuje się ogień, a w zasadzie deszcz ognisty, są rytualizacją relacji między Jarapiri, a przodkami-Galasówkami, dążącymi do stabilizacji możliwych zagrożeń ze strony akwaticznych mocy Tęczowego Węża. W micie ludzie-Galasówki ustawiają się z pochodniami *witi* w dwóch rzędach w celu utworzenia szlaku, którym mógłby poruszać się *Jarapiri*. Galasówki skojarzone są z jednej strony z „krwawiącym” eukaliptusem, z drugiej strony – poprzez białe galasy – z wzorem obrzędowym symbolizującym gwiazdy. Są więc „ziemskimi” odpowiednikami gwiazd. Szczegółowa analiza³⁵ wskazuje, że Jarapiri, ograniczony dwoma rzędami ludzi-Galasówek, ma stanowić obraz Drogi Mlecznej, widzianej na niebie południowej półkuli jako podwójny rząd gwiazd, rozdzielonych ciemnym pasmem.

Otrzymujemy więc jeden z kluczy metaforycznych, którego, rzecz jasna, nie można traktować jako *j e d y n e g o* klucza (co jest najczęstszym błędem analiz mitoznawczych). Rzeczywistość układów obrzędowo-mitycznych opiera się na zwielokrotnionych skojarzeniach metaforycznych, tworzących ostatecznie palimpsest symboli. Dla ceremonii ognia równie istotne są kody społeczne, dotyczące relacji płciowych (mężczyźni vs. kobiety) czy klanowych podziałów wewnątrzplemiennych, system zmiany pór roku (pora sucha vs. deszczowa), zwłaszcza zaś inicjacyjna chirurgia rytualna.

Tym niemniej podążanie tym tropem wydaje się płodne. Tańce *witi* mają wpłynąć na stan świata, zapewniając życiodajną moc inicjowanym adeptom. Otrzymają ją, o ile spadnie na nich ognisty deszcz, będący odtworzeniem jakiegoś zdarzenia Czasu Snu. Istotnie, takie zdarzenie opisują mity Warlpiri

³⁵ SZYJEWSKI 2014a, 29–41.

(pojawiają się też u innych plemion, choć nie w tak bezpośrednim skojarzeniu) dotyczące pary *Ngarga*, Inicjowanych Mężczyzn, odpowiedzialnych za wprowadzenie obrzezania w kraju Warlpiri:

Niektórzy Warlbiri mówią, że *Ngarga* przyszli z kraju Mudbara i że zostali stworzeni, gdyż (nieznani) przodkowie Mudbara pokroili Mleczną Drogę na kawałki, by stworzyć pojedyncze gwiazdy na nocnym niebie; istoty Czasu Snu są niektórymi z tych gwiazd. Inni wierzyli, że to sami *Ngarga* pocięli Drogę Mleczną, podróżując przez kraj Mudbara, posługując się w tym celu swoimi długimi deskami obrzędowymi [*jarandalba*]³⁶.

Tym samym horyzontalny układ mitu Węża zostaje przełożony na wertykalną akcję przodków w odniesieniu do Drogi Mlecznej. Poszukiwane zdarzenie było więc rodzajem chirurgii rytualnej, w wyniku którego Mleczna Droga uległa rozpadowi. Wywołali je *Ngarga*, patroni inicjacji, swoimi potężnymi parafernaliami. Mit głosi, że widok spadającego z nieba ognia skłonił *Ngarga* do urządzenia obrzezania młodzieży. Jak wynika z jego dalszej części, ceremonie inicjacyjne, w których pojawia się taniec ognia, są o d t w o r z e n i e m tej katastrofy:

[...] w Waluwangu, miejscu, gdzie brakuje drewna na opał, mężczyźni wymykali się z towarzystwa kobiet, by odegrać ceremonie odtwarzające pierwotne pocięcie Drogi Mlecznej. Dzisiejsi Warlbiri nie znają szczegółów tych ceremonii, poza tym, że aktorzy mieli na sobie ozdoby z białego puchu przedstawiające gwiazdy i kołysali się w obrzędowy sposób, by uwolnić duchy-zarodki³⁷.

To natomiast, co wiadomo współczesnym Warlpiri to fakt, że *Ngarga* wędrując po kraju zapoczątkowali użycie symboli inicjacyjnych, a przede wszystkim pochodni *witi*:

[...] młodzi ludzie użyli pnącza do przywiązania liści do trzymetrowych tyczek. Każdy przygotował dwie tyczki. Po udekorowaniu wzorem Snu Gwiazd, przywiązywał je sobie do kostek, tak że

³⁶ MEGGITT 1966d, 124.

³⁷ *Ibidem*.

obie tyczki ciągnęły się wzdłuż ciała tworząc liściasty baldachim nad głową. O zmroku, kiedy byli gotowi, weszli na grunt ceremonialny, gdzie wszyscy się zebrali. Utrzymując tyczki w pionie tańczyli żywo skacząc obok ognia. Starcy uderzali w tyczki kijkami i skandowali do rytmu, podczas gdy pozostali uderzali o ziemię tarczami i śpiewali o wędrownkach grupy³⁸.

Należy więc wyobrazić sobie *witi* jako narzędzia umożliwiające manipulowanie układami niebieskimi, a ich podpalenie jako rodzaj katastrofy kosmicznej, w wyniku której coś stało się z Drogą Mleczną. Zatem kiedyś przodkowie rozbili Drogę Mleczną (*Yiwarra* „Droga”/ „ścieżka”) na małe kawałki, które przeistoczyły się w gwiazdy i zostały przez nich umieszczone na niebie przy użyciu *witi*. Te, które spadły na ziemię, zmieniły się w święte miejsca³⁹. W konsekwencji to samo określenie *Yiwarra* oznacza Drogę Mleczną, jak i ścieżki Snu (*songlines*), odtwarzające drogę przodków od jednego świętego miejsca do drugiego. Mīt *Ngarga* wyjaśnia, w jaki sposób układ niebiański przekłada się na działania przodków w związku z obrzezaniem jednego z chłopców:

Podczas gdy obrzezowano wpatrującego się w sznurkowy krzyż chłopca, starucha (która miała być siostrą jego babki ze strony ojca), która mieszka na Mlecznej Drodze, pilnowała, by nie stała mu się żadna krzywda. Ale, mimo jej uwagi, chłopiec nagle zmarł, nie mogąc wytrzymać bólu przypalenia napletka pochodnią. Natychmiast starucha zemściła się na obu rzezakach, magicznie ich zabijając. Rzezacy, chłopiec i sznurkowy krzyż wzniesli się na Drogę Mleczną, gdzie dołączyli do staruchy. Od tej pory wszyscy oni pilnują każdego obrzezania i powodują, że operacje są przeprowadzane czysto i skutecznie⁴⁰.

Jak nietrudno zauważyć, ogień w rytuałach pustynnych pojawia się na poziomie kosmologicznym jako reprezentacja ka-

³⁸ *Ibidem*, 127.

³⁹ <http://www.aboriginalartstore.com.au/aboriginal-art-culture/yiwarra-1.php> [dostęp: 24.05.2012]; MEGGITT 1966d, 124.

⁴⁰ *Ibidem*, 128.

tastrofy kosmicznej związanej z Drogą Mleczną, a z drugiej strony, na poziomie ontogenezy, jako symbol obrzezania. Jeśli więc dokonamy charakterystycznego dla Warlpiri korelującego przeniesienia:

obrzezywany (względnie subincyzowany) penis : narzędzie obrzezania :: „przecięta” Mleczna Droga : pochodnia *witi* (względnie sakralna deska *jermalindji*)

nie dziwi nas ani uwikłanie podstawowych obrzędów inicjacyjnych w symbolikę astralną ani użycie *witi* w ich obrębie. Zatem w mitach pochodnia (choć już nie wielkości *witi*) staje się narzędziem chirurgii: niegdyś młodych ludzi obrzezywano z użyciem płonących pochodni. Ekwiwalencja: płonąca na końcu pochodnia = krwawiący po obrzezaniu penis, podtrzymuje przekonanie, że ogień tamuje upływ krwi u obrzezywanych adeptów, podobnie jak zmniejsza wpływ „żeńskiego pierwiastka”. I odwrotnie, upływ krwi tamuje rozwój ognia. Konsekwencją tych przekonań jest „okadzanie”, czyli pooperacyjne zanurzenie inicjowanych w dymie z płonących liści i gałęzi, dokonywane przez kobiety bądź inicjujących hierofantów. Inną formą realizacji takiego kompleksu jest zrytualizowane używanie pochodni w inicjacjach plemion pustynnych. Odbywa się to na kilka sposobów i w różnych fazach inicjacji:

- całonocne podtrzymywanie płonącej pochodni symbolizującej życie adepta przez jego klasyfikacyjną matkę i teściową oraz samego adepta (jej zgaśnięcie oznaczałoby jego śmierć),
- walka na ogniste pociski z kory, między kobietami i mężczyznami lub inicjowanymi i inicjującymi,
- ognisty deszcz” wzbijany przez impersonatorów przodków tańczących z wiązkami płonących krzewów przywiązanych do stawów i bioder lub trzymanyymi w rękach,
- użycie opisanych uprzednio wysokich pochodni *witi/wanmanmiri/arachitta*.

Z działaniami tego typu wiążą się tradycje mityczne, które ewidentnie nie są wymyślanymi *ad hoc* uzasadnieniami rytuału, lecz w różnych wersjach krążą po omawianym obszarze. Jednym z nich jest omówiony wyżej mit o wędrownicy jednej z postaci Tęczowego Węża przez krajobraz sakralny i opanowania jego mocy akwaticznych przez użycie ognia. Kolejnym jest mit pierwszego rozpalenia ognia, analizowany dotąd jedynie w odniesieniu do Ziemi Arnhema przez K. Maddocka⁴¹. W tradycjach pustynnych z reguły dotyczy pary bohaterów, jak *Ngarga*, Mamandabari, ludzie-Jastrzębie czy bracia-Scynki⁴², którzy rozpalają pierwszy ogień współdziałając ze sobą. Jednak ogień wymyka się im spod kontroli, powodując pożar buszu, traktowany jako katastrofa kosmiczna i jeden lub obaj bracia giną spaleni. Przyczyną ich śmierci jest zwykle nieprzestrzeganie tabu pokarmowego, wymaganego od świeżo inicjowanych. Rozpętany żywioł może być powstrzymany jedynie przez upływ krwi z ramienia. Jedną z konsekwencji pożaru jest rozmieszczenie ciemnych plam po przypaleniu i osmaleniu różnicujących gatunki zwierzęce. Jednocześnie bohaterowie mitu pierwszego rozpalenia ognia są także odpowiedzialni za wprowadzenie ceremonii inicjacyjnych (przede wszystkim obrzezania).

Szeroko rozpowszechniony na obszarze pustyni jest mit obrezujących kobiet, takich jak Unthippa/Ndápa u Aranda czy Gadjari u Warlpiri. Zgodnie z nim, grupa wojowniczych kobiet wędrowała po terytorium danego plemienia, tańcząc z tarczami i miotaczami oszczepów w dłoniach, a więc z zakazanym kobietom oprzyrządowaniem męskim⁴³. Mit niekiedy przypisuje im wyjściowy hermafrodytyzm, stąd też ich męskie cechy: „nie-

⁴¹ MADDOCK 1970, 174–199.

⁴² Jaszczurka (*Tiliqua multifasciata*), charakteryzująca się małymi (a więc rudymmentarnymi, bliskimi proporcjom embrionalnym) wymiarami kończyn i ogona w stosunku do tułowia, o charakterystycznym błękitnym języku.

⁴³ Vide SZYJEWSKI 2014a, 29–41, gdzie znajduje się analiza ceremonii *Kurdji* u Warlpiri.

długo po rozpoczęciu wędrówki ich organy uległy modyfikacji i były takie jak u innych kobiet⁴⁴. Kobiety po drodze porzywały podlegających inicjacji chłopców i obrzezywały ich, używając jako narzędzia chirurgicznego płonącej pochodni, co z reguły kończyło się śmiercią operowanego. Mit ten zatem kontaminuje z inną tradycją opowiadającą o zastąpieniu śmiertelności użycia do obrzezania lub subincyzji pochodni lub własnych zębów przez krzemienny nóż, który w Australii stanowi „realne” narzędzie chirurgii rytualnej, przy czym inicjatorami stosowania „starej”, destrukcyjnej techniki wcale nie musiały być kobiety⁴⁵.

Innym, obecnym w całej Australii, wątkiem jest mit ludożerczego potwora⁴⁶, z którym często łączy się obrzędy inicjacyjne. Schemat podstawowy opiera się na zagrożeniu, wywołanym przez demonicznego kanibala, zwabiającego mężczyzn obietnicą stosunku ze swymi córkami i zabijającego ich nocą. Ciało lub ich istotne części zostają niekiedy upieczone i podane córkom potwora albo zjedzone na surowo przez samego kanibala. Jedną z przyszłych ofiar orientuje się w sytuacji i zabija kanibala. Aspekt seksualny wymusza opozycję płci, jednak kanibal może być równie dobrze męski, analogicznie zaś jego zabójcy (choć o wiele rzadziej) mogą być kobietami. Ponieważ połknięci młodzieńcy niekiedy powracają do życia, mit ma oczywiste przełożenie na obrzędowość inicjacyjną, która posługuje się metaforą pochłaniania i wymiotowania. Postać Kunapipi/Mutjinggi byłaby charakterystyczna dla Ziemi Arnhema preferującej bóstwa żeńskie, zaś Daramuluna na południowym

⁴⁴ SPENCER, GILLEN 1927, 344.

⁴⁵ „Według północnych Aranda obrzezanie krzemiennym nożem wynaleźli przodkowie-Jastrzębie *Lākabāra* w miejsce dwóch innych ceremonii. Pierwsza polegała na przepaleniu napletka tłącą się korą. Druga polegać miała na całkowitym odcięciu męskich narządów płciowych. Obrzezanie krzemiennym nożem wprowadzono jako łatwiejszy i bardziej miłosierny zamiennik tamtych obrzędów. Mity południowych i zachodnich Aranda zawierają podobne stwierdzenia”. STREHLOW 1971, 398.

⁴⁶ Szczegółowa analiza w: SZYJEWSKI 2014b, 199–235.

wschodzie, zdominowanym przez męskie siły sakralne, ale spotykamy zarówno żeńskiego kanibala na południowym wschodzie, jak męskiego na północy.

Przyjrzyjmy się dwóm konkretnym mitom, w których następuje połączenie omówionych tu elementów. Pierwszy pochodzi z tradycji Aranda. Jego bohaterami są ci sami ludzie-Jastrzębie, którym na zachodzie przypisywane jest pierwsze rozpalenie ognia i wywołanie kosmicznego pożaru:

Na górze *Urtēra* mężczyźni-*Lākabāra* [Małe Jastrzębie] wlecieli w powietrze. Utrzymywali się w locie, podobnie jak towarzyszący im ludzie-*Ljintjiljia* i ludzie-*Ulbmürunta* [inne formy jastrzębi]. Lecieli, a mały pies biegł pod nimi w dół; ciągle płoszył przepiórki rudogardłe [*Coturnix pectoralis*] żyjące w trawie, a nad nim ludzie-Jastrzębie *Lākabāra* gwizdali na niego jak ludzie. *Lākabāra* chwyтали bowiem unoszące się w górę przepiórki, odrywali im głowy i skubali w powietrzu. Dzięki temu mogli je zjadać nie przerywając lotu, a psu zrzucali głowy.

Lecąc tak w powietrzu usłyszeli uderzenia tarczy brzmiące tak, jakby kobiety odprawiały swój taniec *ndāperāma* między *Tāilitnāma* i *Erkwākera*⁴⁷. Słyszac tańczące kobiety ludzie-Jastrzębie wylądowali na gruncie ceremonialnym [*pūla*]. Czekaając na *pūla* wymalowali sobie glinką na czołach pasy na znak wielkiego gniewu⁴⁸. Byli strasznie wściekli. Posmarowali swoje noże krwią [z naciętych ramion] i węglem. Potem poszli pieszo, jak ludzie. Szli na zachód rozwścieczeni. Potem rozkruszyli glinkę i namalowali więcej białych pasów z wściekłości. Pomalowali się też węglem. Poszli dalej.

Naprzeciw nich wybiegła kobieta, otoczona dymem. W siedzi-bie kobiet w *Tāilitnāma* było wiele zdeformowanych kobiet, które miały we zwyczaju przychodzić, by zmieniać chłopców w mężczyzn za pomocą [płonącej] kory. Zabili więc tę kobietę. Zabili ją

⁴⁷ Kobiety tańczyły uderzając tarczami o grunt ceremonialny *pula*. Opisane miejsce należało do ludzi-Walabii, którzy przygotowywali się do obrzezania chłopców (STREHLOW 1971).

⁴⁸ Pasy z glinki były znakiem gniewu na nieobrzezanych chłopców (STREHLOW 1971).

od razu i pocięli nożami na kawałki bez hałasu. Zabili ją na szczycie wzgórza, ponieważ szła otoczona dymem, aby parzyć chłopców ogniem swojej [płonącej] kory.

Mit kończy się przejściem przez ludzi-Jastrzębi prerogatyw kobiet i bezpiecznym obrzezaniem nożami chłopców-Walabii. Jastrzębie wędrują z ceremonii na ceremonię propagując swój sposób obrzezania. Tym samym otrzymujemy mityczne wyjaśnienie, skąd bierze się wzajemne obrzucanie płonącymi kawałkami kory przez kobiety i mężczyzn w czasie *Engwury*. Ma swój początek w zmaganiach o właściwe obrzezanie, kiedy kobiecy ogień zostaje powstrzymany i zastąpiony przez męski przelew krwi z użyciem krzemienych noży *lalira*, takich samych, jakich używa się w czasie *Lartna* (ceremonii obrzezania). Ten sam antagonizm odpowiada za obrzędowe odgrywanie roli kobiet Unthippa przez kobiety z tarczami i miotaczami oszczepów, które wstępują na tajemny dotąd grunt obrzezania *Apulla* i zrywają z pochodni *Arachitta* gałązki, zostawiając gołe konstrukcje. Impersonatorki Unthippa usiłują też porwać obrzezywanego chłopca, ale – w przeciwieństwie do mitycznych Unthippa – zostają powstrzymane a chłopiec odebrany, by natychmiast potem zostać obrzezanym⁴⁹.

Drugi mit funkcjonował u żyjących pomiędzy Warpiri i Aranda Warramunga. Dotyczy założyciela ceremonii ognia *Nathagura*, Tęczowego Węża Wollunqui (współcz. pisownia *Warlungka*), zapewne paralelnego do Jarapiri. „Uważają go za wielką bestię, był tak potężny, że gdyby stanął na ogonie, głową sięgałby nieba”⁵⁰. Wyłonił się w Czasie Snu *Wongar/Wingari* z billabongu *Thapauerlu* i zaczął powoli wyciągać się na całą długość ku wschodowi. W ten sposób jego ciało zajęło cały dystans 150 mil, od *Thapauerlu* do *Ununtumurra* w kraju War-

⁴⁹ Przy czym mityczne Unthippa, niosły na ramionach chłopców, dla których były *Anua* czyli klasyfikacyjnymi żonami, podczas gdy w rytuale impersonatorki Unthippa są *Mura*, a więc klasyfikacyjnymi teściowymi porwanyh chłopców.

⁵⁰ SPENCER, GILLEN 1904b, 127.

ramunga. Ostatecznie poderwał się w górę sięgając nieba, by zanurkować pod ziemię i wrócić do wody *Thapauerlu* gdzie żyje do dzisiaj⁵¹. Zgodnie z mitem, w miejscu zwanym *Parrapakina* Wollunqua spotkał dwóch ludzi-Jastrzębi szukających termitów. Bracia najpierw zobaczyli wznoszącą się z pobliskiego wzgórza potężną kolumnę. Był to Wollunqua, który podniósł się ze szczytu wzgórza, by się rozejrzeć i zobaczyć, w którą stronę iść. Przerażeni ludzie-Jastrzębie rozpalili pierwszy na świecie ogień, pocierając o siebie dwie pałeczki. Ponieważ nie zaprzestali krzesania, nawet gdy płomień podniosły się wysoko, ogień wyrwał się spod ich kontroli i wielki pożar zaczął pustoszyć okolice, raniąc między innymi mężczyznę-Księżycą, który w tym czasie spotkał się nieopodal z kobietą-Bandikotem. Księżyc zdołał przywrócić do życia poparzoną partnerkę krwią z ramienia, po czym oboje odeszli na niebo⁵². Na ile można przypuszczać, ten sam ogień stał się przyczyną zrzucenia skóry przez Wollunquę, a ostatecznie powrotu do źródła *Thapauerlu*.

W tym wypadku mit wędrówki Wollunqui łączy się z mitem pierwszego rozpalenia ognia, przypisywanego ludziom-Jastrzębiom. Zestaw ten różni się od mitów Warłpiri, choć pozornie można tu znaleźć daleko idącą synergję. W micie wędrówki Mamandabari ogień rozpalają ludzie-Ogień *Djamala*, a Dwaj Mężczyźni muszą schronić się przed nim w wykopanym dole, który staje się pierwszym *ngangguru* (*nangkuru*) – dołem obrzędowym, do którego wchodzi adept inicjacji. W micie Warramunga nie ma dołu, gdyż bracia-Jastrzębie uciekają, zagłębiwszy się w ziemię. Natomiast ofiarą pożaru pada kochanka Księżycą, a w miejsce ucieczki do dołu, pojawia się odrodzenie (dzięki sakralnej krwi rytualnej) i odejście na niebo. Motyw ascencji Księżycą powtarza się u Wollunki, jako że Wąż także zostaje poparzony i staje pionowo, wznosząc się do nieba.

Tym samym nietrudno ustalić, że mity ognia rzadko są scenariuszami rytualnymi, choć i takie się pojawiają: np. mit

⁵¹ *Ibidem*, 288; SPENCER, GILLEN 1904a, 398–399.

⁵² SPENCER, GILLEN 1904b, 242, 249, 626.

Ngarga u Warlpiri, czy przekaz o zorganizowaniu przez przywódcę klanu Achilpa pierwszej ceremonii ognia *Engwura* u Aranda⁵³. Z reguły, jak to ustalił William Stanner, istnieją zarówno obrzędy nieposiadające swoich mitycznych odpowiedników (*mytheless rite*), jak i mity niezwiązane w sposób ścisły z rytuałami (*riteless myth*)⁵⁴. Mity mogą odnosić się do symboliki obrzędowej, gdyż wyrastają z tego samego modelu świata i są oparte na tych samych kodach symbolicznych. W efekcie powstał swoisty język, za pomocą którego Aborygeni opisywali procesy transformacji, tak świata, jak i człowieka, oparty na preferowaniu pewnych relacji, opisujących związek ognia z przekształcaniem. Zmiany zachowań obrzędowych i narracji mitycznych polegały zwykle na permutacjach istniejących elementów. Jak zauważa B. Tonkinson:

Nowo objawiony bądź zapożyczony rytuał, jeśli przeanalizować jego elementy składowe, będzie miał odmienną od dotychczasowej melodię, wzory na ciele, układ słów, aranżacje towarzyszących mu *waning*. Ale wszystkie inne składowe — układ zajmowania miejsc, kroki taneczne, układy przestrzenne, użyte materiały i tak dalej — będą znane, jako że występowały w innych rytuałach, od dawna znanych Aborygenom. Innymi słowy, istnieje szereg podstawowych komponentów obrzędowych wspólnych Pustyni Zachodniej, a nawet obszarom poza nią, a każdy „nowy” rytuał jest odmienną rekombinacją znanych wcześniej elementów⁵⁵.

Działanie procesów rekombinacji będziemy egzemplifikować przez rozważenie powiązań między mitami i symbolami rytualnymi inicjacji pustynnych a mitami i symbolami inicjacji typu *Bora* z południowo-wschodniej Australii. Specyfiką *Bora* w obrębie australijskich męskich systemów inicjacyjnych jest brak operacji na narządach płciowych, takich jak obrzezanie czy subincyzja. Jeśli przyjąć obowiązującą od lat 50. ubiegłego

⁵³ SPENCER, GILLEN 1927, 364–370.

⁵⁴ STANNER 1966, 81–136.

⁵⁵ TONKINSON 1978, 112.

wieku tezę kolejnego nakładania się na siebie wprowadzanych procedur inicjacyjnych, oznaczałoby to, że ceremonie *Bora* stanowią najstarszy podkład, w którym kulminacją obrzędu, jego *rite de marge*, byłoby usunięcie zęba, pozbawienie włosów, przebicie przegrody nosowej lub sen. Znacznie później (w czasach historycznych) pojawić się miała nowa forma inicjacji, w której rolę rytu „progowego” odgrywałoby obrzezanie, a poprzednie działania zredukowano do roli wstępnych rytuałów przygotowawczych. Kolejna innowacja doprowadziła do wykonywania subincyzji, z tym że wówczas usunięcie zęba czy włosów wypadło z zasięgu tajemnego systemu inicjacyjnego, pozostając operacją o charakterze kosmetycznym i pozbawioną swojej tajemnej mitologii. Właściwa inicjacja pustynna jest odtąd trzystopniowa: pierwszym stopniem jest obrzezanie, drugim subincyzja, trzecim cykl ceremonialny związany z ogniem, jak *Engwura* u Aranda.

Gdyby koncepcja powstawania mitów jako racjonalizacji obrzędów była prawdziwa, wówczas każdy kolejny kompleks chirurgiczny wymagałby kreacji nowych mitów. Tymczasem w ceremoniach *Bora* można znaleźć istotne analogie dla idei mitycznych i działań obrzędowych obszarów pustynnych.

Podstawowy mit fundacyjny *Bory* opiera się na wariacie mitu potwornego kanibala. Najwyższa Istota, bóg Baiame, wędrował po świecie razem ze swoim plemieniem, zwanym ludem Baiamego. Na noc wszyscy gromadzili się przy ognisku, które odtąd stało się symbolem bezpieczeństwa i jedności. Baiame spotykał się z przodkami ludzi i widząc, że brakuje im wiedzy i mocy, postanowił naprawić ten problem i posłał do nich swego zaufanego wodza obrzędowego, Daramuluna (Dhuramoolana w zapisie Mathewsa).

Dawno temu istniała olbrzymia i potężna istota, coś pomiędzy czarnym tubylcem a duchem, zwana Dhuramoolanem. Dhuramoolan był jednym z ludu Baiamego. Jego głos budził grozę, gdyż podobny był do uderzenia gromu. W odpowiednim czasie Dhura-

moolanowi przekazywano chłopców, aby mógł wziąć ich w głąb buszu i pouczyć o prawach, tradycjach i zwyczajach społeczności [...] Kiedy odprowadzał ich z powrotem do obozu, każdy z chłopców pozbawiony był swojego górnego siekacza, widzialny znak tego, że zostali inicjowani przez Dhuramoolana. On sam udawał, mówiąc Baiamemu, że zabija chłopców, ćwiartuje, a następnie pali w ogniu na popiół, następnie formuje z popiołów ludzką postać i przywraca ich do życia na nowo, ale bez jednego zęba. Za każdym razem, kiedy Dhuramoolan odprowadzał chłopców do obozu, okazywało się, że brakuje kilku z nich, co tłumaczył tym, że zachorowali i zmarli⁵⁶.

Daramulun nadużył zaufania Baiamego, zjadając część kandydatów. Mit opisuje go jako dzikiego i niebezpiecznego, kiedy więc wyrwał chłopcom zęby, chwycił je gwałtownie własnymi wystającymi siekaczami, czasami więc sięgał za daleko i odgryzał za dużo. Gwałtowność i wściekłość to cecha demonicznego kanibala, nic więc dziwnego, że pojawia się także w bazujących na tym samym mitologemie mitach obrzezania, choćby u Aranda. Obrzezanie (*Lartna*) było wprowadzone przez wielkiego wodza klanu Achilpa (Kuny Workowatej), który miał dwóch synów, zwanych Twanyirrika, odgrywających rolę potworów inicjacyjnych. Ich *modus operandi* polegał zrazu na przepalaniu napletka płonącymi kawałkami kory. Kiedy okazało się to zbyt niebezpieczne, zmienili technikę na odgryzanie napletków zębami⁵⁷. Mit, w całkowitej zgodności z mitologią Bora, mówi, że pewnego dnia:

[...] dwaj Twanyirrika odprawiali ceremonie obrzezania młodszych mężczyzn, ściągniętych przez dwóch Tmalpunga. Nim skończyli swoją robotę, zapadł zmrok i tradycja głosi, że spiesząc się odgryźli mosznę i penisa ostatniego obrzezywanego, który próbował uciec przed nimi. *Litta quata impa illinga* (trzymali je razem), *teitchilla kakuka* (odgryźli), *kurkta turiga* (za dużo). Pozostali

⁵⁶ MATHEWS 1896, 297 n.

⁵⁷ SPENCER, GILLEN 1927, 366 n.

mężczyźni Achilpa przybiegli wołając: *Wha! Wha!* I zaatakowali dwóch Twanyirrika na wpół zabijając ich⁵⁸.

Oznacza to, że Achilpa, preferujący odgryzanie napletków, są widziani jako istoty gwałtowne i zabójcze, reprezentujące czas, kiedy zasady społeczne dopiero się kształtowały. Nie to jest jednak tu najważniejsze, lecz fakt, że zarówno w mitycznym modelu świata Aborygenów z południowego wschodu, jak i tych z pustyni centralnej, ogień skojarzony jest z transformacją adeptów inicjacji, niezwykle niebezpieczną, gdyż ci, którzy się z nim stykali, ginęli. Mimo to ogień zapewnia zmartwychwstanie zabitych kandydatów. W jednym z wariantów mitu Daramuluna jest to powiedziane *explicité*:

W głębi buszu Dhurramulan miał ognisko lub piec ziemny, wyłożony zawsze rozgrzanymi kamieniami. W miejsce to przyprowadzano nowicjuszy, z głowami zakrytymi kocami, tak że nie widzieli, co się wokół nich dzieje. Dhurramulan chwycił chłopca i uderzał go mocno w tył głowy tak, że wypadł mu jeden z przednich górnych siekaczy. Ząb ten w wyniku czarów Dhurramulana zmieniał się w kryształ kwarcu *gunabillang*, święty kamień, używany w ceremoniach inicjacji. Potem wrzucał chłopca do ognia i opalał jego ciało z włosów. Czasami w wyniku tego chłopiec palił się na popiół, ale będąc wielkim czarownikiem, potrafił zawsze przywrócić mu dawną postać. Żywił tych młodzieńców rodzajem małych jaszczurek leśnych zwanych *wallumbil*, które musielizjadać na surowo. Dawał im także swoje odchody do jedzenia, a kiedy byli spragnieni, pili jego urynę⁵⁹.

Zostają tu skojarzone ze sobą dwie transformacje inicjacyjne, wyrwanie zęba i usunięcie włosów, a operatorem działań jest Daramulun i jego ogień. W czasie ceremonii *Engwura* u Aranda Spencer i Gillen obserwowali obrzęd, którego znaczenia nikt im nie potrafił wyjaśnić. Miał on miejsce w końcowej fazie, kiedy świeżo inicjowani mężczyźni (*Illpongworra*)

⁵⁸ *Ibidem*, 372.

⁵⁹ MATHEWS 1904, 343 n.

przekraczają strumień dzielący ich od obozu kobiecego. Inicjowani przybrani są w zielone gałązki *Eremophili* tak, jakby sami byli pochodniami. Kobiety czekają na nich przy dwóch wielkich ogniskach, tańcem i gestami zachęcając, by podeszli bliżej. Kiedy to nastąpi, próbują z pomocą płonących wiechci trawy podpalić przystroje adeptów, ci zaś bronią się trzymanymi w rękach gałązkami. Ostatecznie uciekają na swoją stronę strumienia i układają się na wale *Parra*, wzniesionym pośrodku gruntu obrzędowego. Działania te są powtarzane kilkakrotnie, zawsze w nocy. Kończy je akcja odwetowa mężczyzn, którzy sami zapalają wiązki gałązek i przekraczają strumień tak, by okrążyć kobiety i rzucają płonącymi pociskami nad ich głowami, one zaś bronią się przed padającym żarem zielonymi gałęziami. Wówczas odbywa się taniec impersonatorów złych duchów *eruncha*, odgrywających pieczenie młodych ludzi w piecu ziemnym.

Na krótko przed północą odbyła się dziwna ceremonia, związana z pewnymi ludźmi-*Eruncha* z Imanda. Brało w niej udział czterech aktorów, a ceremonia była podzielona na dwie części. Trzech mężczyzn brało udział w pierwszej, ważniejszej scenie. Wykopano wielką dziurę, wystarczająco dużą, by wsadzić do niej ludzkie ciało. Jeden z mężczyzn położył się w niej w rozciągniętej pozycji, podczas gdy drugi klęczał między jego nogami, a trzeci u węgłowa. Ta dwójka miała być ludźmi-*Eruncha*, piekącymi człowieka w piecu ziemnym, trzymali po dwa bumerangi imitując okładanie ciała rozżarzonymi węglami, podczas gdy on sam doskonale naśladował syczenie i skwierczenie zapiekane go mięsa. Po kilku minutach ta trójka powstała i dołączyła do widowni, wtedy z ciemności – gdyż ogień za wałem *Parra* służył jedynie do oświetlania gruntu ceremonialnego – wyszedł ozdobiony mężczyzna, który miał przedstawiać człowieka *Alchera* z totemu żaby. Szedł zakosami węsząc głośno, jakby wyczuł zapach pieczenia, ale nie wiedział skąd dochodzi. Po minucie czy dwóch dołączył do widowni i to zakończyło przedstawienie⁶⁰.

⁶⁰ SPENCER, GILLEN 1904b, 390–391.

W tym przypadku motyw transformującego ognia zostaje przełożony na dwie formy syntagmy obrzędowej skutkujące pieczeniem/ przyżeganiem/ odymianiem adeptów: walkę na ogniste pociski między kobietami i mężczyznami oraz pieczenie w piecu ziemnym. Dalej na północny zachód, u Warłpiri, pojawia się w obrzędach *Gadjari* mit, będący przekształceniem tego samego motywu. Kobiety miały za złe mężczyznom, że zabrali im synów i poddali ich operacji obrzezania i wtajemniczeniu w sekrety klanowe. Mężczyźni pobili protestujące bumerangami, po czym zostawili, by opiekowały się świeżo obrzezanymi chłopcami. Urażone żony zmieniły się w potwory, połknęły chłopców, schowały się w jaskini i zwymiotowały ich resztki, zostawiając je na następny posiłek. Mężczyźni wytropili je dzięki rojącym się przy wejściu do jaskini stadom much. Podkradli się do śpiących kanibalek, spętali je łatwopalnym pnączem *maribi* i rozpalili wielkie ognisko, w którym spłonęły kobiety i ciała ich synów. Pozbawieni żon i dzieci Walangari nie wiedzieli w jaki sposób można zachować ciągłość rodową. Na szczęście jeden z nich miał sen, w którym poznał szczegóły ceremonii rezurekcyjnej. Rozpalili ognisko złożone z resztek bumerangów i ich własnej broni, sporządzonych wcześniej warkotek, oraz gniazd papużek, skropili całość krwią z ramienia i podpalili. Kiedy w niebo uniosły się chmury czarnego dymu, młodszy brat wezwał duchy dzieci specjalnym okrzykiem, który powtarzał tak długo, aż wszystkie powróciły do życia. Ponieważ oprócz nich przybyły także setki innych duchów-zarodków dzieci, Warłpiri stali się bardzo liczny m plemieniem⁶¹.

Z jednej strony mit tłumaczy antagonizm sfery żeńskiej i męskiej, z drugiej wiąże kompleks inicjacyjny z ideologią rezurekcyjną za pośrednictwem operatora w postaci ogniska. Wyraźnie widać, że mitologia i obrzędowość *Gadjari* są wariantem *Engwury* Aranda, zarazem jednak odwołują się do tych

⁶¹ MEGGITT 1966b, 294–300.

samych idei, które wyraża *Bora*. Warto przypomnieć, że mitologem obrzezujących kobiet wyraża ten sam antagonizm poprzez zmianę sposobu przeprowadzania obrzezania: mityczne kobiety Unthippa porywają chłopców, unosząc ich na barkach, po czym obrzezują przyżegając im napletki, ich męscy wrogowie zabijają kobiety i odcinają napletki krzemiennymi nożami. Skonfrontujmy to z opisem działań w czasie *Bory*:

Mężczyźni [zebrani] w *Walloongurra* zapalają potem kawałki wysuszonej kory, uprzednio wycięte i przygotowane, po czym ruszają przez mrok w stronę obozu kobiet, machając swymi pochodniami podskakując i śpiewając. Kiedy docierają do obozu kobiet, mężczyźni zaangażowani w roli strażników nowicjuszy odkrywają ich i pomagają stanąć na nogi, po czym każdy chłopiec zostaje posadowiony na barkach swojego strażnika i z powrotem zarzuca mu się koc na głowę. Mężczyźni powracają do swego obozu, otaczając strażników trzymających chłopców „na barana”. Matki i siostry chłopców przeraźliwie krzyczą i ciskają za mężczyznami płonącymi główniami wyciąganymi z ogniska obozowego⁶².

Jeszcze bardziej znamieny jest opis sposobu usuwania włosów z ciał inicjowanych w *Bora*. W zależności od plemienia, opalenie bądź wyrywanie włosów stanowi albo drugi etap inicjacyjnego przekształcenia adeptów, zaś na obszarach, gdzie nie wyrывa się zęba, jest samodzielną operacją inicjacyjną. Rzadko pojawia się wymagające dużej cierpliwości wyrywanie włosów⁶³. Najczęściej operujący wspomagali się ogniem lub nożem. Zgodnie z opisem Mathewsa odbywało się to następująco:

Wczesnym rankiem, w tajemnicy przed kobietami, kandydata na inicjację zabiera się z obozu mężczyzn. Grupa obcych mężczyzn

⁶² MATHEWS 1899–1890, 68.

⁶³ Cf. MATHEWS 1898a, 245. Wyrywanie włosów stanowi główną operację inicjacyjną u takich plemion jak Ngarrindjeri i Boandik (wsp. zapis Buan-dig) z zachodniego wybrzeża Wiktorii. MATHEWS 1898b, 336; R. BERNDT, C. BERNDT, STANTON 1993, 175.

prowadzi go, z narzuconym na głowę kocem, w bezludne miejsce poza zasięgiem wzroku. Upřednio rozpalono tam ogień, obok którego zgromadzono wiązki suchej kory, zbieranej na wiosnę z górnych gałęzi pewnych leśnych drzew. Jeden z mężczyzn podchodzi do młodzieńca i chwytą włosy z jednej strony głowy, podczas gdy inny stopniowo odcina je przyżegając żarzącą się pochodnią z wcześniej wspomnianej kory. Robi to bardzo powoli, co zabiera sporo czasu, trzeba bowiem mieć żar wystarczający do przepalenia włosów, ale taki, by nie oparzyć skóry chłopca. Potem w ten sam sposób odcina się włosy z drugiej strony głowy. Zostawia się przy tym na szczycie głowy nietknięty pas kręconych włosów szerokości około dwóch cali. Obie strony głowy, z których usunięto włosy, smaruje się białą gliną zmieszaną z ziemią. Opala się także włosy pod pachami i łonowe, a jeśli u któregoś z młodzieńców pojawiły się zaczątki brody, dzieli ona ich los.

Należy przy tym wyjaśnić, że włosów z głowy nie opala się całkowicie, tak jak tych rosnących na innych częściach ciała. Operator dzieli je na małe kosmyki lub loki, które rozkłada poziomo i przykładając żar tuż przy cebulkach przepala jeden po drugim. Całość zawija się następnie w zielone liście, przewiązane mocno sznurkiem z futra oposa. Zawiniątko przywiązuje się do zasuszonego ogona dingo i zawiesza na naszyjniku, który powinien nosić *gunguba*, czyli wuj matki chłopca⁶⁴.

Opis dostarcza nam bardzo istotnego wsparcia dla hipotezy o ukształtowaniu mitu pierwotnego przepalania napletka pod wpływem inicjacyjnego usuwania włosów. Chodzi bowiem o użycie tej samej techniki postępowania się ogniem do obu tych działań. Warto dodać, że na obszarze Wiktorii nie opala się włosów, lecz o d c i n a krzemiennym ostrzem, istnieje więc tradycja zastępowania narzędzi: pochodnia → nóż⁶⁵. Co więcej, sposób postępowania z odciętymi włosami bardzo przypomina sposób postępowania z usuniętym napletkiem, jako że oddaje się go na przechowanie stronie matki, a więc samej matce, sio-

⁶⁴ MATHEWS 1904, 323 n.

⁶⁵ MATHEWS 1898b, 329.

strze inicjowanego lub wujowi⁶⁶. Innymi słowy otrzymujemy ekwiwalencję: włosy = napletek, która implikuje użycie ognistej pochodni jako operatora. Metafora operacji inicjacyjnej jako ‘odgryzania’ przekształca się w metaforę ‘przepalania’ za pośrednictwem akcji obrzędowej dotyczącej włosów, a przedmiot operacji ulega przeniesieniu z zęba/włosów na napletek. Tym samym włosy zyskują konotację przedmiotu chirurgii rytualnej i przechwytyjąc część jego pola semantycznego. Przekonuje nas o tym wiele dalszych tropów. W języku Yaurorka, sąsiadów Dieri *para* znaczy „włosy”⁶⁷ co odpowiada pustynnemu *parra* - „penis”, a zarazem wał ziemny ceremonii ognia *Engwura*. Poza tym, promienie słoneczne są w Australii reprezentowane przez sznurki z ludzkich włosów. Zapewne dlatego w inicjacjach pustynnych adepci powinni mieć specjalną fryzurę (Aranda – *imampa*, Pitjantjatjara – *pukuti*), zakończoną kokiem z piór emu, futra oposa lub ludzkich włosów. W koki wpina się ozdoby, pióra, a w czasie inicjacji sakralne konstrukcje, jak małe *wanigi* u Pitjantjatjara⁶⁸. W mitach to właśnie w taki przystrój złodzieje ognia wpinają płonącą pochodnię. Wreszcie, mit *Engwury* związany z centrum Bandikota *Ilbalintja* mówi, że właściciel tej ceremonii *Lintjilbmara* naraził się nieznaney z imienia złej istocie, która rozpałała wielki ogień, przed którym schronił się na niebo. Jego piękne, długie, jasne włosy rozsypały się po niebiosach w postaci Drogi Mlecznej⁶⁹ („włosy spływają na niebo niczym rzeka”).

W konsekwencji trzeba zauważyć, że mity inicjacyjne nie stanowią spójnego ciągu następujących po sobie narracji. Mamy do czynienia z zestawem wątków, symboli i idei, które moż-

⁶⁶ SPENCER, GILLEN 1904b, 250; SPENCER, GILLEN 1927, 206.

⁶⁷ HOWITT 1904, 780.

⁶⁸ MOUNTFORD 1976, 81–83.

⁶⁹ Warto wspomnieć, że u Karadjeri z Kimberley Bagadjimbiri, przodkowie odpowiedzialni tak za katastroficzne wprowadzenie Drogi Mlecznej na niebo, jak i kamiennego noża *dimari* do obrzezania, identyfikowani z Obłokami Magellana, dysponowali niezwykle obfitymi włosami. Tę nadwyżkę włosów przekazują zwierzętom jako szczególne formy sierści. Vide PIDDINGTON 1932, 47–51. Cf. SZYJEWSKI 2014b, 277–279.

na porządkować jedynie zgodnie z zasadami przekształceń oraz skupiających się w takie łańcuchy syntagmatyczne jak:

– demoniczny kanibal – usuwa włosy – piecze w piecu ziemnym – zjada – adeptów; [wariant: zostają wydobyć z jego brzucha przez parę myśliwych],

– demoniczny kanibal/duch opiekun inicjacji – usuwa siekacz – połyka/pali – wydała w nowej postaci – adeptów,

– demoniczny kanibal/duch opiekun inicjacji – pali napletki – zabija – adeptów,

– [para] reformator[ów] inicjacji/starszyzna – odcina napletki – pozostawia przy życiu w nowej postaci – adeptów.

Elementy innych syntagm, jak mitu pierwszego rozpalenia ognia czy wędrówki stwórczej pary przodków, zostają do nich włączone i wyposażeń w sensory skojarzone z procedurami inicjacyjnymi. Stanowiące część inicjacji ceremonie ognia wiążą symbolikę ran inicjacyjnych z ogniem, Drogą Mleczną, Tęczowym Wężem, postacią demonicznego kanibala, oraz opozycją męskie/żeńskie. Ta metaforyka pojawia się niezależnie od zmian obrzędowości i treści mitów. Aborygeński model świata oparty jest na opozycjach: woda/ogień i pora sucha/pora deszczowa, a przejście między nimi wymaga mitu katastrofy kosmicznej. Treść mitów inicjacyjnych zakłada transformację, przekształcenie ciał adeptów, najczęściej w formie destrukcji i regeneracji.

Prześledzone dotąd przypadki posługiwania się ogniem w czasie *Bory* wskazują na daleko idące paralele z ceremoniami ognia ludów pustynnych, od Warlpiri po Aranda i Ptjantjara. Oznacza to wspólnotę symboliki – sensory nadawane obecności ognia w takich aktach jak rozpalenie Ognia Baiamego, przerzucanie się ognistymi pochodniami przez mężczyzn i kobiety, czy przypiekanie oraz późniejsze odymianie adeptów, odpowiadają rozpatrywanym wyżej kompleksom symbolicznym generowanym przez wielopoziomowe metaforyzacje obracającym się wokół takich zdarzeń jak obrzezanie,

subincyzja, końcowe wtajemniczenia. Stąd wniosek, że nowe przekazy mityczne, tak jak obrzędy, nie są dowolnie kreowane. Stanowią permutacje poprzednich, a czerpiąc z „magazynu” wspólnej australijskiej symboliki, ściśle wiążą się z całokształtem istniejącego mitycznego modelu świata.

BIBLIOGRAFIA

BERNDT 1951: R.M. Berndt, *Kunapipi: A Study of an Australian Aboriginal Cult*, Melbourne 1951.

R. BERNDT, C. BERNDT, STANTON 1993: R.M. Berndt, C.H. Berndt, J.E. Stanton, *A World That Was; the Yaraldi of the Murray River and the Lakes, South Australia*, Vancouver 1993.

CLENDINNEN 2005: I. Clendinnen, *The Power to Frustrate Good Intentions or the Revenge of Aborigines*, „Common Knowledge” 11/3 (2005), ss. 410–431.

DUSSART 2000: F. Dussart, *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement. Kinship, Gender and the Currency of Knowledge*, Washington–London 2000.

FINNEGAN 1977: R. Finnegan, *Oral Poetry. Its Nature, Significance and Social Context*. Cambridge 1977.

FINNEGAN 1992: R. Finnegan, *Oral Tradition and the Verbal Arts. A Guide to Research Practices*, London 1992.

GOODY 1972: J. Goody, *The Myth of the Bagre*, Oxford 1972.

GOODY 2011: J. Goody, *Poskromienie myśli nieoswojonej*, tłum. M. Szuster, Warszawa 2011.

GOODY 2012: J. Goody, *Mit, rytuały oralność*, tłum. O. Kaczmarek, Warszawa 2012.

HARNEY 1963: W.E. Harney, *To Ayers Rock and Beyond*, Sydney 1963.

HAVELOCK 2007: E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2007.

HIATT 2005: L.R. Hiatt, *High Gods*, [w:] *Aboriginal Religions in Australia. An Anthology of Recent Writings*, M. Char-

lesworth, F. Dussart, H. Morphy (eds.), Burlington 2005, ss. 45–60.

HOWITT 1904: A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, London 1904.

KOLIG 1981: E. Kolig, *Silent Revolution. The Effects of Modernization on Australian Aboriginal Religion*, Philadelphia 1981.

LAYTON 2001: R. Layton, *Uluru. An Aboriginal History of Ayers Rock*, Canberra 2001.

LORD 2010: A.B. Lord, *Cechy oralności*, [w:] P. Czapliński (red.), *Literatura ustna*, Gdańsk 2010, ss. 89–115.

MADDOCK 1970: K. Maddock, *Myths of the Acquisition of Fire in Northern and Eastern Australia*, [w:] R.M. Berndt (ed.) *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, Nedlands 1970, ss. 174–199.

MATHEWS 1896: R.H. Mathews, *The Burbung of the Wiradthuri Tribes*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 25 (1896), ss. 295–318.

MATHEWS 1898a: R.H. Mathews, *The Group Division and Initiation Ceremonies of the Barkunjee Tribes*, „Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales” 32 (1898), ss. 241–255.

MATHEWS 1898b: R.H. Mathews, *The Victorian Aborigines. Their Initiation Ceremonies and Divisional Systems*, „American Anthropologist” 11 (1898), ss. 325–343.

MATHEWS 1899–1990: R.H. Mathews, *The Walloongurra Ceremony*, „Queensland Geographical Journal” 15 (1899–1890), ss. 67–74.

MATHEWS 1904: R.H. Mathews, *Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria*, „Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales” 38 (1904), ss. 203–381.

MEGGITT 1966a: M. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, part 1, „Oceania” 36/3 (1966), ss. 173–213.

MEGGITT 1966b: M. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, part 2, „Oceania” 36/4 (1966), ss. 283–315.

MEGGITT 1966c: M. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, part 3, „Oceania” 1966 37/1 (1966), ss. 22–48.

MEGGITT 1966d: M. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, part 4, „Oceania” 37/2 (1966), ss. 124–147.

MORTON 2011: J. Morton, *Splitting the Atom of Kinship: Towards an Understanding of the Symbolic Economy of the Warlpiri Fire Ceremony*, [w:] Y. Musharbash, M. Barber (eds.), *Ethnography and the Production of Anthropological Knowledge. Essays in Honour of Nicolas Peterson*, Canberra 2011, ss. 17–38.

MOUNTFORD 1968: C.P. Mountford, *Winbaraku and the Myth of Jarapiri*, Sydney 1968.

MOUNTFORD 1976: C.P. Mountford, *Nomads of the Australian Desert*, Melbourne 1976.

MYERS 1986: F.R. Myers, *Pintubi Country, Pintubi Self. Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*, Washington 1986.

ONG 2011: W. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo podane technologii*, tłum. J. Japola, Warszawa 2011.

ORBELL 1990: M. Orbell, „My Summit Where I Sit”. *Form and Content in Maori Women’s Love Songs*, „Oral Traditions” 5 (1990), ss. 185–204.

PETERSON 1970: N. Peterson, *Buluwandi, a Central Australian Ceremony for the Resolution of Conflict*, [w:] R.M. Berndt (ed.), *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, Nedlands 1970, ss. 200–215.

PIDDINGTON 2000: R. Piddington, *Karadjeri Initiation*, „Oceania” 3/1 (1932), s. 46–87.

SALER 2000: B. Saler, *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York–Oxford 2000.

SPENCER, GILLEN 1904a: B. Spencer, F.J. Gillen, *Across Australia*, London 1904.

SPENCER, GILLEN 1904b: B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, London 1904.

SPENCER, GILLEN 1927: B. Spencer, F.J. Gillen, *The Arunta*, vols. 1–2, London 1927.

STANNER 1966: W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, Sydney 1966.

STREHLOW 1971: T.G.H. Strehlow, *The Songs of Central Australia*, Sydney 1971.

SZYJEWSKI 2014a: A. Szyjewski, *Australijskie ceremonie ognia: ogień w religii Warlpiri*, „Studia Religioznawcze” 47/1 (2014), ss. 29–41.

SZYJEWSKI 2014b: A. Szyjewski, *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*, Kraków 2014.

TENGAN 2006: A.B. Tengan, *Mythical Narratives in Ritual. Dagara Black Bagr*, Brussels 2006.

TONKINSON 1978: R. Tonkinson, *The Mardudjara Aborigines; Living the Dream in Australia's Desert*, New York 1978.

Źródła elektroniczne

<<http://www.aboriginalartstore.com.au/aboriginal-art-culture/yiwarra-1.php>> [dostęp: 24.05.2012].

VARIABILITY IN MYTH-RITUAL CONTENT IN THE AUSTRALIAN ABORIGINAL FIRE CEREMONIES

Summary

The paper's aim is to reconsider mechanisms of change in mythical content within Australian Aboriginal traditions. Despite Jack Goody's claim, myths do not change arbitrarily as the “free-floating use

of the creative imagination". An overview of the mythical and ritual-complexes related to fire ceremonies in Australia shows that the content volatility is strongly limited due to the requirements of the syntagm, as well as to dominant trends of metaphorization, and to the model of the world in the form of a cosmological system. Fire ceremonies, being a common part of initiation rituals, tend to combine symbolic wounds, fire, Milky Way, Rainbow Serpent, demonic cannibal and male/female opposition within mythic narratives. Such imagery appears unchangeable regardless of changes in mythical content or variability in rites. An indigenous Australian model of the world is based on oppositions between water/fire and dry season/rainy season, and switching between them requires the myth of cosmic catastrophe. Lastly, all the initiation narrative variants assume the bodily transformations of numerous initiands, mostly in the form of destruction and regeneration.

Keywords: Australian Aborigines, initiation, fire ceremonies, myth, mythic metaphor, mythic transformation, orality, ritual.

Słowa kluczowe: Aborygeni Australijscy, inicjacja, ceremonie ognia, metafora mityczna, mit, oralność, rytuał, transformacja mityczna.

RECENZJE

BEDA CZCIGODNY, *Natura Wszechświata, Czas i jego rodzaje, Rachuba czasu*, LUBLIN 2015 (ss. 352).

Recenzowany przekład jest tłumaczeniem zbiorowym z języka łacińskiego trzech pism Bedy Czcigodnego (672/673–725): *De natura rerum* – w przekładzie *Natura wszechświata*, *De temporibus* – w przekładzie *Czas i jego rodzaje*, oraz *De temporum ratione* – w przekładzie *Rachuba czasu*. Tłumaczenie wydało Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w serii „Źródła i Monografie” (pozycja nr 412). Przekład poprzedzony został słowem rektora wspomnianego uniwersytetu, ks. prof. Antoniego Dębińskiego, przedmową redaktora wydania ks. Tadeusza Gaci oraz trzydziestostronicowym wstępem autorstwa Henryka Wąsowicza, historyka z Katedry Nauk Pomocniczych Historii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, specjalisty w zakresie chronologii średniowiecznej. Tekst przekładu został opatrzony objaśnieniami przez Natalię Turkiewicz. Traktaty zamieszczone zostały w porządku zgodnym z chronologią ich powstania, a więc najpierw *Natura wszechświata*, następnie *Czas i jego rodzaje*, a jako trzeci *Rachuba czasu*. Do wydania dołączony został także *Aneks* zawierający pomocne w rozumieniu tekstów tabele, ilustracje oraz wyliczenia, jak i krótki słownik terminów łacińskich pojawiających się w pismach Bedy. Wydanie zamykają: *Bibliografia* (podzielona na trzy części: *Pisma Bedy Czcigodnego*, *Źródła i Monografie*, *Źródła i Monografie*).

godnego, *Inne źródła starożytne i średniowieczne, Opracowania*) oraz *Notki o autorach przekładu*.

Autor wymienionych pism, Beda Czcigodny, ostatni z Ojców Kościoła, był pisarzem wyjątkowo płodnym. W obrębie jego zainteresowań znajdowały się między innymi egzegeza biblijna, historia i geografia, pisał także utwory liryczne w metrach antycznych. Niestety niewiele jego dzieł doczekało się tłumaczeń na język polski. W przekładzie dysponujemy jedynie kilkoma passusami z *Historii kościelnej narodu angielskiego*¹ oraz *Komentarzem do Listu Jakuba*². Recenzowany przekład trzech pism Bedy jest więc niewątpliwie najobszerniejszym do tej pory translatorskim przedsięwzięciem w tej materii. Przekład ten cieszy tym bardziej, że wspomniane pisma Bedy, traktujące o kosmologii i chrześcijańskiej komputystyce, nie należą do tekstów łatwych i prostych w interpretacji. Ogromną zaletą jest także wydanie owych pism razem, stanowią one bowiem całość spuścizny Bedy dotyczącej wspomnianej tematyki. W ostatnich latach ukazały się w Polsce dwie pozycje traktujące o chronologii późnoantycznej i średniowiecznej: *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat* Józefa Naumowicza (Kraków 2000) oraz obszerna monografia autora wstępu Henryka Wąsowicza *Chronologia średniowieczna* (Lublin 2013). Tłumaczenia Bedy stanowią doskonałe uzupełnienie źródłowe tych dwóch prac monograficznych.

We Wstępie w krótki, ale wyczerpujący sposób przedstawione zostały początki komputu chrześcijańskiego. Autor podkreśla rolę i wagę umiejętności pomiaru oraz rachuby czasu dla ówczesnego świata chrześcijańskiego. Omawia także praktyki komputystyczne poprzedników Bedy. Następnie pokrótce rysuje charakterystykę każdego z trzech tłumaczonych pism. O pierwszym z traktatów – *Naturze wszechświata* – dowia-

¹ A. Bober, *Anglia, Szkocja i Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I–IX*, Lublin 1991, źródła i monografie t. 130.

² *Komentarz do Listu Jakuba*, PSP 67, wprowadzenie, przekład, redakcja Dariusz Sztuk, Warszawa 2013.

dujemy się, że jest to dzieło podsumowujące ówczesną wiedzę o świecie i kosmosie, powstałe w oparciu o *De natura rerum liber* Izydora z Sewilli i *Naturalis Historia* Pliniusza Starszego (s. 33). Nie zaszkodziłoby wspomnieć w tym miejscu o tradycji, z której wyrosło dzieło Izydora. Wzorowane jest bowiem na VI księdze poematu Lukrecjusza *De rerum natura* i choć sam Beda, jak przypuszczają badacze, poematu Lukrecjusza nie znał³, to traktat jego stanowi element tradycji zapoczątkowanej już w starożytnym Rzymie. Po *Naturze wszechświata* autor przechodzi do charakterystyki traktatu *Czas i jego rodzaje*, który określa jako „krótki podręcznik chronologii i komputystyki” (s. 33), zaznaczając, iż głównym źródłem Bedy były *Argumenta paschalia* Dionizego Małego oraz *Etymologie* Izydora z Sewilli. Ostatni z traktatów – *Rachuba czasu* (omówienie na stronach 38–41), będący owocem własnych przemyśleń i dokonanych rachunkowych Bedy, przedstawiony zostaje jako pierwsze, kompletne średniowieczne dzieło w zakresie komputystyki. Podobnie jak w wypadku omówienia poprzednich dwóch traktatów, autor przywołuje źródła Bedy. Podkreśla także rolę tegoż traktatu w rozpowszechnieniu komputu Dionizego i ery *Anno Domini* na Wyspach Brytyjskich oraz w kontynentalnej części Europy.

Pewne wątpliwości budzić może posługiwanie się przez autora *Wstępu* terminem „Anglia”. Autor pisze bowiem, że Beda urodził się „w Anglii” (s. 15), albo też, że tablice paschalne z wyliczeniami Dionizego pojawiły się „w Anglii” w drugiej połowie VII wieku (s. 37). Tymczasem w siódmym wieku na terenie Brytanii twór polityczny czy też geograficzny o nazwie Anglia, o granicach przybliżonych do obszarów dzisiejszej Anglii, nie istniał. Tereny określane wówczas jako ziemie Anglów (w piśmach Bedy przeważnie *fines Anglorum, terra Anglorum*) to obszary znajdujące się obecnie na terenie północnej Anglii i na

³ Bede, *On the Nature of Things and On Times*, transl. with introd., notes and comm. by C.B. Kendall, F. Wallis, Liverpool 2010, 191.

południowych rubieżach Szkocji, wchodzące w skład królestw Nortumbrii, Mercji i East Anglia. Określenie Anglia w stosunku do wczesnośredniowiecznej Brytanii może być więc nieco mylące.

Same przekłady traktatów Bedy są przejrzyste i zrozumiałe. Tłumaczom udało się uniknąć rozbieżności w przekładzie fachowych, a zarazem kluczowych terminów pojawiających się we wspomnianych dziełach Bedy (a rozbieżności takie zdarzają się nieraz w przekładach zbiorowych). Konsekwentnie też decydują się na zachowanie w łacińskiej formie pewnych kłopotliwych do przetłumaczenia terminów jak np. *momentum* czy *punctum*. Nie starają się także archaizować stylu przekładów.

Pomocą w zrozumieniu traktatów są zamieszczone pod tłumaczeniami objaśnienia. Mają one dwojaki charakter. Są to albo wykazy similiów (T. Gacia zaznacza w przedmowie, że w wypadku *De temporibus* i *De temporum ratione* opracowane zostały one w dużej mierze w oparciu o wydanie tychże traktatów przez C.W. Jonesa⁴), albo obszerniejsze komentarze, które przybliżają czytelnikowi poszczególne zagadnienia, przeważnie, lecz nie zawsze, związane z komputem chrześcijańskim. Przekład pierwszego z zamieszczonych dzieł Bedy – *Natura Wszechświata* – opatrzony został stosunkowo małą liczbą objaśnień, co tłumaczyć można niewielkim stopniem skomplikowania tematyki tegoż dzieła, gdyż nie dotyczy ono komputu *sensu stricto*. Ze wstępu, jak już zostało wspomniane, dowiadujemy się, że traktat ten powstał w oparciu o *De natura rerum liber* Izydora z Sewilli i *Naturalis Historia* Pliniusza Starszego. Pod samym tekstem tłumaczenia znalazły się odwołania do *Historii naturalnej* Pliniusza, nie ma jednakże odsłań do poszczególnych partii dzieła Izydora. Odwołań tych nie powinno zabraknąć, tym bardziej, że nie wszystkie informacje pochodzące od tegoż autora zaczerpnięte zostały z *De*

⁴ *De temporibus liber, De temorum ratione*, [w:] Ch.W. Jones (ed.) *Bedae Opera de Temporibus*, Cambridge, Mass. 1943.

natura rerum (np. opis Morza Czerwonego pochodzi z XIII księgi *Etymologii*). W wypadku tego traktatu zastanawiać może również kryterium wyboru komentowanych treści. Na s. 83 na przykład na objaśnienie nie zasłużyła Thyle, tajemnicza wyspa na północnych rubieżach świata (pojawiająca się ponownie na s. 95), a skomentowane zostało położenie Celtiberii. Zapewne autorka objaśnień starała się skupić na zagadnieniach najbardziej istotnych dla wymowy dzieła, jednakże taka metoda skazona jest zawsze dużą dozą subiektywizmu.

Kolejne dwa traktaty zawierają w przypisach obszernie wykazy similiów i rozbudowane komentarze, które oprócz zagadnień komputystycznych poruszają również kwestie językowe, związane na przykład z nazewnictwem łacińskim, a także problematykę rzymskiej obyczajowości. Brakuje jednak zarówno komentarzy odsyłających do treści *Wstępu*, przez co zawarte tam informacje w dużej mierze powtórzone zostają ponownie, jak i odesłań do wcześniejszych (czy późniejszych) objaśnień na ten sam bądź pokrewny temat. W komentarzach więc, choć są obszernie i wieloaspektowe, widoczny jest brak wewnętrznej organizacji, przez co materiał w nich ujęty wymyka się jednoznacznej interpretacji. Tak jest na przykład w wypadku rozrzuconych po całym wydaniu informacji o Feliksie z Gilitanus i jego rzekomym dziele. We *Wstępie* (s. 30) czytamy bowiem, że „[d]zieło Feliksa, znane pod tytułem: *Anonymi Liber de computo*, zostało sporządzone w roku 810”. Jeśli istotnie jest to dzieło Feliksa, który przypuszczalnie żył na przełomie VI i VII wieku⁵, nie mogło zostać sporządzone w roku 810. Sam wydawca tekstu *Anonymi liber de computo*, L.A. Muratorius, podaje, że kodeks, z którego pochodzi traktat, należy datować na około 810 rok, a jego autor jest nieznany⁶. Murato-

⁵ O pochodzeniu i latach życia Feliksa H. Wąsowicz mówi w przypisie 48 na stronie 30.

⁶ *Anonymi Liber de computo, sive de Kalendario*, [w:] L.A. Muratorius (ed.), *Anecdota, quae ex Ambrosianae Bibliothecae codicibus nunc primus eruit, t. III*, Patavii 1713, s. 110.

rius nie identyfikuje go z Feliksem. Jeśli jednak autor *Wstępu* przypisuje tekst Feliksowi, wówczas w roku 810 sporządzona została kopia jego dzieła, a nie samo dzieło. Więcej informacji o Feliksie i jego traktacie podaje autorka objaśnień. Na s. 186, w przypisie 125 czytamy:

Beda zapożyczył tablicę liter stałych z dzieła Anonima *Liber de computo, sive de Kalendario*, wyd. L.A. Muratorius, *Anecdotae, quae ex Ambrosianae Bibliothecae codicibus nunc primus eruit* [...]. O zapożyczeniu owym świadczą przesłanki wynikające z porównania tekstu Bedy z tekstem anonima.

Kodeks, z którego pochodzi traktat wydany przez Muratoria jako *Anonymi liber de computo*, pochodzi z początku IX wieku i Beda, który zmarł w roku 735 roku, nie mógł korzystać tego z traktatu (o ile nie przyjmujemy, że jest to kopia jakiegoś wcześniejszego dzieła, np. wspomnianego Feliksa). Dalej w tym samym przypisie czytamy (s. 188):

Należy tu wyjaśnić, iż owo dzieło anonima o komputystyce nawiązuje do tablic paschalnych na 5 kolejnych cykli 19-letnich [...] ułożonych przez Feliksa Cyrylitańskiego (znanego w literaturze jako Chyllitanus lub Ghyllitanus [...]). Sama tablica Feliksa Cyrylitańskiego zaginęła.

Autorka tego przypisu nie identyfikuje jednak twórcy *Anonymi liber de computo* z Feliksem. Mówi jedynie, że nawiązuje on do tablic Feliksa. Do problemu powraca na s. 198, w przypisie 132:

Krótki opis funkcjonowania liter ferialnych znajduje się w pochodzącej z IX w. kopii komputu Feliksa Cyrylitańskiego, wydanej jako *Anonymi liber de computo* przez L.A. Muratoriego.

Autorka ostatecznie stwierdza więc, że jest to kopia dzieła Feliksa. Pytanie jednak, czy istotnie jest to kopia traktatu, którego autorem był Feliks, a co za tym idzie, czy Beda mógł korzystać z wcześniejszej kopii tego dzieła. Większość bada-

czy nie przypisuje autorstwa *Anonymi liber de computo* Feliksowi⁷. Pojawia się opinia, że to anonimowy autor traktatu korzystał z dzieła Bedy, a nie odwrotnie⁸. W *Anonymi liber de computo* można natomiast odnaleźć passusy przypuszczalnie pochodzące z zaginionego dzieła samego Feliksa⁹.

Z drobniejszych rzeczy — zdarzają się również nieścisłości w zapisie bibliograficznym i w odsyłaczach do poszczególnych dzieł. Miejscem wydania *Vergili Maronis Opera*, raz jest Oxford, raz łacińska nazwa Oxfordu *Oxonii* (Bibliografia, s. 344). Na stronie 235 w przypisach pojawiają się dwie wersje zapisu dzieła tego samego autora. W przypisie 178 jest to: „Plinius, II, 68, 172”, a w przypisie 180: „Pliniusz, *Historia Naturalis*, II, 172”. Zresztą *Historia Naturalna* Pliniusza, która tak często przywoływana jest w objaśnieniach, w ogóle nie pojawia się w *Bibliografii*. Na s. 70, w przypisie 11, autorka wskazuje na podobieństwo passusu z *Natury Wszechświata* do *Meteorologików* Arystotelesa, odwołując się do stron polskiego przekładu, a nie standardowego podziału dzieł tegoż autora.

Bez wątplenia w recenzowanym wydaniu na uwagę zasługują przede wszystkim przekłady dzieł Bedy. Docenić należy wysiłek tłumaczy, którzy zmierzali się z traktatami o trudnej tematyce, z pewnością wymagającej od nich poszerzenia wiedzy o zagadnienia związane z komputystyką. Objasnienia dołączone do traktatu *Natura Wszechświata* wymagałyby jednakże uzupełnienia, a w wypadku dwóch pozostałych traktatów, są one, pomimo kilku wymienionych powyżej uwag, dość wyczer-

⁷ Vide K. Springsfeld, *Alkuins Einfluß auf die Komputistik zur Zeit Karls des Großen*, Stuttgart 2002, s. 96.

⁸ Bede, *On the Nature of Things...*, op. cit., s. 151.

⁹ Obszerny artykuł na ten temat napisała Luciana Cuppo: L. Cuppo, *Felix of Squillace and the Dionysiac computus I: Bobbio and Northern Italy (MS Ambrosiana H 150 inf.)*, [w:] I. Warntjes, D. ó Cróinín (eds.) *The Easter Controversy of Late Antiquity and the Early Middle Ages. Its Manuscripts, Texts, and Tables: Proceedings of the 2nd International Conference on the Science of Computus in Ireland and Europe, Galway, 18–20 July, 2008*, Turnhout 2011, s. 110–136.

pujące. Odbiór dzieła byłby jednak bardziej przystępny dla czytelnika, gdyby poszczególne komentarze korespondowały ze sobą, jak i ze *Wstępem*. Sam *Wstęp* natomiast, oparty w dużej mierze na wspominanej pracy H. Wąsowicza *Chronologia średniowieczna*, zarysowując problematykę komputystyki, stanowi odpowiednie wprowadzenie do traktatów Bedy.

Ewa Nowak
Uniwersytet Wrocławski

RIGELS HALILI, *Naród i jego pieśni. Rzecz o oralności, piśmienności i epice ludowej wśród Albańczyków i Serbów*, WARSZAWA 2012 (ss. 506).

Badania terenowe, przeprowadzone w latach 30. XX wieku przez M. Parry'ego i A. Lorda, oraz ich kontynuacja w latach 50., dokonana już tylko przez drugiego z wymienionych badaczy, dały początek nie tylko badaniom nad zachowaną w formie piśmiennej ustną twórczością, lecz także posłużyły pogłębieniu refleksji nad zagadnieniem oralności w ogóle. Dorobek Amerykanów stał się impulsem do pogłębionych badań na pograniczu nauk filologicznych, historii i antropologii, dotyczących funkcjonowania człowieka oraz społeczeństw niepiśmiennych, co zaowocowało wieloma publikacjami, w mniejszym bądź większym stopniu dotyczącymi kwestii oralności.

Toruńsko-Warszawski badacz Rigels Halili w swojej książce *Naród i jego pieśni*, której tytuł aluzyjnie nawiązuje do słynnej pracy A. Lorda *The Singer of Tales*, postanowił zbadać wpływ ustnej poezji narracyjnej na kształtowanie się świadomości narodowej i pojęcia narodu w ogóle wśród Albańczyków i Serbów. Punktem wyjścia do rozważań Halili uczynił albańsko-serbską polemikę wokół autorstwa i czasu powstania pieśni epickich, śpiewanych przez Albańczyków na północy kraju oraz w Kosowie i Czarnogórze. Zarzewiem owej

polemiki stały się podobieństwa natury formalnej pomiędzy pieśniami albańskimi i serbskimi (południowosłowiańskimi). Natomiast główny przedmiot rozważań, podjętych w książce, został określony jako dążenie do zrozumienia motywów, jakie stały za szukaniem odpowiedzi na pytania o autorstwo i pochodzenie owych pieśni, usytuowanie tego procesu w kontekście historycznym oraz podkreślenie jego społeczno – kulturowych pokładów.

Jako filolog klasyczny skupię się w tejże recenzji na tych elementach pracy, które wydają się najistotniejsze dla reprezentowanej przeze mnie dyscypliny.

Podział książki na dwie części jest jasnym sygnałem, świadczącym o podejściu metodologicznym badacza. *Pieśni w świecie oralności i Pieśni w świecie pisma* rozpatrywane są bowiem jako nieodłączne, ale jednak pod wieloma względami osobne, zagadnienia. Badacz doskonale zdaje sobie sprawę z fundamentalnej różnicy w funkcjonowaniu poezji w społeczeństwach oralnym i piśmiennym, nie popada jednak przy tym w pułapkę radykalnej dychotomii, zdając sobie sprawę, że przejście od pierwszego do drugiego jest raczej długotrwałym procesem, niż radykalnym przełomem.

Część pierwsza rozpoczyna się od *Prologu*, w którym autor niejako równolegle analizuje powieść albańskiego prozaika Ismaila Kadarego, której fabuła zasadza się na procesie zbierania i kodyfikacji albańskich pieśni epickich, oraz tę część wyprawy Parry'ego i Lorda, która zaowocowała zebraniem pieśni w języku albańskim. Wszystko to osadza na wyraźnie zarysowanym tle historycznym i w sposób przekonujący pokazuje, jaką rolę w dwudziestowiecznych przemianach, tak społeczno-kulturowych, jak i politycznych Albanii i Jugosławii odegrała owa „kwestia epicka”. *Prolog (Akta sprawy H.)* można potraktować jako teoretyczną *pars pro toto* całej książki, ponieważ jasno i wyraźnie zarysowują się w nim założenia badawcze Halilego.

Następujący po *Prologu* rozdział pierwszy, a więc *Opowieść o pieśniarzach*, wydaje się niezwykle cenny z punktu widzenia filologa zajmującego się oralnością. Halili nie poprzestaje na przywołaniu teoretycznych rozważań takich badaczy jak C.M. Bowra czy M. Chadwick i N. Chadwick, czy też wynikających z doświadczeń terenowych spostrzeżeń A. Lorda (umieszcza tu obszernie cytaty z *The Singer of Tales*), ale informacje, przekazane przez tychże, uzupełnia niezwykle cennym materiałem, nieobecnym w cytowanych pracach. Najlepszym tego przykładem jest cały zestaw danych, dotyczących dwujęzycznego pieśniarza Saliha Ugljanina – jednego z najlepszych ustnych poetów i najważniejszych postaci, z jakimi zetknęli się Parry i Lord. Ponadto na uznanie zasługuje przywołanie badaczy, zajmujących się innymi tradycjami, niżli tylko serbsko-chorwacka, ze szczególnym uwzględnieniem tradycji rosyjskiej (ruskiej). Cieszy przypomnienie A. Gilferdinga (Hilferdinga) – badacza, który zdecydowane wyprzedził swoją epokę – jednak pozostawia pewien niedosyt fakt, że wzmianka o tymże badaczu znajduje się jedynie w przypisie,¹⁰ a obietnica jego ponownego przywołania pozostaje niespełniona. Tym niemniej rozdział ten stanowi świetne uzupełnienie lektury *The Singer of Tales* Alberta Lorda.

W rozdziale drugim, zatytułowanym *Rzecz o zbieraniu pieśni – ukształtowanie tradycji pisemnej*, znakomicie realizuje Halili założenia, przedstawione na początku książki. Szczegółowo przedstawiając proces zbierania, a więc zapisywania serbsko-chorwackich i albańskich pieśni epickich, konsekwentnie zarysowuje kontekst historyczny i społeczno-kulturową rolę, jaką na tym granicznym niejako etapie odgrywała tradycja epicka. Czytelnik otrzymuje również niemal pełne sylwetki wielkich zbieraczy i wydawców ustnej twórczości (nie tylko epickiej), ze słynnym Vukiem Karadziciem na czele. Pod koniec rozdziału Halili przedstawia perspektywę komunikacyjną,

¹⁰ Przypis 7 na s. 87.

pozostając wiernym założeniom metodologicznym A. Lorda, oraz *implicite* E. Havelocka – bałkańska „Muza” również „uczy się pisać”. Skutki tego odchylenia w kierunku pisma jako nowego medium w komunikacji społecznej rozpatruje Halili właśnie jako część długotrwałego procesu, a nie jednorazowego przeskoku z nieskażonej oralności do pełnej piśmienności.

Drugą część książki, a więc *Pieśni w świecie pisma* otwiera *Krótkie intermezzo teoretyczne*, po którym następuje rozdział trzeci – *Ukształtowanie kanonu – przypadek serbski*. Rozdział ten jest zapewne dużo bardziej wartościowy chociażby dla historyka, niż filologa, bowiem autor przedstawia w nim silny związek kształtowania się tradycji interpretacyjnej, pierwszych antologii pieśni z ich bogatą, choć niekiedy naddaną wtórnie symboliką z „polityką kulturalną” czy też po prostu z polityką w ogóle.

W ostatnim, czwartym rozdziale autor rozpatruje te same zagadnienia na gruncie albańskim, co nazywa „walką o kanon”. Rozdział ten w sposób niezwykle sugestywny pokazuje, jak wielkie emocje w społeczeństwie i polityce, a nawet w stosunkach międzynarodowych może wywołać literatura. W tym przypadku chodzi oczywiście o utrwalone na piśmie pieśni epickie.

Niewątpliwie Rigels Halili postawił sobie niezwykle ambitne zadanie, jakim jest analiza sposobów funkcjonowania tradycyjnych pieśni epickich w ich związku z niezwykle złożonymi procesami społecznymi, kulturowymi i politycznymi. Autor – antropolog kultury – zadanie to zrealizował w stopniu zdecydowanie zadowalającym, jednocześnie wykazując się godną podziwu erudycją i znajomością literatury naukowej z innych dziedzin, przede wszystkim filologii (filologiem klasycznym był przecież chociażby Milman Parry).

Każdy, kto miał do czynienia z folklorystyką w państwach tak zwanego bloku wschodniego, doceni zapewne tytaniczną pracę autora, polegającą na oddzieleniu warstwy ideologicznej,

obecnej w pracach naukowych z lat 1945–1989 (daty są oczywiście umowne), od elementów rzeczywiście cennych i rzetelnych metodologicznie, co wbrew pozorom wcale nie jest zadaniem łatwym. Przy tej okazji należy wspomnieć również o wartości, jaką przedstawia analiza dorobku naukowego badaczy zazwyczaj nieobecnych w tzw. nauce zachodniej, głównie z przyczyn językowych.

Należy także docenić, moim zdaniem udane, próby wprowadzenia do języka polskiej nauki nowych terminów, pozwalających na precyzyjne formułowanie myśli – chodzi tu przede wszystkim o „pieśni kresznickie”. Termin ten wprowadza Halili na oznaczenie omawianej przez siebie albańskiej tradycji epickiej, pozwalając w ten sposób wyraźnie wyodrębnić te wytwory twórczej aktywności Albańczyków na tle twórczości południowych Słowian. Rzetelność wymaga jednak zwrócenia uwagi na zbyt bez troskie stosowanie w całej książce określenia „ludowy” w odniesieniu do twórczości ustnej. Nieopatrzony właściwym komentarzem niesie ono za sobą cały bagaż znaczeń, związanych głównie z ideologią marksistowską i propagandą „kolektywnej twórczości”, obecną w pracach chociażby Władimira Proppa. Nie sądzę jednak, by Halili używał owego terminu w tym samym znaczeniu, co badacze radzieccy; tym niemniej praktyka ta wymaga większej ostrożności.

Pewnej wstrzemięźliwości brakuje również w wykorzystaniu możliwości, jakie daje aparat krytyczny, którym zbyt obficie opatruje Halili tekst główny. Zamieszczanie w przypisach dolnych obszernych biogramów niemal wszystkich wzmiankowanych postaci nauki albańskiej i jugosłowiańskiej, a także daleko idące dygresje, luźno powiązane z główną myślą, przybiegają niekiedy wymiary karykaturalne, rugując z danej strony niemal cały tekst główny. Z drugiej jednak strony, jedną z ważniejszych zalet książki jest udostępnienie całego pakietu informacji, dotyczących badaczy i dzieł w dużej większości mało znanych w naszej części Europy, co w pewnym stopniu usprawiedliwia takie rozbudowanie przypisów.

Te drobne uwagi krytyczne nie mogą jednak przesłonić zdecydowanie pozytywnego wkładu, jaki Rigels Halili wniósł do polskiej humanistyki. Jego praca *Naród i jego pieśni. Rzecz o oralności, piśmienności i epice ludowej wśród Albańczyków i Serbów* powinna zająć ważne miejsce w księgozbiorach badaczy wielu dyscyplin nauk humanistycznych.

Jędrzej Soliński
Uniwersytet Wrocławski