

P O L S K A A K A D E M I A N A U K
Oddział we Wrocławiu

Prace Komisji Nauk Filologicznych
Oddziału Polskiej Akademii Nauk we Wrocławiu. Vol. VII

ANTROPOLOGIA KOMUNIKACJI. OD STAROŻYTNOŚCI DO WSPÓŁCZESNOŚCI



PAN
POLSKA AKADEMIA NAUK
ODDZIAŁ WE WROCŁAWIU

WROCŁAW 2015

ANTROPOLOGIA KOMUNIKACJI.
OD STAROŻYTNOŚCI DO WSPÓŁCZESNOŚCI

P O L S K A A K A D E M I A N A U K
Oddział we Wrocławiu

Prace Komisji Nauk Filologicznych
Oddziału Polskiej Akademii Nauk we Wrocławiu. Vol. VII

ANTROPOLOGIA KOMUNIKACJI. OD STAROŻYTNOŚCI DO WSPÓŁCZESNOŚCI

redakcja
Małgorzata Zadka

oraz

Katarzyna Buczek
Piotr P. Chruszczewski
Aleksandra R. Knapik
Jacek Mianowski

WROCŁAW 2015

PRACE KOMISJI NAUK FILOLOGICZNYCH
ODDZIAŁU POLSKIEJ AKADEMII NAUK
WE WROCŁAWIU
VOL. VII

RECENZENT

dr hab. Robert Kiettyka

Instytut Filologii Angielskiej,
Uniwersytet Rzeszowski

ADRES WYDAWCY

Oddział Polskiej Akademii Nauk we
Wrocławiu

ul. Podwale 75, 50-449 Wrocław

<http://www.wroclaw.pan.pl/>

SKŁAD I PROJEKT OKŁADKI

Pracownia Wydawnicza EIKON

Dorota Dominiak

<http://www.eikonstudio.pl>

ZDJĘCIE NA OKŁADCE

Aleksandra R. Knapik

DRUK I OPRAWA

Wrocławska Drukarnia Naukowa PAN
im. Stanisława Kulczyńskiego Sp. z o.o.

ul. Lelewela 4, 53-505 Wrocław

<http://www.wdn.pl/>

© Copyright by Polska Akademia Nauk

Oddział we Wrocławiu 2015

ISBN 978-83-934204-6-9

RADA NAUKOWA
KOMISJI NAUK FILOLOGICZNYCH PAN,
ODDZIAŁ WE WROCŁAWIU
SCIENTIFIC BOARD

OF THE COMMITTEE FOR PHILOLOGY OF THE
POLISH ACADEMY OF SCIENCES, WROCŁAW
BRANCH:

Ines Adornetti (Rome, Italy)

Andrei A. Avram (Bucharest, Romania)

Piotr Cap (Łódź)

Piotr P. Chruszczewski (Wrocław)

Camelia M. Cmeciu (Bucharest, Romania)

Józef Darski (Poznań)

Marta Degani (Verona, Italy)

Robin Dunbar (Oxford, UK)

Katarzyna Dziubalska-Kołaczyk (Poznań)

Francesco Ferretti (Rome, Italy)

Jacek Fisiak (Poznań)

James A. Fox (Stanford, USA)

Stanisław Gajda (Opole)

Piotr Gąsiorowski (Poznań)

Franciszek Gruzca (Warszawa)

Philippe Hilgsmann (Louvain-la-Neuve,
Belgium)

Rafael Jimenez Cataño (Rome, Italy)

Henryk Kardela (Lublin)

Ewa Kębowska-Ławniczak (Wrocław)

Grzegorz A. Kleparski (Rzeszów)

Aleksandra R. Knapik (Wrocław)

Tomasz P. Krzeszowski (Warszawa)

Barbara Lewandowska-Tomaszczyk (Łódź)

Ryszard Lipczuk (Szczecin)

Lorenzo Magnani (Pavia, Italy)

Witold Mańczak (Kraków)

Jacek Mianowski (Bydgoszcz)

Marek Paryż (Warszawa)

Michał Post (Wrocław)

Stanisław Prędota (Wrocław)

John R. Rickford (Stanford, USA)

Hans Sauer (Munich, Germany)

Waldemar Skrzypczak (Toruń)

Agnieszka Stępkowska (Warszawa)

Aleksander Szwedek (Poznań)

Elżbieta Tabakowska (Kraków)

Marco Tamburelli (Bangor, Wales)

Kamila Turewicz (Łódź)

Zdzisław Wąsik (Wrocław)

Jerzy Wełna (Warszawa)

Roland Willemyns (Brussels, Belgium)

Donald Winford (Columbus, USA)

Tadeusz Zabrocki (Poznań)

SPIS TREŚCI

Literacki obraz komunikacji	7
KATARZYNA JAWORSKA-BISKUP, The Legal Landscape of Medieval Wales Based on <i>Cyfraith Hywel</i>	9
ANNA ALBINGIER, Komunikacyjna rola języka w świetle erasmowego dzieła <i>Lingua</i> w staropolskim przekładzie Anonima	21
URSZULA ŁOSIOWSKA, Komunikacyjne oblicza baśni. Wybrane zagadnienia	33
AGATA KOWOL, “It Seems to Me That I Am Trying to Tell You a Dream”—Communication in Joseph Conrad’s <i>Heart of Darkness</i> . . .	45
ANETA WYSOCKA, Rozmowa z innym. O metodach przełamywania barier w interpersonalnej komunikacji międzykulturowej (na materiale reportażu Ryszarda Kapuścińskiego)	55
 Aspekty kulturowe w komunikacji	 69
FILIP TATERKA, Ancient Egyptian Royal Cryptography in the Ramesside Period	71
TERESA MIĄŻEK, Idiomatyka komunikowania uczuć w teatrze staroindyjskim Natjaśastri i jej współczesne zastosowania	91
DARIA WĘCKOWSKA, „Sława Bogom!”, czyli o dynamice komunikacji ze słowiańskimi bogami.	107
PRZEMYSŁAW SZUMACHER, Komunikacja ze światem pozanaturalnym u Indian Guarani w Paragwaju	121
MAŁGORZATA ZADKA, Formuły komunikacyjne	133

Spółeczeństwo w procesie komunikacji.	145
PIOTR P. CHRUSZCZEWSKI, Początki amerykańskiej antropologii kulturowo-językowej	147
BOGUSŁAW OLSZEWSKI, Substancje psychoaktywne a ewolucja komunikacji symbolicznej w paleolicie i współczesności.	159
MAGDALENA WÓJCIK, Zanim angielski stał się językiem świata, czyli o tym jak komunikowali się Celtowie zamieszkujący Wyspy Brytyjskie	173
MAGDALENA BAŃKA-KOWALCZYK, <i>Feminizm sterowany</i> w dyskursie perswazyjnym, czyli jak za pomocą języka stworzyć model socjalistycznej kobiety (na podstawie tekstów prasowych z lat 1954–1956)	189
ADAM NOBIS, Komunikacja międzykulturowa i pieniądz: dawniej i dziś	201
WIKTORIA SKWARA, Grypserka jako specyficzny rodzaj komunikacji w podkulturze więziennej	209
ANNA CIECHAŃSKA, Emocje we frazeologizmach	221

KOREKTORZY JĘZYKOWI

Elżbieta Albingier
 Małgorzata Budzińska
 Anna Czabanowska-Wróbel
 Patrycja Gabor
 Jo Bryan Harper
 Aneta Kaczmarek
 Beata Pasierbek
 Grzegorz Protasiewicz
 Colin Phillips
 Mariola Pigoniowa
 Ramon Schindler
 Tomasz Szyszlak
 Jarosław Wach
 Anna Zięba

Literacki obraz komunikacji

Katarzyna Jaworska-Biskup

(Uniwersytet Szczeciński)

THE LEGAL LANDSCAPE OF MEDIEVAL WALES BASED ON *CYFRAITH HYWEL*

Katarzyna Jaworska-Biskup

(Uniwersytet Szczeciński)

The Legal Landscape of Medieval Wales Based on Cyfraith Hywel

Key words: Cyfraith Hywel, manuscripts, Wales, legal texts, Hywel Dda.

The Mabinogi, a collection of prose tales composed in the Middle Ages and popularised thanks to Lady Charlotte Guest's translation, is the unquestionable masterpiece of medieval Welsh literature. It is also a collection of old legal customs deeply rooted in Celtic heritage. The laws, which were codified by the ruler known as Hywel Dda, constitute a pivotal theme in the prose tales and deliver information about the unique legal culture of Wales.

Firstly, the paper investigates the representation of law in the Mabinogi as seen from the interdisciplinary perspective of legal and literary studies. It is of primary interest to discuss how the basic legal rules that prevailed in Welsh society are reflected in the fantastic-bound descriptions included in the prose tales. The basic tenets of medieval Welsh law will be discussed, such as the concept of crime, retribution or compensation, to provide a theoretical background for the analysis. Then the peculiarities of Welsh law will be illustrated by appropriate examples taken from the Mabinogi.

Secondly, the analysis of Polish versions of the Mabinogi will be referred to with stress put on the (in)appropriate rendering of legal elements. As will be documented, some of the translators omitted or altered the original meaning of the text, which may result from a lack of legal knowledge of medieval Wales. The domestication of the

Mabinogi, which is visible in some of the Polish translations, distorts the perception of Welsh culture and does not allow the reader to get the full picture.

Communication in contemporary legal studies is analysed from various points of view. Legal scholars, especially those familiar with the civil law culture, scrutinise the modes of contextual interpretation taking into account the clarity and normativity of the legal text. Since the spread of global communication, much emphasis has been put on international and intercultural communication and the related challenges of translating legal concepts. Written in an archaic and ambiguous language and referring to such institutions that are no longer relevant to modern situations, medieval legal texts seem less attractive to a potential legal scholar, excluding of course those who are history enthusiasts. However, the legal texts written in the Middle Ages, Welsh laws included, are a generous source of information about the lifestyles, customs and values of our ancestors. They also document how people communicated with the state, other people and with the supernatural.

In the case of Welsh legal manuscripts more observations may be made. Primarily, the legal manuscripts acted as a platform for the debate on the future shape of Welsh laws. In other words, the Welsh, in the light of constant intrusions from the Church and invasions of the Anglo-Normans, were compelled to decide whether they would maintain old Celtic customs or modify them in conformity with European trends. This confrontation of tradition and modernisation took different forms: from acceptance and thus alteration of native customs to match the principles of the invader, to rejection of the alien legal element. Secondly, the manuscripts were used in the hands of their compilers as propaganda tools, specifically the Welsh lawyers exploited them to alleviate the status of a ruler, to seek legitimacy for the policy of a particular dynasty, or to criticise certain events that could undermine the position of the country on the political scene (Charles-Edwards, Owen & Russell 2000, Davies 1994). In his monograph, Davies (1994: 88) writes that: "The Law is among the most splendid creations of the culture of the Welsh. For centuries, it was a powerful symbol of their unity and identity, as powerful indeed as their language, for—like the literary language—the Law was the same in its essence in all parts of Wales." In a fragmented country that consisted of small kingdoms governed by a multitude of kings and princes rather than a single ruler, the law was the unifying factor that enabled the manifestation of one's integrity and unity unreservedly (Roberts 1999: 184, Mund 2006: 11). The first codifier and the alleged forefather of the

laws of Wales was Hywel Dda who, as the very manuscript relates, convened a formal assembly at Whitland, where lawyers faced the task of drafting a single compilation of laws. Some of the customs needed to be modified to be consistent with the times that they were to be applied to and some were abolished. The product of the lawyers' work was Cyfraith Hywel—a codification of native Welsh laws that were to be binding through the whole kingdom. In the eleventh, twelfth and thirteenth centuries the laws were contained in manuscripts, namely Cyfnerth, Iorwerth and Blegywryd. Although the redactions differ slightly in their content, there are no spectacular disparities between them. Initially the manuscripts were published as single treatises on particular matters, and only later (about the twelfth century) were they combined into a single and condensed form (Jenkins 1986: XXIV). The Cyfnerth redaction is thought to be the earliest redaction of the laws, dated probably to the last quarter of the twelfth century and representing the law of south Wales. This redaction derives its name from its authors: Morgenau and his son Cyfnerth. The Blegywryd redaction of Dyfed originates from the cleric Blegywryd, who assisted Hywel Dda in the enactment of the laws. It is primarily based on the translation of the Latin D. Iorwerth redaction belonging to Gwynedd and dates back to the thirteenth century, probably compiled under the reign of Llywelyn ap Iorwerth, who died in 1240. There are also five Latin redactions: Latin A (of the late twelfth century), Latin B and C (of the mid thirteenth century), Latin D (of about the thirteenth century) and Latin E (of the early fifteenth and sixteenth centuries) (Pryce 2000: 6–8).

The legal provisions are compiled in single tractates such as “The Laws of Court,” “The Laws of Women,” and “Three Columns of Laws,” each dealing with a specific subject matter. Many regulations are presented in different parts, for example *galanas* and *sarhaed* (the concepts representing compensation in tortual obligations) are regulated not only in “The Laws of Court” but also in “The Laws of Women” or “Three Columns of Laws” (Jenkins 1986). This is why the full understanding of the laws of Hywel Dda requires a comprehensive reading of the whole manuscript. The presentation of legal provisions of course does not remind one of the contemporary codes of law where single norms are decoded from sentences. The mode of communication is casuistic rather than normative. Thus, when explaining the liability for a negligent act the jurists evoke a case when a man was pierced accidentally by an arrow intended for another man or the case of a man crushed by a fallen tree (Jenkins 1986: 153). There are also instances of humour. For example, adultery is illustrated by the situation when a woman is found coming with a man from the same house or bush, or found under one mantle (Jenkins 1986: 57). Of interest may be the fact that one

single tractate was devoted exclusively to women and their rights, which is a token of their special status. Despite many limitations, especially in the realm of contractual capacity, women were given many freedoms and privileges such as the right to divorce, a share in common property in case of separation with her husband, and a wide range of various compensations for injury or harm, which were alien to their English counterparts (Jenkins 1986: 45–61; Jenkins & Owen 1980).

The first observation that cannot escape the attention of a careful reader of Welsh medieval manuscripts is that they make many references to Celtic traditions and customs. This is why one cannot analyse the manuscript without any regard to Celtic culture. Welsh law differed considerably from English law or Scottish law in this matter. For example, Welsh law granted equal rights to both legitimate and illegitimate children or granted women a very high status (Jenkins 1986: 45–61). In the laws regulating the ownership of land, the law of the so-called partibility, according to which all sons of the deceased participated in the division of land, prevailed—contrary to the law of primogeniture that was common in England (Jenkins 1986: 83–101). The settling of disputes between the parties concerning injury, insult or death, on the other hand, was done by means of compensation rather than punishment, as was the case in England (Jenkins 1986).

The most illustrative example of Celtic tradition in legal texts might be the presentation of legal provisions by means of triads. For example, in the “Laws of the Court” that regulated, among other things, the compensation of the major officers of the Welsh court, two passages relate directly to the compensation of the king and the queen. The cases when the king was entitled to compensation were the following:

In three ways sarhaed is done to the King. One is when his protection is broken, when he gives his protection to a person and the latter is killed. A second is when two kings meet on their common boundary to negotiate, and in the presence of the two kings a subject of one kills a subject of the other. A third is misuse of his wife, and that sarhaed is increased by a half (Jenkins 1986: 5).

When it comes to the queen, sarhaed was granted to her also in three instances: “In three ways sarhaed is done to the Queen. One is to break her protection. A second is to strike her a blow. A third is to snatch something from her hand” (Jenkins 1986: 6). Representing legal regulations in a tri-partite structure was conditioned by two factors, namely, it served both a mnemonic and symbolic function. Regarding the first element, triads enabled for a better

remembering and then recollection of a particular legal rule (Roberts 2011: 1–38). In addition, the number three was considered to have a special magical meaning. For example, many Celtic gods and goddesses were presented as three entities (McCoy 1998: 63–69).

The special meaning of numbers is visible in all the manuscripts and does not only concern the number three. Apart from the number three, one finds many references to the number nine or number seven, for instance nine-tongued ones (a group of testifiers whose testimony was not questioned in litigation) (Jenkins 1986: 61–62) or the nine abetments of homicide, theft and fire (Jenkins 1986: 143–171). The number seven mattered in family law, that is, it was the demarcation line that decided about the status of the union as well as the rights of the parties. In the first seven years of marriage a woman was “agweddiol,” which denoted that she had the right to keep her “agweddi” in the case of divorce. After seven years, the marital property was divided equally between both spouses (Jenkins 1986: 47–48).

A central place in Celtic beliefs was the idea of the Underworld, which stood for a place existing parallel to the human world occupied by a pantheon of gods and goddess (e.g. McCoy 1998, Davies & Jones 1997, Parker 2005). The motif of the Underworld is widely referred to in the literature, namely, a collection of native prose tales under the title of the “Four Branches of the Mabinogi” or “Mabinogi.” For example, in the first branch of the “Mabinogi,” the titular character, Pwyll, when hunting in the woods by mistake crosses the border of the Underworld. There he meets Arawn, who accuses Pwyll of attempting to seize his stag. In the later part of the story Pwyll marries Rhiannon who is also a creature from the Underworld. Their only son, Pryderi, after his birth disappears in unusual circumstances, being kidnapped by magical forces (Davies 2007: 1–23). Referring back to the laws, in one part regulating the ownership of land there is a mention of the “scream over Annwfn,” in other words, a complaint addressed to the Underworld concerning the loss of the paternal land. To be more precise, under Welsh law, the proprietorship of land was extinguished after nine generations. However, if, after the lapse of nine generations, the individual of the family uttered the “scream over Annwfn,” his claims were “heard by law” and he had his legal title restored (Parker 2005: 207).

If this ninth person comes to ask for land, his proprietorship is extinguished, and he gives a scream, because he is passing from proprietorship to non-proprietorship. And the Law hears that scream and gives him an allowance, that is to say, as much as each one of those who is standing against him, and that is called “The Scream over

Annwfn. And though the shriek be given thereafter, it will never be heard (Jenkins 1986: 104).

One of the magical and symbolic objects of the Celts was a cauldron (Davies 2007: 233). In the laws one may read that a cauldron together with a harp and a brycan were considered as the three indispensables of a good man (Jenkins 1986: 39). In a divorce case, a cauldron was the object that a man was always entitled to irrespective of the division of the rest of the property (Jenkins 1986: 45). A special meaning of cauldron is also encapsulated in the second branch of the "Mabinogi," the story of Branwen. The tale starts with the arrangement of a marriage between an Irish king, Matholwch, and Branwen, sister of Bran. Evnissien, the second brother of Branwen, is not invited to the consultations and as a result of this he injures the horses of Matholwch. Such an insult to the king had to be compensated by an appropriate amount of gold or silver. Thus, the king receives as his compensation the equivalent number of horses, gold and also a cauldron of rebirth that restores the dead to the living (Davies 2007: 22–34). Celtic elements are also displayed in the passage, which describes the compensation granted to the king of Abberffraw. It is described thus: "The sarhaed of the King of Aberffraw is paid thus: a hundred cows for every cantref he has, with a red-eared bull for every hundred cows, and a rod of gold as tall as himself and as thick as his little finger, and a plate of gold as broad as his face and as thick as the nail of a ploughman who has been a ploughman seven years" (Jenkins 1986: 6). The elements stressed in the passage above allude to Celtic instruments of special significance. Such elements like "a rod of gold" and "a plate of gold" symbolised sovereignty. The red colour of bulls was associated, on the other hand, with the Underworld (Stacey 2000: 35). The same fragment, apart from its Celtic undertones, served too political purposes, namely, it was used to upgrade the position of Abberffraw as the main centre of power in Wales, curtailing at the same time the position of Gwynedd and Powys (Lynch 2000: 188).

The text of Cyfraith Hywel is infused with a number of concepts that refer to various parts of the human body (Jenkins 1986). In the first place, a reader of these laws may encounter a plethora of provisions that operate on the symbolism of the tongue. The tongue was one of the most valuable parts of the human body. Seeking an explanation for such an approach one cannot disregard the fact that the Welsh society was based on oral tradition, where it was the spoken word that enabled one to exist in different spheres of life, for example on a battlefield or at court. One of such provisions that is worth closer scrutiny is the privilege of

“*gweli dauawt*” or “tongue-wound” that represented a compensation paid to three individuals, namely a king, a judge and a priest: “Three men who are entitled to a tongue-wound: to the king, and the judge when his judgement is doubted, and his priest in his vestments in the three special feasts, or reading a letter before the king, or composing it” (Roberts 2011: 81). Any form of verbal reproach or any negative commentary addressed to the king or the priest, especially when the latter performed his services such as celebrating a mass or writing letters in the king’s chancery, was punished. The judge enjoyed the above-mentioned privilege in the situation when the accusations of the litigant, dissatisfied with the verdict and requesting its annulment, were refuted (Roberts 2011: 278).

What was the purpose of presenting Celtic elements in legal manuscripts? Any answers must be given in the light of the political aspect and may be illuminated by the following: they were to mark one’s uniqueness and to show one’s identity in the light of the Anglo-Norman conquest. This contention is easier to accept if one compares Welsh law and Scottish law. Many historians share the opinion that whereas in Scotland the Norman invasion took the form of assimilation, in Wales it was a conquest in the proper sense of this word (Davies 1994: 103, Morris 2009: 241–242, Oliver 2009: 75). This observation echoes in the laws. Scottish manuscripts such as *Regiam Majestatem* or *Quoniam Attachiamenta* bear a striking resemblance to English manuscripts, especially Glanvill’s codification (Ferguson 1996: 104–105). Cyfraith Hywel, on the other hand, was much more immune to foreign influence.

Of course, it does not mean that the Welsh manuscripts were devoid of other than Celtic elements. The jurists were open to outer influences, particularly the growing position of the Church (Pryce 1993). As far as Christianity is concerned, one may find many provisions that allude to Christian values. For example, most legal actions, which were undertaken by the parties, had to be marked by placing an oath on the altar and relics. This happened when a father affiliated his son or when a mother testified who the father of her child was (Jenkins 1986: 132–133). Upon death, the law encouraged the so-called deathbed contributions to be given to the Church (Jenkins 1986: 46–47). Welsh law recognised also the right of sanctuary, which denoted the protection offered by the monks to a criminal who sheltered in the church or abbey premises (Jenkins 1986: 81–83). The most blatant examples of the dominant position of Christianity may be drawn from the part “The Laws of Women” which were devoted to such issues like marriage and divorce. Thus, virginity started to play a primary role in the validity of marital union. If a woman was not a virgin, she did not receive the entitlements that she had been promised before marriage. In order to check whether a woman

was chaste or not, it was common to test a woman by means of the exercise performed with the use of a young steer or by the edling. Consummation of marriage was also customary. Adultery, which was not perceived as a breach of law in Celtic societies, was punished by law. Consequently, if a woman committed adultery, she had to pay to her husband due compensation for the breach of this law. If her husband was caught having an affair with a woman, the wife had the right to divorce him. Finally, no status was granted to harlots (Jenkins 1986: 45–61). Christian tones may also be traced in the more dominant position of the man in marriage. A man was considered a woman's lord and protector. This is why a woman's compensation was calculated on the basis of her father, brother or husband's compensation. In addition, she was not permitted to enter into most contractual obligations without her husband's consent, excluding only the disposition of her paraphernalia (Jenkins 1986: 45–46). Furthermore, she could not act as a surety or testifier in relation to a man (Jenkins 1986: 57). A husband had also the right to punish his wife for her misconduct in three cases, namely, when she said "shameful words to her husband, such as wishing a blemish on his beard or dirt in his teeth, or called him a cur" (Jenkins 1986: 53). The word "beard" that is used in this passage is not without any importance, but stands for the authority of a man (Davies 2007: 237).

Another passage worth commenting on is the distribution of common property after divorce (see Jenkins 1986: 45–47). If one were to apply a contemporary approach to the interpretation of this text, one would end without any success in arriving at the correct and intended message. If one, however, looks at the passage from the perspective of the very compiler and in consideration for the circumstances mentioned above, one may attempt to provide a more thorough commentary. It does not need a discerning eye to see that the mini-tractate on the distribution of marriage property exceeds the mere regulation of a divorce case, but constitutes a study on the female/male union, more precisely the study on the irretrievability of such a union. That is to say, although divorce was allowed under Welsh law, the author of the passage made it explicit that the dissolution of marriage brought about destruction to both spouses. This is nicely encapsulated in the distribution of household tools. A woman thus received the objects that were of no use to her, such as a trivet or the broad axe. As for animals, a man remained in the possession of all the hens, but with only one cat he had no means of defence against predators. The view of marriage as presented by the redactor of this part is purely Christian and at the same time in breach of the Celtic idea of a male/female union. The most vivid portrayal of the eternity and sanctity of marriage is the distribution of a quern, the upper part of which

belonged to the man and the lower to the woman (more on this passage in Stacey 2002). The passage also documents the patriarchal model of a family brought to Welsh family law by Christianity. A woman's subordinate status, especially in a sexual dimension, is enshrined in the man's entitlement to the bedclothes that the couple slept on during their marriage.

In the manuscripts there are many allusions to politics. The first of such passages that is worthy of closer inspection is the description of edling in the "Laws of the Court." An edling, in fact of Anglo-Saxon origin, was the heir to the King. Under Welsh law, both legitimate and illegitimate sons might be the successors to the throne. However, this rule was violated by Llywelyn the Great, who in 1220 appointed his legitimate and younger son Dafydd as his heir contrary to the custom under which the throne should be occupied by the older bastard son Gruffydd (Stacey 2000: 50). This manifest encroachment of native laws caused a debate on the future laws pertaining to succession. The question thus arose whether the appointment of a king should be elective or hereditary? As Stacey notices (2000: 50), this confusion was alluded to in Cyfraith Hywel in the following passage: "These are the King's members: his sons and his nephews and his male first-cousins. Some say that each of these is an edling, others say that no-one is an edling save him to whom the King gives hope and prospect" (Jenkins 1986: 7). Another example is the part describing the position of the queen. While reading the laws, it is not difficult to notice that her position at court was very high. She could receive a third portion of the king's income and she had at her disposal an entourage of different servants and officers who were always at her command (Jenkins 1986: 28–31). Stacey claims that this presentation of the queen may relate to the figure of the very Joan who was the wife of Llywelyn ap Iorwerth. Not only was she the daughter of the English king, John, but also it was she who played first fiddle in the Anglo-Welsh politics. However, as Stacey notices, the fact that the redactors of the manuscripts separated the household of the king from the household of the queen, which is visible in the structure of the manuscripts, may not be left unnoticed. Such a division perhaps voices the intention of the redactor to curtail the power of the queen, whose status was seriously jeopardised when her romance with William de Braose came to light (Mund 2006: 199). Quoting after Stacey: "Joan was to enjoy the luxuries and expanded household befitting the consort of a powerful Welsh prince, but she was not to meddle in his public affairs" (Stacey 2000: 62).

To conclude, the analysis of the selected passages from Cyfraith Hywel shows many interesting points that do not only pertain to the Welsh context but show a general attitude to the understanding of law in the Middle Ages (e.g.

Ferguson 1996: 8–107, Stacey 1994: 11–27). As illustrated above, the contents of legal manuscripts were easily manipulated by the redactors, who made use of their binding character to secure the specific interests of particular dynasties or rulers. With the changing reality the laws were altered to correspond to the political and social setting, particularly the expansionism of Christianity. This is why Celtic beliefs go hand in hand with Christian and Norman legal concepts. Drawing to a close, the study of medieval legal texts is an endeavour that may bring many interesting conclusions about the way people communicated in the past. Thus, such texts might be a subject of the research in the realm of communication. It also shows how the idea of a legal text, predominantly its function, has evolved over the centuries from being a tractate on the most pertinent social issues to a purely authoritative enactment of substantive and procedural regulations.

References

- Davies, Sioned, Ann Nerys Jones (1997) *The Horse in Celtic Culture. Medieval Welsh Perspective*. Cardiff: University of Wales Press.
- Davies, John (1994) *A History of Wales*. London: Penguin Books.
- Davies, Sioned (2007) *The Mabinogion*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferguson, David (1996) *Quoniam Attachiamenta*. Edinburgh: The Stair Society.
- Jenkins, Dafydd (1986) *The Laws of Hywel Dda*. Cardiff: Gomer Press.
- Jenkins, Dafydd (2000) "Prolegomena to the Welsh Laws of Court." [In:] Thomas Charles-Edwards, Morfydd E.Owen, Paul Russell (eds.) *The Welsh King and his Court*. Cardiff: University of Wales Press; 15–29.
- Jenkins, Dafydd, Morfydd E. Owen (1980) *The Welsh Law of Women*. Cardiff: University of Wales Press.
- Lynch, Peredur (2000) "Court Poetry, Power and Politics." [In:] Thomas Charles-Edwards, Morfydd E.Owen, Paul Russell (eds.) *The Welsh King and his Court*. Cardiff: University of Wales Press; 167–191.
- McCoy, Edain (1998) *Celtic Women's Spirituality. Accessing the Cauldron of Life. St.Paul*. Minnesota: Llywellyn Publications.
- Morris, Marc (2009) *A Great and Terrible King. Edward I and the Forging of Britain*. London: Windmill Books.
- Mund, Kari (2006) *The Welsh Kings. Warriors, Warlords and Princes*. Stroud: Gloucestershie.
- Oliver, Neil (2009) *A History of Scotland*. London: Phoenix.
- Parker, Will (2005) *The Four Branches of the Mabinogi*. Oregon: Bardic Press.

- Pryce, Huw (1993) *Native Law and the Church of Medieval Wales*. Oxford: Clarendon Press.
- Pryce, Huw (2000) "The Household Priest." [In:] Thomas M. Charles-Edwards, Morfydd E.Owen, Paul Russell (eds.) *The Welsh King and his Court*. Cardiff: University of Wales Press; 82–94.
- Roberts, Brynley F. (1999) "Writing in Wales." [In:] David Wallace (ed.) *The Cambridge History of Medieval English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press; 182–208.
- Roberts, Sala Elin (2011) *The Legal Triads of Medieval Wales*. Cardiff: University of Wales Press.
- Stacey, Robin Chapman (1994) *The Road to Judgement. From Custom to Court in Medieval Ireland and Wales*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stacey, Robin Chapman (2000) "King, Queen and Edling in the Laws of Court." [In:] Thomas M. Charles-Edwards, Morfydd E.Owen, Paul Russell (eds.) *The Welsh King and his Court*. Cardiff: University of Wales Press; 29–63.
- Stacey, Robin Chapman (2002) "Divorce. Medieval Welsh style." [In:] *Speculum* 77 (4); 1107–1127.

Anna Albingier

(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

KOMUNIKACYJNA ROLA JĘZYKA W ŚWIETLE ERAZMOWEGO DZIEŁA *LINGUA* W STAROPOLSKIM PRZEKŁADZIE ANONIMA

Anna Albingier

(The John Paul II Catholic University of Lublin)

The Communicative Role of Language in the Work *Lingua* by Erasmus, in the Old Polish Anonymous Translation

Key words: Erasmus, literate translations, language, sociolinguistics, literature of the sixteenth century.

It is well-known that Erasmus had the biggest impact on the humanistic way of thinking about language as a tool of communication. The author of *Praise of folly* shows through his works the most important problems of using language as both a creative and destructive tool. It might seem that Erasmus is obsolete, already completely in the past, and many things have changed. However, when you look closely at his work, it turns out that we are still dealing with similar problems, also in the field of communication. Erasmus puts all of his thoughts on this matter in the manuscript *Lingua* published in 1525. His work has been translated into Polish several times. The most famous one is the anonymous translation from 1542, released under the title *Księgi, które zowią Język, z łacińskiego na polski wyłożony*.

Erasmus not only shows the reader the social role played by language, but also how important watching the process of the exchange of ideas contained in speech is. Erasmus sees language primarily from the perspective of social life. The writer presents us with an image of language which is extremely complex and constantly changing. Those

features, however, make language interesting. Careful analysis of individual errors in communication demonstrates that the message is the most important thing. Erasmus depicts language as something socially useful, but also dangerous and ambivalent. Living in a world of words, we have to know how to consciously use our speech.

W 1542 roku w drukarni Hieronima Wietora ukazało się tłumaczenie dzieła *Lingua* Erazma z Rotterdamu. Anonimowy polski przekład wydano pod tytułem *Księgi, które zową Język, z łacińskiego na polski wyłożony*. Wielka popularność niderlandzkiego humanisty w naszym kraju sprawiała, że jego książki udostępniano polskiemu czytelnikowi w oryginałach i przekładach w stosunkowo krótkim jak na ówczesne warunki czasie. Nie dziwi zatem szybkie przekazanie do druku tłumaczenia erazmowego *Języka*. Niewątpliwie popularności przydawał tekstowi fakt, że humanista dedykował go swemu polskiemu przyjacielowi biskupowi i kanclerzowi Krzysztofowi Szydłowieckiemu¹. Wszystkie te czynniki – autorytet autora, ranga wydawcy i osób, którym tekst był dedykowany – przyczyniły się do szerokiego odbioru dzieła².

Problem komunikacji i jej poprawności nie był Erazmowi obcy. Nieraz ubolewał on nad upadkiem mowy. Humanista w swoim dziele zabrał głos w dyskusji na temat kondycji i przeznaczenia języka, ponieważ jak mówi Maria Karpluk: „Ostatnie dziesięciolecie życia Erazma charakteryzuje pogłębiona refleksja nad mową. Odnosi się to szczególnie do książek: *Lingua* (1525), *Ciceronianus* (1528) i *Ecclesiastes sive de ratione concionandi* (1535) (...)” (Karpluk 2010: 458). Humanista zawarł w dziele z 1525 roku nie tylko swoją wiedzę na temat języka, ale przede wszystkim swoje przemyślenia na temat etyki mowy i jej komunikacyjnej wartości.

Dzieło Erazma wpisało się w dyskusję, jaka w okresie humanizmu toczyła się między uczonymi, a która dotyczyła dwu spraw, po pierwsze: pozycji języków narodowych, a po drugie: tego, jak powinna wyglądać łacina tj. czy należy oczyścić ją z wszelkich obcych naleciałości (powrócić do wzorca Cycerońskiego) czy też pozwolić jej ewoluować. Emancypacja „przyrodzonej mowy” miała

1 Erazm uważał Polskę za przychylną sobie – „Polonia mea est” – pisał do Williama Warham w czasie nasilonych ataków na swoją osobę. Miał w naszym kraju oddanych przyjaciół, do których należeli m. in.: Krzysztof Szydłowiecki, Hieronim i Jan Łascy, Seweryn Boner czy Piotr Tomicki. [Listy Erazma z Rotterdamu do polskich przyjaciół zostały wydane w: Cytowska 1965.]

2 Na temat roli wydawców i drukarzy w kreowaniu świadomości językowej i literackiej zob. m.in.: Bieńkowska 1976; Kawecka-Gryczowa 1960 i inne.

związek z jednej strony z kształtowaniem się świadomości narodowej, z drugiej – z reformacją. Postępowe myśli spotykały się najczęściej ze sprzeciwem ze względu na fakt, że łacina była nie tylko językiem Kościoła, ale również administracji i szkolnictwa (Taszycki 2004: XVIII). Trzeba dodać, że była wtedy językiem żywym, podatnym na zmiany, rozwijającym się. Pojawiły się jednak głosy nawołujące „do znalezienia i oczyszczenia zagubionej perły języka łacińskiego” (Otwinowska 1974: 5). W XVI wieku postulowano przywrócenie dawnej formy łaciny, co miało pomóc w imitacji tekstów klasycznych. Niestety, zatrzymana w rozwoju, obumarła. Erazm stał po stronie języków narodowych, choć sam pisał jedynie po łacinie. Nie pozostawał w tym samotny, większość bowiem członków *respublica litteraria* posługiwała się wyłącznie tym językiem w swoich dziełach. Jednak z korespondencji Erazma wiemy, że bardzo cieszyły go wydania jego dzieł w językach wernakularnych³.

W naszym kraju pojawienie się tłumaczenia *Ksiąg* zbiegło się w czasie ze zjawiskiem, które we współczesnych badaniach zwykło się nazywać „walką o język polski”⁴. Dzieło niderlandzkiego humanisty służyło zatem od tej pory również za oręż w sporze o kształt, etykę i przeznaczenie mowy.

Wydaje się, że i sama tematyka traktatu miała znaczący wpływ na szeroki jego odbiór. Zastanawia się bowiem uczony, która choroba ciała i duszy jest najbardziej szkodliwa. Cieleśne przypadłości dzieli Erazm na kilka kategorii: te, które nie powodują bólu; te, które szpecą ciało i sprawiają cierpienie. Za najszkodliwszą uważa wśród nich „francę”, czyli chorobę weneryczną. Jest ona oczywiście wynikiem rozpusty, grzechu i niepohamowania. Z „niemocami cielesnymi” zestawia następnie humanista choroby duszy i oczywiście te uznaje za najcięższe i najbardziej szkodliwe społecznie. „Rozpuszczony język” staje się zatem czymś równym francji:

Spytałbyś t eż kto na koniec: między niemocami dusznymi, która by była na<szk>odliwsza? Śmiałybych tę chwałę, acz niechwalebą i nieuczciwą cześć przywłaszczyć wszetecznemu a rozpuszczonemu językowi. Ta niemoc nieprosta jest, nierówna, nienowa, wszytki inne złości w sobie zamyka⁵ (*Księgi...*, s. 15).

3 Pisał o tym także w listach do polskich przyjaciół. Zob. Cytowska 1965; tu m. in. listy IV, V, VI.

4 Temat ten jest na tyle rozległy, że przytoczę tu jedynie najważniejsze opracowania: Taszycki 2004; Otwinowska 1974; Otwinowska 1990: 309–314.

5 Wszystkie cytaty z *Ksiąg, które zową Język* podaję za: *Księgi, które zową Język, z łacińskiego na polski wyłożone*, Kraków 1542 [zbiory Biblioteki im. Ossolińskich, sygnatura: Boss XVI. O.209].

Humanista zdaje sobie sprawę, że przypadłości mowy są najtrudniejsze do zdiagnozowania i wyleczenia⁶. Daje zatem przegląd tych najbardziej niebezpiecznych chorób „rozpuszczonego języka” i pokazuje, jakie podjąć kroki w ich „leczeniu”. Tylko wtedy bowiem, gdy zostaną one wyeliminowane, jego komunikacyjna rola może zostać spełniona.

Niderlandzki humanista zawsze widzi język przez pryzmat jego użyteczności w kontaktach międzyludzkich. On ma być też jego zdaniem szerzycielem pokoju wśród ludzi, na czym tak bardzo Erazmowi zależało:

Mowa od tego jest, od Pana Boga dana, aby człowiek z człowiekiem mówić, aby przez to ku większej przyjaźni, społecznej pociesze, ku dobrej woli i przyjaźni przychodził. A mowa świegotliwa miasto tego, co Pan Bóg ku pociesze dał, tedy wielką niewdzięczność i tesknicę czyni, kto tego używa nad potrzebę (*Księgi...*, s. 81–82).

Słowo jest początkiem nawiązania więzi międzyludzkich, jest też narzędziem pozwalającym te więzi zerwać⁷. To jest, zdaniem uczonego z Czerwonej Grobli, najważniejsze i pierwsze przeznaczenie mowy; w tym kontekście będzie później widział również moc słowa. Między innymi przez wzgląd na ten fakt i na podjęty temat określa humanista swój tekst jako *oratio*. Zaczyna więc wchodzić ze słuchaczami w retoryczną relację nadawca – odbiorca (Szmydtowa 1972: 126). Od razu wyklada też temat i podaje argumenty przemawiające za jego podjęciem:

Gdyż mówić mam nie leda o czym, a nie o osłowym – jako przysłowie jest – cieniu, ale o tym, na czym wiele zależy w człowieczym żywocie, albo ku szczęściu, albo ku upadku a skazie, tedy proszę wszystkich, gdyż wszystkim na tym wiele zależy, aby słuchali tego z tą pilnością, z którą mądrzy a roztropni ludzie w wielkich a w poważnych rzeczach zwykli słuchać tych, którzy dobrze radzą (*Księgi...*, s. 23).

Kolejne zwroty do słuchaczy mają za zadanie nie tylko spełnić funkcję facytną, ale przede wszystkim nakłonić do uważnego analizowania wszystkich przedstawionych problemów komunikacyjnych i co najważniejsze – odniesienia ich do siebie. Mamy więc zatem typowy schemat komunikacyjny: nadawca → komunikat → odbiorca (Nieckula 1993: 101). Erazm nie umieszcza oczywiście swoich spostrzeżeń w diagramach, ale w *Księgach, które zową Język* można

6 Zob. Mann Phillips 1981: 112. 4 Więcej o modelach komunikacji zob. m. in.: Ong [1982] 1992; Baran, Davis [1995] 2007.

7 Luis Schökel stwierdza: „Człowiek istnieje społecznie, społecznie się doskonali, społecznie panuje nad ziemią; a naturalnym środkiem współżycia społecznego jest język, albo jeśli ktoś woli, dialog.” (Schökel [1966] 1983: 30).

odnaleźć wiele bardzo współcześnie brzmiących tez i postulatów. Charakter i tematyka artykułu pozwala mi na posługiwanie się nazewnictwem, które w odniesieniu do Erazma może być uznane za anachronizm, ale dzięki niemu będę mogła pokazać, że humanistyczna refleksja na temat języka była w jego czasach nie mniej „naukowa” niż współczesna. Komunikacyjnej roli języka nie da się omówić bez dotknięcia kilku innych kwestii, ujmę je w pytania: po pierwsze – jaka jest i jaka powinna być komunikacja, po drugie – jakie najczęściej człowiek popełnia błędy w komunikacji. Omówienie tych problemów pozwoli na dokładniejsze przeanalizowanie interesującego mnie zagadnienia.

Wiadomo, że aby zrealizowana została funkcja komunikatywna języka potrzebni są nadawca i odbiorca, którzy pozostają ze sobą w „sytuacji komunikacyjnej”. Erazm zwraca uwagę na cechy, jakimi powinni się charakteryzować uczestnicy rozmowy. „I owszem, jako mądrzy ludzie pisali, że który by chciał być wymówcą, tedy by się tej wady jako naszkodliwszej wiarować miał – zbyteńskich słów zgromadzenia” (*Księgi...*, s. 73). To gadulstwo, o którym tak często wspomina Erazm, jest największą wadą współczesnego mu świata i w nim to właśnie upatruje główny powód degeneracji mowy. Dobry „wymówca” to taki, który mówi na temat, przy czym wskazuje też Erazm na niezwykle istotną rolę rozumu i pamięci, które wyznaczać mają miarę mówienia:

I jaśnie się to stąd okazuje, że język nie ma się nie zgadzać z sercem, ale ma być powolen rozumowi, któremu jest poddany. I nie pirwej ma mówić, aż pirwej uciekszy się o radę do smysłów bliskich, jako do uszu, do oczu, które między smysły cielesnymi przodek mają. A owszem, jeszcze więcej radzić się wewnętrznych smysłów – rozumu a pamięci, które i ty mają swe miesca a urzędy przy mózgu (*Księgi...*, s. 41).

Nie chodzi tu oczywiście jedynie o nadmiar mowy, ale też o jej treść. Język dobry to taki, który poddaje się równo sercu i rozumowi. Namiętności, które biorą górę nad człowiekiem, jego postępowaniem i mową, potrafią zaprowadzić go na drogę nienawiści i wynaturzeń (por. Szymdtowa 1972: 137). Rozum ma być strażnikiem i przewodnikiem dla człowieka, to do niego mamy się za każdym razem zwracać po radę.

Niezwykle ważne są też konkretność i zwięzłość wypowiedzi, jako przykład (i potwierdzenie) swojego spostrzeżenia podaje uczony humanista opinię starożytnych na ten temat:

Lacedemonom tak była rzecz wzgardzona próżna wielkość mowy, iż Thisiphontem, człowieka roztropnego i wymownego, który o sobie to powiedział, że mu tyle słów dostawało, by był chciał o jednej rzeczy cały dzień mówić, że to uczyńć a dowieść tego mógł, u siebie go chować nie chcieli,

mieniać, iż kto chce być dobrym wymówcą, to ma mieć na baczeniu i tak się zachowywać, aby mówił wedle potrzeby, aby nie był krótszy w słowach ani też dłuższy, jedno tak, jako ona rzecz, o której mówi, potrzebnie (*Księgi...*, s. 72–73).

Potrzebę zwięzłości udowadnia uczony analizą łacińskiego leksemu *lingua*. Zdaniem Warrona, na dzieło którego Erazm chętnie się powołuje (jakkolwiek prawdopodobnie za pośrednictwem innych autorów), ma on swoje źródło w słowie „wiązać”: „lingula” („ligula” od „ligare”). Dzięki wyprowadzeniu tej etymologii zyskuje Rotterdamszyk kolejny argument uzasadniający dbałość o komponowanie wypowiedzi krótkich i, jaknajbardziej skupionych na temacie.

Człowiek gadatliwy zasługuje na naganę i społeczne potępienie, ponieważ najczęściej za „świergotliwość” idzie pustosłowie, a to według Erazma jest świadectwem zupełnej degeneracji języka. Mówienie „wedle potrzeby” można współcześnie łączyć z zasadą ekonomii językowej, o którą jak widać upominano się już w czasach humanizmu. Erazm ganił nadmiar słów nie tylko ze względu na możliwe zaciemnianie tematu, ale również dlatego, że każde słowo jest wartościowe, nie można zatem bezmyślnie nim szafować.

Badacze dzieła Erazma zwracają wielokrotnie uwagę na to, że autor zawsze wykazuje niezwykłą sprawność w zaciekawianiu odbiorców (por. Szmydtowa 1972: 129). Każda anegdota (a przecież niemało ich w *Księgach...*) ma do spełnienia określoną rolę, nie ma tu żadnych zbędnych słów. Erazm zawsze ma w pamięci cel, jaki obrał sobie mówiący – przedstawienie racji, temat, komunikat – one mają być najważniejsze, nie zaś popisy retoryczne. Dlatego zwraca w traktacie uwagę na to, żeby unikać pustosłowia. Świadomy nadawca komunikatu musi także mieć wzgląd na słuchaczy, aby nie usłyszał tego, co pewien poseł: „To, coś na początku mówił, tegom zapamiętał [tj. „zapomniał” – A.A.], śródskowi tej twej mowy nie wyrozumiałem, a ostatek mi się nie podoba” (*Księgi...*, s. 74).

Słuchacz jest nie mniej istotny niż nadawca komunikatu. Ważne jest zdaniem Erazma, aby dobry odbiorca posiadał kilka cech. Przede wszystkim stwierdza, iż „(...) mają wielką chwałę między ludźmi, którzy to, co wiedzą a czego trzeba tać, że to wiernie zachowawają a o tym milczą” (*Księgi...*, s. 143). Zachowywanie powierzonego sekretu dla siebie to dla humanisty nie tylko objaw dobrego wychowania, ale też szacunku dla słowa. To także cecha, która charakteryzować powinna prawdziwego mężczyznę (Karpluk 2010: 470).

Najlepszym partnerem do dyskusji, wedle słów zawartych w *Księgach...*, jest człowiek, który potrafi pozostać otwarty na argumenty i nową wiedzę. Tu pokazuje się znowu kategoria pożytku, która zajmowała tak ważne miejsce w myśli

humanistycznej. Język, jako główny element komunikacji, ma być nośnikiem wiedzy i prawdy, w tym upatruje Erazm jego rolę, a co za tym idzie – wartość.

Jak powiedziałam, akt komunikacji wymusza na jego uczestnikach konkretne zachowania, które muszą być spełnione, aby informacja była poprawnie przekazana, a zatem – przyswojona i zrozumiana. Niestety, sławny humanista dostrzega we współczesnym sobie społeczeństwie coraz mniejsze przywiązanie do odpowiedniego kształtu mowy. „A gdyż to tak jest, cóż się to dzieje, iż ludzie o żadnej rzeczy mniejszej pieczy nie mają, jako o języku, tak jakoby ji chować mieli” (*Księgi...*, s. 25). Ważne jest więc dla autora *Pochwały głupoty* zachowanie koniecznych norm komunikacyjnych i szacunek dla słowa. Wszystkim tym zaś zajmuje się oczywiście najbliższy „sąsiad” „małego ognia” – rozum: „Tak też język, którego rozum nie sprawuje a nie rządzi, wielką skazę albo upad przynosi nie tylko tym, którzy słuchają a wierzą powieści jego, ale też samemu temu, który źle język swój sprawuje” (*Księgi...*, s. 59).

Z tego niepanowania nad mową rodzą się wszystkie *peccata linguae*, jak je nazywa niderlandzki humanista. Wszelkie błędy w procesie komunikacyjnym są zdaniem Erazma z Rotterdamu wynikiem „niebaczności na język.” Przez zbyt łańskie traktowanie go dochodzi często do deformacji mowy, a w efekcie i kultury.

Wiele razy zwraca humanista uwagę na ambiwalentny charakter języka:

Starzy filozofowie mienili, że każdy człowiek ma dwu swoich duchu, który z nich jeden szczęście przynosi, a drugi nędzę czyni. Jeśli to tak jest, nie jest rzecz pewna. A wszakoż to barzo pewna a prawdziwa, że język ludzki tego obojgu ducha ma (*Księgi...*, s. 32).

Taka jego, można powiedzieć, przyrodzona cecha determinuje pewne zachowania czy też błędy, ale nie może być za każdym razem usprawiedliwieniem. Wydaje się, że Erazm dostrzega, iż często charakter i sprawność intelektualna użytkownika mowy degenerują ją. „Niemierność słów a języka”, połączona z pustką przekazu, może – zdaniem uczonego humanisty – sprowadzić człowieka do poziomu zwierzęcia. Ciekawe są nazwy ludzi dotkniętych chorobą gadulstwa:

Łacinnicy ci też przezwiska dawają takowym ludziom, zowiący je jęczyczne, żwawe, świegotliwe, blegotliwe i próżno mówiące, kłamliwe, i nie przywłaszczają im, aby mówili, ale że kłamią, świegocą, uszy zagłuszają, zanieprażniają ludzi, rzekczą, szczekają, kraczą włośniejsz niż mówią (*Księgi...*, s. 65).

Czcza paplanina zajmuje większą część uwagi Erazma w omawianym traktacie, jednak nie jest ona jedynym zakłóceniem procesu komunikacji, na jaki

wskazuje uczony humanista. Kolejnym jest niewątpliwie niedostosowanie wypowiedzi do odbiorców, miejsca i kontekstu: „A tak to napirwsza chwała jest i na to ma być baczenie, aby rzecz, którą masz czynić, nie była niepotrzebna, ale aby była wedle czasu, mając bacność na personsy, na miesce, a iżby więcej nie było, jedno to, co potrzeba” (*Księgi...*, s. 134). Czy w innym miejscu: „A tak przysłusze i przystoi, aby słowa zgadzały się z rzeczą, a iżby były wedle potrzeby czyniony” (*Księgi...*, s. 74). Za wadę uważa też autor *Ksiąg...* zbytnią wylewność czy obsceniczność. Maria Karpluk zauważa: „Brzydą Erazma obscena, lecz – tu obserwacja socjolingwistyczna – przyznaje, że mniej rażą one u młodych mężczyzn niż u starców, u wojskowych, niż u duchownych” (Karpluk 2010: 470). Już na przykładzie tak krótkiej charakterystyki widać, że myśl Erazma dotycząca mowy jako narzędzia komunikacji jest nie tylko teoretycznym wykładem, ale niezwykle przemyślanym, bogatym i mogącym mieć praktyczne wykorzystanie *remedium* na choroby języka. Ważna jest dla niego dbałość o mowę, jest ona bowiem sama w sobie wartością. Humanisci byli obrońcami języka, szafarzami jego czystości i piękna, nic zatem dziwnego, że to w ich pismach możemy odnaleźć ślady troski o jego komunikacyjną wartość:

A językowi, który jest jakoby tłumacz od serca, od smysłu a od rozumu ludzkiego, w pośrodku natury miesce dała, aby blisko od mózgu był, a nie-daleko też od serca, nad sobą i około siebie blisko mając wszystkich smysłów naczynie albo stroje, jako oczy, uszy, nozdrze, abowiem smak językowi przywłaszczon jest. (...) A tak, gdyż przyrodzenie językowi stolec położyło w nawysszej części ciała, aza nie dosyć się okazało nam tego członku dostojenstwo? (*Księgi...*, s. 39)

Mowa jako dar Boży musi być traktowana ze szczególną czcią, bo wraz z intelektem, wolą i dążeniem do doskonalenia samego siebie, odróżnia nas od zwierząt. W cytowanym fragmencie autor wskazuje, że język, który sąsiaduje z sercem i rozumem, należy do najważniejszych „członków” naszego ciała.

Wspomniałam wyżej, że mowa musi zawsze podlegać władzy rozsądku, wiedzy i rozumu. Dzięki niej, mówi Erazm, człowiek może wyrażać siebie, to ta właśnie zdolność pomaga mu w najtrudniejszych nawet sytuacjach. Mowa daje człowiekowi władzę nad światem, nad innymi ludźmi. Pamiętać jednak należy, aby tej jej właściwości używać niezwykle roztropnie, bo język może w każdej chwili obrócić się przeciw swemu panu i pogrążyć go. Słowo ma dla Erazma niezwykłą moc, jest, z racji swej komunikacyjnej roli, nośnikiem znaczenia, ale również obdarzone jest potencjałem, jaki można wydobyć tylko za pomocą sprawnego umysłu.

Za niezwykle istotną w komunikacji uważa niderlandzki humanista zdolność przyswajania sobie obcych języków:

W człowieczych też słowiech, w literach, sylabach, w różnych mowach i różnych językach osobne a różne głosów podawanie: drugie słowa musi szeplunąć, niektóre też różnie wymawiać. A tak ten sam jeden członek we wszystkich językach tak różnych w to we wszystko ugadza i dosyć temu czyni (*Księgi...*, s. 45–46).

Człowiek w pewnym sensie przestaje być ograniczony, może przyswajać mowę innych narodów, czerpać z ich wiedzy, zdobywać uznanie, sławę i rozwijać swoje możliwości intelektualne. Dzięki inteligencji i sprawności w mowie przestajemy być „przypisani” do jednego narodu z racji używanego języka, ale możemy dobrowolnie przyłączać się do innych miejsc i ludzi. W pewnym sensie odbudowuje zatem wspólnotę straconą po zniszczeniu wieży Babel⁸.

Ważna jest też pewna Proteuszowa cecha ludzkiej mowy:

Sam człowiek swym językiem wszystkich, gdy chce, może naśladować, że gdy usłyszysz podobieństwa, ty może uczynić: czynić ten głos jakobyś dziecię płacząc słyszał; krząkać jako świnia; rżać jako koń; ryczeć jako inny dobytek; swarzyć się jakoby jeden z drugim albo jako mąż z żoną; śpiewać też jako gdy słowik z gzęgżółką sobie się sprzeciwiając (*Księgi...*, s. 45).

Taka elastyczność języka (mowy) pozwala nie tylko dowolnie dobierać głosy, ale też zmieniać mowę w bardziej metaforyczny sposób: dodając niuanse, podwójne znaczenia, modulując wypowiedź, pewne rzeczy akcentując, a inne w odpowiedni sposób minimalizując. Dzięki takiej umiejętności może człowiek przybierać coraz to inne pozy, kreować samego siebie na mędrca, filozofa, władcę lub wręcz przeciwnie: ucznia, głupca, prostaczka. Komunikacja może dzięki temu przenieść się na wyższy poziom. Mówiacy, wybierając z dostępnej mu gamy odpowiedni głos, może bez problemu odnaleźć się w najtrudniejszej nawet sytuacji. W *Księgach* przytaczane są liczne opowieści o ludziach, którzy słynęli z takiej umiejętności.

Podkreślaną przez Erazma wartością języka jest również jego potęga jako narzędzia walki z przeciwnikiem. Już w *Iliadzie* i *Odysei* mamy przykład Odysa, który udowadnia, że nie zawsze prawdziwą siłą są muskuły, ale często język i intelekt potrafią pokonać przeciwności. W omawianym traktacie mamy wielokrotnie powtarzane historie, gdzie słabszy zwycięża „mieczerem języka” – „I szalona rzecz jest skrabac a dotykać słowy tych, którzy mogą naprędce zasię to odpłacić”

8 Na ten temat szerzej m.in.: Otwinowska 1974: 50–53.; Rejter 2011: 537–539.

(*Księgi...*, s. 141) – mówi Erazm. Jednak siły słowa upatruje uczony nie w mowie złości i nienawiści, ale w inteligentnej, trafnej i co najważniejsze niosącej naukę riposć. Najistotniejsze jest bowiem nie zniszczenie dyskutanta, ale pokazanie mu jego błędu i wskazanie drogi do jego naprawienia. Słowo ma być rozumne, mądre, wyważone i dobrane do słuchającego, tylko tak może spełniać swoją pożyteczną funkcję.

To łączy się bezpośrednio z kolejnym niezwykle interesującym zagadnieniem, a mianowicie z kreacyjną funkcją języka. Jak już powiedziałam, język jest dla humanisty czymś więcej niż tylko nośnikiem informacji. Jest przede wszystkim czynnikiem utrwalającym, budującym i kreującym rzeczywistość według życzenia swego „władcy”. Najbardziej widać to w tych wypowiedziach Erazma (ale nie tylko), w których mówi on o budowaniu „dobrej sławy”. Można to czynić dwojako. Po pierwsze dobry mówca jest człowiekiem poważanym w społeczeństwie, jego towarzystwo jest wszystkim przyjemne, a on sam, jak mawia autor *Pochwały głupoty*: „czyni liczne pożytki”. Jednak język to „miecz obosieczny”, warto zatem pamiętać, że słowem można też zniszczyć człowieka. Często porównuje Erazm mowę do „lotnej strzały”, która raz puszczona nie może już powrócić. Jeśli raz powie się o kimś złe słowo, będzie ono „fruwać” po świecie i odbierać dobre imię. A to prowadzi bezpośrednio do jego upadku i społecznej śmierci: „Lżejsza szkoda jest i utrata na skarbiech albo na pieniądzech szkodować, ale daleko cięższa a większa, ponieważ to za nawiętszą majątność u każdego człowieka, jest na pocziwości a sławie, tak też nacięższa szkoda, kto ją utraci” (*Księgi...*, s. 60). Jednak dalej stwierdza uczony, że na szczęście „tak się też trafia, że zły język czasem pomaga tym, którym chciał uszkodzić, ale jednak z obrazą tegoż samego, który mówi” (*Księgi...*, s. 28). Jak wspomniałam na początku, język ma służyć dobru, nie można zatem obierać go sobie za narzędzie brudnej walki i kłamstwa.

Ważna jest również dla wszystkich humanistów (także dla autora *Księg...*) możliwość wyboru milczenia jako środka komunikacji. „Chwałą i milczeniem, i mówieniem, gdy czas tego jest” (*Księgi...*, s. 88) – mówi Erazm. Często sam świadomie przemilcza niektóre kwestie w traktacie, jak na przykład „sprosne słowa”. Przytoczenie przekleństw nie jest zgodne z powagą wywodu, nie jest to też i jego temat, zatem nie wspomina ich uczony (Karpluk 2010: 470). Problem wyboru między mową i milczeniem ma niewątpliwie proveniencje biblijne (Puzyrina 1992: 17–28). Nie ma teraz miejsca na dokładne analizowanie tego niezwykle ciekawego zagadnienia, wspomnę jedynie, że zajmuje ono uwagę wielu humanistów.

Na koniec warto zauważyć, że *Księgi, które zową Język* są właściwie praktyczną realizacją wszystkich postulatów, jakie stawia w nich niderlandzki humanista. Dzieło to jest dowodem na dojrzałość i trafność myśli humanistycznej na temat języka, świadczy też o wielkiej dbałości, z jaką do tych kwestii podchodzili dawni uczeni. Dla Erazma język to narząd bezpośrednio podległy władzy intelektu, a to czyni mowę człowieka przynależną do sfery duchowości. Każda jego dewiacja uniemożliwia sprawną i poprawną komunikację oraz, co gorsza, powoduje osłabienie kontaktów społecznych, bądź, co równie częste, ich deformacje. Tam, gdzie obniża się wartość języka, upada też kultura, a to prowadzi do zniszczenia cywilizacji i degradacji człowieka.

Bibliografia

- Baran, Stanley; Dennis Davis ([1995] 2007) *Teorie komunikowania masowego [Mass Communication Theory: Foundations, Ferment, and Future]*. Tłum. Agata Sadza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bieńkowska, Barbara (1976) *Staropolski świat książek*. Wrocław: Ossolineum.
- Cytowska Maria (red.) (1965) *Korespondencja Erazma z Rotterdamu z Polakami*, Warszawa: PIW.
- Erazm z Rotterdamu (1528) *Ciceronianus sive de optimo genere dicendi*. Bazylea: Johann Frober.
- Erazm z Rotterdamu (1535) *Ecclesiastes: sive de ratione concionandi*. Bazylea: Johann Frober.
- Erazm z Rotterdamu (1542) *Księgi, które zową Język, z łacińskiego na polski wyłożone*. Kraków: Oficyna Hieronima Wietora [zbiory Biblioteki im. Ossolińskich, sygnatura: Boss XVI. O.209].
- Huizinga, Johan ([1924] 1964) *Erazm. [Erasmus]* Tłum. M. Kurecka, Warszawa: PIW.
- Karpluk, Maria (2010) „Erazm w Polsce. ‘Lingua’ w anonimowym przekładzie z 1542 r.” [W:] Maria Karpluk (red.) *Staropolskie studia językoznawcze*. Kraków: PAU; 456–466
- Karpluk, Maria (2010) „Erazma z Rotterdamu krytyka pustosłowania i wulgaryzacji mowy (Lingua 1525; przekład polski 1542)” [W:] Maria Karpluk (red.) *Staropolskie studia językoznawcze.*, Kraków: PAU; 467–477.
- Kawecka-Gryczowa, Alodia (1960) *Drukarze dawnej polski*. Wrocław: Ossolineum.
- Mann Phillips, Margaret (1981) “Erasmus on the tongue”. [W:] *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook 1* (1981). Leiden: Brill; 113–125.

- Nieckula, Franciszek (1993) „Język ustny a język pisany”. [W:] Jerzy Bartmiński (red.) *Współczesny język polski*. Wrocław; 99–113.
- Ong, Walter ([1982] 1992) *Oralność i piśmienność*. [Orality and Literacy: The Technologizing of the Word] Tłum. J. Japola, Lublin: Wydawnictwa KUL.
- Otwinowska, Barbara (1974) *Język – naród – kultura. Antecedencje i motywy renesansowej myśli o języku*. Wrocław: Ossolineum.
- Puzynina, Jadwiga (1992) „Biblijna etyka mowy a współczesna filozofia języka”. [W:] Maria Kamińska, Eliza Malek (red.) *Biblia a kultura Europy*. T. 1. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego; 17–28.
- Rejter, Artur (2011) „Teorie dotyczące języka”. [W:] Aleksandra Janowska, Magdalena Pastuchowa, Radosław Pawelec (red.) *Humanizm w języku polskim. Wartości humanistyczne w polskiej leksyce i refleksji o języku*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton; 537–539.
- Schökel, Luis Alonso ([1966] 1983) *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*. Tłum. A. Malewski SDB. Kraków.
- Szmydtowa, Zofia (1972) „Erazma ‘Język’ i jego polskie powiązania”. [W:] Zofia Szmydtowa (red.) *O Erasmie i Reju*. Warszawa: PWN; 118–141.
- Taszycki, Witold (2004) „Wstęp”. [W:] Witold Taszycki (red.) *Obrońcy języka polskiego wiek XV–XVIII*. Wrocław: Ossolineum.

Urszula Łosiowska
(Uniwersytet Jagielloński)

KOMUNIKACYJNE OBLCZA BAŚNI. WYBRANE ZAGADNIENIA

Urszula Łosiowska
(Uniwersytet Jagielloński)

The Communicative Face of Fairy-Tales. Selected Issues

Key words: fairy-tales, fabulous schemes, folk communication, folk narrator, popular literature

The article deals with fairy-tales, which are interpreted as a report in the form of interpersonal communication. It especially points out those aspects which are connected with act of communication in a natural way: sender, recipient, situation and space of communication. The telling of fairy-tales as a communicational situation is specific. Fairy-tales are often perceived as a part of literature, but in fact they go beyond its bounds and become a cultural phenomenon. The discussion of fairy-tales requires attention to their folk roots: stories told by the local fabulist using common schemes and vernacular language as well as the accompanying circumstances.

As time goes by, oral report gives way to written report, which is connected with a change in the narrator's status. The folk narrator becomes a literary instance; there appears a particular author who signs his own work. New communicational situations which come from the act of reading appear, too. The existence of the communicational situation inside the texts is also worth remembering, because sometimes the hero of a fairy-tale appears as its narrator.

This article shows, on selected examples (One Thousand and One Nights and Giambattista Basile's *Lo cunto de li cunti*), in what way the form of fairy-tales influences

and co-creates communicational situation. The reception of otherwise known fairy-tales and their transfer to the stage (Carlo Gozzi's *Tales for the Theater*) is also very interesting. Sometimes fabulists assign their own work to someone else, e.g. Charles Perrault, or confine their role to the role of collectors, e.g. Brothers Grimm.

Nowadays, the use of fabulous schemes, threads or motifs is very popular, not only in literature, but also in movies. It shows that fabulous storytelling is still current. Moreover, it creates the possibility of the construction and recognition of new and other senses. However, these recognitions are conditioned by familiarity with the fairy-tale pattern.

Człowiek komunikuje się na wiele sposobów, wśród których najbardziej podstawowymi, wynikającymi z jego natury, są język i mowa ciała. Są one w jakiejś mierze od siebie zależne, jednak każde z nich odsyła do innych możliwości odbioru komunikatu: język przejawiający się w postaci odpowiednio uporządkowanych dźwięków wymaga od odbiorcy usłyszenia i zidentyfikowania kodu językowego, z kolei mowa ciała możliwa jest do rozpoznania dzięki wizualnym znakom, którymi się posługuje. Zarówno dźwięk, jak i gest, niosą ze sobą określone znaczenie, stanowią pewną informację, przekaz.

Baśń należy do tego rodzaju tekstów, które związane są nie tylko ze znakiem-literą, nie tylko z jego werbalną realizacją, ale także i z mową wraz z jej wszystkimi konsekwencjami. Chociaż każdy tekst literacki i nieliteracki można zapisać i przeczytać, to jednak baśń stanowi przypadek, któremu w naturalny, bo związany z historycznym rozwojem gatunku, sposób przynależą dodatkowe, jak się zdaje, okoliczności wpływające nie tylko na jej ostateczny kształt, ale także na sytuacje komunikacyjne jej towarzyszące.

Na wstępie należy podkreślić, że w centrum zainteresowania niniejszego artykułu znajdzie się baśń właściwa, czyli innymi słowy – bajka magiczna¹. Trzeba przy tym zaznaczyć, że baśń zostanie tutaj potraktowana jako przekaz będący formą komunikacji międzyludzkiej. Szczególna uwaga zostanie poświęcona tym jej aspektom, które wyznaczają ramy aktu komunikacji, a więc: nadawcy, odbiorcy, sytuacji i przestrzeni komunikacyjnej. Postrzeganie baśni jako komunikatu wymusza odpowiedź na pytanie dotyczące tego, co ów komunikat przekazuje, a więc wskazuje na takie cechy czy własności bajki magicznej jak zdolność wyrażania podstawowych prawd, przekazywania wartości i sposobów rozwiązywania problemów egzystencjalnych.

Rozważając zagadnienia związane z interesującym nas tutaj gatunkiem nie można nie wspomnieć o Władimirze Proppie i Brunonie Bettelheimie, którzy

1 Por. Czabanowska-Wróbel 1996: 9–12; zob. także: Krzyżanowski 1965: 34–35.

nie tylko wyznaczyli dwa główne kierunki badań nad baśnią, ale także pośrednio wpisują się w krąg problematyki dotyczącej komunikacyjnych aspektów baśni. Propp, określając strukturę bajki magicznej, dostrzegł w niej odbicie dawnych obrzędów przejścia, co skłoniło go do potraktowania tych szczególnych ludowych opowieści jako swoistego rodzaju zapisów przeszłości, które ulegają przeobrażeniom wskutek procesów zapomnienia i zmiany kontekstów kulturowych (Propp [1928] 2011; [1946] 2003). W tym sensie baśń rozumiana jest jako materiał badawczy pozwalający dotrzeć do ukrytych w nim elementów przeszłości kulturowej. Komunikacyjnym aspektem ludowej bajki magicznej zajmowała się na gruncie polskim Jolanta Ługowska, analizując związki literatury z folklorem (Ługowska 1981; 1999). Z kolei psychoanalityczne dokonania Bettelheima (Bettelheim [1975] 2010) leżą u podłoża takiego myślenia o baśni, w którym eksponuje się jej pośredniczącą rolę w porozumiewaniu się z dzieckiem, (samo)kształtowaniu osobowości, wychowaniu, przekazywaniu i przyswajaniu wartości, a także terapii (por. m.in. Borecka 2004; wybrane artykuły w: Kawalla i in. [red.] 2012; Wasilewska 2012). Jest to obszerny krąg zagadnień, o którym warto pamiętać. Celem niniejszego artykułu jest wskazanie innych płaszczyzn komunikacyjnych baśni wynikających ze spotkania nadawcy, odbiorcy i samego dzieła w różnych kontekstach: poza – i wewnątrztekstowych, a jednocześnie podkreślenie uniwersalności zmieniającego się w zależności od okoliczności baśniowego przekazu.

Należy wspomnieć, że poszczególnych etapów rozwoju baśni jako formy komunikacji nie da się ściśle przyporządkować do określonego czasu historycznego, choćby ze względu na równoległe istnienie dwóch dróg jej przekazywania: ustnej i pisemnej. Wydawać by się mogło, że bez większego problemu można ustalić choćby przybliżoną datę powstania baśni literackiej, która została spisana na konkretnym nośniku przez autora żyjącego w danym czasie. Jednak nie można zapominać, iż wielokrotnie baśnie te mają swe źródło w twórczości ustnej, że wyrastają z baśni ludowych żywych od niepamiętnych czasów aż do początków wieku XX, podlegających rozmaitym przekształceniom i nierespektującym żadnych politycznych granic.

Aby rozważyć zagadnienie baśni jako formy komunikatu, nie można pominąć specyfiki sytuacji towarzyszącej jej opowiadaniu. Trzeba zatem sięgnąć do jej ludowych korzeni, a więc do postaci bazarza czy bajarki, którzy zasiadając w gronie wiejskich słuchaczy, snuli magiczne opowieści. Specyfikę tej sytuacji komunikacyjnej dobrze oddaje w swojej pracy Jolanta Ługowska, zaznaczając, iż ludowa bajka magiczna będąc elementem folkloru wpisuje się w Łotmanowski model autokomunikacji, ponieważ odnosi się do treści (tj. sytuacji egzystencjalnych) znanych zarówno nadawcy, jak i odbiorcy (Ługowska 1981: 22–23).

Badaczka podkreśla, że w tym przypadku „[...] akt wykonania tekstu staje się ważny sam dla siebie, stwarza bowiem zarówno w stosunku do nadawcy jak i do odbiorców możliwość dopełnienia zaprezentowanego tekstu szeregiem treści indywidualnych [...]” (Ługowska 1981: 22; por. także: Ługowska 1999: 104–105). Zatem należy stwierdzić, że miejscowy bajorz, którym *nota bene* mógł stać się właściwie każdy potrafiący jasno precyzować swoje myśli i wzbudzać zainteresowanie słuchaczy, wykorzystywał obiegowe, przechowywane w zbiorowej pamięci schematy, ubogacał je na swój własny sposób, i – używając przynależnego mu lokalnego języka – tworzył konkretny wariant ludowej bajki magicznej. Całości dopełniały cechy indywidualne narratora takie jak modulacja głosowa, mimika, gestykulacja, a nawet wygląd czy status społeczny, które miały niebagatelny wpływ na odbiór i interpretację przekazu. Z jednej strony opowiadanie bajki magicznej było celem samym w sobie (pełniło funkcję kompensacyjną, estetyczną, ludyczną), z drugiej zaś stanowiło czynność towarzyszącą cwieczornym zajęciom gospodarskim, takim jak przędzenie, skubanie pierza czy szlachtowanie świń (zob. Ługowska 1981: 25–26). Z tego też względu głównymi odbiorcami tych opowieści byli dorośli wykonujący swe zajęcia, podczas gdy dzieci stawały się mimowolnymi słuchaczami.

Powtarzająca się sytuacja komunikacyjna związana z opowiadaniem bajki magicznej, opierająca się na silnym współlistnieniu określonych zachowań i wyobrażeń społecznych, ogólnego wzorca gatunkowego oraz indywidualnego działania twórczego, stała się swoistego rodzaju rytuałem współtworzącym kulturę ludową, wzmacniającym więzi społeczne, dostarczającym rozrywki i pomagającym uporać się z problemami egzystencjalnymi.

Z czasem przekaz oralny niejednokrotnie ustępuje miejsca przekazowi pisanemu, co wiąże się nie tylko z próbami archiwizacji ludowej bajki magicznej w jak najwierniejszej formie przez folklorystów i językoznawców, ale także z wykorzystaniem materiału ludowego w realizacjach literackich. Zmienienie „nośnika” baśniowego komunikatu ze słowa mówionego na słowo pisane pociąga za sobą daleko idące konsekwencje. Przede wszystkim zindywidualizowany tok narracji, w zależności od potrzeb słuchaczy każdorazowo mogący ulegać aktualizacjom i przekształceniom (por. Ługowska 1981: 32), zyskuje dzięki zapisowi stałą, niezmienną formę. Znanego osobiście bajorza zastępuje instancja literacka w postaci bezosobowego narratora, którego opowieść może nadal nosić charakterystyczne cechy językowe, jak to się dzieje m.in. w przypadku zapisu gwary, lecz pozbawiona jest już specyficznej dla opowiadającego ekspresji pozawerbalnej i wynikającego z niej sposobu interpretacji baśni. Jak trafnie zauważa w swojej pracy Ługowska, ludowej bajce magicznej nie można przypisać indywi-

dualnego autorstwa, a tylko – konkretne wykonanie (Ługowska 1981: 32). Tymczasem przeniesienie opowieści na papier wiąże się z pojawieniem się autora zapisu – autora, który, nawet jeśli wspomina od kogo i skąd zaczerpnął baśń, sygnuje ją w ten czy inny sposób własnym nazwiskiem. Przekaz, jaki stanowi ludowa bajka magiczna, zostaje zapośredniczony już w sytuacji wiernego zapisu danego wykonania, poprzez sam fakt utrwalenia żywej mowy na piśmie przy równoczesnej niemożności odnotowania innych środków wyrazu. Jako oczywisty wniosek jawi się zatem to, że wszelakie literackie adaptacje i transformacje nie tylko ludowej bajki magicznej, ale także i wszelkiej twórczości oralnej, zmieniają naturę pierwotnego przekazu.

Diametralnej zmianie ulega również sytuacja komunikacyjna, która uzależniona zostaje od indywidualnego aktu lektury: utracony zostaje wzajemny bezpośredni kontakt nadawcy z odbiorcą (Ługowska 1981: 32), a także – osobiste doświadczanie i współtworzenie kontekstu społeczno-kulturowego. Niedysyjni żywi uczestnicy aktu komunikacji przekształcają się w abstrakcyjne, (na wpół)anonimowe, fikcyjne (narrator-nadawca) lub intencjonalne (czytelnik-odbiorca) figury czy instancje literackie wyznaczające ramy nowej sytuacji komunikacyjnej. W akcie komunikacji wytworzonym wskutek lektury dzieła literackiego miejsce autora jest wielokrotnie niejednoznaczne ze względu na jego związek z wykreowaną przez siebie figurą narratora. Trzeba także zauważyć, iż lektura zakłada umiejętność odbioru: w przypadku osób nie umiejących czytać komunikat nie spełnia swej roli, gdyż nie dociera do adresata. Baśń spisana wyklucza z grona swych odbiorców wszystkich nie umiejących czytać, czyli osoby nie potrafiące rozpoznać kodu, którym posługuje się przekaz. Sytuacja ulega zmianie w przypadku czytania na głos: pozwala ono bowiem na zwerbalizowanie kodu pisanych znaków, a poprzez to umożliwia ich rozszyfrowanie i przekazanie komunikatu tym, którzy nie mają do niego bezpośredniego dostępu. Głośna lektura tylko z pozoru przypomina opowieść ludowego bajora, ponieważ pomimo tego, iż czytający może uruchomić całą gamę gestów, modulować głos i utrzymywać pozawerbalny kontakt ze słuchaczami, jego interakcje z odbiorcami są ograniczone poprzez podążanie za spisany tekst. Przede wszystkim jednak akt lektury wyklucza jakąkolwiek ingerencję w treść opowiadanej historii – pozostaje ona niezmienna. Wszelkie ewentualne komentarze ze strony czytającego czy odbiorców, chociaż wpisują się w zaistniałą sytuację komunikacyjną, zawsze stanowią przerwanie właściwego aktu lektury – nie naruszają zatem ustalonej już treści baśni.

Sytuacja komunikacyjna może zaistnieć nie tylko w przestrzeni pozatekstowej, ale także w tekście. Grzegorz Leszczyński stwierdza, iż „swoistość baśni

polega na tym, że ma ona charakter wewnętrznego dyskursu: baśń jest jednocześnie lekturą baśni”, wskazując dwie płaszczyzny tej prawidłowości: lekturę domniemaną (czytanie świata baśniowego) i rzeczywistą (czytanie i słuchanie tekstu baśniowego) (Leszczyński 2006: 46–48). Warto przyjrzeć się bliżej sytuacji, w której bohater baśni staje się narratorem kolejnej opowieści. Najlepszym tego przykładem są baśnie z arabskiej *Księgi tysiąca i jednej nocy*, które spaja jedna z najstarszych w zbiorze, indyjsko-perska historia o Szeherezadzie i królu Szachrijarze². Szeherezada, chcąc uniknąć śmierci, opowiada swojemu mężowi różne baśnie, legendy, humoreski, anegdoty i opowiadania po to, by przerwać jej o poranku z obietnicą dokończenia ich następnej nocy. Bohaterowie historii Szeherezady niejednokrotnie stają się narratorami kolejnych opowieści, tworząc tym samym wielopoziomową strukturę narracyjną. Kompozycja szkatułkowa jest nie tylko zabiegiem formalnym czy artystycznym, ale także wyznacza kolejne poziomy komunikacji. Każda historia, nawet ramowa, posiada swojego nadawcę i kierowana jest do określonego odbiorcy, co więcej, towarzyszą jej określone okoliczności uprawomocniające jej opowiedzenie. Przykładowo, opowieści Szeherezady są uzasadnione pragnieniem uratowania życia, Sindbada Żeglarza – potrzebą sprawiedliwości, zaś istnienie całej *Księgi tysiąca i jednej nocy* – odwołaniem się do instancji najwyższych w muzułmańskim kręgu kulturowym, Allacha i Mahometa. Gwarantem prawdziwości komunikatu, który chcą przekazać narratorzy poszczególnych opowieści, staje się powołanie na autorytet (np. kalifa Haruna ar-Raszida) z jednej strony, z drugiej zaś – oddanie głosu komuś innemu. Dzięki tym zabiegom opowiadanie przestaje mieć charakter indywidualny – stając się udziałem wielu osób, wykorzystując ich doświadczenia, przekształca się w przekaz o charakterze uniwersalnym, przynajmniej dla danej społeczności. Trzeba przy tym podkreślić, iż *Księga tysiąca i jednej nocy* jest dziełem ludowym, którego opowieści przekazywane ustnie zostały spisane i zredagowane przez ówczesne elity intelektualne (por. Lewicki 1992: 352–360).

Innym przykładem zbioru baśni, gdzie wykorzystana zostaje kompozycja ramowa i gdzie głos zostaje oddany bohaterom historii, jest napisana w dialekcie neapolitańskim *Baśń nad baśniami* (*Lo cunto de li cunti*) Giambattisty Basilego (1575–1632), zwana także *Pentameronem* (*Il pentamerone*), czyli *Księgą pięciu dni*. Traktuje ona o królewnie Zosie, która wskutek niefortunnych zdarzeń traci ukochanego na rzecz podstępnej niewolnicy. Książę Tadeo żeni się z oszustką, którą ogarnia pragnienie słuchania opowiadań – każde z nich kończy morał, stanowiący tak podsumowanie baśniowego przekazu, jak i związane wyrażenie ja-

2 O pochodzeniu tej opowieści wspomina Kubiak (1988: 11).

kiejś prawdy. Bohaterowie przez pięć dni słuchają różnych opowieści, z których ostatnia okazuje się historią Zosy. Finalne opowiadanie, będące komunikatem wyrażonym wprost i skierowanym do księcia Tadeo, zostaje uprawomocnione przez samą rzeczywistość, ma ono bowiem moc sprawczą: niewolnica zostaje zdemaskowana i ukarana, a królewna łączy się ze swym wybrankiem.

Mówiąc o komunikacyjnych obliczach baśni, warto nadmienić o baśniach teatralnych Carla Gozziego (1720–1806), które powstały jako reakcja na reformę sceniczną Carla Goldoniego (1707–1793). Na napisane przez hrabiego Gozziego *Baśnie* (*Fiabe*) składa się dziesięć widowisk mających z założenia wzmocnić podupadającą w ówczesnym czasie pozycję komedii dell'arte i, co ważne dla omawianego tutaj zagadnienia, w dużej mierze czerpiących z *Pentameronu* Basilego, z opowiadań francuskich i przekazów ustnych (zob. Żaboklicki 2008: 226). Przeniesienie baśni z kart książki czy z ust ludu na deski teatru rozszerzyło zakres jej oddziaływania i wyznaczyło nowe płaszczyzny komunikacji. Po pierwsze, należałoby wskazać na rozpoznanie przez autora przekazu pierwotnego i uznanie go za własny na tyle, że mogły powstać sztuki teatralne na nim oparte; sztuki, które stanowiły wyraz osobistych poglądów Gozziego na teatr. Po drugie, znacząca jest całościowa wymowa wystawianych *Baśni*, która stanowiła kontrpropozycję dla wizji teatru ukazywanej przez Goldoniego. Okazała się ona na tyle przekonująca i skuteczna, że wenecka publika straciła zainteresowanie komediami Goldoniego, a sam komediopisarz, rozgoryczony porażką, wyemigrował do Paryża (por. Żaboklicki 2008: 219). Trzecią, i chyba najbardziej wyrazistą płaszczyzną komunikacji jest ta wyznaczana przez przestrzeń teatralnego przedstawienia. Jest to szczególnie istotne ze względu na formę, jaką Gozzi nadał swoim sztukom – sytuując je w konwencji komedii dell'arte, pozostawił aktorom możliwość swobodnej improwizacji i umożliwił nawiązanie żywego kontaktu z widzami. Aktorzy nie tylko odgrywali swoje role poprzez całą gamę gestów i wypowiadanie tekstu (narzuconego lub improwizowanego), ale także zwracali się bezpośrednio do audytorium, wywołując określone reakcje, z których najczęstszą był śmiech. Jak zauważa Katarzyna Grajewska, przeniesienie baśni na deski teatru umożliwia przekroczenie granicy między światami: rzeczywistym i fantastycznym, a dzieje się tak dzięki wprowadzeniu widza w baśniowy czas magiczny wkraczający w „tu” i „teraz” (por. Grajewska 2006: 196). Przestrzeń komunikacyjna baśni teatralnych Gozziego z jednej strony konstytuuje się poprzez podkreślanie umowności odgrywanych wydarzeń (nawiązywanie porozumienia z widzami niejako „ponad” akcją rozgrywaną na scenie), z drugiej zaś – poprzez stworzenie możliwości indywidualnego zmierzenia się z logiką i rzeczywistością baśni.

Warto powrócić w tym miejscu do roli autora baśni i nadmienić o pozycji, jaką względem swego dzieła przyjęli tacy twórcy jak Charles Perrault (1628–1703) oraz Jacob (1785–1863) i Wilhelm (1786–1859) Grimmowie. Kiedy w 1697 r. francuski bajkopisarz po raz pierwszy wydał prozą baśnie pt. *Historie lub baśnie z przeszłości z morałem* (*Histoires ou contes du temps passé avec des moralités*), na karcie tytułowej umieścił nazwisko swego syna, Pierre’a Darmancoura – Perrault jako autor widnieje dopiero na osiemnastowiecznych przedrukach, noszących tytuł *Bajki Mamy Gęsi* (*Contes de Ma Mère l’Oye*) (Nikliborc 1993: 115). Prawdopodobnie zabieg ten był rezultatem sposobu, w jaki powstawało dzieło: przypuszcza się, że pierwotny tekst mógł stanowić ćwiczenie stylistyczne syna, które później zostało zredagowane przez ojca (zob. Nikliborc 1993: 115–116). Niemniej jednak przypisanie autorstwa baśni synowi stanowiło gest pozornego usunięcia się Perraulta z przestrzeni komunikacyjnej wyznaczonej przez miejsce odbioru i odbiorców dzieła. W siedemnastowiecznej Francji opowiadanie baśni stanowiło domenę nie tylko ludowych bazarzy, ale także stało się modą panującą zwłaszcza wśród dam przebywających na paryskich salonach³. Perrault być może uznał, że pisanie baśni jest zbyt błahym i niepoważnym zajęciem dla prawie już siedemdziesięcioletniego mężczyzny, autora głośnego poematu *Wiek Ludwika XIV*, dzieła, które zostało odczytane na posiedzeniu Akademii Francuskiej i zintensyfikowało dyskusję starożytników z nowożytnikami. Francuski bajkopisarz, dzięki opatrzeniu *Historii lub baśni z przeszłości z morałem* nazwiskiem syna, z jednej strony usuwał swoją osobę z wszelkich dyskusji, jakie zbiór mógł wywołać wśród paryskich elit, z drugiej zaś – uczestniczył w tym akcie komunikacji poprzez swe dzieło.

Tymczasem bracia Grimm tworząc swoje największe dzieło, *Kinder – und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*, znane w Polsce jako *Baśnie domowe i dziecięce zebrane przez braci Grimm* (tłum. E. Bielička i M. Tarnowski) lub *Baśnie dla dzieci i dla domu* (tłum. E. Pieciul-Karimińska), pragnęli ograniczyć swoją rolę do roli zbieraczy ludowych opowieści, co wprost uwidoczniło się w tytule. Okazuje się jednak, że działanie niemieckich bajkopisarzy, nie było archiwizowaniem zasłyszanych historii, ale raczej próbą odtworzenia baśni pierwotnej, w jej najczystszej postaci; próbą, której celem było zbliżenie się „do czegoś, co istnieje tylko duchowo i jest niewyczerpalne”⁴. Pomimo, iż Grimmo-
wie sami opracowywali szczegóły i kształt słowny, łączyli podobne historie lub usuwali to, co wydało im się zafałszowane (zob. Pieciul-Karimińska 2010: 439–

3 Por. Nikliborc 1993: 112–114; zob. także: Leszczyński 2007: 6.

4 Zob. Przedmowa braci Grimm z 1857 r. zamieszczona w Pieciul-Karimińska (2010: 440).

440), nie przypisali sobie miana autorów zbioru, gdyż byli przekonani, że baśń jest opowieścią ponadczasową, przekazem ponadhistorycznym. Takie postrzeganie bajki magicznej włącza ją w szereg komunikatów o charakterze uniwersalnym, które mogą być odczytywane i rozumiane przez odbiorcę bez względu na miejsce i czas.

Na zakończenie warto wspomnieć o współczesnym statusie baśni jako komunikatu. To, co zmieniło się w stosunku do wieków poprzednich to fakt, iż teraz baśnie adresowane są w przeważającej mierze do dzieci, o czym świadczą choćby szata graficzna książek. Oczywiście pojawiają się również wydania z ograniczoną ilością ilustracji, zawierające opracowanie lub komentarz naukowy, które zaspakają gust dorosłych czytelników⁵ 17 – są one jednak rzadkością w porównaniu do wydań przeznaczonych dla najmłodszych. Wiek XX przyniósł to, co zauważyli już bracia Grimm, a mianowicie zanik ludowego obyczaju bajania. Współcześnie w rolę bazarza wchodzi rodzic, odczytujący dziecku tradycyjny tekst, lub reżyser filmu używający zamiast mowy ciała narzędzi, jakich dostarcza współczesna technologia, i odtwarzający baśniowy świat na kinowym lub telewizyjnym ekranie. Wykorzystywanie konwencji czy wątków baśniowych jest powszechne we współczesnej kulturze, począwszy od uznanych dzieł, a skończywszy na popularnych telenowelach opartych na motywie rodem z *Kopciuszka*. Jako pewnik można przyjąć, że zdecydowana większość ludzi wychowanych w naszym kręgu kulturowym, zna przynajmniej kilka tradycyjnych baśni, a więc rozpoznaje podstawowe znaczenia baśniowego przekazu. Zapoznanie się z pierwotnym komunikatem jest warunkiem koniecznym do tego, aby mogło zaistnieć jego przekształcenie – okazuje się bowiem, że dotychczasowe wyobrażenia odbiorcy baśni niejednokrotnie ulegają zachwianiu. Najbardziej obrazowymi przykładami zdają się być filmy adresowane do dzieci: opowieści takie jak Disneyowskie *Królowna Śnieżka i siedmiu krasnoludków* (1937), *Kopciuszek* (1950) czy *Śpiąca królowna* (1959) w swoisty sposób podtrzymują, odpowiadają, a nawet współtworzą, pewien klasyczny wzorzec; z kolei *Shrek* (DreamWorks 2001), *Zapłątani* (Walt Disney 2010) czy *Merida waleczna* (Pixar Animation i Walt Disney 2012) podejmują grę z zastanymi wyobrażeniami na temat głównych bohaterów, a nawet – baśniowych schematów. Okazuje się zatem, że baśniowy przekaz stwarza możliwość budowania i odczytywania kolejnych znaczeń, nieraz zgoła odmiennych od tych, które leżą u pod-

5 Przykładem wydań tego typu jest trzytomowe wydanie *Baśni i opowieści* Hansa Christiana Andersena z 2006 r., gdzie zamiast ilustracji umieszczono wycinanki duńskiego bajkopisarza, czy trzytomowe wydanie *Baśni włoskich* Itala Calvina z naukowym opracowaniem każdej opowieści.

stawy tradycyjnej opowieści. Właściwe odczytanie komunikatu umieszczonego w baśniowej konwencji uwarunkowane jest jednak znajomością wzorca, co potwierdza jego aktualność.

Podsumowując, zagadnienie baśni jako komunikatu można rozpatrywać na kilku przenikających się wzajemnie płaszczyznach: zewnętrznej, wynikającej z rzeczywistego spotkania osób i okoliczności mu towarzyszących (sytuacja bajania, czytania na głos, przedstawienia teatralnego); „pośredniczącej”, wynikającej z recepcji przekazu spisane (indywidualny odbiór baśni, przyswojenie jej sobie i rozumowe przepracowanie, swoiste „porozumienie” między nadawcą a odbiorcą); oraz wewnętrznej, współtworzącej samą baśń (na poziomie tekstu – komunikacja zachodząca między bohaterami i określająca baśniową rzeczywistość; na poziomie psychiki – intuicyjne rozpoznanie przez odbiorcę podstawowych, uniwersalnych sensów baśni). Na koniec, warto podkreślić, iż baśnie od wieków będące żywymi i aktualnymi przekazami, stanowią pomost łączący pokolenia – jak zauważyli bracia Grimm – „znamy je i kochamy, gdyż właśnie takimi nas obdarowano, i wolno nam cieszyć się nimi zupełnie bez powodu”⁶.

Bibliografia

- Bettelheim, Bruno ([1975] 2010) *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni* [*The Uses of Enchantment. The Meaning and Importance of Fairy Tales*]. Przeł., wprowadzeniem, objaśnieniami i posłowiem opatrzyła Danuta Danek. Warszawa: W.A.B.
- Borecka, Irena (2004), *Z motylem w tle. O baśni w biblioterapii i terapii pedagogicznej*. Wałbrzych: Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Wałbrzychu.
- Czabanowska-Wróbel, Anna (1996) *Baśń w literaturze Młodej Polski*. Kraków: Universitas.
- Grajewska, Katarzyna (2006) „Baśń teatralna”. [W:] Grzegorz Leszczyński (red.) *Kulturowe konteksty baśni*. T. 2. *W poszukiwaniu straconego królestwa*. Poznań: Centrum Sztuki Dziecka w Poznaniu; 185–196.
- Leszczyński, Grzegorz (2006) „Baśń: rytuał przejścia (rite de passage)”. [W:] Grzegorz Leszczyński (red.) *Kulturowe konteksty baśni*. T. 2. *W poszukiwaniu straconego królestwa*. Poznań: Centrum Sztuki Dziecka w Poznaniu; 41–68.
- Ługowska, Jolanta (1981) *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.

6 Przedmowa braci Grimm z 1857 r. zamieszczona w Pieciul-Karimińska (2010: 435).

- Ługowska, Jolanta (1999) *Folklor – tradycje i inscenizacje. Szkice literacko-folklorystyczne*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kawalla Szymon, Ewa Lewandowska-Tarasiuk, Jan Wiktor Sienkiewicz (red.) (2012), *Baśń w terapii i wychowaniu*. Warszawa: TRIO.
- Krzyżanowski Julian (red.) (1965) *Słownik folkloru polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Propp Władimir ([1928] 2011) *Morfologia bajki magicznej [Morfologia skazki]*. Przeł. P. Rojek. [Leningrad: Academia] Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Propp Władimir ([1946] 2003) *Historyczne korzenie bajki magicznej [Istoriczeskije korni wołoszebnaj skazki]*. Przeł. J. Chmielewski. [Sankt-Petersburg: Izd-vo LGU] Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wasilewska Anna (2012) *Fantastyka baśniowa a dziecko – wychowanie czy manipulacja?* Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Żaboklicki Krzysztof (2008) *Historia literatury włoskiej*. Warszawa: PWN.

W artykule przywołane zostały następujące wydania baśni:

- Andersen Hans Ch. ([2003] 2006) *[Eventyr og historier, I-III] Baśnie i opowieści*. Tłum. Bogusława Sochańska. T. I-III. Poznań: Media Rodzina. Polskie wydanie zostało opracowane na podst. wydania duńskiego, które się ukazało w ramach 18-tomowej edycji dzieł wszystkich pisarza. Do polskiego zbioru wchodzi utwory wydawane w różnych miejscach w l. 1830–1874.
- Basile, Giambattista ([1634–1636] 1995) *Lo cunto de li cunti*. Oprac. M. Rak. Milano. [Tekst oryginalny dostępny na stronie:] http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_6/t133.pdf [dostęp: 22 lutego 2014 r.]
- Tłumaczenie angielskie dostępne na stronie:
<http://www.gutenberg.org/files/2198/2198-h/2198-h.htm> [dostęp: 22 lutego 2014 r.]
- Calvino, Italo ([1956] 2012–2014) *Baśnie włoskie [Fiabe italiane, raccolte dalla tradizione popolare durante gli ultimi cento anni e trascritte in lingua dai vari dialetti da, Torino: Einaudi]*. Tłum. Stanisław Kasprzysiak i in. T. 1-3. Warszawa: Czyły Barbarzyńca.
- d'Aulnoy Marie-Catherine ([1697, 1698] 2007) *Błękitny ptak i inne baśnie [L'oiseau bleu; La Belle aux cheveux d'or; La Chatte blanche; Le Nain jaune; La biche au bois; La grenouille bienfaisante]*. Przeł. B. Grzegorzewska. Wstęp G. Leszczyński. Warszawa: Nasza Księgarnia.

Wybór na podstawie:

D'Aulnoy, Marie-Catherine [1697] *Les Contes des Fées*. Paris: Barbin.

D'Aulnoy, Marie-Catherine [1698] *Contes Nouveaux ou Les Fées à la Mode*. Paris: Vve de Theodore Girard.

Gozzi Carlo (1885) *Le fiabe*. a cura di E. Masi. Vol. 1-2. Bologna: Nicola Zanichelli.
[Tekst oryginalny dostępny na stronach:]

<http://archive.org/stream/lefiabedecarlog00masigoog#page/n6/mode/2up>

<http://archive.org/stream/lefiabedecarlog00malagoog#page/n7/mode/2up>

[dostęp: 22 lutego 2014 r.]

Tłumaczenie angielskie wybranych tekstów: [Gozzi Carlo] (1989) *Five Tales for the Theatre*. ed. and transl. A. Bermel and T. Emery. Chicago-London: The University of Chicago Press.

Pierwsze wydanie dzieł zebranych Carla Gozziego: *Opere del Co. Carlo Gozzi* [1772], t. 1-7. Venezia: Colombani.

Baśnie braci Grimm:

Oryg. *Kinder – und Hausmärchen*, t. 1. wydany w 1812 r., t. 2. – w 1815. Na podstawie tzw. „wielkiego wydania” z 1857 r., tj. wydania siódmego, powstały następujące polskie przekłady:

Bielicka Emilia, Tarnowski Marceli [przekł.] (1982) *Baśnie domowe i dziecięce zebrane przez braci Grimm*. T. I-II. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

[Grimm W. i J.] ([1857] 2010) *Baśnie dla dzieci i dla domu*. Tłum. E. Pieciul-Karminińska. T. I-II. Poznań: Media Rodzina.

Księga tysiąca i jednej nocy. Wybór [*Kitab alflajla wa-lajla*] ([wybór z wyd. Warszawa: PIW, 1973, t. 1-7] 1988) Wyboru dokonał i wstępem opatrzył Wł. Kubiak. Tłum. A. Czapkiewicz i in. Wiersze przeł. J. Ficowski. Warszawa: PIW.

Księga tysiąca i jednej nocy. Wybrane opowieści [*Kitab alflajla wa-lajla*] (1992) Wyboru i przekł. filolog. dokonał Wł. Kubiak. Wiersze przeł. i oprac. literacką wersję przekładu J. Ficowski. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Perrault Charles ([1697] 1993) *Bajki Babci Gąski* [*Contes de ma mère l'Oye*]. Tłum. H. Januszewska z il. G. Doré i posłowiem A. Nikliborc. Wrocław: Waław Bański i Synowie.

Oryg.

Perrault Charles (1697) *Histoires ou contes du temps passé avec des moralites*. Paris: Barbin.

Agata Kowol

(Uniwersytet Jagielloński)

“IT SEEMS TO ME THAT I AM TRYING TO TELL
YOU A DREAM”—COMMUNICATION IN JOSEPH
CONRAD’S *HEART OF DARKNESS*

Agata Kowol

(Uniwersytet Jagielloński)

**“It Seems to Me That I Am Trying to Tell You a Dream”—Communication
in Joseph Conrad’s *Heart of Darkness***

Key words: *Heart of Darkness*, untranslatable language, Modernist scepticism,
Joseph Conrad, Charlie Marlow

The aim of the paper is to discuss the theme of communication in Joseph Conrad’s *Heart of Darkness*, a novella which appears to reflect the inheritance of 19th-century thought and Modernist scepticism about the effectiveness of language. Marlow’s journey up the Congo appears to assume the proportions of a quest towards understanding the self and the other. By means of an intricate framing narrative, the novella seems to enhance not only the sense of laboriousness, perplexity and inconclusiveness of the search for meaning and truth, but also the inability to communicate its findings. Whatever understanding one may gain remains unique and practically untranslatable to others, as language as a medium of communication is far from perfect, while self-delusion, relativism and egocentrism hinder every kind of reciprocity. The rift between man and the universe is aggravated by the unbridgeable division between individuals.

At the same time, Marlow is aware of the fact that his knowledge of Kurtz’s story. The tenuous relationship between the narrator and his listeners bears a resemblance to

that between the writer and his readers. Words can be deceptive, they can disguise utter corruption, they may fall short of communicating what is profound, but they remain the vehicle employed by Marlow, and by Conrad himself, in the journey towards understanding the self and the other.

First published in 1899, *Heart of Darkness* is a complex tale which, though throwing light on numerous paradoxes about man, society, civilisation, imperialism, human solidarity, truth, morality and understanding, does not offer clear solutions to the questions it poses. According to Ian Watt, *Heart of Darkness* is “Conrad’s most direct expression of his doubts about the foundations of human thought and action, and its mode of narration reflects it” (1980: 252). A first-person frame narrator introduces Charles Marlow who presents the story of his journey to Africa as an employee of a European trading company. His “tale within a tale” is presented to an audience consisting of four gentlemen who share the cultural heritage, and represent the efficiency of the British Empire. They are all aboard the *Nellie*, a cruising yawl anchored at the mouth of the Thames and waiting for the turn of the tide. According to the narrator, they “felt meditative, and fit for nothing but placid staring” (Conrad [1899] 1971: 3) and soon “were fated, before the ebb begun to run, to hear about one of Marlow’s inconclusive experiences” (ibid.: 7).

Sitting on the deck of an English ship on the Thames Marlow is going to recount his adventures and his impressions of Kurtz, a remarkable man and a highly successful agent and paragon of Western efficiency, whose downfall is due to essential hollowness and atavistic urges uncurbed by any restraint, whether internal or external. At the same time, Marlow is aware of the fact that his knowledge of Kurtz’s story, hazy and difficult to define though it may be, has a bearing on his own self-knowledge. Moreover, he feels the need to communicate what he has learnt to his audience. However, strive as he does to verbalise his thoughts, he soon comes to the conclusion that life in general and the reality constituted by means of language both have a dream-like quality, which seems to make his efforts futile:

[Kurtz] was just a word for me. I did not see the man in the name any more than you do. Do you see him? Do you see the story? Do you see anything? It seems to me that I am trying to tell you a dream—making a vain attempt, because no relation of a dream can convey the dream-sensation, that commingling of absurdity, surprise, and bewilderment in a tremor of struggling revolt, that notion of being captured by the incredible which is

of the very essence of dreams.... (...) No, it is impossible to convey the life-sensation of any given epoch of one's existence—that which makes its truth, its meaning—its subtle and penetrating essence. It is impossible. We live, as we dream—alone.... (ibid.: 27–28).

Thus, according to Watt, Marlow's yarn becomes a "story about (...) the difficulty of telling the whole story" (1980: 210). Not only does this passage underscore human isolation and the impossibility of full understanding, but it also seems to reflect a solipsistic streak in Conrad's vision of human existence and perception. Man is entrapped within his own consciousness and isolated not only from the material world, but also from the consciousnesses of other people. This, together with the dream-likeness of life, may have stemmed from the general developments and tendencies in Western thought at the time. The world, far from being governed by a harmonious and purposeful divine plan, appeared to be meaningless and ruled by accident, with no *a priori* truths taken for granted. Neither instinct, which all too often is nothing more than an atavistic echo, nor social convention, which is unsupported by any transcendental value, can provide a secure basis for an ethical system. The painful indeterminacy, the sense of disinheritance and unresolved tensions, the lack of hope for any completeness and the relativism of perception are all reflected in the complex narrative mode. The frame construction, "emphasise[s] the interplay of personal and social experience, perhaps dramatising relativism of perception, limitations of knowledge, or conflicts between private and public codes" (Watts 1996: 46) also by means of the ubiquitous uncertainties, the complicated time scheme with the numerous analepses and prolepses, and the unresolved paradoxes. Moreover, subject to misapprehension, the tenuous relationship between the narrator and his listeners seems to bear a resemblance to that between the writer and his readers. The frame construction emphasises the relativism of perception, limitations of knowledge and the laboriousness of establishing a straightforward account of events or people, and does so not only through the proliferating relay of narrators, but also by means of ubiquitous uncertainties, a complicated time scheme with numerous analepses and prolepses, and unresolved paradoxes. Conrad is a representative of his times; no longer did writers of that era feel entitled to resort to omniscient narrators who present the chronological development of the plot and conclude with a final resolution (Watt 1980: 209). It is also telling that Marlow spins his yarn in utter darkness: "[i]t had become so pitch dark that we listeners could hardly see one another. For a long time he, sitting apart, had been no more to us than a voice" (Conrad [1899] 1971: 28). The task of establishing and communicating meaning is problematic as man can

only depend on his own consciousness as the only reliable source of sensation and judgment.

Characteristically, when Marlow reaches the Inner Station, Kurtz “was very little more than a voice. And I heard—him—it—this voice—other voices—all of them were so little more than voices—and the memory of that time itself lingers around me, impalpable, like a dying vibration of one immense jabber, silly, atrocious, sordid, savage, or simply mean, without any kind of sense” (ibid.: 49). Hawthorn explains that

[i]n a world dominated by signs, where human beings relate to one another through the mediation of signs rather than directly, it is not surprising that human beings should end up appearing to *be* signs rather than people. (...) It is when human beings relate to one another more and more through independent signs that their resultant isolation from immediate human contact inspires the feeling they are living a dream. (Hawthorn 1979: 20)

The signs of language seem to be an ill-fated attempt at communicating what is essentially a sensation experienced directly and subjectively. True communication is hardly possible given the flawed nature of language but the very notion of objective individual understanding is also undermined.

Furthermore, this problematic issue gains a general scope as the practicability of real contact with another human being is questioned. Conrad appears to be deeply sceptical about the possibilities of grasping whatever is outside of individual consciousness, be it another person or the external realities in general (Pettersson 1982: 23–28). Work appears to be the only remedy and a moment of tangible contact with reality as it offers “a chance to find yourself. Your own reality—for yourself, not for others—what no other man can ever know. They can only see the mere show, and never can tell what it really means” (Conrad [1899] 1971: 29). This redeeming effort brings one in touch with reality but it appears to entail also a more pessimistic premise: although it may be possible to find one’s own reality, communicating whatever one has learned seems doomed to failure; if the assumption is that one can only find it for oneself, no reciprocity appears to be possible. In fact, there are relatively few dialogues in *Heart of Darkness*. Throughout the novella, in the company offices and stations, Marlow meets “hollow men” who are emotionally, spiritually and morally empty and with whom he fails to establish any deeper contact. Real communication is blocked by the invisible barriers of egoism, indifference, insensitivity, suspicion, corruption of ideals and the lack of shared understanding or objective values. Marlow’s introductory meeting with the head of the Company in Brussels prior to the journey introduces the hint of impersonality and general indifference:

"The great man himself. He was five feet six, I should judge, and had his grip on the handle-end of ever so many millions. He shook hands, I fancy, murmured vaguely, was satisfied with my French. *Bon voyage*. In about forty-five seconds I found myself again in the waiting room (...)" (Conrad [1899] 1971: 10). For the chief accountant at one of the stations, whose starched collar and impeccable clothes make Marlow think of "a hairdresser's dummy" (Conrad [1899] 1971: 18), the bookkeeping is worth more concern than another person, which is exhibited in his annoyance at an ill man sharing his room: "'The groans of this sick person,' he said, 'distract my attention. And without that it is extremely difficult to guard against clerical errors in this climate'". (Conrad [1899] 1971: 19). As to the manager of the Central Station, this is how Marlow describes highlights his hollowness and lack of transparency in human contact:

His eyes, of the usual blue, were perhaps remarkably cold, and he certainly could make his glance fall on one as trenchant and heavy as an axe. But even at these times the rest of his person seemed to disclaim this intention. Otherwise there was only an indefinable, faint expression of his lips, something stealthy—a smile—not a smile—I remember it but I can't explain. It was unconscious, this smile was, though just after he had said something it got intensified for an instant. It came at the end of his speeches like a seal applied on the words to make the meaning of the commonest phrase appear absolutely inscrutable. (...) He was obeyed, yet he inspired neither love, nor fear, nor even respect. He inspired uneasiness. That was it! Uneasiness. Not a definite mistrust—just uneasiness—nothing more. (...) Perhaps there was nothing within him. (Conrad [1899] 1971: 22)

The figure of the manager remains in keeping with the general atmosphere among the white employees:

They beguiled the time by backbiting and intriguing against each other in a foolish kind of way. There was an air of plotting around that station, but nothing came of it, of course. It was as unreal as everything else—as the philanthropic pretence of the whole concern, as their talk, as their government, as their show of work. The only real feeling was a desire to get appointed to a trading-post where ivory was to be had, so that they could earn percentages. They intrigued and slandered and hated each other only on that account—but as to effectually lifting a little finger—oh no. (Conrad [1899] 1971: 24)

In his isolation, Marlow longs for real dialogue with Kurtz about whom he has heard very much—"that was exactly what I had been looking forward to—a talk with Kurtz" (Conrad [1899] 1971: 48)—but his hopes are soon frustrated. As the young Russian who nurses Kurtz informs him, "[y]ou don't talk with that man—

you listen to him" (Conrad [1899] 1971: 54). Kurtz can offer no reciprocity, his magnificent gift of expression is used only to build his own status, manipulate others and eloquently account for what is in fact depravity and utter corruption. Kurtz's alleged idealism, although presented at first as the motivating force of this "remarkable man", gives way to a horrifying perversion, degradation and, finally, downfall because it is rootless and hollow. The secret of Kurtz's success and influence on others lies in his powerful voice and impressive eloquence which nevertheless could be, and was, used for evil purposes: "of all his gifts the one that stood out pre-eminently, that carried with it a sense of real presence, was his ability to talk, his words—the gift of expression, the bewildering, the illuminating, the most exalted and the most contemptible, the pulsating stream of light, or the deceitful flow from the heart of an impenetrable darkness" (Conrad [1899] 1971: 48). One of the most tangible proofs of Kurtz's perverted persuasiveness is his eloquent pamphlet for the International Suppression of Savage Customs, in which he proposes that the colonisers should present themselves as deities to the natives, and which is supplemented by his handwritten postscript: "Exterminate all the brutes!" (Conrad [1899] 1971: 51). Kurtz's eloquence is as hollow as he himself is. It reveals the potential for depravity in the human being, but also in the whole Western civilisation by which the man's talents are admired. Powerful language can easily be divorced from genuineness. What "the horror" of Kurtz's famous final words specifically signifies is never explicitly revealed, and it seems deeply ironic that Kurtz's eloquence and mastery of language should give way to such a "cry". It is all the more telling that the "moral victory" inherent in the final articulation of truth and wisdom—the moment of death seems to be the moment of contact with reality—is nothing more than a semi-articulate cry, a failure of a voice which used to conquer others with its power.

Communication with the Russian sailor and Kurtz's Intended, who at first appear to be more disinterested and well-meaning than others, is also impossible due to their blind admiration for Kurtz. In their case, the illusory nature of their convictions has a direct bearing on the failure of their communication with Marlow, thus interweaving the two Conradian themes of the impossibility of true understanding of the other and the far-reaching consequences of self-delusion. The young woman insists on remaining faithful to a striking misconception, "to the memory of a sham she never really knew" (Watt 1980: 246). It is highly ironic that, in her interview with Marlow, though he limits his claim to a more modest: "I knew him as well as it is possible for one man to know another", she says, "no one knew him as well as I! I had all his noble confidence. I knew him best. (...) I am proud to know I understood him better than anyone on earth—he told me

so himself" (Conrad [1899] 1971: 76–77). Marlow can only comment on this unfaltering conviction: "And perhaps she did. But with every word spoken the room was growing darker, and only her forehead, smooth and white, remained illumined by the unextinguishable light of belief and love" (Conrad [1899] 1971: 76). At the same time, despite his respect for her selflessness and his humane response to her needs, Marlow is aware of the fact that the limitations of man's ability to know and to understand are so great that they would frustrate even an attempt at conveying what one has learnt to another. Perceiving that, and with the aim of saving the woman, in an ironic finale of his quest for truth and effective communication, he lies to the Intended—he tells her Kurtz's last word was not "the horror" but her own name—and allows her to continue labouring under misconceptions as the truth would have been "too dark—too dark altogether..." (Conrad [1899] 1971: 79). His quest, though it did bring some insight, ended in disillusionment, while his awareness of the inability to destroy the delusions of others only adds to his solitude and sense of failure: "[i]t was a moment of triumph for the wilderness, an invading and vengeful rush, which, it seemed to me, I would have to keep back alone for the salvation of another soul" (Conrad [1899] 1971: 75). Marlow on the one hand claims that reaching self-knowledge is a process unique for every individual and untranslatable to others, while on the other, it seems he has participated in Kurtz's self-revelation and now has to share the burden of the knowledge and of the inability to communicate it. What seems even more disquieting is that interpersonal and social relations are built on assumptions which may have little in common with objective truth.

Yet, having commented on the impossibility of communication with other people, Marlow tells his audience that "[o]f course in this you fellows see more than I could then. You see me whom you know..." (Conrad [1899] 1971: 28). Hillis Miller claims that

[T]hough each man can only experience his own reality, his own truth, the paradox involved here seems to run, he can only experience it through another or by means of another as witness to a truth deeper in, behind the other. Marlow's auditors can only learn indirectly, through Marlow, whom they see. They therefore know more than he did. Marlow could only learn through Kurtz, when he finally encountered him face to face. The reader of *Heart of Darkness* learns through the relation of the primary narrator, who learned through Marlow, who learned through Kurtz. This proliferating relay of witnesses, one behind the other, each revealing another truth further in which turns out only to be another witness corresponds to the narrative form of *Heart of Darkness*. (Miller 1985: 42)

Truth may appear unattainable or impossible to communicate on the one hand, but on the other, the complicated narrative framework of *Heart of Darkness*, apart from emphasising the difficulty of reaching knowledge, enacts a process of learning “whereby the solitary individual discovers a way out into the world of others” (Watt 1980: 212). Unable to express what is inexpressible, Marlow does manage to make at least one of his listeners understand. Only because of the listener’s attention, authentic interest and solidarity in the face of the unfathomable world is this possible, as is visible in his own words: “There was not a word from anybody. The others might have been asleep, but I was awake. I listened, I listened on the watch for the sentence, for the word, that would give me the clue to the faint uneasiness inspired by this narrative that seemed to shape itself without human lips in the heavy night-air of the river” (Conrad [1899] 1971: 28).

It is also the unnamed narrator that undertakes the task of concluding the narrative:

Marlow ceased, and sat apart, indistinct and silent, in the pose of a meditating Buddha. Nobody moved for a time. “We have lost the first of the ebb,” said the Director suddenly. I raised my head. The offing was barred by a black bank of clouds, and the tranquil waterway leading to the uttermost ends of the earth flowed sombre under the overcast sky—seemed to lead into the heart of an immense darkness. (Conrad [1899] 1971: 79)

The last paragraph, though bringing no final resolution or progress, with the reference of the tide possibly symbolising the circularity of the world in general—it ends on the title phrase—appears to recapitulate the novella’s themes adequately. The metaphor of darkness has been passed on, the story has shaped the narrator’s viewpoint, thus leaving a clear mark of one individual’s experience on another’s. *Heart of Darkness* may thus be viewed as a process of learning for the frame narrator. Although it is not sure whether Marlow has communicated with another, his story may at least have transmitted an experience “that cannot be described in words but that may be aroused through words” (Levenson 1991: 64–65).

Words can be deceptive, they can disguise utter corruption, they may fall short of communicating what is profound, but they remain the vehicle employed by Marlow, and by Conrad himself, in the journey towards understanding the self and the other. After all, tentative as the effects of the transmission may seem, Marlow manages to convey his experience to the frame narrator who, in turn, relays it to us. Still, there is something puzzling and self-contradictory in how the sailor “sounds eloquent warnings against eloquence, vividly describes

intense experiences while asserting that words are inadequate vehicles of intense experience, and explains in persuasive language that language generates illusions which bring sustenance or servitude" (Watts 1989: 26). The evaluation of language is strikingly ambiguous: it can help order reality and promote understanding, as Marlow's yarn is meant to, while on the other hand it may reproduce illusions, be deceptive or divorced from reality. "Words can tell lies, but they can tell truths beyond any that exist in unverbaised sensations" (Hawthorn 1979: 36). Language may become the means to order experience, to obtain self-consciousness, and to examine the world and oneself more critically by means of a conscious displacement which might entail freedom on the one hand, but might also incur the risk of error and deception (Conrad [1899] 1971: 4). It constitutes self-scrutiny but is far from infallible or reliable and, as has been often noted, Conrad's janiform attitude to language as both truth-revealing and truth-concealing is one of the paradoxes constituting the writer's heritage (Watts 1993: 130).

Bibliography

- Conrad, Joseph ([1899] 1971) *Heart of Darkness*. Ed. Robert Kimbrough. [1899] Edinburgh: W. Blackwood. (1971) New York and London: Norton.
- Hawthorn, Jeremy (1979) *Joseph Conrad: Language and Fictional Self-Consciousness*. London: Edward Arnold.
- Levenson, Michael (1991) *Modernism and the Fate of Individuality. Character and Novelistic Form from Conrad to Woolf*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, J. Hillis (1985) "Heart of Darkness Revisited." *Conrad Revisited. Essays for the Eighties*. Ed. Ross C. Murfin. Alabama: University of Alabama Press; 31–50.
- Pettersson, Torsten (1982) *Consciousness and Time: A Study in the Philosophy and Narrative Technique of Joseph Conrad*. Åbo: Åbo Akademi.
- Watt, Ian (1980) *Conrad in the Nineteenth Century*. London: Chatto and Windus.
- Watts, Cedric (1993) *A Preface to Conrad*. Second Edition. London and New York: Longman.
- (1989) *Joseph Conrad. A Literary Life*. Basingstoke and London: Macmillan.
- (1996) "Heart of Darkness." *The Cambridge Companion to Joseph Conrad*. J. H. Stape (ed.). Cambridge: Cambridge University Press; 45–62.

Aneta Wysocka

(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

ROZMOWA Z INNYM¹. O METODACH PRZEŁAMYWANIA BARIER W INTERPERSONALNEJ KOMUNIKACJI MIĘDZYKULTUROWEJ (NA MATERIALE REPORTAŻY RYSZARDA KAPUŚCIŃSKIEGO)

Aneta Wysocka

(Uniwersytet Marie Curie-Skłodowskiej)

**Talking to the Other. A Few Journalistic Methods of Overcoming Barriers to
Interpersonal Intercultural Communication (in the Light of the Journalistic
Writing of Ryszard Kapuściński)**

Key words: cross-cultural communication, Ryszard Kapuściński, linguistic politeness, interpersonal context

This study is based on the belief that factual texts may give some insight into the communication strategies that are used by foreign correspondents in direct and informal contacts with representatives of different cultures. The analysis was based on Ryszard

1 Użycie zaimka *Inny*, zapisanego wielką literą, ma w refleksji humanistycznej dość długą tradycję, jest on jednak wieloznaczny (przegląd sensów, jakie niesie w opracowaniach reprezentujących różne dyscypliny naukowe i nurty myślowe w: Myrdzik 2009; Bielecki 2012). Stosuję go tutaj w znaczeniu, w jakim zwykł go używać Kapuściński, a mianowicie w odniesieniu do przedstawicieli kultur nieeuropejskich wchodzących w relację z Europejczykami (Szkolūt 2006, Wysocka 2013).

Kapuściński's journalistic writings, that reflect more than forty years of the author's experience. Documentary text has its limitations as a source of knowledge about the actual course of interaction between people, as it is the result of the selection and interpretation of events—although it might be an interesting record of actions leading to the success or failure of communication. The study shows that barriers in cross-cultural understanding appear on four different levels of conversation: 1) interpersonal context; 2) rituals of politeness; 3) language system (code); 4) cultural common ground. The behaviour of the journalist trying to overcome these obstacles consisted mainly of actively lowering his own pragmatic rank in order to integrate with the partner, adapting to different communication rituals by mimicking them and highlighting the areas of shared beliefs. These actions seem to reflect the overall strategy used by Kapuściński, which was based on his general philosophical assumptions, such as equality of cultures and the idea of brotherhood.

Komunikowanie interpersonalne² przedstawicieli odmiennych cywilizacji jest fascynującym zagadnieniem, gdyż różnice kulturowe silnie wpływają na przebieg bezpośrednich i nieoficjalnych kontaktów. Niełatwo jednak o materiał pozwalający na zbadanie mechanizmów ich oddziaływania. Pewien wgląd w tę sprawę dają, jak sądzę, relacje dokumentarne i z tego względu zainteresował mnie obraz zdarzeń komunikacyjnych utrwalaony w reportażach Ryszarda Kapuścińskiego. Literatura faktu nie jest wprawdzie wiernym zapisem rzeczywistości, lecz rezultatem jej interpretacji, uwarunkowanej osobowością, światopoglądem oraz intencjami autora i podporządkowanej jego zamysłowi artystycznemu, jednak wybrany przeze mnie korpus tekstów ma pewną zaletę, która w moim przekonaniu ów niedostatek równoważy. Odzwierciedla mianowicie przeszło czterdzieści lat osobistych doświadczeń kogoś, kto w trudnych warunkach musiał wielokrotnie dowodzić swej komunikacyjnej skuteczności.

Kapuściński w wywiadach zwracał uwagę na kolektywny charakter uprawianego przez siebie gatunku, który powstaje w wyniku współdziałania dziennikarza z osobami stanowiącymi źródło informacji, a także niosącymi pomoc w pracy na nieznanym i często niebezpiecznym obszarach globu. Pisał z emfazą: „reporter jest niewolnikiem ludzi, może zrobić tylko tyle, na ile mu ci ludzie pozwolą. Reporter jest kompletnie ubezwłasnowolniony” (Kapuściński 2008: 59–60). W świetle tej wypowiedzi, czynnikiem decydującym o możliwości

2 Odwołuję się tutaj do klasycznej typologii poziomów komunikowania, autorstwa Denisa McQualia (za: Goban-Klas 2000; Małycka 2012).

rzetelnego uprawiania zawodu korespondenta jest umiejętność porozumienia się mimo barier.

Potencjalne trudności mogą wystąpić na różnych płaszczyznach komunikacji. Najłatwiej dostrzec problemy w sferze kodu, a mianowicie niemożność posłużenia się jakimkolwiek wspólnym etnolektem bądź też znaczne ograniczenie zasobu symboli znanych obu rozmówcom. Mniej oczywistą przeszkodę stanowią różnice kulturowe wpływające na specyfikę kontekstu interpersonalnego (Grabias 1994: 235–246; Skudrzykowa, Urban 2000: 93) i na związane z nim rytualne³ akty grzecznościowe (Kisiel 1992, Marcjanik 2007). Najtrudniej uchwytna wydaje się natomiast bariera wynikająca z niezgodności obrazów świata w umysłach interlokutorów, przy założeniu, że porozumienie zależy od odpowiednio dużego zasobu wspólnej wiedzy (*common ground*)⁴.

Przegląd zaobserwowanych i opisanych przez Kapuścińskiego zdarzeń komunikacyjnych rozpoczniemy od reportażu, który w całości jest zapisem interakcji z reprezentantem innej kultury, w tym wypadku mauretańskiej:

a) Z szoferki zszedł po drabince kierowca – ciemny, bosonogi Maur w długiej do kostek galabii koloru indygo. (...) Kierowcę od razu otoczyli Maurowie z oazy. Zaczął się harmider głośnych powitań, pozdrowień, pytań i życzeń. Trwało to i trwało. Wszyscy przekrzykiwali się i wymachiwali rękoma, jakby uczestniczyli w targu na hałaśliwym rynku. W tej rozmowie z kierowcą po jakimś czasie zaczęli pokazywać na mnie. Wyglądałem żałośnie. Byłem brudny, zarośnięty i przede wszystkim wycieńczony koszmarowymi upałami saharyjskiego lata. (...) Kierowca spojrzał na mnie i najpierw nie powiedział nic, ale potem pokazał ręką samochód i zawołał przyzwalając: – *Jalla!* (Jazda! Właż!) (Kapuściński 1988: 128–129)

Opis pierwszego kontaktu reportera z Salimem zwraca czytelniczą uwagę na dwie płaszczyzny komunikacji międzykulturowej: specyfikę kontekstu interpersonalnego i swoistość rytuałów etykiety. Mieszkańcy oazy przywitali kierowcę w uroczysty sposób, co wskazywało na

3 Przyjmuję definicję *rytuału* (*ritual*) zaproponowaną przez Erica W. Rothenbuhlera: „dobrowolne wykonanie odpowiednio uwzorowanego zachowania w celu symbolicznego oddziaływania na życie poważne lub uczestnictwa w nim” (Rothenbuhler 2003: 23–43. Patrz także: *rite* wg: Rivièrè 2006: 297).

4 W literaturze przedmiotu spotykamy się z kilkoma terminami odsyłającymi do tego zjawiska, takimi jak: *wiedza o świecie* (Labov, za: Skudrzykowa, Urban 2000: 146–147), *wspólny świat* (Skudrzykowa, Urban 2000: 148), *wiedza wspólna* (*comon knowledge*) (Skudrzykowa, Urban 2000: 146–147) bądź *wspólna baza kulturowa* (*cultural common ground*) (Dijk 2003).

jego wysoką rangę pragmatyczną. Z kolei gość z Europy, wbrew stereotypom rozpowszechnionym we własnej wspólnocie, znajdował się nisko w hierarchii. Najwyraźniej zdawał sobie z tego sprawę i akceptował swój podporządkowany status. Z przytoczonego fragmentu nie wynika, z jakiego powodu jego ranga pragmatyczna była w tym otoczeniu niska. Przypuszczalnie złożyło się na to kilka przyczyn, wśród nich brak pieniędzy – dotkliwa bolączka korespondenta z Bloku Wschodniego. Z kolei odpowiedź na pytanie, dlaczego akurat kierowca cieszył się wśród mieszkańców oazy taką estymą, znajdziemy w innej części tekstu. Dowiemy się, że ta profesja – w naszej kulturze niegwarantująca społecznej przewagi – w Afryce była prestiżowym zawodem, ze względu na fatalny stan dróg i źle rozwiniętą komunikację publiczną. Czyniło to Afrykanów, chcących się przenieść na większe odległości, zależnymi od dobrej woli tych, którzy dysponowali pojazdami na dużych kołach. Znajomość miejscowych realiów, jak również postawa, którą reporter streścił w słowach: „nie zarządzać” (Kapuściński 2008: 56–57) i „nie mądrzyć się” (Kapuściński 2008: 58–59)⁵, zadecydowała o skuteczności przyjętej przez niego strategii⁶. Cierpliwość i nienarzucanie się zostało nagrodzone nieco bezceremonialnym, z europejskiej perspektywy, zaproszeniem do szoferki: *Jalla!*⁷

Inny układ rang pragmatycznych obowiązywał zwykle w punkcie wyjścia interakcji reportera z mieszkańcami tzw. Czarnej Afryki⁸. Pamięć o kolonialnej przeszłości utrudniała Europejczykowi nawiązanie bliższego kontaktu z miejscową ludnością – kolor jego skóry był „wilczym biletem” (Kapuściński [1978] 2008: 48), gdyż wzbudzał poczucie niższości i rodził niechęć⁹. Dziennikarz sta-

5 Kapuściński pisze: „...widziałem ludzi, którzy właśnie tak postępowali, i wiedziałem, że już jutro ich tam nie będzie, więcej nic nie zrobią, muszą wyjechać. Bo jeśli chce się tam zostać, chce się coś zrobić, trzeba się dostosować...” (*Autoportret reportera*: 58–59).

6 Termin *strategia komunikacyjna* jest rozumiany jako „całokształt świadomych procesów decyzyjnych zmierzających do wyboru optymalnego sposobu działania językowego lub/i pozajęzykowego, umożliwiającego osiągnięcie pożądanego celu komunikacyjnego, a także kontroli efektu perlokucyjnego” (za: Małyńska 2012: 15, podobnie: Awdiejew 1991 i 2004; Duszak 1998: 242).

7 Nasi rodacy znają ów arabski wykrzyknik choćby z kart powieści „W pustyni i w puszczy” (Sienkiewicz [1912] 2001: 41).

8 Maurowie, o których wcześniej była mowa są – wbrew temu, co sugeruje etymologia nazwy (*maurus* po łac. znaczy ‘czarny’, podobny źródłosłów ma *Murzyn*) – ludnością berberyjską, należącą do rasy białej.

9 Reportaże z bardziej współczesnych czasów pokazują zmianę stosunku Afrykanów do Europejczyków, patrz np. *Madame Diuf wraca do domu* ze zbioru pt.: *Heban*.

rał się przełamać te uprzedzenia i zbudować symetryczną, przyjazną relację ze swoimi rozmówcami. Jego działania mające na celu zmniejszenie dystansu ukazują opis przebiegu wizyt w publicznej, bezpłatnej przychodni w Dar Es Salam, w której Kapuściński leczył się z gruźlicy:

b) ... Edu wyjmował z wrzątku masywną, metalową strzykawkę, nakładał igłę i wyciągał z butelki dwa centymetry streptomycyny. Następnie robił szeroki zamach, jakby chciał rzucić ośzczepem, i wbijał we mnie igłę. Robiłem – bo to już z czasem stało się rytuałem – podskok i wydawałem przenikliwy syk, na co Edu i przyglądający się wszystkiemu Abdullahi wybuchali homeryckim śmiechem. / Nic tak nie wiąże ludzi w Afryce, jak wspólne obśmianie czegoś naprawdę zabawnego, na przykład tego, że Biały podskakuje do góry z powodu takiego głupstwa jak zastrzyk. Toteż później zacząłem dzielić z nimi tę zabawę i choć związałem się z bólu, jaki powodowała igła wbita przez Edu ze straszliwym impetem, razem z nimi pękałem ze śmiechu. (...) Teraz można mnie było traktować za pan brat, bo co prawda nadal byłem Białym, ale jednak już Białym pomniejszonym, wybrakowanym i felernym. W moich stosunkach z Edu i Abdullahim pojawił się ten rodzaj serdeczności, który jest możliwy tylko między równymi. Byłby on nie do pomyślenia, gdyby zetknęli się ze mną jako silnym, zdrowym, władczym Europejczykiem. / Przede wszystkim zaczęli mnie zapraszać do swoich domów. Z wolna stałem się bywalcem afrykańskich dzielnic miasta i poznałem ich życie jak nigdy przedtem. (Kapuściński 1998: 74)

Fragment ten przywodzi na myśl pojęcie *wspólnoty śmiechu* (Żygulski 1976) – więziotwórczy potencjał żartu jest tu jednak najważniejszy. Nie dowiadujemy się wprawdzie, czy między Tanzańczykami a Polakiem padają jakieś słowa, jednak zachowanie tego ostatniego – manifestowanie rozbawienia i podskok, który z odruchu przekształcił się w teatralny gest – niesie czytelny przekaz: podzielał waszą wizję tego, co jest, a co nie jest zabawne i nie uważam się za lepszego od was. Obniżenie własnej rangi pragmatycznej przyniosło dziennikarzowi wymierne korzyści, gdyż umożliwiło zdobycie trudnej do uzyskania wiedzy o miejscowej społeczności.

Powróćmy do r y t u a ł u p o w i t a ń. Kapuściński doświadczał go w podobny sposób w różnych rejonach Afryki, takich jak Senegal (Kapuściński 2004: 229; Kapuściński 1998: 227) czy Ghana (Kapuściński 1998: 35) na zachodzie, ale także Tanzania (Kapuściński 1998: 76) i Zanzibar (Kapuściński 1998: 98) na wschodzie. Reportaże eksponują dwie cechy tego afrykańskiego zwyczaju: ekspresywność, ocenianą jako duża nawet przez przedstawiciela kultury polskiej, w której okazywanie ciepłych uczuć stanowi normę (Wierzbicka 1999 i 2008), a także czas trwania rytuału – im dłużej, tym grzeczniej (Kapuściński

1998: 227)¹⁰. Za przykład niech posłuży relacja z przebiegu niezapowiedzianej wizyty u nieznanego Kapuścińskiemu osobiście redaktora czasopisma „Ashanti Pionier”:

c) W małym obskurnym pomieszczeniu, w którym woń przejrzałego mango łączyła się w przedziwny sposób z zapachem farby drukarskiej, powitał mnie wylewnie – jakby czekając na tę wizytę nie wiedzieć od kiedy – pogodny, korpulentny człowiek („Ja też jestem reporterem” – powiedział na wstępie) – Kwesi Amu. / Przebieg i atmosfera powitania mają istotne znaczenie dla dalszych losów znajomości, dlatego przykładają tu wielką wagę do sposobu, w jaki się witają. Najważniejsze to od samego początku okazać wielką, żywiołową radość i serdeczność. Więc najpierw wyciągamy rękę. Ale nie tak formalnie, powściągliwie, wiotko, lecz przeciwnie – biorąc duży, energiczny zamach tak, jakbyśmy chcieli witanemu nie tyle podać spokojnie rękę, co mu ją urwać. Jeżeli jednak zachowuje on rękę w całości i na miejscu, to dlatego, że znając cały obrządek i reguły powitania, on również ze swojej strony nabiera dużego i energicznego zamachu i kieruje swoją rozpiętną rękę w stronę naszej rozpiętną rękę. Obie te, naładowane ogromną energią kończyny spotykają się teraz w pół drogi i wpadając na siebie ze straszliwym impetem redukują, a nawet znoszą do zera, przeciwnie działające siły. Jednocześnie, kiedy nasze wprawione w ruch ręce pędzą sobie naprzeciw, wydobywamy z siebie pierwszą, donośną, przeciągłą kaskadę śmiechu. Ma ona oznaczać, że cieszymy się ze spotkania i że jesteśmy do spotkanej osoby dobrze usposobieni. / Teraz następuje długa lista okolicznościowych pytań i odpowiedzi w rodzaju: „Jak się masz? Czy jesteś zdrow? Jak się czuje twoja rodzina? Czy wszyscy zdrowi? A dziadek? A babcia? A ciocia? A wujek?” – itd. itd., bo rodziny są tu liczne i rozgałęzione. Zwyczaj każe, żeby każdą z pomyślnych odpowiedzi kwitować kolejną kaskadą donośnego i żywiołowego śmiechu, która powinna wywołać podobną, a nawet jeszcze bardziej homerycką kaskadę u pytającego (Kapuściński 1998: 35). (???)

Powszechny w Europie zwyczaj podawania ręki na powitanie ma w realiach afrykańskich swoiste cechy, wynikające z bardziej emocjonalnego charakteru tamtej kultury, o czym reporter pisze żartobliwie i z dużą dozą sympatii. Z Kwesim Amu porozumiewa się po angielsku, co pozwala mu na włączenie się w rytuał „okolicznościowych pytań i odpowiedzi”. W komunikacji wewnątrz-kulturowej mogą one pełnić zarówno funkcję grzecznościową (manifestowanie

10 Tę prawidłowość możemy zaobserwować także w naszej kulturze – polskie formy grzecznościowe stosowane w interakcjach z osobami o wyższej randze pragmatycznej są zazwyczaj dłuższe od tych używanych w kontaktach z ludźmi równymi lub niższymi rangą (Marcjanik 2007).

troski o rozmówcę, dobrych uczuć wobec niego i radości z przebywania z nim), jak i poznawczą (ustalenie stopnia i rodzaju więzi społecznej, plemiennej (Kapuściński 1998: 76)), a w relacjach z Europejczykiem służą budowaniu wspólnoty, czemu sprzyja także śmiech¹¹.

W jednym tylko fragmencie reportażu dotyczącym pozdrowień odnalazłam element gry z afrykańską konwencją. Był to zapis rozmowy z młodzieutką gospodynią z okolic Dakaru, Mariem, która co rano przynosiła dziennikarzowi śniadanie:

d) Choć lubi milczeć, zwyczaj nakazuje zadać rytualną poranną porcję pytań: jak spałem, czy jestem wyspany, czy nie było za gorąco, czy nie gryzły mnie moskity, czy miałem sny. – A jeśli nic mi się nie śniło? – pytam. – To niemożliwe – Mówi Mariem. Ona ma sny zawsze. Śnią jej się dzieci, zabawa i jak odwiedza rodziców na wsi. Bardzo dobre i przyjemne sny. (Kapuściński 2004: 229)

Zadane przez Kapuścińskiego pytanie miało chyba na celu wytrącenie Senegalki z etykietalnej rutyny, ale ten zamiar nie został zrealizowany. Kobieta konsekwentnie wypełniała własny kulturowy model porannej rozmowy, co reporter bez oporów zaakceptował.

Nie zawsze jednak dziennikarz mógł odbyć rozmowę, jak z Kwesim (po angielsku) czy z Mariem (przypuszczalnie po francusku). Reportaże pokazują także sytuacje *b r a k u w s p ó ł n e g o k o d u*. Powróćmy w tym kontekście do interakcji z Salimem.

e) Wdrapałem się do szoferki i zatrasnąłem drzwiczki. Zaraz ruszyliśmy. / W gruncie rzeczy nie wiedziałem, dokąd jedziemy. W świetle reflektorów przesuwiał się przed nami piasek, cały czas ten sam, iskrzący się różnymi odcieniami piasek, przetykany ławicami żwiru i odłamkami skał, koła coraz podskakiwały na granitowych progach albo zapadały się w wyrwach i kamiennych szczelinach. (...) Po jakimś czasie zacząłem podejrzewać, że jedziemy na oślep, na przełaj, wprost przed siebie, bo nigdzie nie było żadnych punktów orientacyjnych, żadnych znaków, palików czy innych śladów drogi. Próbowałem podpytać Maura. Pokazałem noc przed nami i spytałem: – Nouakchott? / Ten spojrzał na mnie i roześmiał się: – Nouakchott!? – powiedział z takim rozmarzeniem, jakby chodziło o ogrody Semiramidy, piękne, ale dla nas, maluczkich, zbyt wysoko rozwieszone. Z tego wywnioskowałem, że nie jedziemy w kierunku, na którym mi zależy, ale nie bardzo wiedziałem, jak go zapytać, dokąd właściwie jedziemy. (Kapuściński 1998: 129–130)

11 Na temat więziotwórczej roli śmiechu w naszej kulturze pisał Stanisław Grabias (Grabias 1994).

Salim nie mówił wprawdzie w żadnym języku, który byłby Kapuścińskiemu znany, dzielali jednak skromny zbiór symboli, do którego należał toponim *Nouakchott*¹². Jego znajomość, w połączeniu z możliwością wnioskowania kontekstualizowanego (*situated inferences*) (Duszak 1998: 246; Skudrzykowa, Urban 2000: 93), czyli odczytywania intencji ze wspólnego z interlokutorem „tu i teraz”, stwarzała szansę przekazania ważnej informacji. Reporter wymienił nazwę miejsca, do którego zmierzał. Kierowca z kolei – operując środkiem prozodycznym, jakim była rozpoznawalna dla obu rozmówców intonacja – powiadomił pasażera, że tam nie jedzie. Brak wspólnego kodu uniemożliwił już jednak zapytanie o cel podróży Salima i wykluczył ewentualne negocjacje, które przypuszczalnie i tak by nie przyniosły skutku, ze względu na specyfikę kontekstu interpersonalnego – dziennikarz, podobnie jak większość podróżujących Afrykanów, był zdany na łaskę kierowcy.

Kolejna partia tekstu przenosi czytelniczą uwagę z kwestii praktycznych na relacje międzyludzkie:

- f) Bardzo chciałem nawiązać z nim kontakt, poznać się bliżej. – Ryszard
 – powiedziałem pokazując na siebie. Z kolei pokazałem na niego. Zrozumiał.
 – Salim – odparł i znowu się roześmiał. Zapadło milczenie. (Kapuściński 1998: 129–130)

W tej scenie rozmówcy także operują nazwami własnymi. Antroponim *Ryszard* nie należy jednak z początku do zbioru wspólnych symboli. Mało prawdopodobne, by Maur w szeleszczącym polskim słowie rozpoznał imię, gdyby nie deiktyczny gest reportera, a także wspólnota modelu zachowania komunikacyjnego, jakim jest przedstawianie się¹³. Onimy pomagają chociaż na moment zaspokoić potrzebę współuczestniczenia fatycznego (*phatic communion*), o której pisał Bronisław Malinowski: „... milczenie innej osoby nie jest (...) dla zwykłego człowieka czynnikiem uspokajającym, lecz wprost przeciwnie, czymś alarmującym i niebezpiecznym. (...) Bez wątplenia, wraz z cechami narodowymi ulega to znacznym zmianom; ogólna zasada pozostaje jednak prawdziwa. Przełamanie milczenia i wspólnota słów to pierwszy akt ustalania solidarnościowych więzi, które dopełnia się przez przełamanie chleba i wspólny posiłek” (Malinowski

12 Port na atlantyckim wybrzeżu Afryki, stolica Mauretanii.

13 Model ów jest przypuszczalnie zrelatywizowany kulturowo, jednak z dużym prawdopodobieństwem w jakiejś postaci występuje w większości kultur. Samo nadawanie imion jest wprawdzie powszechnym zwyczajem, są jednak wspólnoty, które nakładają tabu na pewne aspekty operowania nimi, o czym dowiadujemy się z klasycznej pracy Jamesa George’a Frazera *Złota gałąź* (Frazer [1890] 1969).

1923). Nawiązanie nici porozumienia, mimo bariery, którą stanowiła nieznajomość języka, przypuszczalnie ocaliło Kapuścińskiemu życie – Salim napił majaczącego z upału dziennikarza, dzieląc się z nim szczupłym zapasem wody, gdy utknęli na pustyni w zepsutej ciężarówce.

Ciekawy przykład komunikowania się w sytuacji, gdy wspólnota kodu jest minimalna, stanowią interakcje z Negusim, wynajętym kierowcą, z którym reporter przemierzał Etiopię. Układ rang pragmatycznych był w ich przypadku odmienny niż w relacji z Salimem, gdyż Amhara świadczył reporterowi płatne usługi. Z tego względu, lecz przypuszczalnie również z przyczyn osobowościowych, Afrykanin starał się zaopiekować przybyszem z Europy.

g) Negusi znał po angielsku tylko dwa słowa: „problem” i „no problem”. Ale za ich pomocą porozumiewaliśmy się w najtrudniejszych sytuacjach. One to, plus bezsłowny język, jakim jest każdy człowiek, jeśli mu się uważnie przyglądać, jeśli go chłonać, wystarczy, abyśmy nie czuli się zagubieni i obcy i mogli razem podróżować. (...) Chce mi się pić, więc Negusi zatrzymuje się przy jakimś strumieniu i zachęca mnie, żebym zaczerpnął jego krystalicznej, chłodnej wody. / – No problem! – woła, widząc, że waham się, czy ta woda jest czysta, i zanurza w niej swoją wielką głowę. / Chcę potem przysiąść na wznoszących się niedaleko skałach, ale Negusi mi zabrania: / – Problem! – ostrzega i pokazuje zygzakowatym ruchem ręki, że mogą tam być węże. (Kapuściński 2004: 178)

Negusi w kontakcie z Polakiem mógł wykorzystać tylko dwie struktury językowe, z których jedna jest symbolem zagrożenia (*problem*), druga zaś stanowi wykładnik negacji¹⁴. Informacyjną warstwę jego komunikatu dopełniały gesty deiktyczne (wskazanie na strumień) oraz ikoniczne (naśladowanie ruchu węża), jak również intencjonalne wystawienie się na domniemane niebezpieczeństwo (zanurzenie głowy w strumieniu), tak aby pozwolić swemu towarzyszowi wywnioskować, że ta czynność niczym nie grozi. Fragment wydał mi się ciekawy, gdyż reporter uchwycił w nim to, jak w sytuacji niemal zupełnego braku wspólnego kodu można z powodzeniem wykorzystać bardzo pierwotne mechanizmy przekazywania informacji.

Komunikacyjne trudności związane z niedostatecznie dużym obszarem wspólnej wiedzy interlokutorów ukazuje reportaż pt. *Busz po polsku*. Tekst dotyczy Ghany z końca lat pięćdziesiątych, wkrótce po uzyskaniu niepodległości.

h) Utknęliśmy w przygodnym miejscu. Szofer, mój przyjaciel z Akry – Kofi – i ja. Było już ciemno, kiedy trzasnęła opona. Stało się to na bocz-

14 O negacji jako uniwersalium językowym w: Aitchinson [1996] 2002: 231.

nej drodze, w buszu, koło wsi Mpango w Ghanie. (...) Nana¹⁵ z Mpango był kościsty i łysy, o wąskiej sudańskiej wardze. Kofi przedstawił siebie, szofera i mnie. Wyjaśnił, skąd jestem, i że mają mnie traktować jako przyjaciela. / – Ja go znam – powiedział – to Afrykańczyk. / Jest to najwyższy komplement, jaki może spotkać Europejczyka. Wszędzie otwierają mu wtedy drzwi. / Nana uśmiechnął się i uściśliśmy sobie ręce. Z Naną trzeba się zawsze witać ściskając jego prawą dłoń naszymi dwiema. W ten sposób wyrażamy mu szacunek. Posadził nas przy ognisku, gdzie właśnie obradowali starcy. (*Busz po polsku*: 112–113)

Pojawia się tu wątek pośrednika, który wprowadza obcego przybysza do własnej społeczności, rękując za niego¹⁶. Na początku rozmowy Kofi włącza Polaka do kategorii SWOICH, a w dalszym jej toku wprowadza kolejne elementy, które budują poczucie wspólnoty:

i) Jeden stary zapytał: / – Czy wszystkie wasze kobiety są białe? / – Wszystkie. / – Czy są piękne? / – Są bardzo piękne – odparłem. / – Wiesz, Nana, co on mówił? – wtrącił Kofi – że kiedy u nich jest lato, ich kobiety rozbierają się i leżą w słońcu, żeby dostać czarnej skóry. Te, które stają się ciemne, są z tego dumne, a inni podziwiają, że są opalone jak Murzynki. / Bardzo dobre! No, Kofi, toś trafił świetnie! Rozruszałeś ich na dobre. Grzybom oczy się śmieją do tych ciał rumienionych w słońcu, bo wiecie, jak jest – mężczyźni są na całym świecie tacy sami: podoba im się to. (*Busz...*: 114)

Problem rasowy, potencjalnie kontrowersyjny, został w pytaniach Afrykanki połączony z wątkiem kobiecej urody, co go zneutralizowało, a zarazem otworzyło przed rozmówcami wspólną płaszczyznę męskiego porozumienia. Kofi znakomicie to wykorzystał. Opowiadając o egzotycznym dla miejscowych zwyczaju opalania się, zasugerował jednocześnie, że w polskiej rzeczywistości hierarchia kolorów przedstawia się inaczej niż w kolonialnym obrazie świata. Informacja, że białe kobiety starają się „być opalone jak Murzynki”, podważająca stereotyp przewagi jasnej skóry nad ciemną, dała podwójny efekt – radosnego zdziwienia oraz wzrostu poczucia własnej wartości u gospodarzy.

W pewnym momencie rozmowa zeszła na drugi potencjalnie drażliwy temat:

j) – Gdzie leżą wasze kolonie? – spytał Nana / Kleiły mi się oczy, ale teraz oprzytomniałem. Często tak pytali. Pierwszy zagadnął mnie kiedyś Kofi. Tłu-

15 Nie jest to imię, lecz określenie naczelnika wioski.

16 W Ghanie takim pośrednikiem jest Kofi Baako, minister oświaty i informacji w nowym rządzie. Z kolei na przykład w Etiopii był nim Teferra Gebrewold (*Cesarz*: 30 i nast.), przedrewolucyjny naczelnik z ministerstwa informacji.

maczyłem mu. Było to dla niego odkrycie i odtąd czytał zawsze na pytanie o polskie kolonie, żeby w krótkim wywodzie ujawnić jego absurdalność. / Kofi odparł: – Oni nie mają kolonii, Nana. Nie wszystkie białe kraje mają kolonie. Nie wszyscy biali to kolonialisci. Musisz wiedzieć, że biali byli często kolonialistami dla białych. / To brzmiało szokująco. Starcy drgnęli, cmokali: cu, cu, cu – dziwili się. (*Busz...: 115*)

W obraz świata afrykańskich gospodarzy wpisany był podział ludzi na dwie komplementarne klasy: białych-kolonizatorów i niebiałych-skolonizowanych. Kofi widział już tę sprawę inaczej, toteż z satysfakcją sfalsyfikował negatywny komponent stereotypu Europejczyka i przygotował grunt dla następującej wypowiedzi reportera:

k) – Mój kraj nie ma kolonii! – powiedziałem. – A był taki czas, kiedy mój kraj był kolonią. Szanuję wasze cierpienia, ale u nas było strasznie: były tramwaje, restauracje, dzielnice „Tylko dla Niemców”. Były obozy, wojna, egzekucje. Nie znacie obozów, wojen i egzekucji. Tamto nazywało się faszyzm. To najgorszy kolonializm. / Słuchali, marszcząc czoła i zamykając oczy. Dziwne rzeczy zostały powiedziane, muszą to przetrawić. Dwóch białych, a nie mogą jechać jednym tramwajem. / – Powiedz, jak wygląda tramwaj? / Realia są ważne. (...) – Nana, a potem byliśmy wolni. Budowaliśmy miasta, do wsi przychodziło światło. Kto nie umiał, uczył się czytać. / Nana wstał i ucisnął mi rękę. Reszta starców tak samo. (*Busz po polsku: 115*)

Kapuściński nie tylko zakwestionował opinię, przyjmowaną przez gospodarzy za pewnik, że granica między grupami rasowymi pokrywa się z podziałem na zniewolonych i okupantów. Posunął się o krok dalej i włączył swój naród do tej kategorii, do której Afrykanie zaliczali samych siebie – do grona ofiar kolonializmu. Sytuację w Polsce przedstawił w sposób sugerujący podobieństwo między własnym krajem a Ghaną z okresu dekolonizacji, co dodatkowo umocniło więź z rozmówcami.

Brak wspólnej wiedzy bywa jednak przeszkodą trudną do przezwyciężenia, co pokazuje następujący żartobliwy fragment:

l) Oto niedawno byłem na froncie wojny domowej w Liberii. Siedzieliśmy w lepiance z jednym z dowódców partyzantki. Nazywał się Dokie. Była gorąca tropikalna noc.

- Where are you from? – spytał mnie w pewnym momencie Dokie.

- From Poland – odpowiedziałem.

- Poland, Poland – powtórzył Dokie. – But where is Poland?

- Poland is in Europe – wyjaśniłem.

- Europe! – zawołał triumfalnie. – This I know. Europe is in China! – Ale po chwili zapytał znowu: – But where is China?

- Where is China? – powtórzyłem bezradnie. Bo Dokie tak mi już zamącił w głowie swoją geografią, że przez moment naprawdę chciałem mu powiedzieć: – I am sorry, Dokie, but where China is I really don't know! (Kapuściński 2008: 137)

Podsumowanie

Utrwalone w tekstach dokumentarnych obrazy rozmów reportera z przedstawicielami odmiennych cywilizacji pokazują różnorakie komunikacyjne bariery, ale także sposoby na osiągnięcie porozumienia. Skuteczną metodą radzenia sobie z różnicami kulturowymi występującymi na płaszczyźnie kontekstu interpersonalnego było rozpoznanie własnej rangi pragmatycznej i dostosowanie się do jej wymogów, jeśli jest niższa bądź równa randze rozmówcy, a jeżeli jest wyższa – aktywne obniżanie jej w celach integracyjnych. Na płaszczyźnie rytuałów grzecznościowych kluczowa okazała się akceptacja odmienności zasad etykiety, jak również imitowanie działań interlokutorów, zgodnie z regułą symetrii zachowań komunikacyjnych. Brak wspólnego kodu był rekompensowany wykorzystaniem zasad semiotycznych innych niż symbolizacja – indeksowością i ikonizacją (Tabakowska 2001) oraz wnioskowaniem z symptomów – jak również subkodem prozodycznym (Skudrzykowa, Urban 2000: 138). Z kolei różnice obrazu świata i niedostatek wspólnej wiedzy wymagały podjęcia trzech rodzajów działań. Po pierwsze, zdiagnozowania tych spośród sądów przyjmowanych przez rozmówcę za pewnik, które utrudniały porozumienie. Po drugie, aktywnego budowania *wspólnego świata* przez weryfikację stereotypów, polegającą głównie na dostarczaniu nowych informacji, nie zaś na eksplicitnym negowaniu prawdziwości opinii interlokutora. Po trzecie wreszcie, dobre skutki przynosiło poszukiwanie i uwypuklanie podobieństwa doświadczeń i poglądów. Wizja komunikacji międzykulturowej, jaka wyłania się z analizowanych tekstów dokumentarnych, koresponduje z założeniami filozoficznymi, którym Kapuściński wielokrotnie dawał wyraz: z tezą o równowartościowości kultur i z przekonaniem, że ich przedstawiciele wspólnie tworzą „rodzinę człowieczą” (Czermińska 2008). Sądzę, że można tu mówić o szczególnego rodzaju kooperacyjnej strategii reportera, chociaż trudno dociec, które z jego komunikacyjnych zachowań były zaplanowane i przemyślane, a które intuicyjne i spontaniczne.

Bibliografia

- Aitchinson, Jean ([1996] 2001) *Ziarna mowy* [*The Seeds of Speech: Language Origin and Evolution*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press]. Tłum. M. Sykurska-Derwojed. Warszawa: PIW.
- Awdiejew, Aleksy (1991) „Strategie konwersacyjne (próba typologii)”. [W:] *Socjolingwistyka* t. 11; 7–19.
- Awdiejew, Aleksy (2004) *Gramatyka interakcji werbalnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bielecki, Marian (2012) *Kłopoty z innością*. Kraków: Universitas.
- Czermińska, Małgorzata (2008) „Głosy rodziny człowieczej, czyli o sztuce pisarskiej Ryszarda Kapuścińskiego”. [W:] B. Wróblewski (red.) *Życie jest z przenikania... Szkice o twórczości Ryszarda Kapuścińskiego*. Warszawa: PIW; 51–61.
- Dijk, Teun van ([2002] 2003) „Dyskurs polityczny i ideologia”. Tłum. A. Wysocka [W:] *Etnolingwistyka* t. 15; [Barcelona: IULA] 7–28.
- Duszak, Anna (1998) *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*. Warszawa: PWN.
- Frazer, James G. ([1890] 1969) *Złota gałąź* [*The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. United Kingdom]. Tłum. H. Krzeczkowski. Warszawa: PIW.
- Grabias, Stanisław (1997) *Język w zachowaniach społecznych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Kisiel, Przemysław (1992) „Etykieta językowa a wzory kultury”. [W:] *Język a Kultura* t. 6; 9–14.
- Malinowski, Bronisław ([1923] 2000) *Jednostka, społeczność, kultura* [*The Problem of Meaning in Primitive Languages*. New York: A Harvest Book] *Dzieła* t. 8. Warszawa: PWN.
- Małycka, Agata (2012) *Strategie komunikacyjne we współczesnym dyskursie politycznym*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Marcjanik, Małgorzata (2007) *Grzeczność w komunikacji językowej*. Warszawa: PWN.
- Myrdzik, Barbara (2009) „Dialog z Innym w przestrzeni kultury w wybranych koncepcjach” [W:] B. Myrdzik, M. Karwatowska (red.) *Dialog kultur w edukacji*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 11–18.
- Pajdzińska, Anna, Tokarski Ryszard (red.) (2010) *Relatywizm w języku i kulturze*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Rothensbuhler, Eric W. ([1988] 2003) *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej* [*Ritual Communication. From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*. London: Sage Publications]. Tłum. J. Barański. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Skudrzykowa, Aldona, Urban Krystyna (2000) *Mały słownik terminów z zakresu socjolingwistyki i pragmatyki językowej*. Kraków-Warszawa: Rytm.
- Szkołut, Tadeusz (2006) „Inny Kapuścińskiego.” [W:] *Akcent* nr 3 (105); 156–161.
- Tabakowska, Elżbieta (2001) *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*. Kraków: Universitas.
- Tomlin, Russell S., Forrest Linda, Pu Ming M., Kim Myung H. ([1997] 2001) „Semantyka dyskursu” (W:) Dijk Teun A. van (red.) *Dyskurs jako struktura i proces* [*Discourse as Structure and Process*. London: Sage Publications]. Tłum. G. Grochowski. Warszawa: PWN; 45–101.
- Wierzbicka, Anna (1999) *Język – umysł – kultura*. Warszawa: PWN.
- Wierzbicka, Anna (2008) „Podmiot rozdwojony w sobie: dwa języki, dwie kultury, jedno (?) ja” (W:) J. Bartmiński, A. Pajdzińska (red.) *Podmiot w języku i kulturze*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 139–159.
- Wyrwas, Katarzyna, Sujkowska-Sobisz Katarzyna (2005) *Mały słownik terminów teorii tekstu*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- Wysocka, Aneta (2013) „Inny, czyli kto? Inny, ale jaki? Językoznawcza glosa do rozważań o spotkaniu kultur.” [W:] *Beiträge der Europäischen Slavistischen Linguistik (Polyslav)* Band 16; 266–272.
- Żygulski, Kazimierz (1976) *Wspólnota śmiechu. Studium socjologiczne komizmu*. Warszawa: PIW.

Cytowane źródła

- Kapuściński, Ryszard (1997) *Lapidaria*. Warszawa: Czytelnik.
- Kapuściński, Ryszard (1999, pierwodruk 1978) *Cesarz*. Warszawa: Czytelnik.
- Kapuściński, Ryszard (1998) *Heban*. Warszawa: Czytelnik.
- Kapuściński, Ryszard (2004) *Podróże z Herodotem*. Kraków: Znak.
- Kapuściński, Ryszard (2007) *Ten Inny*. Kraków: Znak.
- Kapuściński, Ryszard (2008, pierwodruk 1978) *Wojna futbolowa*. Warszawa: Czytelnik.
- Kapuściński, Ryszard (2008) *Autoportret reportera*. Kraków: Znak.
- Kapuściński, Ryszard (2013) *To nie jest zawód dla cyników*. Warszawa: Agora i PWN.
- Sienkiewicz, Henryk (2001, pierwodruk 1912) *W pustyni i w puszczy*. Warszawa: Egmont.

Aspekty kulturowe w komunikacji

Filip Taterka

(Adam Mickiewicz University, Poznań)

ANCIENT EGYPTIAN ROYAL CRYPTOGRAPHY IN THE RAMESSIDE PERIOD

Filip Taterka

(Adam Mickiewicz University)

Ancient Egyptian Royal Cryptography in the Ramesside Period

Key words: ancient cryptography, Egyptian art, cryptograms, XVIII dynasty, hieroglyphic script.

The origins of ancient Egyptian cryptographic writing date back to the early III dynasty. The pictographic character of the hieroglyphic script enabled the Egyptians to express a complicated theological message by only small changes introduced to standard spellings. The message could not be simply deciphered, in fact, only a highly educated scribe would have been able to do so. The climax of the use of cryptography can be seen in the New Kingdom Period, especially in the Ramesside era. The Ramesside kings, imitating their predecessors from the XVIII dynasty, treated cryptography as a means to enforce the process of the ontological autonomisation of the royal name and, subsequently, of the deification of the ruler by stressing the divine elements within his name.

The aim of the paper is to present the general rules of the functioning of ancient Egyptian cryptographic writing based on the example of the cryptograms composed for the Ramesside kings. The analysis of ancient cryptograms as a special means of communication creates a good opportunity to trace the differences between the modelling and functioning of cryptography in ancient and modern times. In ancient Egypt, cryptography, unlike in modern times, seems to have never been used for reasons

other than theological ones. The paper will be enriched with abundant iconographic material from various archaeological sites.

Modern world cryptography and cryptology are generally associated with ciphers used by secret agents and spies working for international intelligence agencies involved in various military or covert operations. In ancient Egypt, however, the situation was completely different as cryptography was connected with Egyptian religion and the ideology of kingship. If an ancient Egyptian scribe wished to create a cryptogram he should follow one of the three general rules, namely: (1) change the traditional design of a particular sign, (2) change its phonetic value or (3) write additional signs which did not usually appear in that particular context.¹ This does not mean, however, that cryptographic spelling was used in order to transmit a secret message concerning uncommon events and the distant future. On the contrary, cryptography was employed to express a concrete theological message concerning the nature of Egyptian kingship, as will be discussed below.

The origins of Egyptian cryptography date back to the early 3rd dynasty,² but it is the New Kingdom period when cryptography became much more frequently employed by the pharaohs. After important developments during the reign of Hatshepsut³ of the 18th dynasty Egyptian cryptography achieved its climax in the Ramesside period (19th–20th dynasties) when cryptographic elements appear on many of the most important royal monuments, even on those that, from our modern perspective, would not have been designated as scripture.

One of the most interesting examples of this kind of cryptogram is a statue,⁴ discovered at Tanis in Lower Egypt, representing king Ramesses II of the 19th dynasty under the protection of the Canaanite god Huren,⁵ here depicted in the form of a falcon (fig. 1). The pharaoh was in this case represented in a quite unusual manner, sitting with the first finger of his right hand in his mouth.

1 Drioton 1934: 192–206; Darnell 2004: 14–34; Taterka 2012: 425–426.

2 Fischer 1972: 17–19; 1981: 28–31; Wood 1978: 18–19; Kahl 2007: 30–31.

3 Drioton 1938: 231–246; Iwaszczuk 2008: 69–74; Sankiewicz 2008: 199–214; Taterka 2012: 427–437.

4 The statue is today conserved in the Egyptian Museum in Cairo (JE 64735)

5 For this divinity see Helck 1977: col. 1055; Van Dijk 1989: 59–68; Wilkinson 2003: 108–109.

This is a generic way in which ancient Egyptian artists depicted small children (Feucht 1980: col. 424–437). This does not mean, however, that the king was here represented as a child because he was indeed a youngster when the statue was made but his image stands here for the word *ms* or ‘child’. Moreover, the king was depicted with a sun disc on the top of his head, which is an obvious symbol of the solar god Ra (*rʕ*). In addition, the ruler holds in his left hand an unusual sceptre in a form of the reed-hieroglyph, which has a phonetic value *sw* (Gardiner 1927/1950/1957: 482). If we combine all the aforementioned elements, namely the sun disc, the child, and the reed, we obtain *rʕ*, *ms*, and *sw* in Egyptian, which in turn gives us *rʕ-ms-sw*, or the Egyptian version of the name Ramesses (Taterka 2012: 438–439); which means ‘Ra-bore-him’.

Another example of the sculptural cryptogram can be found in the great rock-cut temple of the same ruler at Abu Simbel (fig. 2). In the central part of the temple façade, between the four colossal seated statues of the king, there is a representation of the sun god Ra (*rʕ*). Near the left leg of the god there is a smaller and today partly destroyed depiction of the goddess Ma’at (*mʕʕ.t*), the personification of the cosmic order established by the sun god at the creation of the world,⁶ and an *wsr*-hieroglyph (Gardiner 1927/1950/1957: 462). All these elements combined give us *wsr-mʕʕ.t-rʕ*, which is the throne name of Ramesses II.⁷ Moreover, on both sides of the central statue we can see a relief representation of the pharaoh turned towards the god in a traditional scene of the offering of Ma’at.⁸ This kind of scene is generally interpreted as a graphic expression of the idea that the king is fulfilling his most important responsibility as the guardian of Ma’at and all his subsequent duties for ‘Ra has placed the king (X) on earth of the living forever and ever so he judges mankind, so he satisfies the gods, so he creates Ma’at, so he annihilates *Isefet*, as he will give offerings to the gods and voice offerings to the *akh*-spirits.’⁹

In this case, however, the figurine of Ma’at offered to the sun god by the king was slightly modified by adding a sun disc placed on the goddess’ head

6 For a detailed analysis of the Egyptian concept of Ma’at see especially Assmann 1989; 1990/1995.

7 The full form of Ramesses II’s throne name after his second regnal year was in fact *wsr-mʕʕ.t-rʕ-stp-n-rʕ*. The throne names are usually left untranslated in Egyptological literature but if one were to suggest a translation this name would mean ‘The-Powerful-one-of-the-Ma’at-of-Ra-chosen-by-Ra’. For the various versions and spellings of the king’s name see von Beckerath 1984/1999: 154–155.

8 For a detailed analysis of this scene see Teeter 1997.

9 The translation given here was based on Egyptian text published by Assmann 1970: 19.

and an *wsr*-hieroglyph held by her, instead of the traditional *ankh*-symbol. In this way the king is offering the creator god a small representation of his own name (Habachi 1969: 9). By associating his name with the image of the sun god the king underlines his identification with the solar deity which in turn serves the purpose of his divinisation already in his lifetime. It is noteworthy that the great temple of Abu Simbel was dedicated not only to Ra, but also to the deified Ramesses II himself (Desroches-Noblecourt 1996: 234–244). Moreover, by associating his name with the representation of Ma'at, the pharaoh stresses his own involvement in keeping the universal order (Teeter 1997: 92–93).

Sometimes royal cryptograms can be much more complicated, as in the case of the frieze decorating the architrave to the east of the first court of the Luxor temple (Drioton 1934: 195) (fig. 3). It represents a procession of four divinities turned rightwards from the viewer's perspective, the first of which is the falcon-headed god Horus (*hrw*) wearing the Double Crown of Upper and Lower Egypt and holding an enlarged *ankh*-hieroglyph (*ʿnh*) in his front hand. The second deity is the ithyphallic god Kamutef, whose name literally means 'The Bull of His Mother' (*k3-mwt.f*),¹⁰ which is why his depiction stands here for the word 'bull' (*k3*). Afterwards we see another falcon-headed divinity, but this time it is not Horus, but the Theban god Montu. As the patron of war, Montu was believed to be the one who gave victory to the pharaoh,¹¹ therefore his depiction stands here for the word 'victory' (*nht*). The last deity is the goddess Ma'at (*m3ʿ.t*) standing on an enlarged *mr*-hieroglyph (Gardiner 1927/1950/1957: 491), which is one of the signs used in Egyptian script to write down the word 'love' and its derivatives. If we therefore combine all the aforementioned elements we obtain *ʿnh hrw k3-nht-mr.(jj)-m3ʿ.t*, which means 'Live Horus: Victorious-bull-beloved-of-Ma'at', which represents the Horus name of Ramesses II.¹² It seems that by using representations of various deities to inscribe his name the pharaoh wished to emphasise his own divine nature as the living god on earth.¹³

10 For the nature of this god see Kendall 2002: 18–25.

11 Cf. the following fragment of the so-called *Pen-Ta-Weret's Poem* relating to the battle of Qadesh: 'When the dawn came, I commanded the troops in the fight and I was prepared to fight like an eager bull. I appeared to them like Montu equipped with the insignia of bravery and victory' (translation based on the Egyptian text published by Kitchen 1977: 85).

12 Taterka 2012: 440–441. For other variants of Ramesses II's Horus name see von Beckerath 1984/1999: 152–153.

13 For the deification of Ramesses II see in particular Habachi 1969.

One of the most interesting as well as complicated cryptograms was created for Ramesses II's father, king Sethi I. It was carved on the walls of the so-called Osireion, a cenotaph erected by the pharaoh for the god Osiris at Abydos (Frankfort 1933). Underneath the winged sun disc, a representation of Horus Behedeti (Gardiner 1944: 23–60), a protector of Egyptian realm, we can observe a cryptographic spelling of a royal titulary arranged in a vertical column of representations.¹⁴

The first group of figures begins with a depiction of the pharaoh wearing the Double Crown of Upper and Lower Egypt (fig. 4). As every king of Egypt was a living incarnation of the god Horus the image of the ruler stands here for the name of the falcon god (*hrw*). Afterwards we see another image of the ithyphallic god Kamutef, which once again stands for the word 'bull' (*k3*) and a double image of the god Amun. As the latter was the one who gave victory to the pharaoh,¹⁵ his depiction may be interpreted as a substitute for the word 'victory' (*nht*) and its derivatives. Moreover, as Amun was worshipped mainly in Thebes,¹⁶ from an Egyptian point of view he was the one who appeared in Thebes (*h^c m w3s.t*), which is exactly what his second image stands for here. The last depiction in this group is a representation of a seated female fecundity figure¹⁷, which makes an allusion to the king's role of the feeder of his people or, to put it in Egyptian terms, of the one who brings life to the Two Lands (*s^cnh t3.wj*). All these elements combined together give us *hrw k3-nht-h^c-m-w3s.t-s^cnh-t3.wj*, which means 'Victorious-bull-who-appears-in-Thebes-who-brings-life-to-the-Two-Lands' or the Horus name of Sethi I.¹⁸

The second group of images begins with a representation of two female goddesses wearing the Upper and Lower Egyptian crowns, respectively (fig. 5). These are two tutelary goddesses of both parts of Egypt, namely Nekhbet and Wadjet (Troy 1986: 115–131). The image of these Two Ladies (*nb.tj*), in the form of a female vulture and a female cobra, respectively, was employed to introduce

14 Frankfort 1933: pl. LXXIV. The interpretation of the cryptographic representations of Sethi I's titulary presented below was based on the detailed studies by Drioton 1936: 11–15 and Étienne-Fart 1994: 133–139. In the case of different views concerning particular readings, the suggestions of Étienne-Fart were followed.

15 For the cult of Amun outside of Thebes see Guermeur 2005.

16 Cf. Amun's words from the so-called *Pen-Ta-Weret's Poem* relating to the battle of Qadesh: 'I am the lord of the victory, who loves bravery' (translation based on Egyptian text published by Kitchen 1977: 44).

17 For the fecundity figures see Baines 1985.

18 For other variants of Sethi I's Horus name see von Beckerath 1984/1995: 148–152.

the second of the royal great names, called the Two Ladies name. What follows is a representation of an anthropomorphic form of the moon god¹⁹, which stands here for the expression ‘the one who repeats births’ (*whm ms.wt*)²⁰ based on the moon’s very nature as an orb continuously reappearing in the sky after periods of absence. Afterwards we see a male figure in a striking attitude with his back hand raised up and holding a bull’s foreleg (*hps*) (Gardiner 1927/1950/1957: 465) in his front hand. This one stands for the royal epithet ‘strong-armed’ (*shm hps*). The last representation in this group is a depiction of the king wearing the White Crown of Upper Egypt in a traditional scene of smiting the enemy.²¹ As the enemies of Egypt were usually called ‘the Nine Bows’ (*pd.wt psd.t*) (Valbelle 1990: 43–51) in Egyptian texts, these figures stand here for the expression ‘the one who subdues the Nine Bows’ (*d3jr pd.wt psd.t*). All the elements described above therefore give us the following expression: *nb.tj whm-ms.wt-shm-hps-d3jr-pd.wt-psd.t*, meaning ‘The One who belongs to the Two Ladies: The-One-who-repeats-births-strong-armed-who-subdues-the-Nine-Bows’, which is the Two Ladies name of Sethi I.²²

The third group of representations seems to be the most difficult to interpret as not all the symbols employed by the ancient artists are clear for us (fig. 6). Just as with the first group of depictions this one begins with an image of an Egyptian ruler wearing a Double Crown, which once again stands for the god Horus, often represented as a falcon (*bjk*). Behind the king we can see a representation of the female goddess Hathor with a sun disc between the cow’s horns on her head. Hathor was the most important of all Egyptian goddesses, in fact a personification of the female principle in the entirety of the universe and therefore the female complement of the creator god himself.²³ It is thus not surprising that she bore many titles and epithets in Egyptian texts that emphasise her various aspects. One of them was ‘the Golden One’ (*Nbw.t; fem.*).²⁴ In this way her image, together with the depiction of the king, stands

19 The identity of the moon god in question is difficult to determine as Egyptians believed in many moon gods (like Thoth, Khonsu or Iah); Helck 1982: col. 192–196.

20 It is interesting to note that this particular expression was also used to designate a temporary renaissance era proclaimed by the king in order to re-establish the well-being of the State; Niwiński 1996: 5–26.

21 For this scene see Hall 1986.

22 For other variants of Sethi I’s Two Ladies name see von Beckerath 1984/1999: 150–151.

23 For the the study of Hathor’s complicated nature see Desroches Noblecourt 1995.

24 For various aspects and epithets of Hathor see Leitz 2002: 75–86.

here for the introductory title of the third great royal name, namely the Golden Falcon. Afterwards we see a representation of the royal coronation in which the king is crowned by the god Amun with the *atef*-crown. This image stands here for the expression ‘the one who repeats the coronation’ (*whm h^c.w*).²⁵ Next, we see the figure of the Memphite god Ptah, patron of the artisans, followed by an unidentified and mostly damaged depiction. For unknown reasons this group of representations should be read as ‘powerful of troops’ (*wsr pd.wt*). What follows is a depiction of the vulture, which, in hieroglyphic script, is used to inscribe the word ‘mother’ (*mwt*) (Gardiner 1927/1950/1957: 469). In this case, however, it should be read simply as *m*, as Egyptian cryptography often used acronyms like this. Afterwards we see a depiction of a king wearing the *atef*-crown (Strauss 1980: col. 814), a scarab (Giveon 1984: col. 968–981), and the *benu*-bird (Tolmatcheva 2003: 522–526), all of which are connected with the sun god. In other cryptographic inscriptions all these symbols, for unknown reasons, had a phonetic value *t3*, and therefore should be read here as *t3.w*, which is the plural of the word *t3*. Finally, at the bottom of this group of depictions we can see a triple figure of the seated ruler, which should be read here as ‘the lords’ (*nb.w*), that is the homonym for the word ‘all’ in masculine plural (*nb.w*). Summing up all the elements used in these representations, we obtain: *bjk nbw whm-h^c.w-wsr-pd.wt-m-t3.w-nb.w*, which can be translated as ‘The Golden Falcon: The-One-who-repeats-the-coronation-powerful-of-troops-in-all-the-lands’. What we have here is therefore the Golden Falcon name of king Sethi I.²⁶

The last group of representations is probably the easiest to interpret for an Egyptologist (fig. 7). It begins with the representation of the White and Red Crowns of Upper and Lower Egypt, respectively, which undoubtedly stand here for the most important Egyptian royal title of ‘the King of Upper and Lower Egypt’ (*nswt bjtj*). Then we see a depiction of an obelisk, one of the most frequently erected monuments (*mnw*) in Egypt.²⁷ Behind the obelisk are the seated figures of the goddess Ma’at (*m3^c.t*) and the god Ra (*r^c*). All these elements stand for the throne name of the king, which is *mn-m3^c.t-r^c* (usually left untranslated as Men-Ma’at-Ra but meaning ‘The-One-who-endures-by-the-Ma’at-of-Ra’) (von Beckerath 1984/1999: 150–151).

25 For the coronation of Egyptian king see Frankfort 1948: 105–109; Bonhême, Forgeau 1988: 266–285.

26 For other variants of Sethi I’s Golden Horus name see von Beckerath 1984/1999: 150–151.

27 For Egyptian obelisk see Habachi 1978.

The only name of the fivefold royal titulary²⁸ of Sethi I that is missing here is his birth name *swthj-mr.jj-n-ptḥ* (Sethi-mer-en-Ptah, meaning ‘The-One-of-Seth-beloved-of-Ptah’) (von Beckerath 1984/1999: 150–151). It is perhaps due to the reference to the god Seth within the pharaoh’s name. As the god in question was believed to be the murderer of his brother Osiris, the king most probably wished to avoid making an offence to the Ruler of the Dead. This wish is well illustrated throughout Sethi I’s great Abydos temple as in many instances the hieroglyph representing Seth in his birth name has been replaced by a sign representing Osiris (Mariette 1869–1880: *passim*).

As the Great Wife of the King also participated in the deification programme of her husband,²⁹ it is not surprising to see some cryptograms prepared for her as well, often equally complicated. The best illustration of this phenomenon can be the cryptographic representation made for Nefertari, the principal queen of Ramesses II, found on a block discovered in the workmen’s village at Deir el-Medina³⁰ (fig. 8).

The scene begins with a representation of a female figure wearing the Double Crown of Upper and Lower Egypt and holding an enlarged sign representing a reed in her front hand and an *ankh*-sign in her back hand. The iconography of the woman in question leaves no doubt with respect to her identity: she is the goddess Mut,³¹ the consort (*hm.t*) of the god Amun-Ra, the most important Egyptian deity in the New Kingdom period. The reed-hieroglyph held by the goddess generally has the phonetic value *sw*, but the sign could equally have been used as an ideogram for the word *nswt* or ‘the king’ (Gardiner 1927/1950/1957: 482), which is exactly the case in this example.

Behind the goddess Mut we can see another seated figure of a female goddess. This time, however, she has a hippopotamus head and, moreover, is represented with a sun disc between the cow’s horns on the top of her head. She is also holding an *ankh*-sign in her back hand, whereas in her front hand she is holding a *was*-sceptre. The goddess in question is equally easily recognisable: it is the goddess Toeris³² or Ta-Weret in Egyptian, the patroness of newly born children. As her Egyptian name (*t3-wr.t*) literally means ‘The Great One’ (fem.), her figure

28 For the royal titulary of ancient Egyptian kings see Frankfort 1948: 46–47; Leprohon 2010: 1–10; 2013: 7–19.

29 Desroches-Noblecourt 1986: 57–75; Troy 1986: 131–139.

30 The block in question is presently conserved in the Egyptian Museum in Cairo (JE 72015).

31 te Velde 1982: col. 246–248; Wilkinson 2003: 153–156.

32 Gundlach 1986: col. 494–497; Wilkinson 2003: 185–186.

stands here for the adjective ‘great’ in its feminine form (*wr.t*). Therefore, both goddesses represent here one of the most important Egyptian queenly titles, namely *hm.t nswt wr.t* or ‘the Great Wife of the King’.

Afterwards we can see a representation of a cow, which is a well-known symbol of the goddess Hathor who was believed to be the divine mother of the king, who feeds him with her milk.³³ As mentioned above, Hathor, as the female counterpart of the creator god himself, was the most important of all Egyptian goddesses and therefore is often referred to by various epithets in Egyptian texts that stressed her various aspects. In this case her image in the form of the cow seems to stand for ‘the Mistress’ (*hnwt*). This hypothesis is corroborated by the fact that just in front of the cow’s head we can see a representation of bread, which in Egyptian script has a phonetic value *t*, and is therefore a phonetic complement for the Hathor’s title of *hnwt*.

Underneath the cow there is a representation of a lily and papyrus, that is the two heraldic plants of the southern (*šm^c*) and northern (*mḥw*) parts of Egypt (Desroches-Noblecourt 2003: 387–404). Together with the cow and the bread, these two symbols stand here for another queenly title, which is *hnwt šm^c mḥw* or ‘the Mistress of the South and the North’.

What follows, is a representation of a seated figure of a female wearing a double feathered crown and holding a royal sceptre in her front hand and, once again, an *ankh*-sign in her back hand. This is one of the most common ways of depicting an ancient Egyptian queen whose image undoubtedly stands here for the word *nb.t* or ‘the lady’. Right in front of her face there is a double sign representing a canal. As this sign was sometimes used as a determinative for the word ‘land’ (*t3*), it seems plausible to read it here in exactly that way. These two canals together with the depiction of the seated queen stand here thus for the queenly title *nb.t t3.wj*, which means ‘the Lady of the Two Lands’.

Afterwards we can see a rather complicated scene which is quite difficult to understand properly. There is once again the seated figure of the goddess Mut (*mwt*), only this time she is not holding a reed-sign in her front hand but the *was*-sceptre, which is a typical element in this kind of depictions. In front of her we can see a little girl (*nfr.t*) holding her hands in front of her own face. In Egyptian iconography this kind of gesture was used to represent a mourning or crying attitude (*jr.t mr*) (Ermann, Grapow 1971: 96,5). The depiction of the bread in front of Mut’s face is once again a phonetic complement *t* for the word

33 The scene of milking the king by Hathor represented as a cow was depicted e.g. in the Hathor Shrine in Hatshepsut’s temple at Deir el-Bahari; Beaux 2012: pl. 39–40.

nfr.t represented by the girl. The Red Crown of Lower Egypt, however, is a sign that since the New Kingdom period, for unknown reasons, this was often used in order to write down the phonetic value of *n* (Gardiner 1927/1950/1957: 504). Therefore, all the aforementioned elements combined together give as the expression *nfr.t jr.t mr n mwt*, meaning literally ‘the young girl crying in front of Mut’ which is very similar to *nfr.t-jrj-mr.t-n-mwt* which in turn is the full form of Nefertari’s name meaning ‘The-most-beautiful-of-the-women-beloved-by-Mut’.

The last two representations are much more easy to interpret. The first one represents a bouquet of flowers which was called *ḥh* in Egyptian, a homonym for the word *ḥh* meaning ‘to live’ and its derivatives. The second one represents an enlarged amulet called *tjt*, or the so-called ‘Isis knot’, which was believed to be a powerful protective symbol (Andrews 1994: 44–45). In this place it was used, however, for its phonetic value and should be read therefore as *tj* after dropping off the final *t*. Together with the bouquet, the Isis knot thus stands here for the expression *ḥh.tj*, which means ‘may she live!’.

Summing up all that has been described above, the cryptographic representations created for Nefertari should be read as follows: *hm.t nswt wr.t hnwt šmꜥ mḥw nb.t t3.wj (nfr.t-jrj-mr.t-n-mwt) | ḥh.tj* which means: ‘The Great Wife of the King, Mistress of the South and the North, Lady of the Two Lands (Nefertari-Beloved-of-Mut)|, may she live!’.³⁴

This short overview of ancient Egyptian royal cryptograms from the Ramesside Period surely does not exhaust the subject as the representations of this kind are far more numerous.³⁵ The cryptograms studied in this short paper were generally limited to royal names with the most common titles and epithets in several instances, but royal cryptography might have been much more sophisticated given that we know some quite long religious compositions concerning the netherworld that may have been written entirely in cryptographic script. This kind of netherworld literature is for the first time attested on the shrine found in the tomb of Tutankhamun of the 18th dynasty and later on, in the Ramesside period, in the tombs of Ramesses VI and Ramesses IX, all three tombs being located in the Valley of the Kings (KV 62, KV9, and KV6 respectively).³⁶

34 Étienne-Fart 1994: 139–140. Some differences in particular readings have been also suggested by Drioton 1939: 134–143 and Taterka 2012: 443–444 but they seem less plausible than the ones proposed above.

35 For some examples from the 20th dynasty see: Taterka 2012: 444–447.

36 These compositions have been studied in detail by Darnell 2004.

Unfortunately, we do not know the exact reasons that induced ancient Egyptian kings to deploy cryptography. One might suggest, however, that its main task was to emphasise the divine nature of the king by representing various elements of his name in a more sacred and divine form.³⁷ This is most probably connected to the process of gradual autonomisation of the royal name during the New Kingdom when the elements of royal titulary ceased to be conceived only as an indispensable element of royal essence, but also as an independent object of the cult.³⁸ Moreover, the strong belief in the omnipotent power of words and visual representations (Hornung [1989] 1992: 17–36) allowed the king to associate or even to identify himself with various Egyptian gods, which, consequently, enabled him to transform some aspects of his kingship into a new, divine level.

Whatever might have been the truth, the phenomenon of cryptography is extremely important for a proper understanding of Egyptian scribal practices and their attitude towards script in general. In the modern world ancient Egyptian script, despite the aura of mystery and symbolism that is commonly associated to it, is generally believed to be primitive in comparison to the alphabetic script. The main reason for this assessment is naturally the pictorial character of ancient Egyptian script and great number of characters to memorise (750 in the standard Middle Egyptian version, but up to a couple of thousands in the Ptolemaic Period). What I tried to stress in this short paper is that it is exactly the pictorial character of Egyptian script that enabled the ancient scribes to transmit a deep and complicated theological message by using only a couple of signs; a procedure that would be impossible for any alphabetic script.

Of course, there are still some cryptograms whose exact meaning and interpretation is yet to be explained or those that can be properly deciphered only intuitively without giving any apparent reason for this or that interpretation (cf. Sethi I's Golden Falcon name described above). This only shows that despite the passing of almost 200 years since the decipherment of the hieroglyphs by Jean-François Champollion in 1822³⁹, not all the secrets of ancient Egyptian scribes have yet been discovered.

37 For the divine nature of the pharaoh see: Bonhême, Forgeau 1988: 21–120; Baines 1995: 3–47; Silverman 1995: 49–87.

38 Cf. a detail study of this issue by Spieser 2000.

39 For a history of the decipherment of the hieroglyphs see Parkinson 1999 and, specifically on Champollion, Hartleben 1906: 345–500.

Figures



Figure 1. Drawing of Ramesses II's statue from Tanis (JE 64735). Drawing after Spieser 2000: 348, no. 228.



Figure 2. Cryptographic representation of Ramesses II's throne name on the façade of the Great Temple at Abu Simbel (photo Jakub Šliwa).



Figure 3. Cryptographic representation of Ramesses II's Horus name from the Luxor temple. Drawing after Myśliwiec 1990: 153, fig. 26.



Figure 4. Cryptographic representation of Sethi I's Horus name from the Osireion at Abydos. Drawing after Étienne-Fart 1994: 134, fig. 1.



Figure 5. Cryptographic representation of Sethi I's Two Ladies name from the Osireion at Abydos. Drawing after Étienne-Fart 1994: 134, fig. 1.



Figure 6. Cryptographic representation of Sethi I's Golden Falcon name from the Osireion at Abydos. Drawing after Étienne-Fart 1994: 134, fig. 1.



Figure 7. Cryptographic representation of Sethi I's throne name from the Osireion at Abydos. Drawing after Étienne-Fart 1994: 134, fig. 1.

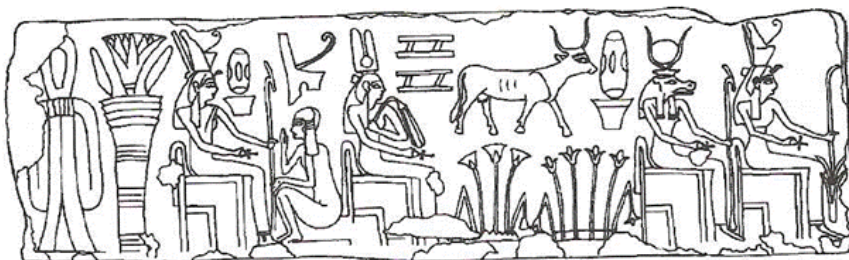


Figure 8. Cryptographic representation of Nefertari's name and titles from the block from Deir el-Medina (JE 72015). Drawing after Myśliwiec 1990: 154, fig. 27.

List of figures

Figure 1. Drawing of Ramesses II's statue from Tanis (JE 64735). Drawing after Spieser 2000: 348, no. 228.

Figure 2. Cryptographic representation of Ramesses II's throne name on the façade of the Great Temple at Abu Simbel (photo Jakub Śliwa).

Figure 3. Cryptographic representation of Ramesses II's Horus name from the Luxor temple. Drawing after Myśliwiec 1990: 153, fig. 26.

Figure 4. Cryptographic representation of Sethi I's Horus name from the Osireion at Abydos. Drawing after Étienne-Fart 1994: 134, fig. 1.

Figure 5. Cryptographic representation of Sethi I's Two Ladies name from the Osireion at Abydos. Drawing after Étienne-Fart 1994: 134, fig. 1.

Figure 6. Cryptographic representation of Sethi I's Golden Falcon name from the Osireion at Abydos. Drawing after Étienne-Fart 1994: 134, fig. 1.

Figure 7. Cryptographic representation of Sethi I's throne name from the Osireion at Abydos. Drawing after Étienne-Fart 1994: 134, fig. 1.

Figure 8. Cryptographic representation of Nefertari's name and titles from the block from Deir el-Medina (JE 72015). Drawing after Myśliwiec 1990: 154, fig. 27.

References

- Andrews, Carol (1994) *Amulets of Ancient Egypt*. London: British Museum Press.
- Assmann, Jan (1970) *Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in Thebanischen Tempeln und Gräbern*. Glückstadt: Verlag J.J. Augustin (= ADAIK 7).
- Assmann, Jan (1989) *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. Paris: Julliard.
- Assmann, Jan (1990/1995) *Maât. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: Verlag C.H. Beck.
- Baines, John (1985) *Fecundity Figures: Egyptian Personification and the Iconology of a Genre*. Warminster, Chicago: Aris & Philips.
- Baines, John (1995) "Kingship, Definition of Culture, and Legitimation." [In:] D. O'Connor, D.P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill (= PÄ 9); 3–47.
- Beaux, Nathalie (2012) *La chapelle d'Hathor. Temple d'Hatchepsout à Deir el-Bahari I: Vestibules et sanctuaires*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale (= MIFAO 129–1–3).
- von Beckerath, Jürgen (1984/1999) *Handbuch der ägyptischer Königsnamen*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern (= MÄS 49).
- Bonhême, Marie-Ange, Annie Forgeau (1988) *Pharaon. Les secrets du Pouvoir*. Paris: Armand Colin.
- Darnell, John C. (2004) *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity: Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX*. Fribourg, Göttingen: Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen (= OBO 198).
- Desroches-Noblecourt, Christiane (1986) *La femme au temps des Pharaons*. Paris: Stock, Laurence Pernoud.
- Desroches-Noblecourt, Christiane (1995) *Amours et fureurs de La Lointaine. Clés pour la compréhension de symboles égyptien*. Paris: Stock, Laurence Pernoud.
- Desroches-Noblecourt, Christiane (1996) *Ramsès II. La véritable histoire*. Paris: Pygmalion.
- Desroches-Noblecourt, Christiane (2003) "À propos des piliers héraldiques de Karnak: une suggestion." [In:] *Cahiers de Karnak* Vol. 11; 387–404.
- Drioton, Étienne (1934): "La cryptographie égyptienne." [In:] *Chonique d'Égypte* Vol. 9; 192–206.
- Drioton, Étienne (1936): "Les protocoles ornementaux d'Abydos." [In:] *Revue d'égyptologie*. Vol. 2; 1–20.

- Drioton, Étienne (1938) "Deux cryptogrammes de Senenmout." [In:] *Annales du Service des Antiquités Égyptiennes* Vol. 38; 231–246.
- Drioton, Étienne (1939) "Cryptogrammes de la reine Nefertari." [In:] *Annales du Service des Antiquités Égyptiennes* Vol. 38; 134–143.
- Erman, Adolf, Hermann Grapow (1971) *Wörterbuch der ägyptischen Sprache im Auftrage der Deutschen Akademien II*. Berlin: Akademie Verlag.
- Étienne-Fart, Marc (1994) "De rebus quae geruntur... ' dans deux inscription ramessides." [In:] *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* Vol. 94 ; 133–142.
- Feucht, Erika (1980) "Kind." [In:] W. Helck, E. Otto, W. Westendorf (eds.) *Lexikon der Ägyptologie III*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; col. 424–437.
- Fischer, Henry G. (1972) "Some Emblematic Uses of Hieroglyphs with Particular Reference to an Archaic Ritual Vessel." [In:] *Metropolitan Museum Journal* Vol. 5; 5–23.
- Fischer, Henry G. (1981) "Two Replies." [In:] *Göttinger Miszellen* Vol. 49; 25–31.
- Frankfort, Henri (1933) *The Cenotaph of Seti I at Abydos*. London: Egypt Exploration Society.
- Frankfort, Henri (1948) *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Gardiner, Alan H. (1944) "Horus the Behdetite." [In:] *Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 30; 23–60.
- Gardiner, Alan H. (1927/1950/1957) *Egyptian Grammar Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. Oxford: Griffith Institute.
- Giveon, Raphael (1984) "Skarabäus." [In:] W. Helck, E. Otto, W. Westendorf (eds.) *Lexikon der Ägyptologie V*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; col. 968–981.
- Guermeur, Ivan (2005) *Les cultes d'Amon hors de Thèbes: recherches de géographie religieuse*. Turnhout: Brepols.
- Gundlach, Rolf (1986) "Thoeris." [In:] W. Helck, E. Otto, W. Westendorf (eds.) *Lexikon der Ägyptologie VI*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; col. 494–497.
- Habachi, Labib (1969) *Features of Deification of Ramesses II*. Glückstadt: Verlag J.J. Augustin (= ADAIK 5).
- Habachi, Labib (1978) *The Obelisks of Egypt: Skyscrapers of the Past*. London, Toronto, Melbourne: J.M. Dent & Sons.
- Hall, Emma S., (1986) *The Pharaoh Smites his Enemies: A Comparative Study*. München, Berlin: Deutscher Kunstverlag (= MÄS 44).
- Hartleben, Hermine (1906) *Champollion. Sein Leben und sein Werk*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

- Helck, Wolfgang (1977) "Hauron." [In:] W. Helck, E. Otto, W. Westendorf (eds.) *Lexikon der Ägyptologie III*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; col. 1055.
- Helck, Wolfgang (1982) "Mond." [In:] W. Helck, E. Otto, W. Westendorf (eds.) *Lexikon der Ägyptologie IV*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; col. 192–196.
- Hornung, Erik ([1989] 1992) *Idea into Image: Essays on Ancient Egyptian Thought*. Translated by Elizabeth Bredeck. Princeton: Timken Publishers.
- Iwaszczuk, Jadwiga (2008) "Atypical Spelling Variants from the Hatshepsut Temple at Deir el-Bahari." [In:] *Études et Travaux* Vol. 22; 69–74.
- Kahl, Jochem (2007) »Ra is my Lord«: *Searching for the Rise of the Sun God at the Dawn of Egyptian History*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (= Menes 1).
- Kendall, Timothy (2002) *Napatan Temples: A Case Study. Gebel Barkal, the Mythological Nubian Origin of Egyptian Kingship, and the Formation of the Napatan State*. Unpublished paper presented during the Tenth International Conference of Nubian Studies, University of Rome, Sept. 9–14, 2002 accessible at <http://wysinger.homestead.com/kendall.doc> (accessed 28.04.2012); 1–88.
- Kitchen, Kenneth A. (1977) *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical II*. London: Oxford: B.H. Blackwell.
- Leitz, Christian (ed.) (2002) *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen V*. Leuven, Paris, Dudley, MA: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies (= OLA 114).
- Leprohon, Ronald J. (2010) "Patterns of Royal Name-Giving." [In:] W. Wendrich, J. Dieleman, E. Froot, J. Baines (eds.) *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz001nx697>; accessed 24.05.2014), 1–10.
- Leprohon, Ronald J. (2013) *The Great Name: Ancient Egyptian Royal Titulary*. Atlanta: Society of Biblical Literature (= *Writings from Ancient World* 33).
- Mariette, Auguste (1869–1880) *Abydos. Description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville*. Paris: Librairie A. Franck.
- Myśliwiec, Karol (1990) *Święte znaki Egiptu*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry”.
- Niwiński, Andrzej (1996) "Les périodes wHm mswt dans l'histoire de l'Égypte: un essai comparatif." [In:] *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* Vol. 136; 5–26.
- Parkinson, Richard B. (1999) *Cracking Codes. The Rosetta Stone and Decipherment*. London: British Museum Press.
- Sankiewicz, Marta (2008) "Cryptogram Uraeus Frieze in the Hatshepsut Temple at Deir el-Bahari." [In:] *Études et Travaux* Vol. 22; 199–214.

- Silverman, David P. (1995) "The Nature of Egyptian Kingship." [In:] D. O'Connor, D.P. Silverman (eds.) *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill (= PÄ 9); 49–87.
- Spieser, Cathie (2000) *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*. Fribourg, Göttingen: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.
- Strauss, Christine 1980 "Kronen." [In:] W. Helck, E. Otto, W. Westendorf (eds.) *Lexikon der Ägyptologie III*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz ; col. 811–816.
- Taterka, Filip (2012) "Les mystères des hieroglyphes – la cryptographie égyptienne sous le Nouvel Empire." [In:] *Annales. Académie Polonaise des Sciences. Centre Scientifique* Vol. 14; 424–454.
- Teeter, Emily (1997) *The Presentation of Maat: Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Tolmatcheva, Elena G. (2003) "A Reconsideration of the Benu-bird in Egyptian Cosmogony." [In:] Zahi Hawass (ed.) *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists Cairo, 2000 II: History, Religion*. Cairo, New York: The American University in Cairo Press; 522–526.
- Troy, Lana (1986) *Patterns of Queenship in ancient Egyptian myth and history*. Uppsala: Boreas.
- Valbelle, Dominique (1990) *Les Neuf Arcs. L'Égyptien et les étrangers de la préhistoire à la conquête d'Alexandre*. Paris: Armand Colin.
- van Dijk, Jacobus (1989) "The Canaanite God Hauron and His Cult in Egypt." [In:] *Göttinger Miszellen* Vol. 107; 59–68.
- te Velde, Herman (1982) "Mut" [In:] W. Helck, E. Otto, W. Westendorf (eds.) *Lexikon der Ägyptologie IV*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; col. 246–248.
- Wilkinson, Richard H. (2003) *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. London. New York: Thames & Hudson.
- Wood, Wendy (1978) "A Reconstruction of the Reliefs of Hesy-re." [In:] *Journal of the American Research Center in Egypt* Vol. 15; 9–24.

Teresa Miązek

(Uniwersytet Wrocławski)

IDIOMATYKA KOMUNIKOWANIA UCZUĆ W TEATRZE STAROINDYJSKIM NATJAŚASTRY I JEJ WSPÓŁCZESNE ZASTOSOWANIA

Teresa Miązek

(Uniwersytet Wrocławski)

Idiomatic Communication of Feelings in Ancient Natjaśastra Stage Drama and Its Contemporary Applications

Key words: ancient Indian stage drama, Nāṭyaśātra, story of drama, scenic emotions, Indian theater

Ancient Indian stage drama was, according to Nāṭyaśātra (NŚ.prose passage after 6.31), designed for “well-disposed” spectators, *sumanasah prekṣakāḥ*. This oldest treaty on Indian theatre, ascribed to Bharata, comprises the theory of aesthetics, called *rasa*, “taste” in Sanskrit. The highest goal of stage presentation was to convey emotions (*bhāvas*). The meanings of literature (*kāvya*) were presented on the stage with the help of *abhinaya*, acting through four means of presentation available to the actor. In the sixth chapter of Nāṭyaśātra (NŚ.6.23) they are listed as: gestures (*āṅgika*), recitation (*vācika*), costume (*āhārya*) and acting born from inner power (*sāttvika*). The 8th and 9th chapter of the this treaty divides gestures into major (*aṅga*) and minor (*upāṅga*). They are based on eight *rasas*: the erotic, comic, pathetic, wrathful, heroic, terrifying, disgusting and marvellous respectively, and their acting is strictly prescribed. The *Abhinaya* of ancient Sanskrit theatre and the theory of aesthetics from Natjaśastra are claimed to be the most specific characteristics of Indian performing arts. Its living traditions are evident not only in

the kūḍiyāṭṭam theater of Kerala, but also in bharatanāṭyam dance style as well as in the literature. The language of gestures, which encapsulated the meanings of literature in ancient Indian theatre, turned out to be an idiom of modern literature. The modern Hindi short-stories of Ajñeya provide evidence of this.

Tradycja teatru staroindyjskiego liczy ponad dwa tysiące lat. Najstarszy przekazany tekst objaśniający zasady prezentacji scenicznej to *Natjaśāstra* (*Nāṭyaśātra*), „Traktat o teatrze”, napisany w sanskrycie i przypisywany umownie Bharacie (Nagar [1988] 2009 : 5). Został on zrehabilitowany na przestrzeni kilku wieków na przełomie naszej ery¹. Świadczy to o kompilatorskim charakterze dzieła, podobnie jak jego duża ilość rozdziałów w liczbie 36. Traktat zawiera wiedzę z kilku dziedzin sztuki. S. Schayer podkreśla, że „literacki dramat indyjski powstał nie z jednego, lecz z wielu źródeł” i wymienia: taniec obrzędowy, pantomimę, teatr marionetek, teatr cieni, epicką balladową recytację (Schayer [1924] 1988: 14). A. Trynkowska (1933) nazywa *Natjaśāstrę* „kompendium wiedzy o sztuce dramatycznej i tańcu” (Trynkowska 1993: 131). M. K. Byrski (2007) konsekwentnie stosuje odpowiednik „teatr” dla występującego w tytule dzieła terminu *natja* (*nāṭya*). Podobnie B. Śliwczyńska, która podkreśla rolę tego traktatu dla tradycji indyjskiej: „wszystkie późniejsze teksty teoretyczne dotyczące sztuki teatru odwołują się do *Natjaśāstry*, powtarzając wprost lub we własnym komentarzu reguły Bharaty” (Śliwczyńska 2009: 12).

W sanskryckim słowniku M. Moniera-Williamsa termin *natja* oznacza: ‘taniec’, ‘prezentację mimiczną’ i ‘sztukę dramatyczną’ (Monier-Williams 1997: 534). H. Marlewicz proponując odpowiednik ‘taniec’ dla tego terminu uważa, iż „to nam jeszcze wyraźniej uzmysławia, że staroindyjski dramat jest spokrewniony z tą formą sztuki” (Marlewicz 2004: 20). Taniec był w teatrze staroindyjskim tak istotny, jak recytowany tekst, gdyż wykorzystując kod gestów i mimikę, stanowił osobną narrację. Już sam tekst dramatu sanskryckiego nacechowany był scenicznością, gdyż „tworzony był przede wszystkim z myślą o jego wystawieniu, a jego struktura kompozycyjna podporządkowana była wymogom teatrologicznym o wiele bardziej, niż teoretycznoliterackim” (Marlewicz 2004: 28). *Natjaśāstra* nadaje teatrowi rangę rytuału ofiarnego z czasów wedyjskich. Pierwszy rozdział tego traktatu (NŚ.1.17–18) informuje o pochodzeniu teatru

1 Wśród badaczy istnieją rozbieżności dotyczące datowania *Natjaśāstry* i sięgają one czasu od V wieku p. n. e. do VI wieku n. e. Por. Byrski (2007: 681); Ghosh ([1894] /1950/ 1967: 59–62).

od boga Brahmy, który na prośbę Indry stworzył go jako piątą ze świętych ksiąg *wed*, biorąc recytację z *Rygwedy* (*R̥gveda*), grę aktora z *Jadźurwedy* (*Jajurveda*), śpiew z *Samawedy* (*Samaveda*), a smaki estetyki z *Atharwawedy* (*Atharvaveda*). Wieszcza Bharata miał przekazać *natję* (NŚ.1.14) swoim stu synom, aby za jej pomocą umożliwili oni dostęp do świętych ksiąg tym, którzy stali najniżej w drabinie społecznej (NŚ.1.12). Współczesnym tańcom w Indiach nadal patronuje bóstwo Śiwa jako *Nataradża* (*Nāṭarāja*) ‘król tańca’. W *Natjaśastrze*, NŚ.1.1, nazywany jest on *Maheśwarą* (*Maheśvara*). Jedną z pód w tańcu klasycznym *bharatanatjam* (*bharatanāṭyam*) nosi nazwę *nataradży*. Odańczenie przez aktora niszczycielskiego tańca Śiwy, zwanego *tandawą* (*tandava*), opisanego w trzecim rozdziale *Natjaśastri*, spełnia funkcję przeniesienia uczestników widowiska ze sfery zwykłych przeżyć do sfery doznań właściwych *sacrum*. Stąd przekonanie teoretyków sanskryckich, iż postaciami teatru winni być bohaterowie wzorcowi, stworzeni na podstawie precyzyjnych przepisów” (Marlewicz 2004: 32). Obecność tańca i recytacji oraz muzyki to nieodłączne cechy teatru staroindyjskiego, ale jego specyfiką jest podporządkowanie prezentacji scenicznej jednemu celowi: wzbudzeniu w widzach doznania estetycznego, zwanego *rasą* (*rasa*), czyli „smakiem”. Samskrycki termin *rasa* oznacza ‘sok’ i ‘smak’ (Monier-Williams 1997: 869), a w *Natjaśastrze* jest określeniem ‘doznania estetycznego’. W polskiej recepcji termin ten funkcjonuje najczęściej w znaczeniu „smaku” estetyki (Miążek 2013: 109). Założenia tej teorii sformułowane zostały w szóstym rozdziale *Natjaśastri*, a rozwinięte w siódmym, opisującym *bhawę* (*bhāva*), ‘uczucia’, które proponuję w kontekście analizy literackiej interpretować jako ‘motywy’. Traktat wyróżnia osiem odmian doznania *rasa*, które kreowane są w widzu dzięki prezentacji ich ‘motywów przewodnich’, zwanych *sthajibhawami* (*sthāyibhāva*). Wyróżnione one zostały jako ‘przewodnie’ z grupy 49 wszystkich *bhaw* ‘motywów’. Tabela 1 zawiera przyporządkowanie motywów przewodnich ośmiu smakom estetyki.

Tabela 1. Smak (*rasa*) i jego odmiany wraz z odpowiadającymi im uczuciami wg. *Natjaśastri*, NŚ.6.15–17 (źródło własne).

Smak – doznanie estetyczne	Motyw przewodni – uczucie
<i>śṛṅgāra</i> ‘miłość’	<i>rati</i> ‘kochanie’
<i>hāsyā</i> ‘komizm’	<i>hāsa</i> ‘śmiech’
<i>vismaya</i> ‘zdumienie’	<i>śoka</i> ‘smutek’

Smak – doznanie estetyczne	Motyw przewodni – uczucie
<i>raudra</i> ‘gniew’	<i>krodha</i> ‘złość’
<i>vīra</i> ‘bohaterstwo’	<i>utsāha</i> ‘odwaga’
<i>bhayānaka</i> ‘groza’	<i>bhaya</i> ‘strach’
<i>bībhatsa</i> ‘odraza’	<i>jugupsā</i> ‘wstręt’
<i>adbhuta</i> ‘zachwyt’	<i>vismaya</i> ‘zdumienie’

Z obu wspomnianych rozdziałów *Natjaśastry* wynika, że uczucia przedstawiane były w sposób niebezpośredni, ale za pomocą ich uwarunkowań (*vibhāva*) i ekspresji (*anubhāva*). Tylko uczucia będące *sthajibhawami*, ‘motywami przewodnimi’, mogły osiągnąć stan odpowiedniego ‘nasycenia’, zwanego *rasatvam* (NŚ.6. proza.3 po 6.31). Według schematu *wibhaw* i *anubhaw* wzbudzających poszczególne *rasy* pogrupowani zostali protagoniści (NŚ.proza.4 po 7.3) oraz ich zachowania i podejmowane akcje (NŚ.proza.2 po 7.4). Schematowi temu podporządkowany został także dobór elementów *abhinaji* (*abhinaya*), ‘prezentacji scenicznej’ czy ‘gry aktorskiej’, a zwłaszcza gesty i mimika. Aktor odtwarzał bohatera niewykraczającego poza ramy konwencji. Zgodnie z *Natjaśatrą* (NŚ.7.40) bohater pochodził ze stanu wysokiego (*uttama*), średniego (*madhyama*) lub niskiego (*adhama*). Postaci te, najczęściej znane indyjskiemu odbiorcy z mitów i sanskryckich eposów, stanowiły pomost do przeżywania świata odrębnego, wykreowanego na scenie.

Wzbudzenie „smaku” u odbiorcy stanowiło cel nie tylko dla reżysera widowiska, ale także dla autora sanskryckich dramatów, poety zwanego w sanskrycie *kawim* (*kavi*). Szkołę estetyki *rasa* utożsamia się z poetyką *natji*. Dla tetaru istotą sztuki było przekazywanie uczuć przede wszystkim za pomocą gry aktorskiej. Rywalizujący ze szkołą *rasa* teoretycy *alamkar* (*alaṃkāra*), ‘ozdób’ poetyckich – Bhamaha (Bhāmaha ok. poł. VI w. n. e.) i Dandin (Daṇḍin poł. VII/pocz. VIII w. n. e.), także umieścili ten cel w definicji poematu dworskiego zwanego *mahakawjā* (*mahākāvya*) (Sudyka 2004: 38–39; Marlewicz 2000: 13). Skt. termin *kawja* (*kāvya*) oznacza dosł. ‘pochodzący od wieszczą’, ‘poetycki’, ‘poezja’. Oprócz dbałości o piękno wypowiedzi, jej formę i treść, wspomniani teoretycy podkreślali, podobnie jak teoretycy *natji*, konieczność nasycenia utworu „smakiem”, *rasą*. Wzbudzenie doznania estetycznego było więc celem dla obu szkół, a różnica pomiędzy nimi polegała głównie na wykorzystywaniu odmiennych, bo właściwych tworzyw jakim się zajmowali, środków wyrazu artystycznego.

Dla sceny teatralnej najistotniejszym narzędziem ekspresji było ciało aktora i ruch, a dla literatury *kawji* językowe środki wyrazu takie, jak: brzmienie, rytm, figury poetyckie. Szkoła *natji* starała się dotrzeć do wrażliwości widza wykorzystując przede wszystkim wizualne środki ekspresji, a szkoła *alamkar* poprzez słowo i dźwięk – do słuchacza. Zgodnie z obowiązującymi podziałami w obrębie literatury sanskryckiej dramat zaliczany był do typu *driśja* (*dṛśya*), literatury ‘przeznaczonej do oglądania’. Jednocześnie był gatunkiem mieszanym, zwanym w sanskrycie *miśra* (*miśra*). A to ze względu na obecność w nim fragmentów kunsztownej poezji i prozy, które zaliczane były do literatury typu *śrawja* (*śravya*), ‘przeznaczonej do słuchania’ (Sudyka 2004: 38). *Natjaśastra* objaśnia teorię „smaków” estetyki w obu wspomnianych kontekstach: *natji*, teatru i sceny, oraz *kawji*, literatury mistrzowsko posługującej się słowem.

Zwięzła definicja teatru sanskryckiego zawarta została w strofie z pierwszego rozdziału *Natjaśastri*, NŚ.1.119. Rola gry aktorskiej za pomocą ciała, w sanskrycie *anga* (*aṅga*), została w niej szczególnie podkreślona, M. K. Byrski używa dla terminu *aṅga* polskiego odpowiednika „gest”:

„Oto natura świata
Wraz ze szczęściem i nieszczęściem,
W gest i inne [trzy rodzaje]
Gry aktorskiej opatrzona
Teatrem jest zwana.” (Byrski: /1961/2007: 670)

Anga (*aṅga*) w słowniku M. Moniera-Williamsa, oznacza ‘członki ciała’ i ‘ciało’ (Monier-Williams 1997: 7). Obecność terminu w tej definicji podkreśla rolę ciała aktora jako języka ekspresji *natji*. Prezentacja sceniczna w tym teatrze, *abhinaja* (*abhinaya*), według *Natjaśastri*, NŚ.6.23, wykorzystywała cztery sposoby gry aktorskiej: *angika* (*āṅgika*) – ‘gra za pomocą ciała’; *wačika* (*vācika*) – ‘wypowiedzi’, *aharja* (*āhārya*) – ‘kostiumu’ i *sattwika* (*sāttvika*) – ‘wewnętrznej siły’. Wszystkie te sposoby ekspresji podporządkowane zostały wzbudzaniu smaków estetyki. Termin *abhinaja* pochodzi od rdzenia czasownikowego *√nī* z przedrostkiem *abhi* o znaczeniu ‘prowadzić ku’ (Monier-Williams 1993: 63). Zadaniem aktora jest prezentowanie na scenie uczuć, *bhaw*, w taki sposób, aby doprowadzić widzów do ‘wzruszenia’, czyli do doznania smaku *rasa*². Gesty, które wykorzystuje aktor, aby wyrazić uczucia będące ‘motywami’ doznań, zostały scharakteryzowane w rozdziale ósmym i dziewiątym *Natjaśastri*. Należą one do repertuaru aktora jako jeden z czterech sposobów ‘prezentacji

2 Odpowiednika ‘wzruszenie’ dla sanskryckiego terminu *rasa* używają m.in. Schayer (1924/ 1988) i Cieślowski (1975). Por. także zestawienie stosowanych przez badaczy polskich odpowiedników terminu *rasa* w: Miązek (2013: 112–113).

sceniczej”. Zgodnie z NŚ.8.9 pierwszy sposób gry aktorskiej, *wacika*, polega na recytacji tekstu i odwołuje się do cech dramatu literackiego. Aktor zamienia się w barda. Dialogi prozą przerywane są recytacją poetyckich opisów, które spowalniają akcję wydarzeń, ale jednocześnie służą wzmocnieniu planu emocjonalnego. Drugi sposób, *angika*, wykorzystuje mimikę i gest. Aktor ma w swoim repertuarze określoną ilość gestów i póz, stanowiących skodyfikowany język teatru. W tańcu wykorzystuje zaś określone sekwencje kroków, aby uzyskać pożądany rytm. Trzeci rodzaj gry aktorskiej, *sattwikabhinaja*, to ekspresja ‘zrodzona z wewnętrznej siły’, dotyczy odegrania trudnych dla aktora stanów fizycznych. Stany te nazwane zostały w NŚ.7.94, wśród nich jest np. ‘pocenie się’ (*sveda*), czy ‘ciarki’ (*romāñca*). Czwarty sposób prezentacji, *aharja*, to kostium, makijaż i nieliczne rekwizyty. Małą ilość rekwizytów rekompensują zdobne kostiumy, rozbudowane opisy i mimika, które właściwe były ludowemu teatrowi indyjskiemu jeszcze przed okresem klasycznym (Sachayer [1924] 1988: s. 10). Grę aktora uzupełniała muzyka instrumentalna i śpiew, których zadaniem było wzmacnianie przesłania emocjonalnego odgrywanej sztuki.

Gra aktora za pomocą gestów i mimiki, poddana została drobiazgowej klasyfikacji w ósmym i dziewiątym rozdziale *Natjaśastry*. Tekst NŚ.8.13 wymienia sześć większych części ciała, nazwanych *anga* (*aṅga*), a także sześć mniejszych części ciała, tzw. *upanga* (*upāṅga*), wykorzystywanych w narracji teatralnej. Do pierwszych należą: głowa, ręce, klatka piersiowa, biodra, talia i stopy; a do drugich: oczy, brwi, nos, usta i podbródek. Schayer pokreśla, że teatr indyjski traktuje mimikę „nie jako uzupełnienie lub ilustrację mówionego słowa, lecz wprost jako równoznaczny środek artystycznej ekspresji” (Schayer [1924] 1988: 23). Repertuar gestów, którym dysponował aktor teatru staroindyjskiego, był więc bardzo rozbudowany. Świadczy o tym chociażby ilość gestów wykonywanych z użyciem dłoni (skt. *hasta*) – jednej lub dwóch, zwanych w NŚ.9.8 odpowiednio: *asaṁyuta* ‘niezłączone’ i *saṁyuta* ‘złączone’. Zgodnie z NŚ.9.4–17, aktor dysponuje gestami pojedynczej dłoni, a więc niezłączonymi, w liczbie 24, a gestami złączonych dłoni w liczbie 13. Do tego dochodzą układy rąk w tańcu *nṛtta* w ilości 30. W szkole *bharatanāṭyam*, odwołującej się do reguł *Natjaśastry*, nauczane są trzy rodzaje tańca. Są wśród nich: *nṛytta* (*nṛtta*), taniec abstrakcyjny pozbawiony narracji, bazujący na układach kroków i rytmie, *nṛytja* (*nṛtya*) – taniec wykorzystujący mimikę twarzy, wyraz oczu, pozostałe gesty, ale też kroki i rytm, stanowi on połączenie tańca abstrakcyjnego z typowo narracyjnym tańcem *natja* (*nāṭya*). Ta ostatnia odmiana jest bardziej statyczna, dominuje w niej narracja za pomocą dostępnych aktorowi gestów. Trening aktora i tancerza polega na zapamiętaniu nazw i dokładnym odtworzeniu charakteryzujący dany

gest układu dłoni, opisanego w NŚ.9.18–210³, a także na opanowaniu właściwej sekwencji kroków. Określony gest może być wykorzystany dla przekazywania więcej niż jednego znaczenia.

Przykładem gestu pojedynczej dłoni i jednym z podstawowych jest *pataka* (*patāka*), co znaczy w sanskrycie ‘flaga’. Według charakterystyki zawartej w *Natyaśaście*, NŚ. 9.1–26, aktor prezentuje *patakę* trzymając palce dłoni wyprostowane, mocno zbliżone do siebie, a kciuk ma zgięty. Na zamieszczonym poniżej zdjęciu tancerka *bahratanatjam* prezentuje go w geście lewej dłoni. Tu *pataka* symbolizuje lustro, a prawa dłoń tancerki wyraża gest *hamsasja* (*haṃsāsya*), dosł. ‘dziób gęsi, łabędzia’, ‘coś delikatnego, małego’ (Monier-Williams 1997: 1286). Na poniższym zdjęciu gest prawej dłoni oznacza dekorowanie nasady włosów *tilaką*, ‘kropką’, tak stroi się dziewczyna na spotkanie z ukochanym, a gest lewej dłoni – trzymanie lustra.



Zdjęcie 1. Tancerka *bahratanatjam* Agnieszka Kapelko, lewa dłoń uniesiona w geście *pataki* symbolizuje trzymanie lustra. Prawa dłoń w geście *hamsasja*. (Fot. Wiktor Kapelko).

Gest *pataka* może mieć jednak wiele znaczeń w zależności od pozycji dłoni, np. *pataka* przy czole wyraża zarządzenie ciosu, palący żar, osiągnięcie szczęścia lub aroganckie odnoszenie się. Kiedy obie dłonie są w geście *pataka* i stykają

3 Por. Nagar ([1988] 2009) Vol. II: s. 19–57.

się skrzyżowane, a ich palce poruszają się oznaczają wówczas oślepiający żar, ulewny deszcz lub deszcz kwiatów. Skierowane w dół i nieskrzyżowane oznaczać już będą coś zamkniętego, ukrytego, prywatnego. Gdy dłonie w geście *pataka* pocierają się może to oznaczać coś mytego, ciśniętego, czyszczonego, rozcieranego albo też trzymanie góry lub jej wyrwanie; jest to także „sposób przedstawiania mężczyzny i kobiety” (Ghosh [1894] /1961/ 1967: 174). Jednym z najpopularniejszych gestów wykorzystujących złączone dłonie, jest *andźali* (*añjali*). Nazwa ta oznacza w sanskrycie ‘złączone wyprostowane dłonie’, a także ‘szacunek’ i ‘pozdrowienie’ (Monier-Williams 1997: 11). Według NŚ.9.127–128 gest ten powstaje z połączenia dwóh dłoni *pataka* i jest wykorzystywany jako pozdrowienie bóstw, szanowanych osób i przyjaciół. Pozdrawiając bogów należy dłonie w geście *andźali* trzymać na wysokości głowy, mistrza lub ojca – blisko twarzy, a przyjaciela – przy piersi.



Zdjęcie 2. Połączone dłonie w geście andźali. (Fot. Leszek Kowalczyk)

Równie bogaty repertuar dotyczy mimiki twarzy aktora. Każdy ruch brwi, gałek ocznych, kątek ust, nosa czy policzków ma przypisane sobie znaczenie i odgrywa ważną rolę w przekazie uczuć, *bhaw*, będących zgodnie z teorią *rasa* ‘motywami’ doznań estetycznych widza. „Oczy odzwierciedlające stan umysłu przepełnione rozmaitymi emocjami (*bhawa*), uznano za najważniejszy instrument mimiki twarzy” przypomina B. Śliwczyńska analizując koncepcję

prezentacji scenicznej współczesnego teatru *kudijattam* (*kūḍiyāṭṭam*), najwierniej kultywującego tradycję *Natjaśastry* (Śliwczyńska 2009: 87). Twarz aktora to ekspresja uczuć, oczy, ruchy ich gałek, połączone z układem brwi pełnią w niej szczególną rolę. Podążając za narracją dłoni, ich ruch służy nasycaniu percepcji widza właściwym smakiem. *Natjaśastra* wymienia 36 możliwych gestów oczu (NŚ.8.40). Noszą one nazwy utworzone od rzeczowników oznaczających jeden z ośmiu smaków estetyki indyjskiej, a także od właściwych im ośmiu motywów przewodnich (*sthāyibhāva*) i trzydziestu trzech przechodnich (*vyabhicāribhāva*), wymienionych w NŚ.8.41–44. Tabela 2 ilustruje tę zależność tylko dla ośmiu smaków.

Tabela. 2 Nazwy spojrzeń utworzone od nazw ośmiu smaków estetyki zgodnie z NŚ.8.46. (źródło własne).

Smak (<i>rasa</i>)	Spojrzenie (<i>dṛṣṭi</i>)
śryngara (<i>śrīṅgāra</i>) ‘miłość’	<i>kāntā</i> ‘napawające miłością’
hasja (<i>hāsyā</i>) ‘komizm’	<i>hāsyā</i> ‘napawające rozbawieniem’
<i>karuṇa</i> ‘współczucie’	<i>karuṇā</i> ‘napawające współczuciem’
<i>raudra</i> ‘gniew’	<i>raudrī</i> ‘napawające gniewem’
<i>vīra</i> ‘bohaterstwo’	<i>virā</i> ‘napawające męstwem’
<i>bhayānaka</i> ‘groza’	<i>bhayānakā</i> ‘napawające grozą’
<i>bībhatsa</i> ‘odraza’	<i>bībhatsā</i> ‘napawające odrazą’
<i>adbhuta</i> ‘zachwyt’	<i>adbhutā</i> ‘napawające zachwytem’

Według *Natjaśastry*, NŚ.8.46, aktor ma wyraz oczu zwany *kanta* (*kāntā*), ‘napawający miłością’, kiedy „osoba przepojona uczuciem miłości ściąga brwi i rzuca spojrzenia z ukosa. Ten wyraz twarzy rodzi się z odczucia radości i zadowolenia.”⁴ Jest wykorzystywany dla wzbudzenia doznania miłości. W słowniku M. Moniera-Williamsa *kānta* występuje jako przymiotnik o znaczeniu ‘pożądany’, ‘ukochany’, ‘drogi’, ‘sprawiający przyjemność’, ‘przyjazny’, ‘przyjemny’, ‘wspaniały’, ‘piękny’, a jako rzeczownik oznacza ‘piękną kobietę’ (Monier-Williams 1997: 270).

4 NŚ.8.46: *harṣaprasādanitā kāntātīyārtha samanyathā / sabhrūkṣepakāṭākṣā ca śrīṅgāre dṛṭir iṣyate //*

Adeptci klasycznych szkół tańca, jak i tetaru *kudijattam*, zgłębiają technikę *abhinaj* odwołując się do Nandikeśwary (Nandikesvara, około. II w n. e.) i jego dzieła *Abhinayadarpany* (*Abhinayadarpaṇa*), „Zwierciadła gestów”, które utrwaliło w Indiach tradycję *Natjaśastry*. To z tego traktatu pochodzi cytat chętnie powtarzany przez adepty tańca *bharatanatjam*: „Gdzie ręka podąża tam i oczy, gdzie oczy tam i umysł, gdzie umysł tam i emocje, tam i esencja uczuć” (Śliwczyńska 2009: 80). W odmianach indyjskiego klasycznego tańca zwracają uwagę opuszki palców tancerek pomalowane na czerwono, jak w *bharatanatjam*, a także dłonie aktorów zaopatrzone w długie metalowe paznokcie, jak w *kathakali* (*kathākali*) z Kerali. Obwódki oczu najczęściej podkreślone są mocną czarną kreską dla ich uwydatnienia. Technika aktorska rodem z *Natjaśastry* jest do dziś wykorzystywana w Indiach w przedstawieniach wspomnianego teatru *kudijatam* (*kūḍiyāṭṭam*) z Kerali. Wierność tradycji *Natjaśastry* jest zasługą braminów *nambudiri*, którzy przybyli z północy Indii i przez tysiąclecia kultywowali wartości kultury aryjskiej na południu, pozostając, „patronami teatru kudijatam, który „zamknięty” w murach świątyni [...] przetrwał jako jedyna forma niegdyś panindyjskiej tradycji klasycznego teatru sanskryckiego” (Śliwczyńska 2009: 12). Około XII wieku tradycja ta w obliczu najazdów muzułmańskich miała w pozostałych częściach Indii ulec zapomnieniu.

Technika *abhinaj* z *Natjaśastry* wykorzystywana jest współcześnie we wszystkich klasycznych formach tańca w Indiach, podkreśla to R. Massey (2004: 40) omawiając historię, technikę i repertuar poszczególnych szkół. Najbardziej popularna z nich, *bharatanatjam*, mogła zdaniem R. Masseya, zaczerpnąć swoją nazwę od imienia Bharaty, legendarnego twórcy „Traktatu o Teatrze”, i oznaczać „taniec według Bharaty” (Massey 2004: 41).⁵ Styl ten wywodzi się z tradycji tańca jako daru dla świątynnego bóstwa (nosił nazwę *dāsi āṭṭam*) i kultywowano go na terenie dzisiejszego Tamilnadu. Wykonywały go tancerki świątynne, zwane służebnicami boga, w sanskrycie *dewadasi* (*devadāsī*). W okresie muzułmańskim i kolonialnym styl ten popadł w niesławę, uznany za zbyt erotyczny kojarzony był z prostytutką. Dopiero w latach 20-tych XX wieku za sprawą działalności Rukmini Dewi Arundale (1904–1986) i utworzonego przez nią w Adyar w 1936 roku centrum sztuki *Kālākṣetra*⁶ doszło w Indiach do jego renesansu jako *bharatanatjam* (Massey 2004: 50). Dzięki wprowadzeniu do repertuaru tańca narracji znanych z sanskryckich eposów taniec ten ponownie zyskał popularność w In-

5 Popularna interpretacja nazwy szkoły *Bharatanatjam* jest następująca: *bha* oznacza *bhawę* - uczucie, *ra-* *ragę*, czyli *melodię*, a *ta-* *rytm*, *tala*.

6 W sanskrycie *kālākṣetra* oznacza ‘pole sztuki’.

diach. Centrum *Kalākṣetra* działa współcześnie w Chennai, dawnym Madrasie, i ma w swoim repertuarze inscenizacje inspirowane dramataми sanskryckimi.

Gest, mimika twarzy, odgrywane na scenie przez aktora, w utworze literackim stają się przedmiotem opisu. Wpływ stosowanych w teatrze *Natjaśastry* technik *abhinaji*, utrwalonych w teatrze *kudijattam* jako np. „ujrzeć i obserwować” czy „od stóp do głów” (Śliwczyńska 2004: 154–156), na współczesną literaturę indyjską można odnaleźć w jej skłonności do drobiazgowych opisów. Ta swoista teatralność literatury, obecna zarówno w poezji jak i prozie, stanowi jej cechę charakterystyczną. Na przykład spojrzenie określone w *Natjaśastrze* jako *kataksza* (*kaṭākṣa*), zgodnie ze słownikiem M. Moniera-Williamsa oznacza ‘spojrzenie’, ‘spojrzenie z ukosa’, ‘łypanie okiem’ (Monier-Williams 1997: 243). Wystąpiło ono w definicji spojrzenia typu *kāntā*, ‘napawającego miłością’ z NŚ.8.46. W *Natjaśastrze* termin *kataksza* odnajdujemy także wśród *anubhaw*, czyli ‘ekspresji’, smaku ‘miłości w połączeniu’, *sambhoga* (NŚ.proza 13 po 6.45). Występuje on również jako *anubhawa* ‘kochania’ czy ‘pożądania’, zwanego *rati*, (NŚ.proza.4 po 7.8). Co więcej spojrzenie *kataksza* ma zastosowanie także jako ekspresja motywu ‘śmiechu’, *hasa*, wzbudzającego smak ‘komizmu’, *hāsya rasa*, w jego odmianie zwanej *smita*, ‘uśmiejch’ (NŚ. 6.54). Tancerki w tańcu *bharata-natjam* wykorzystują tego typu spojrzenie jako zalotne, co ilustruje zdjęcie nr 2.



Zdjęcie 3. Spojrzenie zalotne „z ukosa”, *kaṭākṣa*. (Fot. udostępnione przez Agnieszkę Kapelko)

Termin *kataksza* odnaleźć można w poetyckim obrazowaniu właściwym już literaturze sanskryckiej. Występuje w poemacie z V wieku n. e. pt. *Meghadūta* („Obłok posłańcem”), napisanym przez Kalidasa (Kālidāsa, IV/V w.), najznakomitszego twórcę okresu klasycznego tej literatury. Liczący w różnych wersjach od 110 do 130 strof utwór w całości poświęcony jest wzbudzeniu smaku miłości (*śṛṅgāra rasa*) w jego odmianie ‘w rozłące’ (*vipralambha*). *Natjaśastra* zawiera jej charakterystykę we fragmencie prozy po NŚ.6.45. Termin *kataksza* występuje m. in. w strofie 36 *Meghaduty*: „Tam to kurtyzany rzucić ci będą z ukosa spojrzenia długie jak rój pszczoł” (Sachse [1911] 1994: 52). W wersji hindi tego poematu, w przekładzie R. Tjagiego (Rāmāvatār Tyāgī) termin *kataksza* został użyty w niezmienionej formie (*tatsama*), co ciekawe, we fragmencie tym autor zastąpił „kurtyzany” terminem „świątynne tancerki”: „Świątynne tancerki będą ślać takie długie spojrzenia z ukosa jak rój pszczoł”⁷.

Podobne obrazowania, wykorzystujące gest, odnaleźć można we współczesnej literaturze indyjskiej i to nie tylko pisanej wierszem. W jednym z opowiadań współczesnego pisarza hindi Agjeja (Ajñeya), pt. *Kavitā aur jivan. Ek kahānī* („Poezja i życie. Opowiadanie”), pojawia się opis kobiet rzucających ‘spojrzenia z ukosa’. Użyte w tekście hindi (Ajñeya 1992: 461) określenie *tirchī cītawan* (*tirchī citavan*) o znaczeniu ‘powłóczyście spojrzenie’, ‘spojrzenie z ukosa’, można uznać za odpowiednik sanskryckiego terminu *kataksza*. Występuje ono w opisie scenki, w której bohater spragniony miłości, o znaczącym imieniu Śiwsundar, ‘piękny jak Śiwa’, obserwuje dziewczęta i kobiety przechadzające się nad Gangesem i niektóre z nich posyłają mu uśmiech, a inne zalotne „spojrzenia z ukosa”:

Umysł Śiwsunadara mógł błądzić do woli, ale jego wzrok był cały czas utkwiony w dole. Dwie inne kobiety znalazły się w polu jego widzenia. Śiwsundar wpatrywał się w nie bez przerwy. Pierwsza zerknęła na niego rzucając spojrzenie z ukosa. Ten wzrok, niczym sygnał świetlny, ślał coś, ale druga rzuciła w stronę przyjaciółki i w stronę Śiwsundara ostre, podejrzliwe i nieco karcące spojrzenie i przyspieszyła kroku.⁸

Widoczna jest tu cecha indyjskiej tradycji literackiej polegająca nie tylko na powielaniu znanych wątków, ale i ich poetyckiego obrazowania. Stąd nawet

7 *Aise dīrghē kaṭākṣa karēgī jyō bhramarō kī śyām panktiyā*. Termin *veśya*, kurtyzany dworskie, występujący w sanskryckim oryginale został tu zastąpiony teminem *dev-dāsiyā*, oznaczającym „świątynne tancerki”. Por. Tyāgī (tł.) 1982: 39).

8 Fragment ten i kolejne z prozy hindi umieszczone zostały w przekładzie autorki artykułu. Pochodzą z przygotowywanego do druku wyboru opowiadań i nowelek Agjeja, stanowiącego aneks do jej pracy doktorskiej. Por. Ajñeya 1992: 461.

jedno słowo-klucz, jak 'spojrzenie z ukosa', jest w stanie uruchomić w wyobraźni odbiorcy całą gamę skojarzeń. W analizowanym fragmencie autor wykorzystując idiomatykę teatru sanskryckiego nasycił utwór smakiem miłości. Inspiracją teatrem staroindyjskim jako cechą współczesnej literatury indyjskiej widoczna jest nie tylko w bezpośrednich odniesieniach do gestów znanych z *Natjaśastry*. To ogólna skłonność do wykorzystywania w opisie postaci wyrazu twarzy, mimiki, gestu. Agjej, czołowy przedstawiciel nowoczesności w literaturze hindi XX-tego wieku, doradzał swoim kolegom po piórze, aby starali się dotrzeć do indyjskiego odbiorcy, przyzwyczajonego do słuchania i oglądania, a nie do czytania, tworząc poezję bardziej wizualną (Vatsyayan 1972: 13). Sam stosował się do tego nie tylko w poezji, ale i w prozie, czego kolejnym przykładem może być jego nowelka zatytułowana *Darogā Amicand* („Nadzorca Amicand”). Wykorzystuje on w niej opis wyrazu twarzy i gestu. Opuszczenie i roztarcie nasączonych brylantyną kącików wąsów za pomocą palców dłoni staje się w utworze symbolem poniżenia i obalenia tyrana sprawującego władzę w więzieniu Atak. Wypiełgnowane wąsy stanowiły powód do dumy nadzorcy Amicanda:

Znana była jeszcze inna rzecz dotycząca nadzorcy. Wyraz jego twarzy był tak przerażający, że zwykły więzień ledwie ją ujrawszy zaczynał drżeć. Czasem, gdy Daroga spojrzał na kogoś, to już od tego człowiek sam się kurczył. Z wyglądu jednak Amicand był raczej przeciętnym mężczyzną. Był średniego wzrostu, ale nos zawsze nosił wysoko; ciało jego było nieco ociężałe, ale poruszał się z pewną lekkością, żwawo. Także, gdy maszerował podczas apelu, wszyscy więźniowie nieoczekiwanie zostawali jakby o pół kroku w tyle. Amicand wywodził się właściwie z kasty kupców, ale swoje gęste wąsy tak podkreślał, że nawet thakur⁹ by się ich nie powstydział. Gdy nasmarował ich końce brylantyną, to tak sterczały, jakby były zrobione z delikatnych drucików i wypieszczone przez nie lada rzemieślnika. (por. Ajñeya 1992: 183)

Utwór Agjeja napisany na początku lat trzydziestych XX-tego wieku oddaje atmosferę bezskutecznego zwalczania ruchu antykolonialnego w Indiach, znajdującą wyraz w zapelnionych więzieniach w Pendźbie, panującym w nich terrorze. Autor utworu ukazuje godność więźniów politycznych i ich ostateczne zwycięstwo. Symbolem tego zwycięstwa są opuszczone i roztarte wąsy nadzorcy Amicanda.

[...] uniósł rękę, kciukiem i palcami ujął ostrza wąsików, przycisnął je do twarzy, roztarł na policzkach i skierował w dół. Nieźle je roztarł! Ależ było

9 W hindi *thākūr* oznacza 'pana, właściciela ziemskiego, tytuł wojowników kszatrijów; Boga, wizerunek Boga'.

w nich brylantyny! Kosmki włosów rozsypały się jak szczotki, wyglądały jak kawałki robaka rozdziobanego przez wróble. (. Ajñeya 1992: 186)

Gest roztarcia wąsów ma wzbudzić odrazę, czego wyrazem jest porównanie ich do rozdziobywanego robaka. Wzmocnia to efekt poniżenia i ośmieszenia tyrana, wywołany już samym faktem skierowania w dół wypielęgnowanych i sterzących wąsów. Gest ten był odtwarzany przez więźniów i w ten sposób został jego opis został utrwalony:

Przygotowano próbny apel i w czasie gdy szanowny pan Amicand mąszzerował wzdłuż szeregów więźniów, ktoś z więźniów uczynił gest, w którym kciuk i palec wskazujący przesunął wolno po obu stronach nosa w kierunku kącików ust, jakby chcąc zetrzeć pot. W jednej chwili twarze wszystkich więźniów przebiegł porozumiewawczy uśmiech. [...] Nikt nic nie powiedział. Tylko nieco w przodzie jakiś inny więzień zrobił ten sam ruch. Tym razem śmiech był jeszcze bardziej wymowny. (por. Ajñeya 1992: 187)

Koncepcja ekspresji uczuć za pomocą ciała rodem ze staroindyjskiego teatru okazuje się produktywna współcześnie nie tylko w sztukach scenicznych. Sięgają po jej idiomatykę twórcy współczesnej prozy indyjskiej. Idą tym samym w ślad za autorami sanskryckich dramatów i poematów. Być może jest to idiomatyka wtórna. W starożytności na potrzeby teatru w grze aktora za pomocą ciała zakodowane zostały znaczenia literatury, a następnie literatura przejęła kod teatru, wykorzystując w literackich opisach teatralne gesty i pozy. A może „sceniczność” pozostawała zawsze właściwością indyjskiej literatury od starożytności po współczesność i, podobnie jak nakaz wzbudzania smaków estetyki, określała jej specyfikę. Mimo istotnych modyfikacji, które przeszła w Indiach teoria *rasa*¹⁰ jej osiem podstawowych „smaków”, wzbogaconych o doznanie ‘spokoju *śanta* (*śānta*) i ,oddania’ *bhakti* (bhakti), przetrwało w sztukach scenicznych, w sztuce pięknej, a także w literaturze. Odbiorca indyjski, nawet jeśli niepiśmienny, nie ma większych trudności w ich odbiorze, jest także w stanie zrozumieć gesty i mimikę skodyfikowanej gry aktorskiej. To zasługa ustnego przekazu literatury w Indiach i popularności teatru ludowego, wykorzystującego tę idiomatykę. Dla odbiorcy pozostającego poza kręgiem tradycji teatru staroindyjskiego

10 Teoria indyjskiej estetyki przeszła wraz ze zmianą roli twórcy istotne modyfikacje od NŚ poprzez udratyzowanie poezji w *Dhwanjaloce* (*Dhvānyaloca*) Anandawardhany (Ānandavardhana, IX w.), jej umiastycznienie u Abhinavagupty (*Abhinavabhāratī* 10 w.), aż po podporządkowanie jej u wraz całą literaturą teologii *bhakti* u Rūpagosvāmina, gdzie *rasa* miłości nie jest już wyobrażeniem zbawienia, jest zbawieniem, jak pisze E. Gerow (1978).

idiomatyka ta jest zazwyczaj trudno zrozumiała. Współczesne przedstawienia teatru *kudiyattam*, taniec klasyczny *bharatanatyam* czy obrazy kreowane przez twórców współczesnej literatury indyjskiej często pozostają dlań nieczytelne. Zrozumienie zasad wzbudzania smaków estetyki staroindyjskiej i znajomość podporządkowanych jej środków ekspresji umożliwia w pewnym stopniu bycie „dobrze usposobionym” (*sumanasa* NŚ. proza.7 po 6.31) odbiorcą indyjskiego teatru, tańca i literatury.

Bibliografia

- Ajñeya (1992) *Sampūrṇa kahāṇiyā*. Dillī: Rājpal eṇḍ saṁs.
- Byrski, Maria Krzysztof (2007) „Indyjski teatr i dramat klasyczny.” [W:] M. Mejor (red.) *Słowo światłem zwane. Wypisy z literatury sanskryckiej*. Warszawa: Dialog; 667–683.
- Cieślakowski, Sławomir (1975) *Kategorie estetyczne w poetyce dawnych Indii – rasa*. Sprawozdania z czynności I Posiedzeń Naukowych ŁTN, R. XXIX, 8, Łódź.
- Gerow, Edwin (1978) “The Persistence of Classical Aesthetic Categories in Contemporary Indian Literature. Three Bengali novels” [W:] E. Dimock [ed.] *The Literatures of India. An Introduction*, Chicago: University of Chicago Press; 212–239.
- Ghosh, Manmohan (tr.) ([1894] /1950/1967) *The Nāṭyaśāstra*. Vol. 1: ch. I–XXVII. Calcutta.
- Ghosh, Manmohan (tr.) ([1894] /1961/ 1967) *The Nāṭyaśāstra*. Vol. 2: ch. XXVIII–XXXVI. Calcutta .
- Miążek, Teresa (2013) „Bhāva jako motyw. Wprowadzenie do analizy opowiadań Agjeja w świetle teorii rasa.” [W:] *The Polish Journal of the Arts and Culture* Vol. 8 (5/2013); 101–123.
- Marlewicz, Halina (2000) “Kāvya as defined in Sanskrit Poetics.” [In:] *Cracow Indological Studies* Vol. I; 9–15.
- Marlewicz, Halina (2004) „Dramat staroindyjski w teorii i w praktyce.” [W:] H. Marlewicz, L. Sudyka (red.) *Gliniany wózek. Dramat staroindyjski napisany przez Śudrakę*. Księgarnia Akademicka: Kraków; 27–47.
- Massey, Reginald (2004) *India's Dances. Their and History, Technique Repertoire*. Delhi: Abhinav Publications.
- Monier-Williams, Monier (1997) *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi: Motilal Banarasi Das Publishers.

- Nagar, Ravi Śankar (ed.) ([1988] 2009) *Nāṭyaśāstra of Bharatamuni: With the commentary Abhinavabhāratī by Abhinavaguptācārya* Vol.1-4. Delhi: Parimal Publications.
- Sachse, Joanna (tr.) ([1911] 1994) *Kālidāsa. Meghadūta. Obłok –posłańcem*. Katowice: Verbum.
- Schayer, Stanisław (/1924/ 1988) „Klasyczny teatr indyjski.” [W:] M. Mejor (red.) *Stanisław Schayer. O filozofowaniu Hindusów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe; 13–32.
- Śliwczyńska, Bożena (2009) *Tradycja teatru świątynnego Kudijattam*. Warszawa: Dialog.
- Sudyka, Lidia (2004) *Od Ramajany do dydaktyki*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Tyāgī, Rāmāvatār (tł.) (1982) *Kālidāśakṛta Meghadūta*. Dillī: Rājpal eṇḍ saṁs.
- Trynkowska, Anna (1993) „Podstawowe teorie klasycznej poetyki indyjskiej” [W:] *Classica Vratislaviensia* Vol. XVI; 129–135.
- Vatsyayan, Saccidanad Hiranand (1972) “The Role of the Writer in Contemporary Indian Society.” [W:] *South Asian Digest of Regional Writing* Vol. 1; 4–17.

Daria Węckowska
(Uniwersytet Wrocławski)

„SŁAWA BOGOM!”, CZYLI O DYNAMICE KOMUNIKACJI ZE SŁOWIAŃSKIMI BOGAMI

D a r i a W ę c k o w s k a
(Uniwersytet Wrocławski)

“Glory to the Gods!” Communication with the Slavic Gods Yesterday and Today

Key words: Slavic gods, Slavic native faith, Slavic religion, native faith, religious communication.

The article is about communication with the old, Slavic gods, today and in pre-Christian times. It presents what we currently know about the pagan religion of the Slavs and how this knowledge has been used by a new religious movement—slavic native faith. Rituals were treated as an example of religious communication. The means of communication with the gods is an interesting phenomenon in itself, but also it may indicate the problems, dreams and needs of the group that created it. It can present their view of reality, society and the times in which they live. Slavic native faith is closely related to nature and the vegetation cycle. Its followers celebrate four main holidays: Szczodre Gody (winter solstice), Jare Gody (spring equinox), Noc Kupały (summer solstice) and Święto Plonów (autumn equinox). All native faith rituals are composed of a few permanent elements: fire, invocation, purification, prayers, oblation and feast. They are full of symbolism, where part of it is taken from historical sources and another part is reconstructed. Native faith followers understand reconstruction not only as recreation but also as the creation of a religious system which is “alive” today. Native faith is an important part

of its followers self-identification, so they put a lot of energy in to constructing their religion and propagating it in Poland.

Wraz z nastaniem epoki romantyzmu nadeszło wzmożone zainteresowanie korzeniami narodowymi i przeszłością, które łączyło się z procesem powstawania państw narodowych. Na ziemiach polskich nabrało ono szczególnie znaczenia z racji ciągłej walki o niepodległość. Bujnie rozkwitły wtedy badania archeologiczne, historyczne i etnograficzne. Zainteresowanie pogańskimi kulturami dzielali nie tylko badacze i naukowcy, ale też działacze społeczno-polityczni i literaci. Wtedy to swoje postulaty wysuwał Zorian Dołęga Chodakowski w rozprawie „O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem”. Na nich oparły się później ruchy głoszące kulturową odrębność Słowian. Podobne idee przyświecają współczesnym ruchom rodzimowierczym, które starają się wskrzesić tradycje i wierzenia dawnych Słowian. Zadanie to karkołomne. Zdaje się jednak, że zapaleni ideą XXI-wieczni „romantycy”, widząc zapewne na swej drodze przeszkody, i tak nie traktują ich jako tych nie do przeskoczenia. Bogowie, którzy od stuleci nie słyszeli kierowanych do nich modlitw, mają teraz nowych wiernych. Tylko czy to wciąż ci sami bogowie?

Artykuł będzie traktował o sposobach komunikowania się dawnych Słowian z ich ówczesnymi bogami, i o tym, jak próbują to robić współcześnie Słowianie „nowi”. Ruchy neopogańskie powstają w całej Europie i w całej Europie nowi poganie starają się odnaleźć wspólny język z przedchrześcijańskimi bogami.

Obrzęd religijny jest rytuałem, a funkcja komunikacyjna jest dla rytuału funkcją konstytuującą. Nawiązywanie łączności z bogiem/bogami odbywa się za pośrednictwem symboli. W przypadku obrzędów pogańskich, symbole te odnoszą się do świata przyrody. Rytuał kładzie nacisk na trwałe wartości i prawdy ogólne, a to właśnie symbole szeroko obejmują konwencję, zwyczaj czy system wartości (w przeciwieństwie do indeksów i ikon, które raczej skupiają się na pojedynczym przypadku). Ruchy ciała, które wykonywane muszą być zgodnie z określonymi wzorami, w momencie trwania rytuału nabierają nowych znaczeń. To właśnie te nadane znaczenia, a nie same ruchy, są wtedy istotne. Ich struktury, będące wynikiem socjalizacji, pozostają raczej poza naszą świadomością – znaczenie rytuałów jest zatem bardziej intuicyjne. Uczestniczenie w nich jest dobrowolnym włączaniem się i uznawaniem¹ porządku znaczeń wyznaczającego warunki, w ramach których przychodzi działać aktorowi. Każdy

1 Wzorcowy rytuał zakłada, że aktor uznaje siłę tego porządku.

znak rytuału, podobnie jak znak komunikacji, wymaga interpretacji znaczenia (Rothenbuhler [1988] 2003: 73–90). Aktor, który w rytuale uczestniczy, pełni jednak funkcję widza: nie będąc socjalizowanym w określonym systemie znaczeń, musi ten system wcześniej poznać, by zrozumieć używane w nim symbole. Przed próbą analizy obrzędów rodzimowierczych, niezbędnym jest więc poznanie religii dawnych Słowian w jak najpełniejszym jej kształcie. Zanim jednak przejdę do opisu tego, co wiadomo na temat wspomnianych rytuałów, przedstawię pokrótce problemy, jakie temu towarzyszą.

Stworzenie jasnego i pełnego obrazu słowiańskiej mitologii (o ile takowa w ogóle istniała²) jest zdaniem Stanisława Urbańczyka niemożliwe:

Religię Słowian musimy mozolnie odtwarzać z różnego rodzaju drobnych i ułamkowych o niej świadectw, między którymi nie ma najlepszego, mianowicie informacji wprost od samych pogańskich Słowian, a przecież o wierze najlepiej może pouczyć sam wierzący. Opieramy się więc na wskazówkach osób postronnych: chrześcijańskich Niemców, Greków, mahometańskich Arabów, wyjątkowo tylko chrześcijańskich Słowian. Ponadto wszystkie te wiadomości, podawane zupełnie przygodnie i bez troski o całość, pochodzą z samego końca epoki pogańskiej, kiedy wiara musiała być w rozkładzie, gdy mogła, a nawet musiała być przeniknięta wierzeniami chrześcijańskimi. (Urbańczyk [1947] 1991: 11)

Współcześni badacze mają do dyspozycji zaledwie kilka wzmianek kronikarskich, przy czym muszą się liczyć z błędami *interpretatio christiana* i *interpretatio classica*. Pierwszy, to punkt widzenia chrześcijaństwa, które zwalczało żywe przejawy pogaństwa i jego relikty, wobec czego oceniało je pejoratywnie. Źródła takie niosą więc zdeformowany i daleki od obiektywizmu obraz (Gąssowski 1988: 574). U podstaw drugiego z błędów leżało przekonanie, że pogaństwo wszędzie i zawsze było takie samo. Nakładano na nie szablon interpretacyjny mitologii antycznej i opisywano słowami z niej przejętymi (Urbańczyk [1947] 1991: 14–15). O pogaństwie plemion, które później weszły w skład państwa polskiego, niewiele wiadomo – najwięcej informacji zachowało się o Słowianach pomorskich. Można podejrzewać, że różnili się oni jednak pod względem kulturowym od Słowian mieszkających w głębi kontynentu choćby dlatego, że

2 Inne zdanie na ten temat ma Andrzej Szyjewski, który twierdzi: „(...) gdyby to stwierdzenie było prawdziwe, wypadłoby być Słowianom dziwacznym ewenementem wśród kultur świata, jedynym znanym ludem, który swych kategorii myślenia nie opiera na ideach odwołujących się do początku czasu i przestrzeni oraz kształtowania ludzkości” (Szyjewski 2003: 11). Należy jednak zaznaczyć, że pojęcie mitologii rozumie on znacznie szerzej niż Stanisław Urbańczyk.

zajmowali się handlem zamorskim: mieli wielkie miasta portowe i dzięki temu byli bogaci. Nie powinno się więc informacji o ich wierzeniach rozciągać na cały obszar Słowiańszczyzny. Urbańczyk stawia nawet tezę, że nie wiadomo, czy kiedykolwiek istniała jedna słowiańska religia – być może było ich kilka. Składanie więc szczątkowych informacji w jedną całość i doszukiwanie się systemu wierzeń może być błędem (Urbanczyk /1947/ 1991: 18–20). Późniejsi badacze odnoszą się jednak do jego postawy „umiarkowanego pesymizmu” krytycznie, zarzucając mu wyznawanie – ich zdaniem niesłusznej – zasady: „czego nie ma w źródłach, tego nie było w rzeczywistości” (Szyjewski 2003: 11). Większym optymistą okazał się Aleksander Gieysztor, który, opierając się za zasadzie trzech funkcji³ Georgesa Dumézila, zdecydowanie łaskawiej odniósł się do zachowanych źródeł historycznych. Zwolennicy Dumézila gromadzą znane z wielu krajów wątki związane z bóstwami trzech sfer i łączą je z bóstwami słowiańskimi. Jednak, jak zauważa Urbańczyk, koncepcja ta powstała w oparciu o materiały pochodzące od narodów, które wytworzyły zróżnicowanie stanowe. Jego zdaniem natomiast nie ma podstaw by sądzić, że tak samo było w przypadku Słowian, zanim powstała demokracja wojskowa i ustrój feudalny (Urbanczyk 1991: 149). Co do metod stosowanych już konkretnie przez Gieysztora, czołowy powojenny badacz religii Słowian odnosi się w następujący sposób: „Gieysztor chętnie odwołuje się do wierzeń innych ludów, gdy znajduje tam bóstwa o podobnych kompetencjach co słowiańskie, jakby chciał wypełnić luki w przekazach źródeł dotyczących bóstw słowiańskich. Są to sprawy, które się mieszczą w granicach możliwości, lecz trudne, nawet niemożliwe do udowodnienia” (Urbanczyk /1980/ 1991: 215). Nie zmienia to faktu, że „Mitologia Słowian” uznawana jest za pierwszą znaczącą pracę od czasu wydania jeszcze przed II wojną światową „Mitologii słowiańskiej” i „Mitologii polskiej” Aleksandra Brücknera⁴. Jak pisze Szyjewski: „po raz pierwszy warsztat historyka równomiernie nasycony zostaje metodami antropologiczno-religioznawczymi, dając w efekcie ciekawe i wartościowe dzieło” (Szyjewski 2003: 242).

Jeśli natomiast chodzi o źródła etnograficzne, należałoby podchodzić do nich z pewną rezerwą. Zbierane były one nie tylko przez badaczy-naukowców, ale i wielu dyletantów, w dodatku w sposób niesystematyczny, wobec czego nie-

3 Zasada trzech funkcji Dumézila zakłada, że wszystkie ludy indoeuropejskie rozumieją rzeczywistość jako splot trzech suwerennych sfer: władzy (prawo i religia), walki i siły fizycznej oraz płodności i wytwórczości. Bóstwa wobec tego pełnią funkcje odpowiadające tym trzem sferom.

4 Dlatego też głównie na niej będę się opierać, opisując wierzenia i obrzędy pogańskich Słowian.

które dziedziny w informacje obfitują, a inne opisane są bardzo ubogo. Zdarzały się także przypadki fałszerstw, jak choćby „Veda Slovena” czy „Księga Welesowa” (Szyjewski 2003: 13). Trudno także oddzielić ziarno od plew i wyodrębnić dziedzictwo słowiańskie od naleciałości chrześcijańskich, czy wpływów niesłowiańskich sąsiadów (zwłaszcza Niemców). Szyjewski jednak, stosując metody analizowania mitów wypracowane przez Claude’a Lévi-Straussa, stara się „wycisnąć” ze źródeł etnograficznych jak najwięcej, dowodząc, że nawet ze współczesnego mitu o czarnej wołdze można odczytać pewien szkielet narracyjny, który właściwy był także dawnym Słowianom (Szyjewski 2003: 13–14). Nic dziwnego więc, że rodzimowiercy zdecydowanie chętniej i częściej odnoszą się do prac Gieysztor, Szyjewskiego czy innych przedstawicieli „optymistycznego” kierunku badań nad religią Słowian, niż do prac Urbańczyka, reprezentującego pozytywistyczne podejście do nauki. Do wielu źródeł podchodzą także w sposób bezkrytyczny, próbując jak najwięcej informacji w nich zawartych uznać za pewne, a i nie stronią od samodzielnego zapełniania licznych luk⁵. Takie postępowanie rodzimowierców nie powinno jednak budzić zdziwienia czy świętego oburzenia archeologów – gra toczy się bowiem o istotny dla nich element tożsamości. Poza tym, ich działalność nie polega przecież na odtworstwie historycznym.

Komunikacja ze słowiańskimi bogami wczoraj

Instytucje kultowe

Obrzędowość religijna Słowian, jak i innych ludów indoeuropejskich, dzieliła się na dwie kategorie. Pierwsza z nich to rytuały domowe, które odprawiane były przez męską głowę rodziny z mniejszym lub większym udziałem kobiety. Prócz – oczywiście dla ludów agrarnych – sakralnej troski o pola, zagrodę i płomień domowego ogniska, obrzędy te obejmowały przełomowe w życiu człowieka momenty, takie jak przyjście na świat dziecka, zawarcie małżeństwa, czy śmierć i pogrzeb. Drugą kategorią były obrzędy solenne, które miały już charakter zbior-

5 Przykład: 24 maja 2014 roku na portalu facebook.com w grupie dyskusyjnej „Rodzimowierstwo Słowiańskie” pojawił się wątek, w którym rozpatrywano kwestie uzupełnienia „na własną rękę” słowiańskiej symboliki, a konkretnie ideogramów bogów. Pomysł spotkał się z uznaniem Ratomira Wilkowskiego, jednego z czołowych działaczy Rodzimego Kościoła Polskiego.

rowy, publiczny i ich przebieg podporządkowany był swoistej liturgii, której odprawieniem zajmował się znawca-ofiarnik (Gieysztor 1982: 159).

Gieysztor twierdzi, iż nie ma wątpliwości, że rytuały Słowian były rozbudowane i obejmowały obrzędy oczyszczające, inwokację, modły, wspólną ucztę i wróżby. O ich przebiegu można wnioskować jedynie na podstawie szczątkowych informacji, w różnym stopniu poświadczających istnienie poszczególnych części. Najmniej wiadomo o modlitwach, które jeśli już zostały zapisane, to ich treść zniekształcono w czasach zwycięstwa nowej religii – chrześcijaństwa.

Słowianie ofiary składali bogom, demonom domowym, wodnym, powietrznym i duszom zmarłych. Podarki składano ze zwierząt, ptactwa i nabiału, także ze wstążek, kociąt, ofiar figuralnych z ciasta i kukieł. Miały one różne funkcje – niektóre składane były w charakterze czysto kontraktowym – na zasadzie „daję ci jagnię, a ty mi daj szczęście”, inne składano w celu zjednywania sobie istot mitycznych poprzez wzmacnianie ich siły – wtedy ofiary wrzucano do wód. Oczywiście były także i takie, które oddawano z własnej woli w przeświadczeniu, iż bóstwu się to należy. Taki charakter miały ofiary z pierwocin rolniczych i hodowlanych – pierwszego snopa i ziarna, owocu, baranka i pokosu trawy⁶ (Gieysztor 1982: 159–164).

Istniały trzy podstawowe składniki sakralnego mikrokosmosu – woda, drzewo i kamień. Woda miała znaczenie oczyszczające i uzdrawiające – stąd wrzucano do niej liczne ofiary. Kamień, z racji swej trwałości, symbolizował wieczne istnienie i potęgę – jako taki nie był przedmiotem kultu, jednak jego ważnym składnikiem: „skarbcem mocy nadprzyrodzonej”, jak określa to Gieysztor (1982: 168). Kamienie służyły bowiem nie tylko jako ołtarze ofiarne, ale jeśli choćby z dala przypominały swoją formą kształty ludzkie, nazywano je i wierzano w ich właściwości lecznicze – zwłaszcza w moc przywracania płodności kobietom. Wśród drzew natomiast za święty uważano przede wszystkim dąb – siedzibę boga naczelnego Peruna, lipę, klon (jawor), wiąz i jesion. Drzewa te otaczano ochroną i wierzano w ich właściwości lecznicze (Gieysztor 1982: 168–174).

Słowianie rzeźbili także posągi bóstw – w większości drewniane, lecz zdarzały się i kamienne: najsłynniejszym przykładem jest tu wyłowiony w 1848 r. ze Zbrucza koło Liczkowiec „Światowid”⁷ zbrucki. Stanisław Urbańczyk uważa

6 Znane są trzy wyrazy na oznaczenie ofiary: *trzeba* (coś należnego, powinienego), *obiata* (coś obiecanego, ślubowanego) i *żertwa* (pierwotnie modlitwa – jak przypuszcza Urbańczyk – zapraszająca bóstwo do przyjęcia ofiary).

7 Prawidłowa nazwa bóstwa to *Światowit*. Błędną nazwę stworzył Joachim Lelewel, sugerując się wyglądem posągu.

jednak, że zwyczaj stawiania zarówno posągów bóstw, jak i świątyń pogańskich, przejęty został przez Słowian od obcych. Dowodem na to u Indoeuropejczyków ma być brak wyrazów na oznaczenie posągu i świątyni. Wszystkie znane nazwy są zapożyczone od ludów sąsiednich, lub powstały dużo później (Urbańczyk 1991: 61–76).

Wierzono również w szczególną rolę wyniosłości terenu w kontakcie między ziemią a niebem. Szczególnie traktowano zwłaszcza gołogórza, w których widziano uprzywilejowane miejsca ujawniania się sił nadprzyrodzonych. Wśród najbardziej doniosłych sakralnie gór, na których odnaleziono pozostałości niegdysiejszych miejsc kultu, wymienić należy Ślężę, górę Chełmo, Górę Grodową, Wapienicę i Łysiec (Gieysztor 1982: 176–177).

Obrzędy cykliczne

Wraz z przesileniem wiosennym, odbywały się obrzędy poświęcone odrodzeniu sił przyrody (obecnie nazywane Jarymi Godami). Wiele ich elementów do dziś przetrwało w obrzędach chrześcijańskich – mowa tu o polewaniu wodą (śmigus-dyngus), malowaniu pisanek czy topieniu Marzanny (Leciejewicz 1988: 380). Ta ostatnia jest personifikacją śmierci – inaczej zwano ją Marą, Mareną, Moreną lub Murieną – a wszystkie te imiona wywodzą się z nazwy *mar*, *mor*, oznaczającej ‘śmierć’ (polskie *mór*). Słomianą ubraną lalkę starsi i młodszy zanosili nad brzeg wody, gdzie jedna grupa jej broniła, druga – zwycięska – rozrywała, a szczątki wrzucała do wody. Następnie wszyscy radośnie po udanej zabawie wracali do swojej osady.

Równonoc wiosenna zwraca się także ku obrzędom oczyszczenia – kąpano się, oblewano wodą i wietrzono chaty (Gieysztor 1988: 204–206). Później natomiast – w pierwszych dniach maja – „wiedziono taneczne korowody i palono ogniska” (Leciejewicz 1988: 380).

Przesilenie letnie niosło ze sobą Noc Kupały – święto najobficiej udokumentowane. Letnie przesilenie słoneczne związane było z pierwszą kąpielą w roku, obrzędami ku czci Słońca (m.in. skakanie przez ogniska) i zalotami młodzieży (Leciejewicz 1988: 203). Świątowało się w najkrótszą noc roku, która – w odczuciu ludu – miała miejsce 24 czerwca. Etymologię nazwy obrzędu wywodzi się albo z pierwszej kąpeli w roku w rzece (hipotetyczna postać *kopadlo*), albo zestawia się ją z indyjskim *kup* – ‘jarzyć się, gniewać się’, lub *ku* – ‘ziemia’ i *pola* – ‘obronca’ (Gieysztor 1982: 206–207). Trzonem obrzędu były ogniska. Marcin z Urzędowa w połowie XVI w. zapisał, że rozniecano je „krzesząc ognia deskami”, a więc w archaiczny, rytualny sposób. Kobiety, przepasane bylicą (piołunem, *Artemisia absinthium*), ziołem magicznym i leczniczym, śpiewały, stojąc w okręgu

wokół ogniska. Teksty pieśni dotyczyły szerokiej gamy tematów – od inkantacji z motywem słońca, do wróżb i swatania młodych par. Skkanie pojedynczo lub parami przez ogień należało do powszechnego rytuału, prócz tego, puszczano na wodę wianki (Gieysztor 1982: 209–210). „Nasycenie tej nocy dziwnością prowadziło od orgiastycznego zachowania młodych uczestników, aż do kazirodztwa, jeśli wierzyć niektórym pieśniom kupałowym z Białorusi o miłości brata i siostry, zamienionych w zioła lub kwiaty” (Gieysztor 1982: 210).

Wraz z równonocą jesienną przychodził czas, by dziękować za tegoroczne plony i prosić o urodzaj w roku następnym. Najstarszy znany przekaz o obrzędach dożynkowych pochodzi z relacji Saxa Gramatyka⁸. Wynika z niej, iż kapłan napełniał kielich winem i wkładał go w ręce posągu boga Świętowita. Następnego dnia, wobec zebranego ludu, wyjmował bóstwu puchar z ręki i sprawdzał, czy nie ubyło w nim napoju. Jeśli tak – wróżył nieurodzaj w przyszłym roku i kazał oszczędnie zarządzać zebranymi plonami. Jeśli natomiast wina nie ubyło – oznaczać to miało urodzaj i obfitość. Potem kapłan wylewał stary napitek jako ofiarę, nalewał nowy i poił bóstwo, prosząc o pomyślność, pomnożenie majątków i zwycięstwa. Po czym wypijał duszkiem wino, kielich powtórnie napełniał i wkładał ponownie posągowi bóstwa do ręki. Świętowitowi w ofierze składano także wielki, kolisty kołacz – niemal tak wysoki, jak człowiek. Stawiano go między kapłanem a ludem, a następnie kapłan pytał, czy jest spoza kołacza widoczny – gdy lud odpowiadał twierdząco, kapłan życzył mu, aby w przyszłym roku już go zza kołacza nie widziano, co miało oznaczać życzenia bardziej urodzajnych plonów (Gieysztor 1982: 96). W czasie obrzędu kapłan wygłaszał również zgromadzonemu słowa przepowiedni, która tyczyła się tego, jak potoczy się następny rok (wróżby Arkońskie⁹).

O ostatnim z czterech głównych świąt słowiańskich, które odbywało się w okresie przesilenia zimowego, wiadomo najmniej. Czas przed przesileniem był czasem ciemnym, w którym królował Weles – bóg zaświatów (Gieysztor 1982: 118). Wraz z nadejściem pierwszego dnia zimy, dzień stawał się coraz dłuższy, co świętowano z wielką radością. Grudzień w wielu religiach poświęcony był bóstwom solarnym, a w religii słowiańskiej takowym był Dadźbóg-Swarożyc.

8 Saxo Gramatyk żył na przełomie XII i XIII w. n.e.

9 Arkona – gród słowiański na Rugii, ośrodek kultu Świętowita. W Arkonie znajdowała się świątynia Świętowita, a w niej skarbiec. Po zniszczeniu Radogoszczy Arkona stała się w XI–XII w. najważniejszym miejscem kultu religijnego Słowian nadbałtyckich.

Komunikacja ze słowiańskimi bogami dziś

Główne obrzędy cyklu rocznego to: Szczodre Gody, Jare Gody, Noc Kupały i Święto Plonów (Dożynki). Modlitwy i śpiewy wówczas kierowane są do różnych bóstw, jednak w trakcie każdego święta inne bóstwo gra rolę główną. Rytuały odbywają się w nieprzypadkowych miejscach. Rodzimowiercy gromadzą się na łonie natury, szczególnie zwracając uwagę na to, by w miejscu obrzędu znajdował się dąb. Żerca Watry, nieco wbrew źródłom historycznym¹⁰, uznaje dąb za posąg wszystkich słowiańskich bogów – stąd też ten wybór miejsca. Ważne jest także, by przestrzeń związana z rytuałem zamknięta była kręgiem drzew, co pozwala dodatkowo odgradzić się od świata zewnętrznego. Do pozostałych składników sakralnego mikrokosmosu, które omawiane były wyżej, nie przykładają się już obecnie tak wielkiej wagi¹¹. Obrzędy składają się z kilku stałych elementów, które stanowią ich ramę¹².

Ogień

Centralnym punktem każdego rytuału jest ogień, wokół którego gromadzą się rodzimowiercy. W środku kręgu pozostaje tylko żerca¹³ i żerczyni. Podczas gdy

10 Dąb przez dawnych Słowian uznawany był za siedzibę boga Peruna, boga burzy i błyskawicy (jego kult poświęcony został tylko u Słowian wschodnich). Dęby, w które uderzył piorun, były czczone w sposób szczególny.

11 Tak wynika z moich obserwacji, jednak w książce autorstwa żercy Watry, zwrócona jest uwaga także na wodę i wzniesienia terenu, jako na niezbędne składowe miejsca obrzędu. W praktyce jednak miejsca, które spełniałyby wszystkie te warunki, mogą być trudnodostępne, zwłaszcza we Wrocławiu i jego okolicach.

12 Analiza na podstawie obserwacji uczestniczącej jawnej obrzędów odprawianych przez wtedy (2011 i 2012 r.) jeszcze niesformalizowaną organizację, dziś już Fundację na rzecz słowiańskiej kultury „Watra”, uzupełniona cytatami z książki „Słowiańskie dziedzictwo. Rodzima Religia i Filozofia”, której autorem jest żerca (kapłan) wspólnoty Watra, Rafał Merski.

13 Żerca, żyrca, żyrzec – wyraz wywodzący się z języka cerkiewnego, oznaczający kapłana, a później starostę weselnego. „W czasach pogańskich do obowiązków kapłana-ofiarnika należało obok innych kojarzenie małżeństw. Źródła o tym nie mówią, ale niemożliwości nie widać żadnej. W epoce chrześcijańskiej odpadły mu oczywiście funkcje ofiarnika, ale uchowała się ta właśnie ważna rola. Wiadomo to dobrze, że się zawieranie małżeństw bardzo długo wymykało spod kontroli kościelnej. Legaci papiescy używali bardzo surowych kar, zanim wymogli na ludności zawieranie ślubów kościelnych. W tych warunkach łatwo zrozumieć zwężenie znaczenia z kapłana w ogóle – na osobę dającą śluby” (Urbańczyk /1948/ 1991: 168). Słowo „żerczyni” jest neologizmem.

kapłan rozpala przygotowany wcześniej stos, zgromadzeni chwytają się za ręce i śpiewają „Gore, gore jasno, żeby nie zagasło”. Inkantacja ta ma zapobiec sytuacji, w której ogień by się nie rozpałił (jednakowoż nie ma takiej możliwości, gdyż stos zawsze jest obłany łatwopalną substancją). Następnie żerca przechodzi do modlitwy, w której przyzywa Swarożycza – boga ognia ziemskiego¹⁴. Od tego momentu ogień staje się święty i stanowi „portal”, za pośrednictwem którego zgromadzeni na obrzędzie komunikują się z bogami i duchami przodków (dziadami).

(...) W tym właśnie celu rozpala się Święty Ogień Swarożycowy, wokół niego tworzy się żywy krąg ludzki, zwraca swe oblicza w stronę płomienia, wiecznego ognia naszej wiary. (...) Zamykając święty krąg obrzędowy, stajemy w centrum świata stworzonego przez Bogów, nawiązujemy z nimi kontakt, powracamy do chwili stworzenia, do czystej równowagi, nie zmąconej przez cywilizację. Stajemy pośrodku tunelu, w którym łączymy się z przodkami. (Merski b.r.: 23–24)

Inwokacja

Kapłan przyzywa Swarożycza w następujący sposób:

Przyzywam Ciebie Swarożycu,
 święty ogniu synu Swarogowy
 Wielki boże
 przywiedź Bogów w ten krąg święty
 byśmy trzebę złożyć mogli
 Dla nich w twoje złote ciało
 Przyzywam Ciebie Swarożycu,
 święty ogniu, wielki boże
 Przybądź do nas
 niech w Twym cieple i jasności
 duchy przodków się ogrzeją
 Których dziś tu przyzywamy
 Święty ogniu Swarożycu
 z czterech stron tu do nas przybądź

14 Swarożyc – jedno z naczelných bóstw słowiańskich, którego kult został poświadczony zarówno u Słowian wschodnich, jak i zachodnich. Utożsamiany z Dadźbogiem (Dażbogiem), synem Swaroga (boga nieba lub słońca). W „Słowie pewnego Chrystolubca” napisano: „Do ognia się modlą, zowiąc go swarożycem” – stąd można wnioskować, że Dadźbóg-Swarożyc z czasem stracił boskie znaczenie, a stał się synonimem ognia (któremu zresztą też oddawano boską cześć) (Strzelczyk 1998: 195–200). Dla badanych rodzi-mowierców, Swarożyc jest bogiem ognia ziemskiego.

Swarożycu szczodry boże
niech z twym ciepłem i jasnością
wszelkie dobro do nas spłynie
I twój blask niech noc rozjaśni
przyzywam Ciebie Swarożycu
wielki boże synu Swarogowy
Święty ogniu!
Sława tobie ogniu Swarożycowu!!!
(Merski b.r.: 32)

Jest to jedna z nielicznych modlitw, które są odmawiane podczas obrzędu i mają stałą formułę. Drugą jest swego rodzaju wyznanie wiary, którego wersety najpierw wypowiada żerca, a po nim powtarzają je uczestnicy obrzędu.

Oczyszczenie

Temu rytuałowi poddawane jest miejsce obrzędu, zgromadzeni i kapłan. Żerca do świętego ognia wrzuca zioła, dzięki czemu oczyszcza miejsce¹⁵. Następnie obchodzi krąg z odpaloną od ogniska pochodnią, by oczyścić również zebranych i napełnić ich mocą. Potem „obmywa” swoje dłonie i twarz w dymie, dzięki czemu oczyszcza także siebie. Dodatkowo żerczyni kropi wszystkich wodą, która ma moc życiodajną (i – a jakże! – oczyszczającą).

Modły

Po odpowiednim przygotowaniu zgromadzonych i miejsca rytuału poprzez rozpalenie ognia, uświęcenie go i oczyszczenie sfery sacrum, żerca i żerczyni przechodzą do modłów¹⁶. W zależności od pory roku zwracają się do innych bóstw, które to akurat w danym czasie pełnią szczególną rolę:

Szczodre Gody, inaczej nazywane Świętem Zimowego Staniasłonce¹⁷, odprawia się wraz z przesileniem zimowym, kiedy to rodzi się Nowe Słońce i dzień staje się coraz dłuższy. Modły podczas obrzędu kierowane są głównie do Dadźboga-Swarożycy, który w źródłach ruskich utożsamiany jest ze słoń-

15 W swojej książce Merski pisze jeszcze o usypaniu kręgu z soli, w celu zamknięcia miejsca sacrum dla złych mocy i duchów. Osobiście na żadnym z obrzędów takiej praktyki nie zaobserwowałam.

16 W większości są to modlitwy improwizowane.

17 Podczas przesilenia zimowego, tj. 21 lub 22 grudnia, słońce osiąga najniższy punkt na niebie i wstrzymuje swoją wędrówkę na 3 dni. 25 grudnia przesuwa się o 1 stopień na północ, a dzień w związku z tym staje się dłuższy. Od tego zjawiska czas ten nazwano Świętem Zimowego Staniasłonce.

cem. Rozpalana jest wtedy także sważycza (święszczyca, swarga), symbol słońca, z którą żerca obchodzi krąg zgromadzonych. Sważycza jest talizmanem szczęścia, a rytuał ten ma przynieść zgromadzonym pomyślność¹⁸.

Jare Gody to czas równonocy wiosennej, kiedy to Jaryło¹⁹, bóg płodności i siły vitalnej, zwycięża Welesa, boga świata podziemnego, pana pory ciemnej, podczas której dusze zmarłych błakają się po ziemi²⁰. Dzięki temu zwycięstwu dzień staje się dłuższy od nocy. Pali się i topi Marzannę²¹, a zgromadzeni wołają wtedy: „Odejdź martwe, odejdź stare, my palimy ognie jare!” Obrzęd rozpoczyna się wzniesieniem gaidu (gałęzi ustrojonej wstążkami), który jest symbolem wiosny. Modlitwy kierowane są do Dadźboga, Jaryły i Mokoszy²², opiekunki ziemi i deszczu. Uczestnicy obierają pomalowane na czerwono jaja – symbol życia oraz odrodzenia, a skorupki rzucają na ziemię. Taki magiczny zabieg ma sprawić, że ziemia będzie bardziej płodna.

Noc Kupały to czas, kiedy słońce znajduje się u szczytu swej potęgi. Ofiary składane są „Perunowi Gromowładnemu, by darzył nam swą siłą, Świętowitowi, by przyszłe plony były udane i bogate, Mokoszy, opiekunce kobiet, Ładzie²³, prosząc o los pomyślny, Dadźbogowi za piękne i jasne promienie słoneczne, jego moc i życiodajną energię, Matce Ziemi naszej ukochanej, za życie, którym oblewa pola, lasy i łąki” (Merski b.r.: 34). Żegna się Jaryłę, którego zadanie dobiegło końca, paląc jego kukłę na stosie pogrzebowym. W czasie tryzny (stypy) Jaryły odbywają się igrzyska, na które składa się wiele konkurencji, głównie siłowych,

18 Merski opisuje także szereg rytuałów domowych, które powinny mieć w tym czasie miejsce. Większość pokrywa się z rytuałami, które odprawiane są podczas katolickich świąt Bożego Narodzenia, jednak zostało im nadane nowe znaczenie. Jak zaznaczyłam wcześniej, o obrzędach związanych z przesileniem zimowym wiadomo najmniej, wobec czego niemożliwym jest określenie choćby prawdopodobieństwa tego, że podobne rytuały były kultywowane przez pogańskich Słowian. Zainteresowanych odsyłam do strony internetowej Watry (www.watranews.wordpress.com), gdyż książka Merskiego nie jest powszechnie dostępna.

19 Jaryło – domniemane bóstwo w mitologii wschodniosłowiańskiej – znane jedynie z folkloru, jako niższego rzędu bóstwo płodności i wiosny (Strzelczyk 1998: 84).

20 Mniej więcej w tym czasie dawni Słowianie odprawiali dziady wiosenne – obrzędy poświęcone duszom zmarłych.

21 Rodzimowiercy uważają Marzannę za boginię zimy, śmierci i – co zaskakujące – płodności. Tymczasem źródła historyczne zaprzeczają, jakoby Marzanna kiedykolwiek była bóstwem.

22 Gieysztor widzi w Mokoszy odbicie kultu matki-ziemi. Merski z kolei Matkę Ziemię traktuje jako osobne bóstwo (Merski b.r.: 33).

23 Łada – rzekome bóstwo polskie.

jak przeciąganie liny czy walki na miecze. Gdy stos pogrzebowy gaśnie, oznacza to koniec kolejnego etapu w cyklu wegetacyjnym i obrzędowym – koniec wiosny. Rozpala się wtedy drugi wielki stos – ogień Dadźboży, który symbolizuje szczyt aktywności słońca na ziemi. Na jego wierzchu znajduje się koło z sześcioma szprychami – każda z nich oznacza jeden miesiąc wzrastającej mocy słońca.

Święto Plonów kończy porę jasną. Niegdyś wiązało się z rozbudowanym rytuałem wróżb, które miały wskazać, czy w przyszłym roku plony będą obfite, a także czy będzie on pomyślny dla zgromadzonych. Dziś obrzęd głównie skupia się na dziękowaniu za tegoroczne plony. Do świętego ognia wrzuca się ofiary ze zbiorów, a żerca – zamiast wróżyć – życzy zgromadzonym szczęścia i powodzenia.

Ofiara

Ofiary składane są do ognia swarożycowego. Wśród darów znajduje się miód pitny, piwo, chleb (jeśli rozpadnie się w ogniu oznacza to, że ofiara się spodobała), mleko i ziarna zbóż. Składany w darze jest również specjalny chleb, z którym żerca obchodzi krąg. Zgromadzeni kładą na nim ręce i w myślach dziękują lub proszą o coś bogów. Bochen ten także wrzucany jest później do ognia, dzięki czemu indywidualne intencje przekazywane są bogom.

Biesiada i tańce

Gdy obrzęd się kończy, przychodzi czas na wspólną biesiadę i dalsze świętowanie. Podczas Nocy Kupały zabawy trwają aż do wschodu słońca. Wszystkie święta słowiańskie są radosne i – by należycie je uczcić – należy jeść, pić i bawić się jak najdłużej. Latem i jesienią rodzimowiercy biesiadują na dworze, zimą i wiosną – wynajmują w tym celu salę, do której przenoszą się zaraz po obrzędzie.

Między rekonstrukcją a konstrukcją

Faktem jest to, że o religii pogańskich Słowian wiemy dziś niewiele. Faktem jest także, że istnieją grupy, które tę religię chcą zrekonstruować i ożywić. Zadaniem socjologa nie jest sprawdzanie, czy w swoich działaniach trzymają się ściśle danych historycznych, tylko zbadanie zjawiska takim, jakim jest, i zadanie sobie pytania: dlaczego ono jest? Istnieje przyczyna (i to nie jedna) tego, że współcześnie, w wysoko rozwiniętej cywilizacji, powstają ruchy religijne, które chcą czcić starych bogów, wkładając tyle czasu i energii w to, by ze szczątków dostępnych informacji złożyć system religijny. Czy trzymają się faktów? Czy rzetelnie wykorzystują źródła? Zupełnie nie w tym rzecz. Rodzimowiercom nie chodzi prze-

cież o muzealny eksponat, a o żywą religię, której chcą być wyznawcami. Rafał Merski pisze: „rekonstrukcja ta nie polega na zwykłym poznaniu panteonu, uporządkowaniu go, lecz przede wszystkim na stworzeniu szeregu praw i wartości, które my współcześni wdrażamy i wyznajemy jako święte i prawdziwe” (Merski b.r.: 4). Komunikacja ze słowiańskimi bogami zmieniła się, bo i musiała się zmienić. Brakujące elementy obrzędów, a nawet całe obrzędy, zostały stworzone, bo musiały. W przeciwnym razie, rytuały nie mogłyby być odprawiane. Wsłuchując się w te współczesne modlitwy, obserwując sposób odprawiania obrzędów czy symbolikę w nich wykorzystywaną, można dowiedzieć się wiele nie tylko o samej religii, ale też i o potrzebach ludzi, którzy rodzimą wiarę wybrali. Sam sposób komunikacji z bogiem/bogami pozwala wnioskować o stanie danej społeczności. W końcu religia to wytwór społeczny.

Bibliografia

- Gąsowski, Jerzy (1988) „Kult religijny.” [W:] Lech Leciejewicz (ed.) *Mały słownik kultury dawnych Słowian*. Warszawa: Wiedza Powszechna; 574–587.
- Gieysztor, Aleksander (1982) *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwa artystyczne i filmowe.
- Leciejewicz, Lech (1988) *Mały słownik kultury dawnych Słowian*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Merski, Rafał (b.r.) *Słowiańskie dziedzictwo. Rodzima Religia i Filozofia*. b.m.: b.w.
- Rothenbuhler, Eric ([1988] 2003) *Ritual Communication. From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*. Texas A&M University: SAGE Publications.
- Strzelczyk, Jerzy (1998) *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Szyjewski, Andrzej (2003) *Religia Słowian*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Urbańczyk, Stanisław ([1947] 1991) *Religia pogańskich Słowian*. [W:] *Dawni Słowianie. Wiara i kult*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo; 10–101.
- Urbańczyk, Stanisław ([1948] 1991) *Przeżytek pogaństwa: stpol. ‘żyrzec.’* [W:] *Dawni Słowianie. Wiara i kult*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo; 166–170.
- Urbańczyk, Stanisław ([1980] 1991) *Aleksander Brückner i jego prace mitologiczne* [W:] *Dawni Słowianie. Wiara i kult*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo; 199–215.
- Urbańczyk, Stanisław (1991) „Wierzenia dawnych Słowian.” [W:] *Dawni Słowianie. Wiara i kult*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo; 143–165.

Przemysław Szumacher

(Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)

KOMUNIKACJA ZE ŚWIATEM POZANATURALNYM U INDIAN GUARANI W PARAGWAJU

Przemysław Szumacher

(Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)

Communication with the Supernatural World Among the Guarani in Paraguay

Key words: Guarani, religions of Paraguay, ritual communication, religious practices, religious beliefs.

Based on his field research among the Guarani in Paraguay and an extensive review of the relevant literature, the author presents his analysis of the relationship of man towards God. The aim of this article is to analyse the religious life of the Guarani, with a special emphasis on their methods of communicating with the Supreme Being and with their ancestors. The author describes the primitive monotheism among the Guarani, the role of the shaman in communal life and the importance of the Guarani ritual dance, the jeroky. The latter is illustrated by the author's description of it as practised by two concrete communities in Paraguay, the Akaray-mi and Ciudad del Este. Due attention is given to the importance of the earth in Guarani beliefs. The earth for the Guarani people does not enjoy the status of being sacred, or holy, as such. Rather, it serves as the sacred place from which they worship the Supreme Being, address benevolent spirits and contact their ancestors. Concerning the latter, the author notices that the Guarani distinguish between the good and the bad ones.

The unusually interesting, varied religious practices of the Guarani people, vividly described by the author in his article, demonstrate that communication with the

supernatural world constitutes an extremely important part in their worldview and everyday life.

Wprowadzenie w tematykę

W literaturze naukowej odnajdujemy wiele definicji pojęcia „religia”. Wybitny socjolog Emil Dürkheim podjął próbę zdefiniowania tego terminu w następujący sposób: „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem”¹. Dla Dürkheima religia nie może być luźnym nagromadzeniem wierzeń, ale ich systemem. Każdy składnik jest powiązany z innym, a wyjęcie jednego nie może odbyć się bez naruszenia całości. Zwraca też uwagę na fakt, że system religijny generuje społeczność. Nie ma więc religii prywatnej – jest tylko zbiorowa. Takie ujęcie pozwala zrozumieć, że życie religijne człowieka ma charakter społeczny. Jest to definicja na wskroś ogólna, wolna od wpływu jakichkolwiek wierzeń. Ta definicja pokazuje, że religia nie jest tylko i wyłącznie sprawą osobistą.

Sam termin *religia* albo *być religijnym* czy *być wierzącym* budzi dzisiaj wiele kontrowersji i niepotrzebnych emocji. Można zaryzykować stwierdzenie, że żyjemy w czasach, kiedy promuje się postawę obojętności religijnej, szczególnie za pośrednictwem różnych mediów. Wiarę spycha się do sfery prywatnej. Wystarczy wspomnieć przypadki dyskryminacji w Europie z powodu publicznego noszenia krzyżyków czy innych symboli religijnych. W niniejszej pracy zostanie przedstawiony temat komunikowania się ze światem pozanaturalnym u jednej z najbardziej licznych społeczności autochtonicznych Ameryki Południowej – Indian Guarani. Jest to grupa etniczna, której fundamentem tożsamości jest religia i wszystkie jej przejawy, szczególnie w komunikowaniu się ze światem nadprzyrodzonym – Bogiem oraz przodkami. Religia Indian Guarani ma charakter wybitnie wspólnotowy.

1 Émile Dürkheim, *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, [Elementary Forms of Religious Life], PWN [London: Allen & Kuwin], Warszawa 1990 [1912], s. 31.

Charakterystyka terenu zamieszkania

Paragwaj to kraj położony w centralnej części Ameryki Południowej. Graniczy z Boliwią, Argentyną i Brazylią. Warto wyjaśnić, w jakich warunkach klimatycznych mieszkają interesujący nas Indianie. Paragwaj leży w strefie klimatu zwrotnikowego. Dzieli się na dwie strefy – wschodnią i zachodnią, a umowną granicą jest przebiegająca przez cały kraj rzeka Paragwaj. We wschodniej części kraju średnia temperatura miesięcy letnich (grudzień – marzec) to około 27°C. W miesiącach zimowych (czerwiec – sierpień) waha się od 15 do 21°C, nocą natomiast spada poniżej 0. Na zachodzie kraju, w tak zwanym Chaco, średnia temperatura to około 20°C w okresie letnim. Zimą często napływają gorące masy powietrza, wówczas waha się pomiędzy 30–35°C². Na zachód od rzeki Paragwaj ciągną się obszary czerwono-cynamonowych gleb, suchych lasów i zarośli oraz czerwono-burych gleb i suchych sawann. Natomiast w regionie wschodnim dominują piaszczyste gleby czerwone oraz gleby czarne. Praktycznie w całym Paragwaju ziemia jest koloru czerwonego. Paragwaj jest krajem nizinnym³. Według spisu ludności w lipcu 2013 roku, Paragwaj ma 6.620.000 mieszkańców. Trzeba wspomnieć, że Paragwajczycy migrują w poszukiwaniu pracy do Argentyny, Brazylii, Urugwaju, Hiszpanii, Francji i Stanów Zjednoczonych⁴.

Historycy twierdzą, że pierwsi mieszkańcy terenów dzisiejszego Paragwaju przybyli na te tereny około 6000 lat p.n.e. Były to ludy z tak zwanej rasy pampejskiej. Natomiast około 500 lat p.n.e. zaczęły napływać ludy z północnych terenów, a także z okolic Amazonii. Indianie bardzo dużo migrowali, ponieważ wierzyli, że gdzieś na ziemi znajduje się *Ziemia bez zła*, czyli raj⁵. Paragwaj jest krajem wielokulturowym. Obecnie zamieszkują go nie tylko Indianie, ale również metysi. Społeczności indiańskie stanowią mniejszość narodową. Oficjalnym językiem Paragwaju jest język hiszpański, ale sami Paragwajczycy używają na co dzień języka guarani. Posługują się nim od urodzenia, dlatego Paragwajczyków nazywa się narodem dwujęzycznym. Obecnie w Paragwaju istnieje 17 grup etnicznych. Wszystkie te grupy posługują się językiem guarani i jego różnymi dialektami. Zamieszkują głównie wschodnie tereny tego kraju. Wśród nich naj-

2 Lucjan Kubiawicz, *Słownik geografii Ameryki*, Wiedza Powszechna: Warszawa 1975, s. 499.

3 Adam Jelonek, A. Bonasewicz [red.], *Encyklopedia Geograficzna Świata. Ameryka Południowa*, s.299.

4 <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/pa.html>, 10.01.2014.

5 Lucio Godoy, *La cultura y el sueno en la cultura Guarani*, Lambare, Paraguay 2002, s. 1n.

liczniejszą społecznością są interesujący nas Indianie Guarani, wśród których wyróżniamy: Mbyá, Chiripá, Ache, Pai Tavytera, Guarayo i Guarani Ñandeva⁶.

Fundamentalne elementy wierzeń Guarani

W centrum religii ludów plemiennych znajduje się tak zwana wyższa moc, która określa życie tych ludzi. Źródłem życiodajnego strumienia tej mocy jest Najwyższe bóstwo⁷. Indianie Guarani w swojej kulturze duchowej od wieków są wierni idei Boga, Stwórcy i Pana wszystkich rzeczy. Pierwszą nazwą w języku guarani, określającą Boga był *Tupa*. Określenie to oznacza tyle co deszcz i burzę⁸. Guarani, poza wiarą w Najwyższe Bóstwo, wierzą również w istnienie bytów nadnaturalnych, stworzonych przez *Ñande Ru* (czyli 'Naszego Ojca', bo takie określenie funkcjonuje obecnie wśród Guarani), które chronią ustanowionego porządku zaraz po stworzeniu świata. Bóstwa, które zapoczątkowały istnienie ziemi nazywają się *Ñamandu Ru Ete* i *Ñamandu Xyete*⁹. Według wierzeń tychże Indian w odniesieniu do ziemi, *Ñande Ru* stwarzając świat, ustanowił również prawa działające w przyrodzie. Woda, ziemia i wiatr są nieodłącznymi komponentami przyrody, dopełniającymi dzieło stworzenia świata. Zostały stworzone przez niższe bóstwa, które uważane są za opiekunów przyrody. Dlatego wierzenia Indian Guarani są wierzeniami animistycznymi¹⁰. Obraz świata człowieka religijnego zbudowany jest na opozycji dwu wartości – sacrum i profanum. Sacrum można określić jako rzeczywistość sakralną, świętą, ku której skierowany jest człowiek religijny. Poprzez udział w rytualnych działaniach człowiek może nawiązać kontakt z tą rzeczywistością, którą może być nie tylko Bóg jako Istota Najwyższa, ale i duchy czy inni bogowie¹¹.

Indianie Guarani uważają, że Bóg Stwórca ustanowił normy moralne. Fundamentem tych norm jest przede wszystkim Dekalog, z tym, że Guarani mają

6 Los Pueblos Indigenas en el Paraguay, Equipo Nacional de Misiones, Asunción 1988, s. 2–6.

7 Horst Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, Pallotinum, Poznań 1998, s. 69.

8 José Marx, *Los Guaranies*, s. 8.

9 Ramón Fogel, *Mbyá Recové*, Universidad Nacional de Pilar, Pilar 1998, s. 12.

10 Tamże, s. 26.

11 Jan Andrzej Kłockowski, *Sacrum i ethos: jedno czy dwoje?* [w]: Z. J. Zdybicka [red.], *Religia a sens bycia człowiekiem*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994, s. 93 n.

swoje zasady postępowania przekazywane od wieków w tradycji ustnej. Nie zawsze ta tradycja jest do końca zgodna z Prawem Bożym. Na przykład Indianie dopuszczają możliwość zemsty na przeciwniku. Nie jest to oczywiście dzisiaj rozpowszechnione na tak dużą skalę, jak było to w poprzednich wiekach, ponieważ w obecnych czasach nie obserwuje się walk międzyplemiennych. Takie przypadki jak niewierność kobiety, narodziny chorych dzieci lub czary, powodujące śmierć i choroby, były do niedawna powodem dokonywanych aktów zemsty¹².

W wierzeniach Guarani istnieje sześć postaci uważanych za bohaterów, którzy w przeszłości podczas ziemskiej wędrówki osiągnęli wysoki poziom życia duchowego, zwanego w języku guarani *aguyje*. Indianie oddają im cześć i modlą się do nich w różnych potrzebach i sytuacjach życiowych. Ta forma kultu jest porównywalna z czczeniem przez chrześcijan osób świętych i błogosławionych. Jedną z postaci jest Takuá Verá Chy Eté. Jest to imię kobiece. Tłumacząc z guarani oznacza dokładnie 'prawdziwa matka Takuá Verá' (jest to imię jej syna). Jak mówią Mbyá Guarani, otrzymała ona wielką łaskę od Stwórcy dzięki temu, że modliła się, śpiewała i tańczyła na cześć kości swojego zmarłego syna. *Ñande Ru* dostrzegł jej wiarę i wytrwałość w sprawowaniu kultu. Zmarły został wskrzeszony. Jednak celem ponownego powołania do życia zmarłego nie było ziemskie życie, lecz życie w Raju¹³.

Centralne miejsce wierzeń Guarani zajmuje koncepcja Raju, określanego jako 'Ziemia bez Zła'. Ludzie zostali stworzeni do życia na ziemi, w której nie ma miejsca na zło. Człowiek po stworzeniu świata utracił krainę wiecznej szczęśliwości. Utrata miałaby tu charakter sprzeniewierzenia się woli Stwórcy, co może oznaczać obecność elementu wiary chrześcijańskiej w religii Mbyá. Indianie Guarani, jak zresztą każdy człowiek, dążą do doskonałości. Owe dążenie można określić jako poszukiwanie raju, poszukiwanie ziemi bez zła. Indianin poszukuje idealnego życia na tej ziemi i harmonii we wszystkich aspektach: w zarządzaniu ziemią, organizacji życia, relacji ze Stwórcą, relacji słownej z drugim człowiekiem i w relacji do przyrody. Poszukiwanie raju na ziemi ma więc charakter stawania się coraz lepszym człowiekiem, żyjącym według tradycji

12 Franz Müller, *Etnografia de los Guarani del Alto Paraná*, Societatis Verbi Divini, Buenos Aires 1989, s. 24.

13 José Zanardini, W. Biedermann, *Los indígenas del Paraguay*, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", Asunción 2001, s. 216.

i norm ustanowionych przez *Ñande Ru*. Dusza człowieka po śmierci udaje się do „Ziemi bez zła”¹⁴.

O definiowaniu szamana

W religiach ludów niepiśmiennych rytuały, modlitwy i kontakt ze światem nadprzyrodzonym, zarezerwowane były najczęściej tylko dla mężczyzn. Tylko mężczyzna mógł być przywódcą religijnym, zwanym szamanem¹⁵. We wspólnotach Guarani, główną rolą szamana jest zapewnienie obfitych zbiorów, modlitwa o deszcz, leczenie chorych, a także przepowiadanie przyszłości poprzez sny. Posiadane zdolności nadprzyrodzone szaman może również wykorzystywać na szkodę innych ludzi. Przykładem mogą być, jak wierzą Indianie, wszelkie zarazy i śmierć nieprzyjaciół. W takich wypadkach szaman zawsze liczy na pomoc ze strony pomocnych duchów, którymi mogą być zarówno duchy przyrody, jak i zmarłych, z którymi się komunikuje¹⁶. Szaman nawiązuje kontakt zarówno z Istotą Najwyższą, wspomnianymi wcześniej bohaterami, jak i z duchami przodków. Występuje zawsze w imieniu całej wspólnoty. Nie znaczy to jednak, że poszczególni Indianie nie mogą się modlić, ale czynią to w inny sposób, towarzysząc szamanowi w obrzędzie modlitwy. Szaman jest reprezentantem wspólnoty w kontakcie ze światem nadprzyrodzonym, z tego powodu określa się go *Ñamandu miri*, albo *Ñande Ramoi*, co oznacza ‘mały Bóg’. Warto nadmienić, że pierwsi kronikarze z okresu kolonializmu negatywnie oceniali praktyki szamańskie, uznając je za diabelską praktykę. Według nich szamani utrudniali pracę misjonarzom jezuickim, ponieważ siali zamęt w głowach Indian. Misjonarze się trudnili, by zbliżyć ich do wierzących chrześcijan szamani natomiast grozili konsekwencjami za odstępstwo od wierzeń indiańskich. Straszili wizjami apokaliptycznymi, wpływem na zjawiska przyrodnicze, a także możliwością odebrania życia¹⁷. Według antropologa Mircea Eliade szamanizm posługuje się archaicznymi technikami ekstatycznymi. Wywołana ekstaza pojmowana jest jako prze-

14 Margot Bremer, *La Biblia y el mundo Indígena*, Coordinación Nacional de Pastoral Indígena, Asunción 1998, s. 153.

15 Gunter Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Verbinum, Warszawa 1986, s. 45.

16 Miguel Alberto Bartolomé, *El chamanismo y religion entre los Avá-Katu-Ete*, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Asunción 1991, s. 95.

17 Jose A. Perasso, *La cultura Guarani en el Paraguay contemporaneo*, RP ediciones, Asunción, s. 63n.

życie podróży przez świat podziemny i niebieski. Po komunikacji z duchami przodków, czy nawet demonami (dla złorzeczenia), szaman powraca na ziemię jako człowiek, który uzyskał nowe poznanie i nową wiedzę¹⁸. Modlitwa taka jest jedyną czynnością zarezerwowaną wyłącznie dla szamana. Pozostali członkowie wspólnoty mogą brać udział jedynie w tańcu i śpiewie. Modlitwa może mieć różne intencje. Na przykład w odniesieniu do ziemi, w kulturze Guarani, istnieją modlitwy mające na celu błogosławieństwo na czas zasiewów i zbiorów, przepędzenie zarazy i plag, obrona przed klęskami, uproszenie pogody, zesłanie deszczu lub jego zahamowanie. Słowa modlitwy szamana są wyuczone (dzięki tradycji ustnej) albo wymyślone przez niego samego¹⁹.

Taniec *jeroky* jako najważniejsza modlitwa wspólnoty

Przyjrzyjmy się teraz samej modlitwie, której przewodniczy szaman. Aby komunikować się ze światem nadprzyrodzonym, szaman używa instrumentów muzycznych, służących do wydawania wibrujących, rytmicznych dźwięków. U Indian Guarani szaman podczas komunikowania się ze światem nadprzyrodzonym używa grzechotki, zwaną *mbaraka*. W obrzędzie biorą udział również dzieci i kobiety²⁰. Indianie Guarani komunikują się z Bogiem podczas tańca. Nazwa tańca brzmi *jeroky*. *Jeroky* w języku guarani oznacza dokładnie – ‘taniec’ i jest używana powszechnie przez samych Paragwajczyków. Tańcowi towarzyszy modlitwa ustna, którą wznosi szaman i określa się ją jako *purahei*, co znaczy ‘śpiew’. Przez taniec i śpiew Indianie Guarani manifestują swoje przeżycia religijne oraz komunikację z Najwyższym Bóstwem. Kobiety posiadają instrumenty muzyczne. Są nimi *tacua*, czyli łodyga trawy bambusa. Uderzają nim o drewniane podłoże, wydając przy tym rytmiczny, głuchy dźwięk. Intencje, z którymi przychodzą Indianie na *jeroky* są różne.

Indianie Avá Guarani we wiosce Akaraymi

Wspólnota zbiera się w świątyni, zwanej *Opa*. Świątynią Avá Guarani nazywają dziedziniec, małą przestrzeń, zadaszoną liśćmi palmy. Przestrzeń jest otwarta, nie ma ścian. Dach wsparty jest jedynie na kilku drewnianych palach. W środku znajduje się jeszcze mały ołtarzyk, czyli mała konstrukcja drewniana z zawie-

18 Jacques Waardenburg, *Religie i religia*, Verbinum, Warszawa 1991, s. 137.

19 Dionizio Gonzalez Torres, *Cultura Guarani*, Asunción 1997, s. 243.

20 Andrzej Szyjewski, *Szamanizm*, WAM, Kraków 2005, s. 194.

szonymi koralami, sporządzonymi z nasion różnych roślin²¹. Szaman stoi przy ołtarzu, i modli się do Boga albo zwraca się do przodków. Ma w ręku grzechotkę, którą uderza w taki rytm, jaki podaje jedna z kobiet. Nie jest to przypadkowy rytm, ale wcześniej wyćwiczony. Kobiety, które uczestniczą w tym obrzędzie, siedzą na skraju świątyni i uderzają *tacua* (dużym kawałkiem trawy bambusowej) w drewniany pał, położony na ziemi. Efektem jest rytmiczny, głuchy odgłos. W rytm uderzanych *tacua*, szaman zbiera stojących innych mężczyzn w świątyni i rozpoczyna taniec *jeroky*. Kobiety również tańczą w świątyni, ale ich taniec różni się od tańca mężczyzn. Mężczyźni formują rząd, trzymając się za ręce i chodzą po wnętrzu świątyni. Natomiast kobiety stoją jedna obok drugiej, kładąc sobie nawzajem ręce na ramionach. I też chodzą po wnętrzu świątyni. *Jeroky* tańczą na przemian raz mężczyźni raz kobiety. Na modlitwę Guarani przychodzą całymi rodzinami, nierzadko pojawia się na niej cała wioska.

Indianie Mbyá Guarani – wspólnota niedaleko Ciudad del Este

U Indian Mbyá Guarani miejscem kultu jest przede wszystkim mała świątynia. Nie jest to murowany budynek, ale solidnie zbudowany niski szałas, uszczelniony gliną pomiędzy drewnianymi palami, stanowiącymi ściany. Ta świątynia również nazywa się *Opa*. Tam odbywają się również spotkania towarzyskie wspólnoty. Drzwi umieszczone są zawsze w kierunku północnym. W środku, wzdłuż ścian, ustawione są niskie ławki. Nieco głębiej znajduje się podwyższone miejsce dla grających na instrumentach. W świątyni umocowana jest zawsze duża drewniana półka, na której Indianie układają *yerba mate* (herbata paragwajska), potrawy z kukurydzy, owoce a czasem różne przedmioty użytku codziennego. W jednej ze wspólnot Mbyá znajdowały się zabawki, takie jak lalka, mały samochód i piłka. Takie przedmioty są najczęściej darami dla wspólnoty od turystów albo po prostu zakupione przez kogoś z wioski. Warto nadmienić, iż Indianie Guarani nie żyją w miastach. Rodziny Indiańskie są bardzo biedne i przeciętnej rodziny Guarani nie stać na zakup zabawek czy przedmiotów codziennego użytku lub artykułów gospodarstwa domowego. Posiadanie niektórych rzeczy materialnych przez wspólnotę to dla tych ludzi jeden ze sposobów komunikacji ze światem dla nich niedostępnym. Co ciekawe, podczas tańców wykonywanych przez uczestniczących w kulcie religijnym drzwi są zamknięte, a na środku rozpała się niewielkie ognisko. Chodzi o obecność dymu i głośną

21 José A. Perasso, *La cultura Guarani en el Paraguay contemporaneo*, RP ediciones, Asunción, s. 108.

muzykę. To pozwala uczestnikom tańca i szamanowi na łatwe wejście w trans, a także daje możliwość zapomnienia na chwilę o świecie zewnętrznym. *Opa* nie pomieści zbyt wielu członków wspólnoty, dlatego kult religijny sprawowany jest również na dziedzińcu, niedaleko domu szamana, podobnie jak u pozostałych grup etnicznych Guarani²². Jednym z przykładów tańca religijnego Mbyá jest *tangara*. Wspólnota tworzy duży krąg i w rytm instrumentów wykonuje się dwa kroki do przodu i jeden do tyłu. Jest to dość skomplikowane, ponieważ taniec wykonuje się w bardzo szybkim tempie. Każdy członek wspólnoty musi nauczyć się śpiewu i tańca rytualnego²³. Muzyka rytualna Indian Guarani jest rytmiczna. Pozwala nie tylko szamanowi, ale i wszystkim uczestnikom obrzędu religijnego na osiągnięcie stanu hipnotycznego²⁴.

Relacja z przodkami i ich rola w życiu Guarani

Kult zmarłych od zarania czasów jest ważnym elementem wierzeń ludów pierwotnych. Ludzie opiekujący się zmarłymi, umacniali wiarę w dalsze życie po śmierci, dlatego wznosili do nich modlitwy, a nawet składali im ofiary, wierząc w ich dalsze istnienie. Do dzisiaj ludy indiańskie Ameryki Południowej składają modlitwy nie tylko do bogów, opiekunów przyrody, ale również do zmarłych. Guarani, w tym także Mbyá oraz Avá, zwykli składać ofiary swoim zmarłym. Najczęściej jest to jedzenie w postaci różnych potraw przygotowanych z kukurydzy, *yerba mate*, także owoce i napoje alkoholowe z trzciny cukrowej. Guarani składają ofiary w domu zmarłej osoby na specjalnie przygotowanym miejscu. Natomiast pochówek odbywa się na cmentarzu indiańskim, najczęściej w małym lesie. Guarani nie stawiają pomników osobom zmarłym. Indianie po śmierci członka wspólnoty odprawiają wspomniane rytualne tańce *jeroky*, które trwają nawet całą noc²⁵. Wszystkie te dary, przyniesione do domu zmarłego, nie mają charakteru ofiary prześlągalnej, nie są składane dla ochrony przed złymi duchami, ale mają one pomóc duszy zmarłego w wędrówce do 'Ziemi bez zła', czyli Raju. W 2007 roku, we wspólnocie Akaraymi podczas całonocnego *jeroky*, co jakiś czas uczestnicy rytuału wchodzili do domu zmarłego, aby ostatni raz

22 Carlos Mordo, *El cesto y el arco, Centro de Estudios Antropológicos Universidad Católica Asunción, Asunción 2000*, s. 145–147.

23 Dionizio Gonzalez Torres, *Cultura Guarani*, s. 243.

24 Michel Malherbe, *Religie ludzkości*, Znak, Kraków 1995, s. 213.

25 Tadeusz Jania, *Śmierć...i co dalej?*, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 8 n.

z nim porozmawiać, oddać cześć, prosić o opiekę. Przyniesione dary ofiarne były kolejnego dnia spożywane przez wspólnotę i najbliższą rodzinę.

W kulcie zmarłych bardzo ważna jest rola szamana. To on, jako przewodnik jerokey, komunikuje się z przodkami. Guarani wierzą, że podczas jerokey szaman otrzymuje od przodków wskazówki co do właściwego postępowania w życiu, aby po śmierci dusza nie błądziła, tylko od razu trafiła do „Ziemi bez zła”²⁶. Indianie Guarani, jak zresztą wszyscy ludzie, dążą do doskonałości. Owe dążenie można określić jako poszukiwanie raj. Indianin poszukuje idealnego życia na tej ziemi i harmonii we wszystkich aspektach: w zarządzaniu ziemią, organizacji życia, relacji ze Stwórcą, relacji słownej z drugim człowiekiem i w relacji do przyrody. Poszukiwanie raj na ziemi ma więc charakter stawania się coraz lepszym człowiekiem, żyjącym według tradycji i norm ustanowionych przez *Nande Ru*, a przekazywanych przez szamana.

Wnioski końcowe

Kultura Indian Guarani ma wybitnie religijny charakter. Komunikacja ze światem nadprzyrodzonym poprzez opisane wyżej obrzędy jest praktykowana często, zdarza się, że codziennie. Społeczności Indiańskie, w tym Guarani, nie są wolne od postępującej globalizacji. Dlatego obecnie obserwuje się problem z życiem religijnym u młodych Indian. Coraz częściej zamieszkują oni obrzeża dużych miast, by tam szukać pracy. Zmienia się środowisko, w którym żyją Guarani. Już nie zalesione tereny i bliski kontakt z przyrodą, a miejski klimat betonowych budynków i hałasu ulic. Nad tym faktem ubolewają starsi Indianie i szamani, wyrażając swój żal z powodu odejścia wielu młodych Guarani od życia religijnego, a tym samym porzucenia kultury, która ich wychowuje. Istnieje zatem potrzeba asystencji ze strony organizacji wspierających kulturę Indian (np. INDI w Paragwaju czy misji katolickich), które umożliwią samowystarczalność społecznościom indiańskim we własnych wspólnotach bez potrzeby migracji w poszukiwaniu podstawowych źródeł utrzymania (własność ziemi, szkolnictwo, ośrodki zdrowia, żywność) i pomogą zachować ważny element kultury jakim jest komunikacja ze swoim Stwórcą.

26 José Marx, *Los Guaranies*, s. 8.

Bibliografia

- b. a. (1988) *Los Pueblos Indigenas en el Paraguay*. Asunción: Equipo Nacional de Misiones.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1991) *El chamanismo y religion entre los Avá-Katu-Ete*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- Bremer, Margot (1998) *La Biblia y el mundo Indígena*. Asunción: Coordinación Nacional de Pastoral Indígena.
- Bürkle, Horst ([1996] 1998) *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii [Der Mensch auf der Suche nach Gott. Die Frage der Religionen. Paderborn: Bonifatius]*. Tłum. M. Kowal. Poznań: Pallotinum.
- Dürkheim, Émile ([1912] 1990) *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii [Elementary Forms of the Religious Life. London: Allen & Unwin]*. Tłum. A. Zadrożyńska. Warszawa: PWN.
- Fogel, Ramón (1998) *Mbyá Recové*. Pilar: Universidad Nacional de Pilar.
- Godoy, Lucio (2002) *La cultura y el sueño en la cultura Guaraní*. Paraguay: Lambare.
- Jania, Tadeusz (1996) *Śmierć...i co dalej?*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Jelonek, Adam, Bonasewicz, Andrzej (red.) (1997) *Encyklopedia geograficzna świata. Ameryka Południowa*. Kraków: OPRESS.
- Kłoczowski, Jan Andrzej (1994) „Sacrum i ethos: jedno czy dwoje?” [W]: Z. J. Zdybicka (red.) *Religia a sens bycia człowiekiem*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; 91–101.
- Kubiatowicz, Lucjan (1975) *Słownik geografii Ameryki*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Lanczkowski, Gunter (1986) *Wprowadzenie do religioznawstwa*. Warszawa: Verbinum.
- Malherbe, Michel ([1990] 1995) *Religie ludzkości [Les religions de l'humanité. Paris: Criterion]*. Tłum. M. Frankiewicz. Kraków: Znak.
- Marx, José (b.r.w.) *Los Guaraníes*, Asunción.
- Mordo, Carlos (2000) *El cesto y el arco*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos Universidad Católica Asunción.
- Müller, Franz (1989) *Etnografia de los Guaraní del Alto Paraná*. Buenos Aires: Societatis Verbi Divini.
- Perasso, José Antonio (1987) *La cultura Guaraní en el Paraguay contemporáneo*. Asunción: RP ediciones.
- Szyjewski, Andrzej (2005) *Szamanizm*. Kraków: WAM.
- Torres, Dionizio González (1997) *Cultura Guaraní*. Asunción (b.w.).

- Waardenburg, Jacques ([1986] 1991) *Religie i religia [Religionen und Religion: systematische Einführung in die Religionswissenschaft. Berlin: Walter de Gruyter]*. Tłum. A. Bronk. Warszawa: Verbinum.
- Zanardini, José, Biedermann, Walter (2001) *Los indígenas del Paraguay*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”.

Małgorzata Zadka
(Uniwersytet Wrocławski)

FORMUŁY KOMUNIKACYJNE

Małgorzata Zadka
(Uniwersytet Wrocławski)

Communication Formulas

Key words: formulas, type-scenes, collocations, oral tradition, early ancient literature.

The aim of this article is to show a similarity between the way of constructing songs in the oral tradition and some of the expressions used in everyday communication. Structures called formulas and type-scenes are treated as poetic constructions, useful only while preparing long, traditional songs both in ancient and modern epic works, whereas they can be found also in everyday communication and have a similar function. The process of learning a language seems to be analogous to learning an oral song, also the way of using the learned formulas or cultural schemes is very similar in our whole life.

The article analyses collocations and combinations of words frequently used in language and compares them with literary constructions. This makes it possible to present the similar structure and function of certain stable and conventionalised connections in language and non-written literature. Conventionalised literary constructions are compared with context-dependent communication patterns.

These observations can be very helpful in revealing the oral epic as an integral part of human experience, and as a way of maintaining cultural contact—not only a literary genre. On the contrary—through the use of the theoretical apparatus of research into orality—these conclusions aid the better understanding of human communication as a total phenomenon reflected in literature.

Badania nad oralnością

Istotnym elementem badań nad twórczością ustną, zarówno w odniesieniu do utworów starożytnych, poprzez tradycje późniejsze, aż po pieśni powstające w XX wieku, jest pojęcie formuły oraz scen typowych¹. Zjawiska te, a zwłaszcza ich rola i funkcja w utworze, nadal nie są w pełni zrozumiane, jednak nie ulega wątpliwości, że są charakterystyczne dla wszystkich zbadanych dotąd przykładów pieśni epickich. Prace nad sposobem użycia formuł pozwoliły wyjaśnić mechanizm tworzenia i prezentowania pieśni, które mimo że niezapisane, przez lata były przechowywane w pamięci pieśniarzy i na nowo prezentowane słuchaczom. Obserwacje epiki jugosłowiańskiej prowadzone na początku XX. wieku pokazały jednak, że trwałość tej tradycji tkwi nie w biernym zapamiętywaniu, ale w samym momencie twórczego wykonywania pieśni.

Milman Parry sformułował pierwszą definicję formuły jako „grupy słów używanych zawsze w tych samych pozycjach metrycznych do wyrażenia pewnych podstawowych treści” (Lord [1960] 2010: 109). W takim ujęciu formuła jest więc pewnym modelem rytmicznym, który przekazuje tę samą informację, nawet gdy jego elementy składowe podlegają wymianie. W późniejszych latach definicja ta była wielokrotnie uzupełniana i modyfikowana (głównie w zakresie uwzględniania odstępstw od niej w poszczególnych utworach przy zachowaniu tej samej funkcji), ale pozostała punktem wyjścia dla rozważań nad stylem formularnym do dziś².

Z pojęciem formuły wiąże się też tendencja do znacznie częstszego łączenia rzeczowników z epitetami, niż ma to miejsce w tekście pisanym. Jak określił to Walter Ong „ludzie oralni (...) wolą nie żołnierza, lecz dzielnego żołnierza; nie księżniczkę, lecz piękną księżniczkę; nie dąb, lecz twardy dąb” (Ong [1982] 2011: 78), bo takie połączenia są wyrazistsze semantycznie i metrycznie oraz układają się w pewien rytm, ułatwiający zapamiętanie ich w określonym kontekście. W utworach epickich określenia tego rodzaju pojawiają się zarówno przy rzeczownikach pospolitych, jak i przy imionach postaci, przy czym niektóre mogą być stosowane dla określenia różnych osób, a inne przyporządkowane są wyłącznie do jednej. Funkcja epitetów w utworze i ich znaczenie w różnych fragmentach

1 Pierwotnym określeniem sceny typowej był ‘temat’, ale ze względu na wieloznaczność tego terminu zrezygnowano z jego użycia w tym kontekście (zob. też Edwards 1992).

2 Por. m.in. Hoekstra 1964; Hainsworth 1968; Nagler 1974; Latacz 1979; Bakker 1997; Minchin 2001.

pieśni są złożone³, ale metrycznie są one niewątpliwie bardzo przydatne w tworzeniu długich utworów o skomplikowanej fabule. Śpiewanie pieśni liczących kilka setek lub tysięcy wersów było w ogóle możliwe między innymi z tego właśnie względu, że nikt nie starał się ich zapamiętać w niezmiennej całości, ale wiedząc – jaką rzecz chce powiedzieć – używał najbardziej adekwatnych do tego słów. Rama konstrukcyjna w postaci stałego metrum dodatkowo ułatwiała to zadanie.

Albert Lord opisał proces powstawania formuł w epice jugosłowiańskiej. Według jego obserwacji początkujący poeta najpierw słuchał pieśni innych poetów i zapamiętywał poszczególne frazy – całe linie tekstu lub ich fragmenty. Kiedy sam zaczynał śpiewać pieśni, część z nich odtwarzał zgodnie z zapamiętanym pierwowzorem, ale w pewnym zakresie dokonywał modyfikacji i dodawał nowe elementy. Ważnym czynnikiem było jednak wpasowanie tych elementów w dwa wymienione wcześniej kryteria: metrum i treści (Lord [1960] 2010: 112–116).

Lord zwrócił także uwagę (choć nie rozwinął tej kwestii), że opisany proces jest zupełnie analogiczny do uczenia się i używania przez ludzi samego języka – nikt nie stara się celowo w dzieciństwie zapamiętać całych zwrotów lub zdań po to, aby je potem dokładnie i niezmiennie odtwarzać (Lord [1960] 2010: 119). Owszem – gromadzimy pewien zasób, ale wykorzystujemy go twórczo, dostosowując do swoich preferencji i aktualnych potrzeb. Zasób ten jest zresztą po-niekąd dziedzictwem całej społeczności, która nas ukształtowała – nie możemy go całkowicie odrzucić, ale możemy go indywidualnie przekształcać. Co więcej, razem z adaptowanymi wyrażeniami przejmujemy wyobrażenia i przekonania, które potem traktujemy jak własne i których w większości nie kwestionujemy i nie analizujemy⁴.

Kolejnym istotnym w odniesieniu do pieśni kultury oralnej zjawiskiem jest konstruowanie tzw. scen typowych. W rozumieniu Parry'ego i Lorda są to „grupy pojęć używane regularnie podczas opowiadania historii w stylu formularnym właściwym dla tradycyjnych pieśni” (Lord [1960] 2010: 173). Są to pewne struktury narracyjne, które odnoszą się do określonych sytuacji – mogą

3 Chodzi tu m.in. o pozorne sprzeczności, gdy literalne znaczenie epitetu stoi w sprzeczności z kontekstem danej sytuacji, np. gdy określenia 'szybkonogi Achilles' dotyczy siedzącego bohatera. Kwestia użycia, znaczenia i funkcji epitetów była szeroko dyskutowana, por. m.in. Parry 1971; Vivante 1973, 1980, 1982; Edwards 1988.

4 Są to kwestie powszechnie uważane za oczywiste, często traktowane nawet jako synonim oczywistości – fakt, że słońce wschodzi i zachodzi, standardowe w danej kulturze formuły powitania, itp.

występować w określonej kolejności, odnosić się do siebie wzajemnie, pojawiać w formie rozbudowanej lub zredukowanej do kilku podstawowych i niezmiennych elementów. Są to pewnego rodzaju wzory scen, które typowo pojawiają się w pieśniach epickich, takie jak zakładanie zbroi przez bohatera przed walką, składanie ofiary, posiłek, podróż, oczyszczenie, itp. I rzeczywiście w różnych pieśniach różnych epok można zauważyć regularnie powtarzające się podobne opisy i sytuacje (Lord 2010: 173; Clark 2004/2013: 135). Tematy takie prezentują analogiczne zachowania, konstrukcję opowieści i często także podobne wzorce metryczne. Cytując Lorda, są one czymś na kształt 'konstelacji pojęć' (Lord [1960] 2010: 175). Nawet w pieśniach pochodzących z różnych krajów i epok możemy zaobserwować podobne sceny i motywy, wynikające nie z naśladownictwa (lub nie tylko z niego), ale przede wszystkim ze specyfiki i tematyki tych utworów. Zarówno więc w wielu heroicznych lub historycznych pieśniach jugosłowiańskich (pieśń Saliha Ugljanina o uratowaniu Mustadžebeja przez Hasana z Ribnika; pieśń *Zasługiny Smailagicia Meho* w wykonaniu Avdo Međvedovicia, *Pieśń o Bagdadzie*), jak i w średniowiecznym eposie *Digenis Akritas*, w *Pieśni o Rolandzie*, w *Iliadzie*, częsty jest motyw rady wojennej, w trakcie której dowódca dyskutuje z doradcami, słucha ich rad – dobrych lub złych – podejmuje decyzję, itp. Sam temat może być złożony z mniejszych elementów, które same w sobie stanowią zamknięte całości, dołączane do siebie w odpowiedniej kolejności i formie, a także w zależności od preferencji i talentu pieśniarza (Lord [1960] 2010: 184).

Rozumienie scen typowych jako wzorców sytuacji, modeli, które można stosownie zaadaptować do konkretnej opowieści, ponownie narzuca nam skojarzenie z codziennym użyciem języka. W codziennej komunikacji również regularnie używamy pewnej grupy tematów i posługujemy się konstrukcjami narracyjnymi, które pełnią rozmaite funkcje w naszej komunikacji, a ich struktura lub nagromadzenie zależy od naszej wiedzy, kreatywności i doświadczenia. Nie można przy tym zapominać o roli, jaką w tym procesie odgrywa wspólnota, w ramach której funkcjonujemy, a która dostarcza elementu niezbędnego dla utrwalenia złożonej myśli w sytuacji braku pisma – rozmówcy lub aktywnego słuchacza (Ong [1982] 2011: 72). „Każde słowo i każde pojęcie przenoszone przez dane słowo stanowi rodzaj formuły, rodzaj stałego sposobu przetwarzania danych doświadczenia, determinującego sposób intelektualnej organizacji doświadczenia i refleksji, oraz funkcjonującego jako swoisty środek mnemoniczny” (Ong [1982] 2011: 75).

Opozycja? Żywa, bezpośrednia komunikacja

Pojawiające się po raz kolejny zestawienie poezji oralnej z komunikacją ustną nie jest przypadkowe – w obu sytuacjach mamy do czynienia z bezpośrednim kontaktem pomiędzy uczestnikami komunikacji, podobne są również cechy, przypisywane im: addytywność, nagromadzenie, typowe epitety, redundancja. Mimo że trudno sobie wyobrazić postawienie znaku równości pomiędzy konstruowaniem pieśni w starożytności a komunikowaniem się współcześnie (i to w codziennych, prozaicznych sprawach oraz w znacznie bardziej spontanicznym wymiarze), to jednak kwestie te nie są aż tak odległe od siebie, jak może się wydawać.

Kazimierz Ożóg w artykule *Ustna odmiana języka ogólnego* wymienia trzy czynniki komunikacji mówionej: „1) dialogowość mowy; 2) spontaniczność procesu mówienia; 3) sytuacyjność, czyli powiązanie dialogu z sytuacją” (Ożóg 2012: 91). Dialogowość mowy polega na przemienności ról mówiącego i słuchającego oraz udziale funkcji fatycznej, a więc podtrzymywaniu kontaktu z rozmówcą. (Ożóg 2012: 91–92). Spontaniczność mowy to opozycja do niespontaniczności tekstów pisanych (przemyślanych, przygotowanych). Sytuacyjność natomiast odnosi się do relacji między rozmówcami, która dostarcza dodatkowych informacji pozawerbalnych.

Franciszek Nieckula wskazuje konkretne sytuacje, w których używa się jednej lub drugiej odmiany języka – w sklepie, kawiarni lub w kolejce typowe będzie użycie mowy, w urzędzie lub w innych kontekstach administracyjnych będą to formy pisane. Warto przytoczenia są też zaproponowane przez niego typowe tematy („dom i rodzina”, „praca”, „znajomi”, „pogoda”, „kulinaria”, „aktualne wydarzenia polityczne”, „zdrowie”, „hobby”) (Nieckula 2001: 105). Nie są to jednak sceny typowe w rozumieniu Parry’ego, a jedynie pewne zakresy tematyczne, regularnie pojawiające się w rozmowach. Ujęcie Johna Austina, rozwinięte potem przez Johna Searle’a, także odnosi się do konkretnych form, takich jak *podziękowanie*, *gratulacje*, *pytanie*, *prośba*, *rada* czy *ostrzeżenie*, jednak skoncentrowane jest na warunkach ich skuteczności (Zdunkiewicz 2001: 276). Anna Wierzbicka z kolei, odnosząc się do teorii Bachtina *gatunków mowy* [*genry mowy*], wyróżnia w ramach „semantyki elementarnych części znaczeniowych” gatunki ustne: pytanie, rozkaz, groźbę, ostrzeżenie, pozdrowienie, podziękowanie, gratulacje, kondolencje, przeprosiny, komplement, skargę, przemówienie, wykład, pogadankę, rozmowę, dyskusję, spór, kłótnię, żart, kawał, flirt, toast, (Ożóg 2012: 95; Wierzbicka 1983). Ujęcie Wierzbickiej koncentruje się na funkcjonalności i in-

tencjonalności użycia poszczególnych typów wypowiedzi, ale pomija sposób ich wprowadzania do języka (Wierzbicka 1983: 129–134).

Jeśli jednak przyjrzeć się komunikacji ustnej tak samo, jak poezji ustnej – jej konstruowaniu, ale też i drodze, jaką do tego prowadzi – okaże się, że konstrukcje, którymi się posługujemy, nie są przez nas wybierane w pełni indywidualnie, ale są ukształtowane przez przyzwyczajenie do łączenia pewnych elementów razem. Oczywiście nie dotyczy to wszystkich części naszego systemu komunikacyjnego – niektóre z nich stanowią jednostkową innowację. Każde nowe wyrażenie natomiast, dzięki regularnemu powtarzaniu przez innych, zakorzenia się w języku i do pewnego stopnia ulega idiomatyzacji. Sformułowania odnoszące się początkowo do indywidualnych doświadczeń, często używane mogą wejść w skład wypowiedzi zbiorowych, zrozumiałych i używanych w społeczeństwie.

Formuły w komunikacji

Trwałe połączenia w języku to przede wszystkim różnego rodzaju frazeologizmy i kolokacje. Powiemy raczej ‘odczuwać/czuć tęsknotę’ albo ‘odczuwać/czuć radość’, a nie ‘mieć tęsknotę’ czy ‘mieć radość’. Nawet jeśli wśród innych określeń odnoszących się do emocji znajdziemy wyrazy, dające szersze możliwości łączenia, okazuje się, że wynikają one nie tyle z większej dowolności, ile z różnicy semantycznej poszczególnych wariantów. Możemy powiedzieć zarówno ‘mieć żal’, jak i ‘odczuwać/czuć żal’, ale w pierwszym przypadku będzie to pokrewne znaczeniowo z ‘mieć o coś pretensje’, natomiast w drugim ‘czuć smutek’. Mimo pozorów swobody, nadal więc musimy uwzględniać specyfikę znaczenia takich połączeń.

W codziennych praktykach komunikacyjnych można także zauważyć pewne preferencje wyboru jednych określeń kosztem innych, mimo że wszystkie połączenia są poprawne, ale używane rzadziej lub w innym kontekście. Korzystając z internetowej wyszukiwarki PELCRA⁵, która umożliwia przeszukiwanie zasobów Narodowego Korpusu Języka Polskiego (w skrócie NKJP), można odnaleźć używane w języku polskim połączenia słów oraz frekwencję i prawdopodobieństwo wystąpienia tych połączeń. Wyrazy zgromadzone w tym korpusie w połowie pochodzą z prasy (50%), w 29% z literatury, natomiast pozostałymi źródłami są teksty urzędowe, zawartość stron internetowych oraz transkrypcje nagrań mówionych (m.in. protokoły sejmowe).

5 PELCRA to akronim nazwy zespołu badawczego z Instytutu Anglistyki Uniwersytetu Łódzkiego.

Po przykładowym zestawieniu wyrazów *kawa* i *herbata*⁶, okazuje się, że ze słowem *kawa* najczęściej łączy się przydawka ‘czarna’ (63), potem ‘zbożowa’ (53), dalej ‘mocna’ (24), ‘poranna’ (19) i ‘gorąca’ (19) mają tyle samo współwystąpień. W przypadku wyrazu *herbata* najczęstszym określeniem jest ‘zielona’ (68), prawie tak samo często pojawia się ‘gorąca’ (66), dalej ‘czarna’ (23) i ‘mocna’ (16). ‘Poranna’ w przypadku herbaty nie zostało odnotowane.

<i>kawa</i>	<i>liczba możliwych wystąpień</i>	<i>herbata</i>	<i>liczba możliwych wystąpień</i>
czarna	63	zielona	68
zbożowa	53	gorąca	66
mocna	24	czarna	23
gorąca	19	mocna	16
poranna	19	–	–

Wydaje się więc, że albo nie używamy takich określeń przypadkowo, albo wykazujemy zbiorową skłonność do preferowania pewnych połączeń wyrazowych. To, że częściej pojawia się połączenie ‘poranna kawa’ może wynikać z prostego faktu częstszego wybierania tego napoju rano, ale znacznie trudniej wytłumaczalne jest większe zwracanie uwagi na temperaturę herbaty niż kawy. Może – podobnie jak w przypadku pieśni epickich – to metryczna paralela długości wyrazów pomaga w wyborze takiego, a nie innego połączenia: dwusylabowe wyrazy w zestawieniu *czar-na ka-wa*, *moc-na ka-wa*, ale trzysylabowe w *go-rą-ca her-ba-ta*. Ponieważ twórczość ustna w naturalny, nawet jeśli nie do końca zrozumiały dla badaczy, sposób wykorzystuje i przetwarza spontaniczne użycie mowy, nie byłoby dziwne, gdyby w obu przypadkach dostrzegalne były te same mechanizmy.

6 Jako wyrazów mających dużą liczbę kolokacji o podobnym zakresie znaczeniowym i kontekstowym.

Tematy komunikacji

Zwróćmy też uwagę na inny przykład: wyobraźmy sobie scenę rozmowy grupy ludzi, której nie słyszymy, ale dobrze widzimy reakcje wszystkich jej uczestników na wypowiedziane kwestie. Załóżmy, że jeden z rozmówców mówi coś do pozostałych, a w odpowiedzi na to następuje wspólny śmiech i wesołość wszystkich osób. Nie znamy treści tej pierwszej wypowiedzi, nie wiemy więc, co dokładnie zostało powiedziane, ale z kontekstu całej sceny nie mamy wątpliwości, że pierwszy rozmówca opowiedział właśnie coś śmiesznego, co spowodowało reakcję ze strony pozostałych. Mógł to być żart, zabawna historia z własnej przeszłości albo komentarz dotyczący wspólnego doświadczenia. Z punktu widzenia analizy treści tych wypowiedzi i przekazanych informacji stanowi to oczywistą różnicę. Nie można też takich wypowiedzi umiejscowić w ramach jednego gatunku (ten sam efekt może dać 'żart', 'opowieść', 'ironiczna uwaga', itp.). Jednak dla zrozumienia sensu zaobserwowanej sytuacji i właściwego określenia wydźwięku takiej wypowiedzi, okazuje się, że nie jest to istotne. Kluczowe jest tu raczej bowiem rozróżnienie pomiędzy wypowiedziami o charakterze pozytywnym lub negatywnym, żartami i groźbami, pytaniami i stwierdzeniami. Dla skuteczności komunikacji istotniejsze jest zrozumienie i właściwe zareagowanie (z punktu widzenia konwencji kulturowej) na zdeszyfrowany sens całej wypowiedzi, a nie na poszczególne słowa. Zamierzenie powiedzenia czegoś zabawnego staje się ramą, która zostaje wypełniona jednym z wielu wariantów, jakie znamy ze swojego wcześniejszego doświadczenia komunikacyjnego. Podobnie jest w przypadku naszej chęci zwrócenia uwagi na czyjś stan zdrowia, którą możemy wyrazić na wiele konkretnych sposobów (możemy zapytać wprost o konkretną dolegliwość, zadać ogólne pytanie o samopoczucie, powiedzieć, że martwimy się o tę osobę albo pocieszyć ją, że wcale nie wygląda bardzo źle, itp.). Każdorazowo będą to inne kwestie, ale w sensie ogólnym każda z nich na swój sposób będzie realizowała dokładnie ten sam cel. Podobnie mamy do wyboru różne możliwe realizacje i elementy składowe takich większych całości, jak: powitanie/pożegnanie, pochwała/nagana, troska, żal, satysfakcja, radość/smutek, żart, itp. To właśnie uświadomienie sobie celu, w jakim został skonstruowany komunikat oraz jego formalnej struktury (nawet w pozornie spontanicznej sytuacji), daje nam możliwość zareagowania zgodnie z oczekiwaniem społecznym. Śmiejemy się z żartu nawet gdy nie jest zabawny, ale wiemy, że to był żart i nie chcemy sprawić przykrości osobie, która go opowiedziała⁷.

7 I przeciwnie – w takiej sytuacji można również zaobserwować zachowania całkowicie przeciwne tej zasadzie. Niektórzy w przekonaniu o sztuczności takich grzecznościowych

Takie cząstkowe elementy, budujące ogólny sens i cel wypowiedzi, wykazują pewne analogie do struktury scen typowych. Oczywiście nie można zakładać, że każda konwersacja czy komunikat może funkcjonować na zasadzie wypełniania dowolną treścią dołączanych do siebie formuł lub schematów tematycznych, ale przecież nie funkcjonuje w ten sposób także i w epice. Im istotniejsze jest przekazanie konkretnej treści informacji, tym mniej skonwencjonalizowane będą elementy składowe takiej konstrukcji. Im mocniej będzie natomiast podkreślana potrzeba kontaktu pomiędzy rozmówcami, wyrażana za pomocą dobrze znanych wzajemnie treści konwencjonalnych kulturowo, formuły będą mogły podlegać stosunkowo niewielkim modyfikacjom. Ponieważ komunikowanie nie polega wyłącznie na przekazywaniu informacji (zob. też Wendland 2012: 146), nie tylko możemy dostrzec elementy pozainformacyjne w komunikacie, ale też – co ważniejsze – zignorować te jego elementy, które z informacyjnego punktu widzenia niezbędne, z komunikacyjnego mogą zostać pominięte.

Wnioski

Okazuje się więc, że tradycyjne ustne pieśni konstruowane były na podobnych zasadach, jak przynajmniej część wypowiedzeń w mowie potocznej. Z jednej strony poezja oralna niesie w sobie to, co jest charakterystyczne dla mowy, z drugiej natomiast komunikacja może być lepiej zrozumiana dzięki naszej wiedzy o strukturze opartej na formułach i scenach typowych.

W obrębie tych schematów każdy z nas wybiera takie środki uzupełnienia danego komunikatu, jakie najlepiej odpowiadają jego wrażliwości, potrzebie sytuacyjnej, stopniu bliskości relacji z rozmówcą, itp. Oczywiście niebagatelną rolę odgrywają tu też wszelkie kody pozajęzykowe – śmiech mówiącego sugeruje żart, zbliżenie się i ściszenie głosu może wskazywać na wyrażanie treści poufnych. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o dodatkowe informacje, jakie dzięki temu możemy zdobyć. Wręcz przeciwnie – im większą rolę odgrywa w danym komunikacie funkcja fatyczna, tym większa okazuje się w nim dowolność zastępowania poszczególnych formuł. Przekazanie informacji wymaga skoncentrowania się na bardzo konkretnym zjawisku, dostosowanie wypowiedzi do

zachowań nie reagują śmiechem po usłyszeniu niezbyt zabawnej anegdoty. Zarówno reakcja zgodna z konwencją, jak i ostentacyjnie ją negująca stanowi tu jednak formułę zachowania, którą wybieramy zgodnie z naszymi przekonaniami. Podobnie jeśli przeczytamy w powieści, że bohater „opowiedział dowcip”, zakładamy, że było to coś śmiesznego i wypełniamy taki opis tym, co śmieszy nas samych.

aktualnej sytuacji, w jakiej znaleźli się rozmówcy. Odnoszenie się do zjawisk bardziej ogólnych pozwala natomiast na wyrażenie ich poprzez skonwencjonalizowane określenia. W konkretnym przypadku kawę można określać jako 'kwaśną', 'zimną', a pozdrowienia będą 'siostrzane' lub 'wakacyjne'. Natomiast w sytuacji, gdy traktujemy połączenie 'rzeczownik-epitet' *de facto* jako sam rzeczownik (używając epitetu wyłącznie do stworzenia odpowiedniej konstrukcji metrycznej albo odnosząc go do ogólnej cechy omawianego zjawiska) i informacja, jaką dane określenie niesie jest dla nas drugorzędna, będziemy mówić o 'mocnej kawie' lub 'serdecznych pozdrowieniach'. Takie określenie będzie swobodną formułą i będzie raczej pełniło funkcję utwierdzenia rozmówcy w poczuciu wspólnego doświadczenia i łączności kulturowej, niż przynosiło mu nowe informacje. W tej sytuacji zjawiskiem wartym dogłębnego zbadania w tym świetle wydaje się rola i znaczenia funkcji fatycznej w epice oralnej.

Bibliografia

- Bakker, Egbert J. (1997) *Poetry in Speech: Orality and Homeric Discourse*. NY: Ithaca.
- Bartmiński, Jerzy (red.) (2012) *Współczesny język polski*. Wyd. IV. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Clark, Matthew (2004/2013) "Formulas, Metre and Type-Scenes". [W:] Robert Fowler (ed.) *The Cambridge Companion to Homer*. New York: Cambridge University Press; 117–138.
- Edwards, Mark W. (1986) "Homer and Oral Tradition: The Formula, Part I". [W:] *Oral Tradition* 1/2 (1986); 171–230.
- Edwards, Mark W. (1988) "Homer and Oral Tradition: The Formula, Part II". [W:] *Oral Tradition* 3/1–2 (1988); 11–60.
- Edwards, Mark W. (1992) "Homer and Oral Tradition: The Type-Scene". [W:] *Oral Tradition* 7/2 (1992); 284–330.
- Fowler, Robert (red.) (2004/2013) *The Cambridge Companion to Homer*. New York: Cambridge University Press.
- Godlewski, Grzegorz (red.) (2003) *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*. Warszawa: WUW.
- Hainsworth, John Bryan (1968) *The Flexibility of the Homeric Formula*. Oxford: Clarendon.
- Hoekstra, Arie (1964) *Homeric Modifications of Formulaic Prototypes*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Latacz, Joachim (1979) *Homer: Tradition und Neuerung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Lord, Albert B. ([1960] 2010) *Pieśniarz i jego opowieść* [*The Singer of Tales*, Cambridge, MA: Harvard University Press]. Tłum. Paweł Majewski. Wyd. I. Warszawa: WUW.
- Minchin, Elizabeth (2001) *Homer and the Resources of Memory*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagler, Michael N. (1974) *Spontaneity and Tradition: A Study in the Oral Art of Homer*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Ong, Walter J. ([1982] 2011) *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii* [*Orality and Literacy*, London–New York: Methuen]. Tłum. Józef Japola, Wyd. II. Warszawa: WUW.
- Ożóg, Kazimierz (2012) „Ustna odmiana języka ogólnego”. [W:] J. Bartmiński (red.) *Współczesny język polski*. Wyd. IV. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 85–98.
- Parry, Adam (ed.) (1971) *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Oxford: Oxford University Press.
- Pęzik, Piotr (2012) „Wyszukiwarka PELCRA dla danych NKJP”. [W:] A. Bańko, M. Górski, R. Lewandowska-Tomaszczyk, B. Przepiórkowski (red.) *Narodowy Korpus Języka Polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo PWN; 253–273.
- Wendland, Michał (2012) „Działanie komunikacyjne a przekazywanie informacji”. [W:] E. Kulczycki, M. Wendland (red.) *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM; 137–148.
- Wierzbicka, Anna (1983) „Genry mowy”. [W:] T. Dobrzyńska, E. Janus (red.) *Tekst i zdanie*. Wrocław; 125–137.
- Zdunkiewicz, Dorota (2012) „Akty mowy”. [W:] Jerzy Bartmiński (red.) *Współczesny język polski*. Wyd. IV. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 269–280.

***Spółeczeństwo
w procesie komunikacji***

Piotr P. Chruszczewski

Uniwersytet Wrocławski

International Communicology Institute, Washington, D.C.

POCZĄTKI AMERYKAŃSKIEJ ANTROPOLOGII KULTUROWO-JĘZYKOWEJ¹

Piotr P. Chruszczewski

Uniwersytet Wrocławski

International Communicology Institute, Washington, D.C.

On the Beginnings of American Cultural and Linguistic Anthropology

Key words: American anthropology; anthropological linguistics; Jefferson, Du Ponceau, Pickering, Gallatin, Cass, Schoolcraft, de Sahagūn, Clavigero, Morgan, Brinton, Putnam, Powell.

American anthropology of the eighteenth and nineteenth centuries seems to be *American* largely in name only, since a large number of the key American researchers for the discipline in the eighteenth and nineteenth centuries came from Europe. Moreover, it was Europe where they received their education. Regardless of their political beliefs, they always looked to Europe in search of new trends in research and scientific discoveries. However, it is the specific American *milieu* that allowed the researchers working in the USA to break away from the European research perspective and constitute the basic characteristics of contemporary research in anthropological linguistics.

1 Prezentowana praca ukazała się w nieco zmienionej formie w tekście Piotra P. Chruszczewskiego (2011: 21–29).

Antropologia amerykańska XVIII i XIX wieku wydaje się być *amerykańska* w dużej mierze tylko z nazwy, bowiem spora część kluczowych dla tej dyscypliny badaczy uprawiających ją w XVIII i XIX wieku w USA wywodziło się z Europy, co więcej, to właśnie w Europie odebrali oni swoje wykształcenie i to na europejską modłę spędzili swoje pierwsze formacyjne lata w nauce, i to, bez względu na swoje polityczne przekonania, na Europę był zwrócony ich wzrok w poszukiwaniu nowych trendów badawczych i odkryć naukowych. Niemniej, z drugiej strony to właśnie specyficzne amerykańskie *milieu* pozwoliło badaczom pracującym w USA oderwać się od europejskiej perspektywy badawczej, i ukonstytuować podstawową charakterystykę współczesnych badań lingwistyki antropologicznej. Cechą charakterystyczną *antropologii amerykańskiej* jest, po pierwsze, jej podział na:

- antropologię socjokulturową;
- antropologię fizyczną (biologiczną);
- archeologię;
- lingwistykę²;

oraz, po drugie, w początkowej fazie rozwoju jest jej charakterystyczne dokumentacyjno-deskryptywne skupienie badań nad językami Indian amerykańskich³. Co ciekawe pomimo wspomnianego wyżej rozczłonkowania poszczególnych subdyscyplin badań antropologicznych w USA, to właśnie tam umożliwia się na szeroką skalę wspólne prace badaczom wywodzących się z różnych subdyscyplin antropologii. Co bardzo ważne, takie współdziałania, inicjowane już na etapie wspólnego administracyjnego przyporządkowania do tego samego instytutu naukowo-dydaktycznego, rozwija kooperację badaczy na wielu szczeblach: naukowym, dydaktycznym i towarzyskim, co, jak widać z ilości kluczowych dla nauki współczesnych publikacji naukowych, dzieje się głównie w USA. A dzieje się tak, i to właśnie tam, bowiem Amerykanie, pełni rzeńskiego ducha zdobywców Nowego Świata, nie boją się przenoszenia swoich pionierskich, i często awangardowych idei pełnej konsyliencji nauk, do prowadzonych przez siebie badań i propagowania ich wśród młodszych pracowników nauki i studentów, widząc w nich partnerów do przyszłej owocnej współpracy.

Z uwagi na swój ciężar gatunkowy, tj. bogactwo metodologiczne, konsekwencję w realizacji zamierzonych projektów, oraz zbieżność z proponowanym w tej pracy modelem prowadzenia badań, celowe będzie przybliżenie czyteln-

2 O przedmiocie badań lingwistyki zob. np. Franciszek Grucza (2010).

3 Zob. np. Irving A. Hallowell (1960); Regna Darnell (2008).

nikowi bardzo pragmatycznego podejścia do badań kulturowo-antropologicznych, jakie miało miejsce w Stanach Zjednoczonych na początku historii ich państwowości. Prace tego rodzaju były prowadzone przez przedsiębiorczych, i wręcz brawurowo odważnych badaczy, wywodzących się często spoza Ameryki.

Prapoczątków⁴ amerykańskiej antropologii kulturowo-językowej należy upatrywać w tekstach i przedsięwzięciach ściśle związanych z dyskursem religijnym purytanów, którzy czuli się zobowiązani do nawracania spotykanej ludności autochtonicznej. Z pobudek ściśle religijno-misjonarskich zrodziły się pierwsze, często jeszcze bardzo nieporadne, studia nad językami Indian amerykańskich. Podstawowym założeniem tych pierwszych protestantów, żyjących już na nowym dla nich kontynencie, było przysposobienie każdego człowieka w taki sposób, aby mógł samodzielnie czytać Biblię we własnym języku narodowym. Stąd wynika często podejmowana, choć z bardzo różnymi wynikami, nauka języków autochtonicznych obu Ameryk. W tym też czasie pojawia się kilka prób tłumaczenia Biblii na języki lokalne, pisze się także katechizmy, tłumaczy psalterze i inne materiały natury *strictae* religijnej. Prym w tego typu aktywnościach w latach 1660-tych i 1670-tych wie dzie John Eliot. Trzeba też pamiętać, że już w 1643 roku pojawia się praca Rogera Williamsa⁵ pt. *A Key into the Language of America* zawierająca informacje językowo-etnograficzne dotyczące Indian Narragansett. Prapoczątki etnografii i badań antropolingwistycznych w Ameryce są głęboko zanurzone w dyskursie religijnym i podporządkowane jego celom bardziej praktycznym niż szerszym badaniom kulturowym czy językowym. W latach 1700-tych żyją i pracują, m.in., Benjamin Franklin, David Rittenhouse, Benjamin Rush, Thomas Jefferson, którzy aktywnie uprawiają różne dziedziny wiedzy, osadzone w szeroko pojmowanej antropologii. Za sprawą Franklina, w 1743 roku zostaje utworzone Amerykańskie Towarzystwo Filozoficzne (ang. *American Philosophical Society*), a za sprawą Johna Adamsa w 1780-tym roku powstaje w Bostonie Amerykańska Akademia Nauki i Sztuki (ang. *American Academy of Arts and Sciences*).

Francuscy badacze, Georges Louis Leclerc (Comte de Buffon), oraz Cornelius de Pauw byli zdania, że rośliny, zwierzęta i ludzie Nowego Świata są słabi i niedorośli w porównaniu z przedstawicielami gatunków Starego Świata, co rozpoczęło trwającą niemal do 1900-go roku dysputę, w której czynnie uczestniczył również T h o m a s J e f f e r s o n ⁶ [1743–1826], bardzo dobrze zdając sobie

4 Oprac., m.in., na podstawie rozprawy Dona D. Fowlera (2000).

5 Zob. Roger Williams ([1643] 1973).

6 Zob. Antonello Gerbi (1973); Thomas Jefferson ([1784] 1998).

sprawę z tego, że tak języki jak i kultury Indian amerykańskich są zagrożone wymarciem i w stosunkowo krótkim czasie mogą całkowicie zaniknąć. Jefferson był także żywo zainteresowany gromadzeniem informacji o Indianach w celach ściśle polityczno-dyplomatycznych, które mogłyby ułatwić rozwój terytorialny Stanów Zjednoczonych. Jefferson, opracowując listy słów nieznanых sobie języków autochtonicznych Ameryki, zdawał sobie sprawę z tego, że Indianie Ameryki bardzo różnią się od siebie, tym samym zapoczątkowując badania prowadzące do wypracowania standardów klasyfikacji plemion ludności Nowego Świata. Natomiast, postulując zbieranie list słów z poszczególnych języków natywnych Ameryki, proponował także prowadzenie ich systematycznych porównań (badania kontrastywne) w celu wypracowania genetycznej (wewnątrzjęzykowej) klasyfikacji tych języków, co wedle Jeffersona mogłoby pozwolić na poznanie odpowiedzi na pytanie o pochodzenie Indian. Trzeba pamiętać, że Thomas Jefferson, był uważany za propagatora oświeceniowych idei, czemu nie przeszkadzało to, że sam posiadał nie tylko służących, ale i niewolników oraz przychylił się do przenoszenia Indian do rezerwatów⁷.

Jedną z pierwszych – jeśli nie pierwszą – próbą odpowiedzi na pytanie o pochodzenie Indian amerykańskich była praca Benjamina Smitha Bartona pt. *New Views of the Origin of the Tribes and Nations of America*, opublikowana w 1797 roku. Niestety, była to dość nieudana próba, głównie ze względu na brak obszerniejszego materiału językowego, który pozwoliłby na porównania. Natomiast Thomas Jefferson zbierał słowa z języków Indian amerykańskich i układał je w następujące kategorie: części ciała, liczby, zjawiska astronomiczne i meteorologiczne. Mimo tego, że spora część materiałów zgromadzonych przez Jeffersona bezpowrotnie zaginęła, to sposób prowadzenia badań, jak i ich tematyka były kontynuowane przez następny bez mała wiek. Co więcej, Jefferson może uchodzić także za ojca amerykańskich badań antypoarcheologicznych, bowiem jako pierwszy nie tylko zbadał zawartość jednego z kurhanów na jednej ze swoich posiadłości, opisał i przedstawił drukiem raport ze znaleziska⁸, ale też przyczynił się do opublikowania okólnika⁹, w którym postulował systematyczne kompilowanie tak językowych, jak etnograficznych, historycznych, oraz archeologicznych danych i przedmiotów (takich jak: mapy, plany, dokładne opisy miejsc, itp.), dotyczących wszelkich aspektów życia Indian amerykańskich. Wszelkie dane tego typu były przez następnych kilkadziesiąt lat skrupulatnie zbierane

7 Zob. Anthony F. C. Wallace (1999).

8 Zob. Thomas Jefferson ([1784] 1998).

9 Zob. Thomas Jefferson ([1799] 1809).

i przechowywane przez *American Philosophical Society* (APS) oraz przez *American Antiquarian Society* (AAS). W APS językami Indian oprócz Jeffersona, szczególnie byli zainteresowani Benjamin S. Barton, Peter Stephen Du Ponceau oraz Albert Gallatin. W 1838 roku Du Ponceau [1760–1844] w swoim dzienniku opisując języki Indian Delaware i Onondaga, pisze, że „charakter tych języków pozwala filologom określić je mianem języków polisyntetycznych”¹⁰. Termin, którego użył Du Ponceau jest stosowany do dzisiaj.

Wielkim problemem na jaki natrafiali wcześnie badacze języków Indian amerykańskich przy kompilowaniu list słów była pisownia tychże słów. Aby temu problemowi choć częściowo zaradzić, John Pickering [1777–1846] publikuje w 1820 roku swoją pracę pt. „On the Adoption of a Uniform Alphabet for the Indian Languages of North America”. Publikacja ta nie zaradziła problemowi w całości ale wskazała kierunek nieodzownych badań w tamtym czasie.

Omawiając początki badań języków Indian amerykańskich trzeba koniecznie wspomnieć o pracach badacza szwajcarskiego pochodzenia i ministra skarbu w gabinecie Jeffersona – Alberta Gallatina [1761–1849]. Gallatin sprawował wiele funkcji w polityce Stanów Zjednoczonych (był, m.in., członkiem Kongresu i wysłannikiem rządu USA do Francji i Anglii), a zajmowane stanowiska i zawarte kontrakty pozwoliły mu zgromadzić w swojej prywatnej bibliotece większość prac wydrukowanych w USA i w Europie, zawierających etnograficzne opisy różnych plemion indiańskich i kompilacje słów w ich rodzimych językach. To z kolei pozwoliło Gallatinowi na publikację w 1836 roku swojej pracy pt. „Synopsis of North American Indian Languages”, która niemal do końca dziewiętnastego wieku była podstawową pracą klasyfikującą języki Indian amerykańskich. Kilka innych pionierskich prac z tamtego okresu można znaleźć w periodyku pt. *Transactions of the American Antiquarian Society*¹¹ założonym w 1812 roku przez Isaiasha Thomasa w Worcester w stanie Massachusetts. To właśnie *American Antiquarian Society* można by uznać za pierwsze stowarzyszenie postulujące badania o charakterze komparatywno-antropologicznym i językowo-antropologicznym. W 1842 roku Albert Gallatin staje się pierwszym prezesem nowozałożonego *American Ethnological Society*, którego spotkania mają charakter dość kameralny, a uczestniczą w nich głównie przedstawiciele elity społeczności (głównie pisarze, podróżnicy, artyści, politycy, bankierzy), jak np. Henry Rowe Schoolcraft, E. G. Squire, John Russell Bartlett, John Lloyd Ste-

10 Peter S. Du Ponceau (1838), zob. też Lyle Campbell (1997). O badaniach języków indiańskich prowadzonych przed Franzem Boasem pisze też Ives Goddard (1996).

11 Zob. np. Caleb Atwater (1820).

phens, John Mix Stanley, ale także Edgar Allan Poe. Towarzystwo spotyka się często u Gallatina w domu i nie tylko zapożycza termin *etnologia* (użyty po raz pierwszy przez Alexandra André Chavannesa w 1787 lub 1788 roku do określenia „historii ludzkiego postępu w cywilizacji”), ale redefiniuje go do określenia „studiów nad ludzkimi rasami” kładąc nacisk na określenie miejsca każdej z ras w szerszym porządku świata¹². Po śmierci Gallatina w 1849 roku stowarzyszenie zamiera, żeby odrodzić się około roku 1900-tnego i dalej koncentrować swoje wysiłki na badaniach historii, kultury i języków Indian amerykańskich.

Inną pracą wartą odnotowania z punktu widzenia historii metodologii badań antropolingwistycznych jest opublikowana przez gubernatora Terytorium Michigan – Lewisa Cassa [1782–1866] w 1823 roku praca pt. *Inquiries, Respecting the History, Traditions, Languages, Manners, Customs, Religion, etc. of the Indians Living within the United States*. Publikację tę można opisać jako jeden z pierwszych, jeśli nie zupełnie pierwszy podręcznik do pracy w terenie, dotyczący pracy z Indianami amerykańskimi, a zawierający listy pytań i dokładne instrukcje jak zbierać dane w terenie, będąc w bezpośrednim kontakcie z lokalnymi konsultantami. Publikacja Cassa podawała modelowe zasady prowadzenia badań terenowych i była bardzo ceniona w Stanach Zjednoczonych w dziewiętnastym wieku. Sam Lewis Cass przysłużył się też metodologii badań antropolingwistycznych występując w 1826 roku z postulatami całościowego zestawienia nazw plemion Indian Ameryki, ich języków i kultur¹³.

Henry R. Schoolcraft [1793–1864] dołączył, jako geolog–mineralog, do badań prowadzonych przez Lewisa Cassa w 1821 roku przy eksploatacji rejonu Wielkich Jezior. W 1822 roku Cass mianuje go „agentem do spraw Indian” w Sault St. Marie. W ciągu następnego roku Schoolcraft poślubił Jane Johnson z plemienia Indian Ojibwa i aktywnie z wielkim zapałem studiował języki i kulturę plemienia swojej żony, co zaowocowało wieloma publikacjami na temat języka Indian Ojibwa, kultury, kosmologii, itp. W stosunkowo krótkim czasie Schoolcraft znacznie rozbudował pomysł Cassa i prowadził działania w kierunku zebrania całościowej kompilacji dotyczącej różnych kultur Indian amerykańskich, co doprowadziło do opracowania *Cyclopedia Indianensis*. Schoolcraft z sukcesem prowadził szeroko zakrojony lobbing w celu zebrania rządowych funduszy na dalsze badania. W związku z tym, w 1847 roku Kongres USA po raz pierwszy w historii przeznaczył pieniądze na tego typu projekt

12 Don D. Fowler (2000: 27).

13 Zob. Lewis Cass (1826).

badan¹⁴ pomysłu Schoolcrafta. Kwestionariusz Schoolcrafta był rozsyłany do możliwie największej ilości agentów do spraw Indian, podróżujących handlarzy, oficerów armii USA i misjonarzy. Przez ponad dziesięć lat Henry R. Schoolcraft zbierał i analizował otrzymywane kwestionariusze¹⁵, publikując ich wyniki w pracy, która, pomimo sporej ilości niedociągnięć, stała się pierwszym wielkim quasi-encyklopedycznym almanachem na temat rdzennych mieszkańców Stanów Zjednoczonych¹⁶.

Z samych początków studiów nad współczesnymi rdzennymi mieszkańcami Ameryk warto jeszcze pamiętać o kolekcjach historycznych i etnograficznych informacji zgromadzonych przez hiszpańskich misjonarzy. Należy mieć na uwadze fakt, że zbiory tego typu były gromadzone na mniejszą lub większą skalę w zasadzie przez każdego misjonarza i towarzyszyły każdej wyprawie misyjnej, ułatwiając misjonarzom dotarcie do mentalności tubylców w celu nawrócenia ich na chrześcijaństwo. Z prac o dużym rozmachu i cieszących się wielkim uznaniem wskazać można na studium historyczno-etnograficzne poświęcone Aztekom pióra brata Bernardino de Sahagūn [1499–1590], pt. *General History of the Things of New Spain*, powstałe w latach 1500-tych¹⁷ czy prace ojca Francisco Javiera Clavigero [1731–1787]¹⁸ – Kreola urodzonego w Veracruz, który wstąpił do zakonu Jezuitów w 1748 roku i poświęcał się studiom teologicznym, filozoficznym, historycznym, językowym (m.in. studiując język nahuatl) i teoretyczno lingwistycznym, co zaowocowało stworzeniem gramatyki języka nahuatl, opublikowaną pod tytułem *Rules of the Aztec Language*, oraz powstaniem bardzo rozpowszechnionej swego czasu *Historii Meksyku*¹⁹ opublikowanej w języku włoskim (w latach 1780–81) i przetłumaczonej na język angielski (opublikowanej w Londynie w 1787 roku i w Filadelfii w 1804 roku), i na język niemiecki (opublikowanej w Lipsku w 1789 roku). Historia ta musiała

14 Kongress USA przeznaczył wtedy na badania języków i kultur Indian amerykańskich \$ 12 000.

15 Pracę Schoolcrafta opisuje Richard G. Bremer (1987); wykaz plemion indiańskich Schoolcrafta z komentarzem publikuje Frances S. Nichols (1954).

16 Zob. Henry R. Schoolcraft (1847; 1851–1857).

17 Zob. prace Luisa N. D'Owlera (1987) oraz tłumaczenia na język angielski prac Brata Bernardino de Sahagūn autorstwa Arthura J. O. Andersona i Charlesa E. Dibble'a (1952–1982).

18 Zob. pracę poświęconą Francisco J. Clavigero autorstwa Charlesa E. Ronana (1973).

19 Francisco Javier Clavigero ([1787] 1979).

być w swoim czasie przedmiotem pogłębionych studiów tak Alberta Gallatina, Alexandra i Wilhelma von Humboldtów, jak i Thomasa Jeffersona.

Zmiana rozłożenia nacisku w metodologii prowadzonych badań antropologicznych, etnograficznych i częściowo też lingwistycznych następuje wraz z pojawieniem się w druku i w ogólnej świadomości badaczy tamtych czasów rozpraw Lewisa Henry'ego Morgana [1818–1881], który po ukończeniu studiów prawniczych osiadł w 1844 roku w Rochester, w stanie Nowy Jork, wstępując tam do tajnego bractwa o nazwie „Wielki Zakon Irokezów”, przyjąwszy imię Skenandoah. Ciekawym faktem jest to, że w wielu miastach stanu Nowy Jork pojawiły się bractwa Irokezów, przyjmujące nazwy różnych plemion (np. Seneca, Mohawk, Onondaga, itp.). Morgan wraz ze swoimi konfratrami całkiem poważnie potraktował te „zabawy w Indian” i starał się zbierać różnego rodzaju irokeskie memorabilia – przekazane później do *New York State Museum* w Albany, i zgłębiając, o ile tylko to było możliwe, zwyczaje, historię, rytuały, a nawet częściowo język Irokezów²⁰. Po około dekadzie mniej intensywnego zaangażowania w sprawy związane z kulturą Irokezów, Morgan zaintrygowany irokeskim matriarchatem zaczął pracę nad kwestiami dotyczącymi związków rodzinnych i ich nazewnictwa²¹. Lustrzanym odbiciem prac prowadzonych przez Morgana nad materiałem wśród Irokezów były prace Stephena Returna Riggsa prowadzone nad zagadnieniami związanymi z językiem i z patriarchalną organizacją Indian Dakota²².

W 1877 roku Lewis Henry Morgan publikuje swoją pracę pt. *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, w której stara się dowieść, że model ludzkiej ewolucji wiedzie od dzikości (ang. *savagery*) przez barbarzyństwo (ang. *barbarism*) do cywilizacji (ang. *civilization*). Przez jakiś czas model rozwoju społeczeństwa Morgana zdaje się nawet dobrze funkcjonować w środowisku naukowym. Ale to lekarz z wykształcenia, Daniel Garrison Brinton [1837–1899] jest pierwszą osobą w dziejach Stanów Zjednoczonych, która oficjalnie pracowała (choć bez wynagrodzenia) jako profesor etnologii na stanowisku ustanowionym w 1886 roku w *University of Pennsylvania*. Brinton zebrał i ogłosił drukiem wiele tekstów języka Majów, zajmował się też wypracowaniem klasyfikacji języków Ameryk, interpretował lejtmotywy zbieranych przez siebie mitów i podał w oparciu o tzw. „*psychic unity of mankind*”, co w pewnym uproszczeniu można by uznać za

20 Zob. monografię Carla Reseka (1960) poświęconą sylwetce Lewisa H. Morgana.

21 Lewis H. Morgan (1871).

22 Zob. Stephen R. Riggs (1852).

podwaliny myślenia strukturalistycznego rozbudowane cały wiek później przez Claude Lévi-Straussa²³. Drugie w historii USA stanowisko profesora w omawianej dyscyplinie otrzymał Frederick Ward Putnam [1839–1915] w 1887 roku na Harvardzie. Putnam, będący społecznikiem duchem i sercem, organizował wystawy inicjując współpracę między wieloma muzeami. To właśnie jego poparcie w konkursie zorganizowanym w 1896 roku przesądziło o zatrudnieniu niemieckiego emigranta – Franza Boasa na *University of Columbia*, który miał już niebawem nieodwracalnie zmienić zadania i metody badawcze etnologii uprawianej dotychczas w Stanach Zjednoczonych i zapoczątkować studia antropologii językowej i językoznawstwa antropologicznego. W 1879 roku zostaje powołane do życia *Bureau of (American) Ethnology*, którego pierwszym dyrektorem mianowany jest John Wesley Powell [1834–1902], z pasji kulturoznawca, z wykształcenia geolog. W swojej publikacji z 1878 roku Powell definiuje środowisko, technologię oraz kulturę jako jedną i nierozłączną jednostkę²⁴, i tej integracyjnej definicji trzyma się w swoich dociekaniach naukowych i terenowych, poświęcając wiele czasu i wysiłku badaniom praktyk kulturowych Szoszonów i Indian Ute. Pod jego zarządami Biuro Amerykańskiej Etnologii (BAE) zajmowało się przede wszystkim sporządzaniem mapy rozmieszczenia Indian, oraz klasyfikacją ich języków dla celów administracyjnych rządu USA, z tych prac powstają między innymi takie publikacje, jak kompendium z 1891 roku autorstwa Powella pt. “Indian Linguistic Families North of Mexico” czy publikacja Hodge’a z 1907 roku pt. *Handbook of American Indians North of Mexico*, które są w części podręcznikami języków Indian amerykańskich zaopatrzonymi niekiedy częściowo w gramatyki opisowe wybranych języków. Słabością tych gramatyk było to, że każdy język opisywany był za pomocą innej terminologii, co zdecydowanie utrudniało ich odbiór.

Pamiętać należy, że badania wzmiankowane powyżej prowadzone były dalej głównie w celach administracyjnych, a tylko przy okazji zadawano sobie trud podjęcia próby znalezienia wspólnego ognia łączącego mieszkańców Nowego Świata ze Starym Światem, jak też znalezienia definitywnej odpowiedzi na pytanie skąd i w jaki sposób mieszkańcy obu Ameryk znaleźli się tam gdzie ich zastali Europejczycy w 1492 roku i w następnych latach.

23 Zob. Claude Lévi-Strauss ([1958] 1963/2000).

24 Zob. John Wesley Powell (1878).

Bibliografia

- Anderson, Arthur J. O., Charles E. Dibble (1952–1982) *General History of the Things of New Spain; Florentine Codex by Fray Bernardino de Sahagūn*. [W:] *Mono-graphs of the School of American Research*. No. 14. Santa Fe: School of American Research, oraz Salt Lake City: University of Utah Press.
- Atwater, Caleb (1820) “Description of the Antiquities Discovered in the State of Ohio and Other Western States”. [W:] *Archaeologica Americana. Transactions and Collections of the American Antiquarian Society* 1; 105–267.
- Bremer, Richard G. (1987) *Indian Agent and Wilderness Scholar: The Life of Henry Rowe Schoolcraft*. Mt. Pleasant: Clarke Historical Library, Central Michigan University.
- Campbell, Lyle (1997) *American Indian Languages: The Historical Linguistics of Native America*. New York: Oxford University Press.
- Cass, Lewis (1826) “Manners and Customs of Several Indian Tribes”. [W:] *North American Review* 22; 37–90.
- Chruszczewski, Piotr P. (2011) *Językoznawstwo antropologiczne. Zadania i metody*. Wrocław: Polska Akademia Nauk Oddział we Wrocławiu.
- Clavigero, Francisco Javier ([1787] 1979) *The History of Mexico*. Vol. I. Vol. II. New York, London: Gartand Publishing.
- D’Owler, Luis N. (1987) *Fray Bernardino de Sahagūn (1499–1590)*. Tłum. Mauricio J. Mixco. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Darnell, Regna (2008) “North American Traditions in Anthropology: The Historiographic Baseline”. [W:] Henrika Kuklick (red.) *A New History of Anthropology*. Malden, MA; Oxford, UK: Blackwell Publishing; 35–51.
- Du Ponceau, Peter S. (1838) *Mémoire sur le système grammatical des langues de quelques nations indiennes de l’Amérique du Nord*. Paris: A. Pihan de la Forest.
- Fowler, Don D. (2000) *A Laboratory for Anthropology. Science and Romanticism in the American Southwest, 1846–1930*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Fowler, Don D. (2000) *A Laboratory for Anthropology. Science and Romanticism in the American Southwest, 1846–1930*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Gerbi, Antonello (1973) *The Dispute of the New World: The History of a Polemic, 1750–1900*. Tłum. ang. J. Moyle. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Goddard, Ives (1996) “The Description of the Native languages of North America before Boas”. [W:] *Handbook of North American Indians*. Vol. 17. *Languages*. Washington, DC: Smithsonian Institution; 17–42.

- Grucza, Franciszek (2010) „O statusie, pozycji i zadaniach lingwistyki stosowanej”. [W:] Jacek Fisiak (red.) *Studia językoznawcze: od językoznawstwa teoretycznego do stosowanego*. Kraków: Tertium: 121–146.
- Hallowell, Irving A. (1960) “The Beginnings of Anthropology in America”. [W:] F. de Laguna (red.) *Selected Writings from the American Anthropologist, 1888–1920*. New York: Harper & Row; 1–90.
- Jefferson, Thomas ([1784] 1998) *Notes on Virginia*. [W:] *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*. Adrienne Koch, William Peden (red.). New York: The Modern Library; 185–288.
- Jefferson, Thomas ([1799] 1809) “Circular Letter”. [W:] *American Philosophical Society Transactions* 4: XXXVII–XXXIX. Przedruk [w:] *Transactions*. Vol. 5.
- Lévi-Strauss, Claude ([1958] 1963/2000) [*Anthropologie structurale*. Paris: Plon]. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books./*Antropologia strukturalna*. Tłum. pol. Krzysztof Pomian. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Morgan, Lewis Henry (1871) *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Wasington, DC: Smithsonian Contributions to Knowledge. Vol. 17.
- Nichols, Frances S. (1954) *Index to Schoolcraft's Indian Tribes of the United States*. Bureau of American Ethnography Bulletin 152.
- Powell, John Wesley (1878) *Report on the Arid Lands of the United States*. New York: Belknap Press.
- Resek, Carl (1960) *Lewis Henry Morgan, American Scholar*. Chicago: University of Chicago Press.
- Riggs, Stephen R. (1852) *Grammar and Dictionary of the Dakota Language*. Washington, DC: Smithsonian Contributions to Knowledge. Vol. 4.
- Ronan, Charles E. (1973) “Francisco Javier Clavigero, 1731–1787”. [W:] *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 13. *Guide to Ethnohistorical Sources*; 276–297.
- Schoolcraft, Henry Rowe (1847) *Inquiries Respecting the History, Present Condition and Future Prospects of the Indian Tribes of the United States*. Washington, D.C.: Bureau of Indian Affairs. Wznowienie [w:] H. R. Schoolcraft (1851–1857) vol. I; 523–568.
- Schoolcraft, Henry Rowe (1851–1857) *Historical and Statistical Information Respecting the History, Condition and Prospects of the Indian Tribes of the United States, Collected and Prepared under the Direction of the Bureau of Indian Affairs; Act of Congress of March 3rd, 1847*. 6 tomów. Philadelphia: Lippincott.
- Wallace, Anthony F.C. (1999) *Thomas Jefferson and the Indians. The Tragic Fate of the First Americans*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Williams, Roger ([1643] 1973) *A Key into the Language of America*. Detroit: Wayne State University Press.

Bogusław Olszewski

(Uniwersytet Wrocławski)

SUBSTANCJE PSYCHOAKTYWNE A EWOLUCJA KOMUNIKACJI SYMBOLICZNEJ W PALEOLICIE I WSPÓŁCZESNOŚCI

Bogusław Olszewski

(Uniwersytet Wrocławski)

Psychoactive Substances and the Evolution of Symbolic Communication in the Palaeolithic Period and the Present

Key words: psychoactive substances, Palaeolithic, cave paintings, shamanism, evolution of consciousness.

Psychoactive substances and the evolution of symbolic communication in the Palaeolithic period and the present discusses the influence of psychedelics on the development of symbolic communication in prehistoric and modern times. It analyses the thesis of the visionary origin of cave art and its connections with shamanism, proposed by David Lewis-Williams and Jean Clottes. They claim that the use of psychedelics influenced the evolution of symbolism and language skills among archaic human communities. As the authors suggest, verbal communication is closely related to the modern artistic sensibility. The archaic forms of art evolved as a result of the expression of insights related to psychedelic experiences, and the accompanying development of protolanguage made it possible to establish and execute certain elements of the artistic message. This theory is consistent with the concept presented by the American philosopher and ethnobotanist Terrence McKenna, who derived the acquisition of communication skills from the fact of the impact of psychoactive molecular compounds on the human brain. It seems to

undermine G. H. Mead's thesis, which makes the existence of the "self" a derivative of the ability to use language of a symbolic nature. Cave paintings convey information about psychedelic substances, enabling the extension and evolution of consciousness in the process of shaping complex symbolic communication and culture.

Od zarania dziejów człowiek używa substancji psychoaktywnych w sposób mniej lub bardziej świadomy. Incydentalne użycie roślin zawierających halucynogenne alkaloidy stało się w czasach prehistorycznych celową praktyką szamanistyczną, a poprzez starożytność (misteria eleuzyjskie), towarzyszy ono do dnia dzisiejszego rozwojowi kultury, hierarchii i relacji społecznych oraz modyfikuje formy komunikowania się. W świetle opinii niektórych badaczy, stosowanie środków psychodelicznych wpłynęło na ewolucję symboliki i kompetencji językowych, nadając nową jakość praktykom komunikacyjnym archaicznych zbiorowisk ludzkich. Jakkolwiek wpływ każdej substancji zmieniającej świadomość posiada niezaprzeczalnie aspekt kulturowy, by wspomnieć tylko o socjologicznych i cywilizacyjnych skutkach upowszechnienia alkoholu, tytoniu i kofeiny, to psychodeliki – z uwagi na nieporównywalny zakres i jakość oddziaływania na umysł ludzki – stanowią odrębny przypadek wymykający się łatwym kategoryzacjom. Tym bardziej, że w tym kontekście podkreśla się istotny wpływ halucynogenów na doświadczenia mistyczne, a same substancje psychodeliczne określa mianem enteogenów (wywołujących doświadczenie boskości) i jako takie wyklucza ze zbioru substancji narkotycznych. Tym samym, rozwój symbolizacji staje się niejako wypadkową oddziaływania sfery sacrum i *vice versa*, ewolucja komunikacji symbolicznej kształtuje sposób postrzegania dziedziny doświadczenia duchowego, stając się katalizatorem zmian w obrębie systemu wierzeń jednostki, zachodzących w oparciu o posiadany zasób reprezentacji symbolicznych.

Okres paleolitu, trwający od 2,6 mln do 10 tys. BP¹ dzieli się na trzy etapy: dolny (2,6 mln do 300 tys. BP), średni (300 tys. do 30 tys. BP) i górny (od 37,5 do 11,5 tys. BP). Z uwagi na podział kultur ludzkich wydziela się w tym ostatnim przedziale okres oryniacki (30 tys. BP i więcej), solutrejski (22–20 tys. BP) i magdaleński (17–12 tys. BP). W tym schyłkowym czasie zlodowacenia plejstoceńskiego żyje i wymiera człowiek neandertalski², tworzący w ramach kultury

1 *Before present* – system oznaczania wieku w geologii i archeologii. Punkt *present* to rok 1950.

2 Pojawił się około 300 tys. lat temu i stanowił osobny gatunek ludzki, żył do 24 tys. BP; w zależności od przyjętych teorii dotyczących zgodności DNA, został wyparty lub wchłonięty przez *Homo sapiens*.

mustierskiej i lewaluaskiej; w ostatnim okresie bytowania równoległe do człowieka z Crô-Magnon (*Homo sapiens fossilis*), około 43 tys. lat temu. Charakter kultury magdaleńskiej dowodzi, że potrafił się on porozumiewać za pomocą mowy. Kromanióńczyk udoskonalił artystyczne środki wyrazu zapoczątkowane przez neandertalczyka tworzącego ozdoby³, petroglify i rysunki, zaś jaskiniowa sztuka paleolityczna Europy, nazywana z racji jej geograficznego umiejscowienia sztuką franko-kantabryjską, to właśnie jego dzieło. Rysunki jaskiniowe, będące przedmiotem badań J. Clottesa i D. Lewis-Williamsa, datuje się na okres średniego i górnego paleolitu⁴.

Jean Clottes i David Lewis-Williams (1996) wysuwają teorię szamanistycznych źródeł paleolitycznych malowideł naskalnych, odkrytych między innymi w hiszpańskiej jaskini Altamira w 1879 roku, francuskiej Lascaux w roku 1940 i jaskini Chauveta w 1994 roku. Z uwagi na wyjątkowy kunszt i charakter dzieł zakładają oni, że prehistoryczni artyści wykonali je pod wpływem substancji psychodelicznych i jako takie należą one do archeologicznego zapisu procesu budzenia się zdolności językowych. Komunikacja werbalna, jak sugerują autorzy, jest bowiem ściśle związana z ukształtowaniem nowoczesnej wrażliwości artystycznej. Archaiczne formy sztuki ewoluowały wskutek potrzeby ekspresji przeżyć związanych z doświadczeniem psychodelicznym, a towarzyszący jej rozwój protojęzyka pozwolił ustalić i wykonać określone elementy przekazu artystycznego: „Wszystkie kultury, w tym także kultura górnego paleolitu, mierzyły się w ten czy inny sposób z problemem odmiennych stanów świadomości” (Clottes, Lewis-Williams [1996] 2009: 38). Zmiana percepcji spowodowana użyciem środków psychoaktywnych stanowi na tyle silne i niecodzienne doświadczenie, że naturalna chęć opisanie i przedstawienia jej efektów staje się przyczyną poszukiwania środków wyrazu. Artyści jaskiniowi zobrazowali przeżycia mistyczne, wykorzystując symbolikę generowaną w postaci zjawisk wizualnych przez sam układ nerwowy podlegający oddziaływaniu środków psychoaktywnych, traktując ją jako bezpośredni przekaz ze sfery duchowej.

Interesujący pozostaje fakt występowania w europejskim malarstwie jaskiniowym tego okresu, równoległe do rysunków naskalnych wyobrażających zwierzęta i sceny polowań, zbioru abstrakcyjnych symboli geometrycznych.

3 Wenus z Monterey – sztylet wykonany ok. 50 tys. lat temu, znaleziony w podmorskiej grocie rowu tektonicznego w Zatoce Monterey na głębokości 139 metrów, jest najstarszym znanym artefaktem tego typu.

4 W 2012 roku metodą szeregu uranowego ustalono wiek malowideł Altamiry na co najmniej 35,6 tys. BP; zob. Pastuszka (2014): <http://archeowiesci.pl/2012/06/15/najstarsze-malowidla-jaskiniowe-dzielo-homo-sapiens-czy-neandertalczyka/> (12.03.2014).

Występują one z różną częstotliwością, a wśród nich znajdują się zygzaki, trójkąty, różnokształtne zbiory punktów, owale, linie i spirale. Dwadzieścia sześć symboli, do których wliczono też pozytywowe i negatywowe odbicia dłoni, powtarza się w jaskiniach rozsianych na całym globie. Można je odnaleźć w sztuce naskalnej Australii, Azji Południowej, Afryki i obydwu Ameryk. Jakkolwiek nie wszystkie jaskinie zawierają tak samo wyrafinowane przejawy sztuki paleolitycznej, to powszechność ich występowania jest intrygująca. Obok teorii bagatelizujących znaczenie tej symboliki zakłada się również, że stanowi ona element komunikacji symbolicznej poprzez system znaków geometrycznych, poprzedzających powstanie protopisma. Co więcej, badacze wysuwają wnioski świadczące o ogólnoludzkiej, gatunkowej wspólnotce doświadczenia psychodelicznego, charakterystycznego dla szamanistycznych praktyk z wykorzystaniem substancji psychoaktywnych: „sposób pojmowania tego kosmosu wynika naszym zdaniem ze specyfiki ludzkiego układu nerwowego” (Clottes, Lewis-Williams [1996] 2009: 44). Tym bardziej, że w niektórych jaskiniach odnaleziono rysunki przypominające współczesne wyobrażenia sylwetek szamanów, z jakimi można spotkać się wśród ludów praktykujących do dzisiaj tę formę kontaktu ze sferą pozamaterialną. W kontekście europejskim wypada wspomnieć tutaj chociażby o syberyjskich Jakutach, Samojedach i Ewenkach, gdzie występuje również, charakterystyczna dla wierzeń i praktyk szamanistycznych, silna identyfikacja międzygatunkowa (teriantropia).

David Lewis-Williams twierdzi, że geometryczne symbole odnajdywane w sztuce naskalnej paleolitu są dowodem na używanie substancji psychodelicznych przez artystów jaskiniowych (Lewis-Williams, Dowson *et al.* 1988: 201–245). Świadczy o tym podobieństwo tychże wzorów do zjawisk entoptycznych, czyli wrażeń wzrokowych generowanych przez układ nerwowy niezależnie od zewnętrznych bodźców optycznych lub mechanicznych⁵. Najprostsze zjawiska tego typu obejmują efekty powstałe w samym oku, w postaci kłaczek białka unoszących się w płynie otaczającym gałkę oczną, czy tzw. drzew Purkynego – siatkówkowych naczyń krwionośnych widocznych przy specyficznym oświetleniu. Z kolei fosfeny są szczególnym przypadkiem fenomenu, kiedy narząd wzroku odbiera światło pomimo jego braku w otoczeniu zewnętrznym. Przyczyną tego stanu rzeczy są na przykład promienie gamma wychwytywane przez siatkówkę; innym czynnikiem aktywującym korę wzrokową jest redukcja bodźców w warunkach deprywacji związanej z uwięzieniem lub praktykami medyta-

5 Układ nerwowy generuje fosfeny także pod wpływem deprywacji sensorycznej, hiperwentylacji i rytmicznych ruchów, jak np. podczas monotonnego tańca szamanów; szerzej na ten temat: Kent 2010.

cyjnymi. Wspomniane zaś przez Lewis-Williamsa (1988) zjawiska entoptyczne są generowane przez neurony poddane działaniu środków psychoaktywnych⁶ i jako takie różnią się od powyższych stopniem skomplikowania i oddziaływania. Te złożone geometryczne kształty pochodzenia korowego i siatkówkowego, nazywane „kształtami stałymi”, odnajdywano utrwalone za pomocą petroglifów i malowideł jaskiniowych na całym świecie właśnie w postaci punktów, zygzaków, okręgów i meandrów. Fizyk i noblista Weir Mitchell mówił u schyłku XIX wieku o „srebrnych gwiazdach, gotyckiej architekturze, szlachetnych kamieniach i kolorowych owocach”⁷, które przypominały mu kształty stałe generowane przez meskalinę. Nie wyklucza to możliwości, że podobieństwa między petroglifami, czy archetypowymi symbolami pochodzącymi z różnych kontywentów wynikają z uwarunkowanej genetycznie struktury ludzkiego mózgu.

Powstaje również pytanie, czy artystami jaskiniowymi byli sami paleolityczni szamani, czy też rysunki wykonywali inni utalentowani członkowie grupy. W świetle zgromadzonych dowodów wydaje się, że potrzeba utrwalania sztuki naskalnej posiadała szersze źródła niż wyłącznie szamanistyczne doświadczenie wszechświata. Używanie psychedelików mogło mieć miejsce w obrębie całej paleolitycznej społeczności, gdyż tylko niektóre z nich wyłoniły instytucję szamana obserwowaną do dzisiaj w kulturach tradycyjnych. Wśród południowoafrykańskiego ludu San jeszcze współcześnie „około połowy mężczyzn i jednej trzeciej kobiet stanowili szamani” (Clottes, Lewis-Williams [1996] 2009: 48). Tym samym, instytucja szamana powoływanego w obrębie wspólnoty jawi się jako wynik jej hierarchizacji. Rośliny psychoaktywne mogły stanowić w paleolicie składnik codziennej diety z uwagi na powszechne występowanie na obszarze bytowania wspólnoty, a ich konsumpcja była rozpowszechniona. Specjalizacja w dziedzinie odczytywania psychodelicznych przekazów mogła ostatecznie doprowadzić do powierzenia mistycznej mocy w rękach kilku lub jednego szamana. Można zatem przyjąć, że inspiracją dla pewnej charakterystycznej grupy malowideł naskalnych na całym globie mogło być rzeczywiście psychodeliczne doświadczenie boskości wywołane przez enteogeny tym bardziej, że ta teoria doskonale tłumaczy ich zadziwiającą artystyczną jednorodność. Różnią się one na tyle od przeważających ilustracji zwierząt, że niektórzy badacze prehistorii widzą w nich zarzewie myślenia matematycznego.

6 Jak zauważa Lewis-Williams, przyczyną może być również sama deprywacyjna natura jaskiń.

7 Cyt. za: Antonio Melechi, *Aldous Huxley*, http://www.forteantimes.com/features/profiles/168/aldous_huxley.html (11.03.2014).

Ich obecność w jaskiniach koresponduje z wierzeniami dotyczącymi podróży szamańskich w głąb świata podziemnego. Motyw zstępowania do głębi stanowi kluczowy element inicjacji szamanów, a „jaskinia i labirynt nadal pełnią pierwszorzędną funkcję w obrzędach inicjacyjnych innych kultur archaicznych (...) oba są w zasadzie konkretnymi symbolami przejścia w zaświaty” (Eliade [1951] 2011: 63–64). Przykładem tego typu jest wizja szamana altajskiego, który „dociera do Żelaznej Góry, Temir Tajgi (...) Po przebyciu góry, ponowna jazda na koniu prowadzi szamana przed otwór, będący wejściem w zaświaty” (Eliade [1951] 2011: 168). Jak piszą Lewis-Williams i Clottes: „Ścisły związek między jaskiniami i odmiennymi stanami świadomości wydaje się niewątpliwy” (Clottes, Lewis-Williams [1996] 2009: 52); zarówno jako reminiscencja psychodelicznych wirów (kształtów stałych) przypominających wejście do podziemi, jak i poprzez funkcję deprywacyjną, sprzyjającą wystąpieniu wizji transowych w trakcie odosobnienia. Dlatego też jeden z etnologów towarzyszących Wernerowi Herzogowi w filmie dokumentalnym o jaskini Chauveta w pewnym momencie stwierdza, że zamiast terminu *Homo sapiens* powinno używać się określenia *Homo spiritualis*, człowiek duchowy⁸.

Tym samym enteogeny jawią się jako źródło uniwersalnych symboli organizujących życie prehistorycznych społeczności, zaś kontakt z bóstwem w tej perspektywie widziany jest jako geneza języka. Mając na uwadze późniejsze, religijne już teksty podkreślające istotny związek między bogami a umiejętnością mówienia i pisania, jest to teza warta uwagi: „Jako pierwsza została przeniesiona mowa, gdy została od śmierci uwolniona, stała się ogniem”⁹ i „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”¹⁰. Kształtowanie narzędzi opisu doświadczenia psychodelicznego było jednocześnie wykorzystaniem tych symboli do nazywania otaczającej rzeczywistości i *vice versa*: „w szamanizmie (...) eksplorowanie kosmosu oznacza eksplorowanie światów duchowych” (Clottes, Lewis-Williams [1996] 2009: 53). Różnorodność i złożoność geometrycznych wzorów wypełniających ściany jaskiń i skał na całym świecie zależały zatem nie tylko od manualnych zdolności artystów, ale w dużej mierze byłyby wynikiem charakterystyki chemicznej roślin zawierających alkaloidy generujące odmienne stany świadomości. Geograficzne zróżnicowanie występowania roślin psychoaktywnych sprawia, że określone ich gatunki rosną tylko

8 Werner Herzog (reż.), *Jaskinia zapomnianych snów*, prod. Francja, Kanada, Niemcy, USA, Wielka Brytania, 2010.

9 Brihadaranjaka *Upaniszada*, cyt. za: *Upaniszady* 1998: 72.

10 Jan 1, 1–18, cyt. za: <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=340> (12.03.2014).

na wybranym obszarze, a ponadto zawierają związki o różnym stopniu oddziaływania na organizm człowieka. Ten fakt jakościowej i ilościowej dywersyfikacji prehistorycznego doznania psychodelicznego staje się przyczyną różnorodności artystycznej odnalezionych artefaktów. Wypada zatem zauważyć, że efekty wywoływane przez psychodeliki różnią się w zależności od gatunku rośliny zawierającej określone alkaloidy, jak i przyjętej dawki substancji. Osobnym zagadnieniem pozostaje kwestia niepowtarzalnej konstytucji psychofizycznej osoby używającej substancji psychoaktywnych.

W Europie Zachodniej doby paleolitu występowały różnorodne rośliny zawierające substancje psychoaktywne; część z nich, z uwagi na upływ czasu i zmiany klimatyczne, pozostanie nierozpoznana. Do prehistorycznych źródeł substancji psychoaktywnych można zaliczyć grzyby występujące powszechnie w Europie klimatu umiarkowanego, zawierające psylocybinę, psylocynę i pochodne związków tryptaminowych, jak: łysiczkę lancetowatą (*Psilocybe semilanceata*), łysiczkę czeską (*Psilocybe bohemica*), muchomora czerwonego (*Amanita muscaria*), muchomora plamistego (*Amanita pantherina*), buławinkę czerwoną (*Claviceps purpurea*), kołpaczek szorstkozarodnikowy (*Panaeolina foenicicii*). Poza grzybami także białuń dziedzierzawa (*Datura stramonium*) i wilcza jagoda (*Atropa belladonna*); na terenie Ameryki Północnej występuje *Psilocybe semilanceata*. Strefa równikowa i podzwrotnikowa obfituje w bogatszy katalog roślin zawierających silne związki organiczne zmieniające świadomość; rośnie tam chociażby łysiczka meksykańska (*Psilocybe mexicana*), *Psilocybe aztecorum*, meskalinowy pejotl (*Lophophora williamsii*) oraz, występujący na obszarze Ameryki Środkowej i w jej bezpośrednim otoczeniu na terenie Ameryki Północnej i Południowej, białuń indiański (*Datura inoxia*) zawierający skopolaminę. Ten przykładowy wycinek katalogu roślin psychoaktywnych stanowi jedynie niewielką część naturalnych psychodelików występujących na świecie, gdzie z samych grzybów rozpoznano do tej pory niemal dwieście gatunków¹¹. Jak wspomniano powyżej, mogły one stanowić składnik codziennego pożywienia człowieka prehistorycznego, zwłaszcza w objętej zlodowaceniem Europie, gdzie grzyby – przynajmniej przez pewien okres – stanowiły jeden z najłatwiej dostępnych składników diety członków paleolitycznych wspólnot.

Teoria ta pozostaje w zgodzie z koncepcją, którą prezentuje amerykański filozof i etnobotanik Terrence McKenna, wywodzący nabycie umiejętności komunikacyjnych przez człowieka z faktu oddziaływania na mózg psychoaktywnych

11 Szerzej na ten temat: Guzmán, Allen, Gartz (1998), (http://www.museocivico.rovereto.tn.it/UploadDocs/104_art09-Guzman%20&%20C.pdf).

związków molekularnych. Nieżyjący już McKenna był postacią wywodzącą się z amerykańskiego ruchu kontrkulturowego lat sześćdziesiątych. Jego zdaniem, wykształcenie języka mówionego i kultury było spowodowane oddziaływaniem psylocybiny, substancji psychoaktywnej zawartej w halucynogennych grzybach: „Jestem głęboko przekonany, że to mutagenne, psychoaktywne składniki diety pierwszych hominidów odpowiadały za gwałtowne przeorganizowanie się ich mózgów i wykształcenie nadzwyczajnych umiejętności przetwarzania danych. Alkaloidy roślinne, posiadające własności halucynogenne, takie jak psylocybina, dimetylotryptamina (DMT) i harmalina, mogły znajdować się w diecie praludzi, katalizując wyłonienie się podstawowej cechy charakteryzującej współczesnego człowieka – autorefleksji” (McKenna [1992] 2007: 46). Wilson z kolei pisze, że „gdy trwała jeszcze ewolucja mózgu współczesnego *Homo sapiens* zakończona około 100 000 lat temu, ewolucja genetyczna i kulturowa były ze sobą bardzo ściśle sprzężone” (Wilson [1998] 2012: 197). Pozostaje również faktem, że „w okresie górnego paleolitu (40 000–10 000 p.n.e.) zarysowało się wyraźne przyspieszenie tempa ewolucji kulturowej” (Wilson [1998] 2012: 209). Zmiany klimatu usunęły w przeważającej mierze grzyby psylocybinowe z diety ówczesnych społeczności, co istotnie pokrywa się z gwałtownym zanikiem europejskiego malarstwa jaskiniowego około 10 tys. lat temu. „Sądzę” – pisze Wilson – „że proces koewolucji genetyczno-kulturowej leży u podłoża zarówno ewolucji mózgu, jak i genezy twórczości artystycznej” (Wilson [1998] 2012: 271). Koewolucji rozumianej tu jako „łańcuchy zależności przyczynowych biegnących od genów do komórek, a potem do tkanek, mózgu i ludzkich zachowań (...) wpływają one następnie na kierunek dalszej ewolucji kultury” (Wilson [1998] 2012: 206).

Tezy McKenny nie są bynajmniej odosobnione. W myśl kontrowersyjnej teorii Jamesa Harroda¹² i Vincenta W. Fallio, religia i duchowość mogły rozwinąć się wśród prehistorycznych szympanсів lub wczesnych społeczności kultury olduwajskiej dolnego paleolitu (2,6–1,8 mln BP). Matt J. Rossano zaproponował czterostopniowy model doświadczania stanów poszerzonej świadomości, rozpoczynający się od stadium naczelnych, poprzez hominidy do człowieka współczesnego; w trakcie tego procesu miała pojawić się tzw. świadomość mistyczna, a wraz z nabyciem przez ludzkość zdolności narracji – religia i mity. Rossano twierdzi, że przodek współczesnego człowieka doświadczał odmiennych stanów świadomości poprzez rytuały wzmacniające więzi społeczne i spójność grupy, a społecznych podwalin religijnych zachowań należy szukać jeszcze przed ho-

12 Artykuły Jamesa Harroda znajdują się na stronie: <http://www.originsnet.org/publications.html> (13.03.2014).

minidami, wśród małych naczelnych (Rossano 2006: 89–118). Psycholingwiści Dan Dediu i Stephen C. Levinson postulują pojawienie się zaczątków języka mówionego około miliona lat temu¹³, a zatem kromanińczyk zamieszkujący Europę doby Altamiry i Lascaux operowałby już na tyle rozwiniętym kodem, że wspólnota komunikowałaby się głównie za pomocą mowy¹⁴. Współczesne obserwacje dowodzą, że „młode szympansy karłowate w trakcie zabaw wypróbowują różne ruchy ciała i dźwięki, a czasem eksperymentują nawet z symbolami (...) często posługują się wynalezionymi przez siebie narzędziami” (Wilson [1998] 2012: 165). To, czy przełomowa ekspresja genów nastąpiła pod wpływem psychedelików, pozostaje nadal kwestią dyskusyjną.

Psychedeliki, a zwłaszcza dietyloamid kwasu lizergowego (LSD) odkryty w 1943 roku przez Alberta Hofmanna, szwajcarskiego chemika z laboratorium firmy Sandoz¹⁵, stanowiły immanentną cechę amerykańskiego ruchu kontrkulturowego. Molekuła szybko znalazła zastosowanie w psychologii, a jednym z prekursorów jej użycia na tym polu był pracownik Uniwersytetu Harvarda, doktor Timothy Leary. Twórca rewolucyjnej, jak na owe czasy, interpersonalnej teorii osobowości (Leary 1957) odkrył efekty działania „świętych grzybów” w 1960 roku podczas podróży do Meksyku. Zetknięcie z enteogenami uczyniło z niego późniejszego popularyzatora stosowania psylocybiny i LSD nie tylko w warunkach psychoterapii, przez co stał się jednym z guru kontrkulturowej ery lat sześćdziesiątych. W latach 1960–1962 prowadził z Richardem Alpertem, dyrektorem Harvard Psychedelic Drug Research Project, uniwersytecki program badawczy pod nazwą Harvard Psilocybin Project (Smith [2000] 2010), podczas którego wykorzystywał z powodzeniem psylocybinę w resocjalizacji więźniów stanowego więzienia Concord w Massachusetts.

Wraz z postępującym rozwojem zaawansowanej technologii Leary stopniowo stawał się entuzjastą komputerów i filozofii transhumanizmu, w której poczesne miejsce przyznawał enteogenom. Jego zdaniem, posiadały one potencjał rozwojowy pozwalający urzeczywistnić idee nanotechnologii, biotechnologii, czy zagadnień sztucznej inteligencji i symbiozy człowieka z maszyną. Ów potencjał był nieodłączną cechą psychedelików i jako taki miał wpływać wybitnie na sekwencyjny rozwój systemu nerwowego i ewolucję inteligencji na

13 *Did Neandertals have language?*, <http://www.mpg.de/7448453/Neandertals-language> (12.03.2014).

14 Szerzej na temat wpływu psychedelików na komunikację międzyludzką: Sikora 2009: 295–317.

15 Hoffman opisuje swoje odkrycie i przypadkową intoksykację w książce *LSD, mein Sorgenkind*, Stuttgart: Klett-Cotta 1979; zob. także: Hofmann, Feilding *et al.* [2008] 2011.

drodze do kolejnych nisz ekologicznych (Leary 2003). Tym samym przyznawał im istotną rolę w ewolucji gatunku ludzkiego, co przypłacił zresztą kilkuletnim więzieniem. Jak sam napisał o swoim pierwszym kontakcie z psylocybiną: „Nauczyłem się więcej o umyśle, mózgu i jego strukturach niż przez poprzednie piętnaście lat jako pilny psycholog” (Leary 1989: 33). Skok technologiczny towarzyszący rewolucji psychodelicznej w USA sprawił, że uczestniczyło w nim wielu sympatyków Leary’ego. Fizyka kwantowa, informatyka, biochemia i inne rozwijające się dyscypliny pozostawały pod wpływem ruchu kontrkultury i oddziaływały nań, zwłaszcza w wymiarze związany z enteogenami. Sam Leary zgłębiał przez pewien czas filozofię buddyzmu tybetańskiego i jego szamanistycznej wersji *Bön*. Z kręgów kontrkulturowych wywodzi się również John C. Lilly, znany z badań nad enteogenami, deprywacją sensoryczną i komunikacją z delfinami (Lilly 1978, 1977). Eksperymenty prowadzone w tym okresie wskazywały na istotne korelacje między substancjami psychoaktywnymi a językiem (Krippner 1970). W kontekście pozostaje również interesujące, że interakcjonizm symboliczny Herberta Blumera „miał się dobrze zakorzenić, a nawet rozkwitnąć w latach sześćdziesiątych” (Blumer [1969] 2007: IX).

Badania nad naukowym wykorzystaniem LSD prowadzone były także w Europie Środkowej, gdzie jego przydatność na polu psychologii dostrzegł w latach 60. Stanislav Grof, jeden z prekursorów stosowania tego związku w psychiatrii. Twórca teorii matryc perinatalnych (okołoporodowych) (Grof [1985] 1999) oraz tzw. terapii holotropowej, pozwalającej uzyskać za pomocą hiperwentylacji wglądy intrapsychiczne zbliżone do wywoływanych przez psychodeliki, wykorzystywał również LSD w psychoterapii osób chorych na nowotwór. Aktualnie nadal funkcjonują ośrodki zajmujące się tym zagadnieniem, wśród nich chociażby kalifornijski MAPS (Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies), łączący w ujęciu interdyscyplinarnym wyniki wielu badań, czy Esalen Institute. W latach 90. z dimetyltrypaminą (DMT), składnikiem amazońskiej ayahuasca i jednocześnie najpotężniejszym istniejącym psychodelikiem wytwarzanym również w małych ilościach przez szyszynkę, eksperymentował Rick Strassman (Strassman [2001] 2011).

W tym okresie rozwijała się dynamicznie Dolina Krzemowa przyciągając, jako centrum zaawansowanych technologii, najzdolniejszych inżynierów i programistów z amerykańskich uczelni. Oddziaływanie enteogenów na koncepcję komputera osobistego, rzeczywistość wirtualną, czy sieć Internet jest niezaprzeczalne, jako że wielu sympatyków kontrkultury realizowało projekty rozwijające wysoką technologię. Również na tym etapie przejawiał się uniwersalny wymiar enteogenów. Steve Jobs, *notabene* mający za sobą doświadczenie psychodeliczne,

stwierdził wówczas, że ikona komputerowa jest w istocie piktogramem; stosowany już obecnie LoCos – uniwersalny język symboliczny nowej generacji – jest powrotem od pisma ideograficznego do piktogramu. Jakkolwiek w toku rozwoju technologii nastąpiła ewolucja świadomości to wydaje się, że nie posiada ona kumulatywnego charakteru. Szybkie zmiany w otoczeniu cywilizacyjnym wymuszają jej transformację i adaptację w stopniu przekraczającym częstość możliwości neurologiczne jednostki. Stąd rosnące zapotrzebowanie na środki zmieniające percepcję, świadczące nie tyle o ucieczkowym charakterze ich stosowania, co raczej o próbach wykorzystania ich w procesie przystosowania do gwałtownie ewoluującego otoczenia. W ujęciu badaczy zajmujących się niniejszą tematyką, substancje psychoaktywne traktuje się jako katalizator zmian w dziedzinie samej informacji, środków jej rozprzestrzeniania oraz recepcji. Osiągane stany psychodeliczne kształtują symbolikę pozwalającą na wykorzystywanie nowoczesnej technologii, wskazując i generując kolejne obszary jej zastosowania, ze sferą duchowości włącznie. Wskazuje się też na biologiczny aspekt komunikacji: biosemiotykę traktującą semiozę jako integralną cechę organizmu (wymiana symboli), kulturę symboliczną jako biologiczną wspólnotę semiotyczną (te same znaki i symbole) i ostatecznie wirtualną wspólnotę symboliczną, ujmujący komunikację jako proces symboliczny angażujący obszary mózgu na linii motoryka-gesty-mowa.

Jakie konsekwencje posiada wobec tego oddziaływanie enteogenów na komunikację symboliczną i jakiego typu relacje łączą współczesnych z mieszkańcami Altamiry, czy Lascaux? Sztuka paleolityczna potwierdza koncepcję człowieka prehistorycznego tworzącego i wykorzystującego abstrakcyjne symbole w procesie komunikowania. W obliczu krytyki założeń archeologów postulujących ten fakt, jak i głosów odmawiających ludziom paleolitu umiejętności operowania symbolami, warto wskazać tutaj istotne implikacje. Bez wątpienia psychodeliki indukują potrzebę wyrażenia doświadczenia kontaktu ze sferą leżącą poza codziennym polem świadomości. Doświadczenie mistyczne zmateriałizowało się przez tysiąclecia w postaci rysunków naskalnych, buddyjskich mandali i tańców rytualnych. Pamiętając o ulotności tych najwcześniejszych form przekazu, wiadomo o nim tyle, na ile pozwala interpretacja jeszcze istniejących śladów ery paleolitu. Uniwersalizm obcowania z wymiarem poszerzonej świadomości został potwierdzony w czasach współczesnych i wydaje się, że można mówić o ciągłości tego doświadczenia od tysięcy lat. Niezależnie od poziomu cywilizacyjnego odbiorcy, doświadczenie psychodeliczne stanowi samo w sobie formę komunikacji symbolicznej, a słowa Marshalla McLuhana

„medium jest przekazem” (McLuhan [1964] 2004) nabierają w tym kontekście głębokiego wymiaru.

W tym sensie sztuka naskalna przekazuje informację o substancji psychodelicznej, umożliwiającej poszerzenie i ewolucję świadomości na drodze kształtowania złożonej komunikacji symbolicznej i kultury. Idąc tropem sugestii Leary’ego i w myśl psychologii transpersonalnej Grofa, jest to proces komunikacji z pamięcią zbiorową zapisaną w kodzie DNA, zawierającym informacje o doświadczeniach wszystkich przodków. Dowodem na to mógłby być fakt, że wskazówki pozostawione na ścianach przez artystów tworzących w stanie poszerzonej świadomości doprowadziły ostatecznie do wysunięcia przez Clottes’a i Lewis-Williamsa teorii stanowiącej meritum niniejszego opracowania. Byłoby zatem trudno wskazać przykład bardziej trafnej, ponadczasowej i jednoznacznej formy przekazu symbolicznego niż ten, który wykorzystuje biologiczną, neurologiczną tożsamość nadawcy i odbiorcy komunikatu. Tym złożonym komunikatem symbolicznym pozostaje psychodeliczne doświadczenie wszechświata, łączące prehistorię ze współczesnością.

Bibliografia

- Blumer, Herbert ([1969] 2007) *Symbolic Interactionism Perspective and Method*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Clottes, Jean, David J. Lewis-Williams ([1996] 2009) *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*. Paris: Seuil.
- Eliade, Mircea ([1951] 2011) *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*. Paris: Payot.
- Grof, Stanislav ([1985] 1999) *Beyond the Brain: Birth, Death, and Transcendence in Psychotherapy*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Guzmán, Gaston, John W. Allen, Jochen Gartz (1998) “Worldwide Geographical Distribution of the Neurotropic Fungi, An Analysis and Discussion”. [W:] *Annali dei Museo civico – Rovereto* vol. 14; 189–280.
- Hofmann, Albert, Amanda Feilding, Jonathan Ott ([2008] 2011) *Hofmann’s elixir: LSD and the new Eleusis*. Oxford: The Beckley Foundation.
- Hofmann, Albert (1979) *LSD, mein Sorgenkind*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kent, James (2010) *Psychedelic Information Theory: Shamanism in the Age of Reason*. Seattle: PIT Press.
- Krippner, Stanley (1970) “The Effects of Psychedelic Experience on Language Functioning”. [W:] A. Bernard, O. Humphry (eds.) *Psychedelics: The Uses and Implications of Hallucinogenic Drugs*. New York: Anchor Books; 214–238.

- Leary, Timothy (1957) *Interpersonal Diagnosis of Personality. A Functional Theory and Methodology for Personality Evaluation*. New York: Ronald Press.
- Leary, Timothy (1989) *Flashbacks. A Personal and Cultural History of an Era. An Autobiography*. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam.
- Leary, Timothy (2003) *Musings on the Human Metamorphoses*. Berkeley: Ronin Publishing.
- Lewis-Williams, David, Thomas Dowson, (1988) "The Signs of All Times: Entoptic Phenomena in Upper Palaeolithic Art". [W:] *Current Anthropology* Vol. 29 No. 2; 201–245.
- Lilly, John C. (1978) *Communication Between Man and Dolphin: The Possibilities of Talking with Other Species*. New York: Crown Publishers.
- Lilly, John C. (1977) *The Deep Self: Profound Relaxation and the Tank Isolation Technique*. New York: Simon and Schuster.
- McKenna, Terence ([1992] 2007) *Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Know-Ledge: A Radical History of Plants, Drugs and Human Evolution*. New York: Bantam Books.
- McLuhan, Marshall ([1964] 2004) *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill.
- Rossano, Matt J. (2006) "The Evolution of Conscious Experience: Ritual, Altered States and the Origin of Religion". [W:] V. Fallio (red.) *New Developments in Consciousness Research*. New York: Nova Science Publishers; 89–118.
- Sikora, Tomasz (2009) *Użycie substancji halucynogennych a religia. Perspektywy badawcze na przykładzie zagadnień rytuału i symbolizacji*. Kraków: Nomos.
- Smith, Huston ([2000] 2010) *Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals*. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam.
- Strassman, Rick ([2001] 2011) *DMT: The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-death and Mystical Experiences*. Rochester, Vt.: Park Street Press.
- Kudelska, Marta (tłum.) (1998) *Upaniszady*. Kraków: Oficyna Literacka.
- Wilson, Edward O. ([1998] 2012) *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Vintage Books.

Internet

- <http://archeowiesci.pl>
<http://biblia.deon.pl>
<http://www.forteantimes.com>
<http://www.mpg.de>

<http://www.originsnet.org>

Melechi, Antonio *Aldous Huxley* (2004) http://www.forteantimes.com/features/profiles/168/aldous_huxley.html (11.03.2014).

Pastuszka, Wojciech (2012) *Najstarsze malowidła jaskiniowe. Dzieło Homo sapiens, czy neandertalczyka?* <http://archeowiesci.pl/2012/06/15/najstarsze-malowidla-jaskiniowe-dzielo-homo-sapiens-czy-neandertalczyka/> (12.03.2014).

Media

Herzog, Werner (reż.) (2010) *Jaskinia zapomnianych snów*. Prod. Francja, Kanada, Niemcy, USA, Wielka Brytania.

Magdalena Wójcik

(Uniwersytet Opolski)

ZANIM ANGIELSKI STAŁ SIĘ JĘZYKIEM ŚWIATA, CZYLI O TYM JAK KOMUNIKOWALI SIĘ CELTOWIE ZAMIESZKUJĄCY WYSPY BRYTYJSKIE

Magdalena Wójcik

(Uniwersytet Opolski)

Before English Became the Language of the World, or, How the Celts Inhabiting the British Isles Communicated

Key words: Celts, Celtic languages, language families, comparative linguistics, linguistic education.

Today, English is the most widely spoken language in the world, spoken in most parts of Europe but also in Africa, both Americas, Australia and New Zealand, Asia and some oceanic islands. About 400 million people use it as a first language, almost the same number of people as a second language, and hundreds of millions learn it at schools as a foreign language. That is why it is clearly understandable that English is called a 'world language'. However, before the evolution of English began, the British Isles were already inhabited. Aristotle considered the people of those islands great warriors, Herodotus called them Keltoi, the Celts. The article presents a brief explanation of who the Celts living in the lands today known as England, Scotland, Wales and Ireland were, and where they came from but mainly focuses on the emergence of the Celtic languages from their Indo-European family, as well as their division and use in communication with other tribes and the Celtic Pantheon of gods. To illustrate the similarities between Indo-European languages and various Celtic languages, the paper provides examples of words

and phrases. In addition, it discusses the question of whether Celtic languages are still spoken nowadays and what they have in common with the ancient ones.

Wstęp

Język angielski jest obecnie najbardziej uniwersalnym językiem, używanym w większej części Europy, jak i Afryki, w obu Amerykach, Australii i Nowej Zelandii, spotykanym dość często w Azji i na wielu wyspach oceanicznych. Około 400 milionów ludzi na świecie posługuje się nim od urodzenia, podobna liczba używa go jako drugiego języka, a setki milionów uczą się go w szkole. Statystyki te nadają mu więc status języka świata (Viney 2008: 1). Wykorzystywany jest przede wszystkim w celach międzynarodowej komunikacji, badań naukowych, transakcjach biznesowych, w świecie muzyki i filmu, na morzu i w powietrzu, rozpowszechnił się na świecie wraz z procesem kolonizacji Ameryki Północnej, Australii, Azji i Karaibów przez Imperium Brytyjskie. Zanim jednak powstały podwaliny i rozpoczęła się historia ewolucji języka angielskiego, obszar wysp brytyjskich był już zamieszkiwany. Jakiego języka używały ludy zamieszkujące te tereny w czasach starożytnych i jakie kontakty językowe temu towarzyszyły? Celem referatu jest wyjaśnienie jak komunikowali się Celtowie, którzy około 500 roku p.n.e. zaczęli zasiedlać obszary dzisiejszej Anglii, Walii, Szkocji i Irlandii.

Języki indoeuropejskie

Lecz oto Bóg zstąpił na ziemię, żeby zobaczyć miasto i wieżę, budowane przez ludzi. I powiedział: Wszyscy ci stanowią jeden lud i posługują się wspólnym językiem. I to jest główny powód ich wspólnego działania. (...) Chodźmy i pomieszajmy ich język tak, aby jeden nie zrozumiał już mowy drugiego. I rozproszył ich Bóg po całej ziemi, i zaprzestali budowy nowego miasta.
(Księga Rodzaju, *Wieża Babel*: 11, 1–9)

Rodzina indoeuropejska, niegdyś zwana indogermańską, a przez niektórych aryjską (co wydaje się być najbardziej uzasadnionym), ma wiele rozgałęzień językowych rozproszonych po całej kuli ziemskiej. Języki indoeuropejskie są dziś głównymi językami świata, którymi posługują się nie tylko mieszkańcy Europy, ale także Azji, Afryki czy Ameryki. Wśród nich wyróżniamy m. in. języki staroirańskie jak sanskryt czy staroperski, wymarłe języki anatolijskie, języki italskie (np. łacina), języki germańskie, słowiańskie czy bałtyckie, grekę, język albański

i ormiański, a także języki celtyckie. Odkrycia tej rodziny języków aryjskich dokonał Sir William Jones (1746–1794), który dzięki znajomości sanskrytu i badaniom porównawczym zauważył oczywiste podobieństwa, występujące przede wszystkim w językach używanych w Europie. Dla przykładu: pol. *jest*, lit. *esti*, niem. *ist*, łac. *est*, fran. *est*; pol. *brat*, ang. *brother*, irl. *bráthair*, niem. *brüder*; pol. *sześć*, lit. *šeši*, ang. *six*, fran. *six*, łac. *sex*, gr. *hékx*¹. Dlaczego dopiero w 1786 roku zostało to zauważone? Być może dlatego, że badacze zawsze starają się przyglądać bliżej zjawiskom szczegółowym, a nie ogólnym, co było już zauważalne w starożytności. Świadomość ewolucji języka istniejąca od najdawniejszych dziejów, pchnęła greckich i rzymskich gramatyków do szukania porównań w obrębie własnych języków. Analizując i porównując współczesne im teksty z dziełami poprzednich epok, dokonywali trafnych i szczegółowych obserwacji, ale nie dochodzili do ogólnych konkluzji. Natomiast języki ludów sąsiednich nie wzbudzały ich zainteresowania. W średniowieczu zainteresowania scholastyków skierowane były głównie ku łacinie, choć walijskiemu mnichowi Geraldowi (Giraldus Cambrensis, ok. 1146–1223) udało się zauważyć podobieństwo języka walijskiego, kornijskiego i bretońskiego, które wywodził z dawnego języka brytyjskiego, z greką i łaciną.

Przedstawiając swoją koncepcję indoeuropejskiej rodziny języków, Jones zapoczątkował badania nad sanskrytem, który uważał za doskonalszy od greki czy łaciny i bez wątpienia podobny do tych języków, jak i do gockiego czy celtyckiego. Wraz z jego hipotezą rozpoczęły się też próby klasyfikacji języków indoeuropejskich, podejmowane przez wielu badaczy i systematycznie uzupełniane (ujednolicony podział przedstawia Figura 1)². Zaczęto też poszukiwać kolebki aryjskiej rodziny. Językoznawcy lokalizowali ją w różnych regionach świata, a najbardziej kontrowersyjną wydawała się być koncepcja bieguna północnego. Jednakże najbardziej popularne hipotezy dziś to południowa Rosja i Anatolia. Około IV–III tysiąclecia p.n.e. Indoeuropejczycy rozpoczęli migrację ze swojej kolebki w kierunku zachodnim (Europa) i wschodnim (Azja). W miarę oddalania się od siebie, ich wspólny język zaczął ulegać modyfikacjom przez co narodziły się różne dialekty, a potem – nowe języki. Nastąpił rozpad prajęzyka indoeuropejskiego, co skutkowało w powstaniu odrębnych ludów, poświadczonych w źródłach pisanych z I tysiąclecia p.n.e. (Greków, Rzymian, Etrusków, Germanów, a także Celtów).

1 Więcej przykładów podobieństw: Mańczak (1999: 7), Mallory (1991: 9–14).

2 Dla porównania: Jespersen (1912), Mallory (1991), Forston (2005), Clackson (2007).



Figura 1: Schemat ogólny rodziny wybranych języków indoeuropejskich.

Trudno jest umiejscowić w czasie i przestrzeni rozwój oraz odseparowanie się języków celtyckich od innych z rodziny indoeuropejskiej. Wiadomo natomiast, że celtycki był geograficznie najbardziej rozprzestrzenionym językiem w Europie Zachodniej i zastąpił języki do tej pory używane na tych terenach. Napływ ludności celtyckiej mógł mieć formę migracji pokojowej bądź chęci podbojów nowych terytoriów, a jej wyższość nad ludami napotkanymi na drodze prowadziła do wypierania albo całkowitego zanikania innych języków.

O definiowaniu Celtów

Arystoteles [384–322 r. p.n.e.] pisał, że Celtowie byli nieustraszonymi wojownikami, Hekatajos z Miletu (w „*Obejściu świata*” w 517 r. p.n.e.) stwierdzał, że zamieszkiwali oni w Rhenanii (obszar dzisiejszych południowo-zachodnich Niemiec), a Herodot z Halikarnasu (ok. 484–426 r. p.n.e.), który nazywał ich *Κελτοί*, twierdził, że żyją w mieście Pyrene:

Ister bowiem wytryska na terytorium Keltów koło miasta Pyrene i przecina w swoim biegu Europę przez środek. – Keltowie zaś mają swe siedziby poza Słupami Heraklesa i sąsiadują z Kynesjami, którzy ze wszystkich ludów Europy najdalej na zachód mieszkają. (Herodot 1959: 115)

Dzisiaj już wiemy, że obszar zasiedlony przez Celtów był rozleglejszy niż podają źródła greckie. Dorzecze górnego Dunaju, znaczna część południowych Niemiec, północno-zachodniej Austrii i wschodniej Francji stanowiły kolebkę pierwszych Indoeuropejczyków w Europie. Na przełomie IX i VIII wieku p.n.e. rozpoczęli migrację w trzech kierunkach świata, zajmując także Półwysep Iberyjski i otrzymując od Rzymian miano Celtyberów, Wyspy Brytyjskie (nazwani Brytami), a następnie Czechy, Słowację i Siedmiogród (Haywood 1998: 182). Wraz z ich przemieszczaniem się, podróżował też język.

W słabo zaludnionej w tym czasie Europie kolonizacja przebiegała bez większych przeszkód przez co trudno jest określić czy zasiedlanie nowych regionów przez ludy celtyckie miało charakter pokojowy, czy były one zdobywane drogą podbojów. Najprawdopodobniej jednak odbywało się to w pierwszy z wymienionych sposobów, czego dowodem jest łączenie się napływających plemion z miejscowymi grupami etnicznymi oraz przejmowanie celtyckich zdobyczy technicznych i artystycznych, a przede wszystkim języka. W VIII wieku p.n.e. Celtowie zetknęli się z kulturą halszacką w Europie, bądź według innych hipotez, byli jej założycielami (Gibson & Wodtko 2013: 7). Niemniej jednak opanowali podstawy metalurgii żelaza, a niedługo potem, bo w IV wieku p.n.e., ich umiejętności i organizacja plemienna osiągnęły wyższy stopień wraz z nową kulturą lateńską³.

Zupełnie tak jak trudno jest określić dokładny czas oddzielenia się języka celtyckiego od rodziny języków aryjskich, niełatwo jest też ustalić kiedy Celtowie rozpoczęli proces zasiedlania Wysp Brytyjskich i Irlandii. Według niektórych badaczy wiek V p.n.e. to czas rozpoczęcia kolonizacji Brytanii, inni twierdzą, że nastąpiło to znacznie wcześniej opierając się na znaleziskach kultury halszackiej z VI wieku p.n.e., co świadczy już o kontaktach z kontynentem europejskim. Była to pierwsza fala ludów celtyckich jaka napłynęła do wysp (Konstam 2003: 69). Oczywiście jest, że napotkali na nowych terytoriach ludność już tam zamieszkałą, mniej rozwiniętą, reprezentującą niższy poziom cywilizacyjny. Nowi przybysze, niosąc nowe narzędzia i technologie, stali się grupą dominującą i tym samym ich język stał się nadrzędnym w stosunku do pozostałych. Jest to kolejny dowód na ich pokojowe zasiedlanie nowych obszarów i otwartość ludności już je zamieszkującej na innowacje.

Druga fala celtycka (na co wskazują znaleziska archeologiczne w Irlandii) nadeszła w III wieku p.n.e., choć znów uważa się, że nastąpiło to już wcześniej. Niestety brak celtyckich źródeł pisanych jest przyczyną odtwarzania po-

3 Nazwa powstała od cmentarza w La Tène w Szwajcarii, gdzie znaleziono inwentarz narzędzi metalurgicznych, ozdób i broni (Oxford: *Wielka historia świata* 2006: 233)

czątków Celtów wyłącznie na podstawie dowodów archeologicznych. O krajach leżących na północ od Hiszpanii wspomina rzymski poeta Awienus (IV wiek p.n.e.) w „*Ora Maritima*” – Ierne i Albionie. Innym opisem podróży na wyspy jest dzieło Pyteasa z Massalii z IV wieku p.n.e., który nazwał te obszary *Pretanic* (od celtyckiego słowa *Priteni*) i odwiedził dwa razy, opisując zwyczaje i jedzenie.

Ostatnią falą Celtów i jedyną poświadczoną źródłami pisanyymi, była kolonizacja Belgów. Naturalnie, jako ostatnia grupa osiedlili się w południowo-wschodniej Brytanii, przesuwając poprzedników na północ, bądź na zachód. Jednakże, jeśli przedmiotem naszych rozważań mają być języki celtyckie na wyspach i ich kontakty z innymi, pozostawmy badania archeologiczne nad śledzeniem ich migracji, a skupmy się na komunikacji.

O stopniu komunikowania Celtów

Istnieje wiele podziałów języków celtyckich. Już od najdawniejszych czasów widoczna była różnica pomiędzy galijskim i celtyberyjskim, a językami goidelskimi i brytańskimi, choć mogły to być tylko różnice w wymowie. Jeden z podziałów dzieli te języki pod względem położenia geograficznego na dwie grupy: języki kontynentalne i języki wyspowe (Beekes 1995: 26–27).

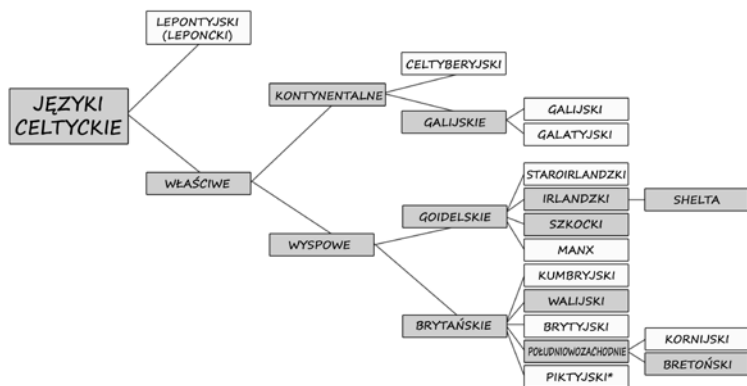


Figura 2. Podział języków celtyckich ze względu na położenie geograficzne (jasne tło – języki wymarłe; * – niektórzy językoznawcy zaliczają ten język do goidelskich⁴, inni też twierdzą, że nie należy do rodziny języków indoeuropejskich)

4 Por. Skene (1837); Diak (1944).

Tymi pierwszymi, zarejestrowanymi w I wieku p.n.e.⁵, posługiwano się na terenie dzisiejszej Francji, Szwajcarii, Austrii, południowych Niemiec i Czech, w północnych Włoszech i części Półwyspu Iberyjskiego, a nawet na Śląsku. Druga grupa, której języki przetrwały częściowo do współczesnych nam czasów, zamieszkiwała Wyspy Brytyjskie i Irlandię (figura 2). Innym sposobem klasyfikacji języków celtyckich jest ich podział na języki p- i q-celtyckie, przy czym p-celtyckie to wymarły lepontyjski, języki kontynentalne (prócz celtyberyjskiego) i brytańskie, natomiast q-celtyckie to właśnie celtyberyjski (również wymarły) oraz języki goidelskie (patrz: figura 3).

p- i q-celtyckie języki			
praindoeuropejski	staroirlandzki	walijski	tłumaczenie
k ^w etwores (k ^w enk ^w e)	cethir	pedwar	‘4’
k ^w er-	coic	pump	‘5’
k ^w rmi-	cruth	pryd	‘forma’
k ^w rei-	cruim	pryf	‘robak’
	crenaim	prynu	‘kupować’

Figura 3: Porównanie prajęzyka indoeuropejskiego z przykładami p-celtyckich i q-celtyckich języków (*k^w w praindoeuropejskim zostało zastąpione dźwiękiem ‘k’ pisany ‘c’ w irlandzkim, a dźwiękiem ‘p’ w językach galijskich i brytańskich (Mallory 1991: 107)

Większość danych lingwistycznych dla celtyckich języków wyspowych rozpoczyna się od wcielenia wysp do Imperium Rzymskiego. Najwcześniejszym znaczącym źródłem dla języka w Irlandii jest dzieło Ptolemeusza (ok. 100 r. – ok. 168 r. n.e.), „*Geografia*” z II wieku n.e., gdzie można odnaleźć ponad pięćdziesiąt imion i nazw miejsc (miast, wysp, rzek, itp.) na irlandzkiej wyspie. W połowie I wieku n.e. Irlandczycy zaczęli używać swojego własnego pisma zwanego ogamicznym (*ogham*), które stosowali do napisów na memoriałach i grobach. W IV wieku n.e. gaelicka grupa migrantów z Irlandii przyniosła ze sobą język celtycki na terytorium Szkocji i Wyspy Man⁶. Brytańskie języki natomiast, zlokalizowane

5 Dowody archeologiczne to napisy, monety, nazwy miejsc czy imion zachowane w dziełach klasycznych historyków (na przykład Juliusza Cezara).

6 Rozpoczęli kolonizację terenów obecnej Szkocji, zakładając Dál Riata, kolonię, która stała się centrum królestwa szkockiego. Oni też osiedlili się na Wyspie Man (angielska nazwa to *the Isle of Man*, a z języka manx, języka urzędowego na tej wyspie obok angielskiego,

w południowej Brytanii, przetrwały podbój rzymski, ewoluując w walijski, kornijski i bretoński (używany przez mieszkańców wysp, którzy przenieśli się na kontynent).

Celtyckie języki kontynentalne wyglądają praktycznie tak, jak inne języki praindoeuropejskie. Natomiast interesujące nas języki wyspowe, a przede wszystkim irlandzki i walijski, na przykład w porównaniu z łaciną i greką, wyglądają co najmniej dziwnie. Przyczyn tego można się dopatrywać w znacznych zmianach dźwięków, jakie nastąpiły w przeciągu kilku wieków przesuwania się Celtów w głąb wysp. Najbardziej uderzającą cechą tych języków są inicjalne mutacje spółgłoskowe, czyli regularne wymienianie spółgłosek znajdujących się na początku wyrazów. Większość słów różni się przez to wymową bądź wymową i pisownią, a wszystko zależy od słowa poprzedzającego. Mutacje te są bardzo istotne dla znaczenia wyrazów a nawet całych zdań, a powodują je czynniki morfologiczno-składniowe. Dla przykładu w staroirlandzkim numer *sé* ('sześć') nie powoduje żadnych zmian w spółgłoskach inicjalnych (*sé gotha* – 'sześć głosów'), numer *cóic* ('pięć') mimo, że zapis pozostaje bez zmian, powoduje zmiany w wymowie, a spółgłoska staje się frykatywą (*cóic gotha* /ʎoθe/ – 'pięć głosów'), a numer *secht* ('siedem') sprawia, że ta sama spółgłoska zamienia się na nosową (*secht ngotha* – 'siedem głosów') (Forston 2005: 280). System ten jest praktycznie taki sam dla wszystkich celtyckich języków wyspowych, różni się detalami. We współczesnych językach celtyckich występują dwa rodzaje mutacji, a są nimi: lenicja, czyli osłabienie spółgłoski (na przykład *fada* > *fhada*) oraz przesłonięcie (nazalizacja), czyli przejście przez spółgłoskę cech nosowości (na przykład *fada* > *bhfada*). Dlaczego pojawił się taki proces mutacji? Najprawdopodobniej u podstaw leży tło fonetyczne i chęć wprowadzenia ułatwień w wymowie. Według Mańczaka (1999: 49), aby zrozumieć chociażby lenicję trzeba sięgnąć daleko w przeszłość, bowiem w języku staroirlandzkim powiemy *in catt coel* (rodzajnik + 'kot chudy'), ale w dopełniaczu wystąpi już mutacja *in chaitt choil* (rodzajnik + 'kota chudego'), natomiast w okresie przedhistorycznym mianownik brzmiał *sindos kattos koilos*, a dopełniacz *sindi katti koili*. Przypomina to bardzo chociażby łacińskie słowo *populus* ('lud') i *populi* ('ludu').

Prócz opisanych wyżej mutacji, charakterystycznym dla analizowanych języków jest zanikanie głoski lub głosek, a w szczególności nieakcentowanych samogłosek. Jeśli dzieje się to na końcu wyrazu, zjawisko nazywane jest apokopą, a w środku – synkopą. W języku staroirlandzkim synkopa uderza w co drugą sylabę po sylabie zaakcentowanej (na przykład: *pra-staroir. *cossamil* ('podobny')

Ellan Vannin), a następstwem tego było rozwinięcie się języka *manx*, którego ostatni użytkownik zmarł w 1974 roku.

> staroir. *cosmil*). W językach brytańskich, synkopę widać w sylabach poprzedzających te akcentowane, jak na przykład *Cunobelinos* (imię króla) zmienia się na *Cun-belinos* (po walisjku *Cynfelyn*, po angielsku *Cymbeline*) (Forston, 2005: 281). Można też zaobserwować w językach wyspowych łączenie przyimków z zaimkami osobowymi w formie dopełnienia, czego rezultatem są przyimki odmieniane w liczbie pojedynczej i mnogiej jak czasowniki. Ilustruje to poniższy przykład przyimka *ar* ('na') ze średniowalijskiego:

osoba	liczba pojedyncza	liczba mnoga
1	<i>arnaf</i> ('on me')	<i>arnam, arnan</i> ('on us')
2	<i>arnat</i> ('on you')	<i>arnawch</i> ('on you')
3	<i>arnaw</i> ('on him') <i>arnei, erni</i> ('on her')	<i>arnadut, arnunt</i> ('on them')

Figura 4: Odmiana przyimka 'na' (Forston, 2005: 282)

Jeszcze inną osobliwością języków celtyckich, a głównie staroirlandzkiego, opisywaną przez Mańczaka (1999), są dwa rodzaje końcówek: absolutne (dłuższe), używane w momencie gdy czasownik występuje sam, i łączne (krótsze), używane gdy czasownik następuje po partykule werbalnej i prepozycji. Badacz domniema, że łączne końcówki powstały z absolutnych.

Kontakty i komunikacja Celtów z innymi ludami

Sytuacja, w której dochodzi do kontaktu dwóch różnych języków, jest bardzo trudna dla obu grup, nie rozumiejących się nawzajem. Pomimo tego, że większość języków w Europie wywodziła się z jednej rodziny, wyżej już opisywanej, w czasach starożytnych nie chciano wykorzystywać podobieństw pomiędzy nimi, co mogłoby ułatwić komunikację. Grecy i Rzymianie nie chcieli zauważać też podobieństw swoich języków do tych, którymi władały otaczające ich ludy, a nazywali ich barbarzyńcami. Julian Apostata (331/332–363 r. n.e.), rzymski cesarz, porównywał śpiewanie germańskich ballad popularnych do krakania i skrzeczenia ptaków (Jespersen 1912: 21). Trudno się też dziwić temu, bo podobieństwa zostały rozmyte przez znaczne zmiany fonetyczne i strukturalne. Jak już wspominałam wcześniej, im bardziej oddalały się od siebie grupy migrujących Indoeuropejczyków, tym większym modyfikacjom (struktury i dźwięków) ulegał język jakim władali. Wracając więc do sytuacji, kiedy dwie grupy reprezentujące dwa różne języki muszą się komunikować, najłatwiejszym sposobem

na to jest uproszczenie języka. Podczas takiego kontaktu, dana grupa nie tylko musi ułatwić zrozumienie swojej wypowiedzi innym, ale także, próbując posługiwać się językiem swoich rozmówców nie znając go w pełni, upraszcza i ten język. Podążając tym tokiem rozumowania, Celtowie napływający na wyspy brytyjskie, w celu komunikacji z ludnością zamieszkującą te tereny, ułatwiali jej zrozumienie swojego języka, a tym samym próbowali posługiwać się ich językiem, co prawdopodobnie też skutkowało w zapożyczaniu słów w językach celtyckich. Odwrotna sytuacja dla Celtów miała miejsce, gdy na terytorium wysp brytyjskich pojawili się Rzymianie, a potem Germanowie (kontakty polityczne).

Podając dyskusję na temat kontaktów języków i komunikacji, trzeba wziąć pod uwagę różne ich rodzaje. Jednym z rodzaju kontaktów językowych jest natychmiastowy transfer struktur i słownictwa z jednego języka do drugiego. Innym znów, jest opóźniony efekt, następujący stopniowo, przenoszący cechy jednego języka na drugi, który jest przez długi czas wyeksponowany na nie, bądź też kontakt może być niewielki, skutkujący jedynie w zapożyczeniach słów (Hickey 1995: 90). Kontakty mogą następować na skutek pokojowego napływu ludności na dany teren, bądź też w drodze podbojów. Mogą także być kontaktami handlowymi, politycznymi, czy religijnymi. Obojętne jakiego rodzaju relacje łączą różniące się od siebie języki, zawsze jest tak, że nigdy nie są one do końca równymi w kontaktach. Jedna grupa musi być zazwyczaj dominującą nad inną, mniej prestiżową, a język pierwszej staje się językiem drugiej. Tak właśnie wydarzyło się w przypadku Celtów, rozwiniętych technologicznie, w kontakcie z ludnością wysp brytyjskich, mniej rozwiniętą i bardziej prymitywną. Natomiast w połowie V wieku n.e. historia zatoczyła koło i to celtyckie języki wyspowe musiały ustąpić swoją wyższość migrującym ludom germańskim.

Porównanie							
walijski	irlandzki	szkocki gaelicki	bretoński	kornijski	manx	angielski	tłuma- czenie
<i>gafr</i> <i>nos</i> <i>gellygen</i> <i>ysgol</i> <i>llawn</i>	<i>gabhar</i> <i>oíche</i> <i>piorra</i> <i>scoil</i> <i>lán</i>	<i>gobhar</i> <i>oidhche</i> <i>peur/</i> <i>piar</i> <i>sgoil</i> <i>làn</i>	<i>gavr</i> <i>noz</i> <i>perenn</i> <i>skol</i> <i>leun</i>	<i>gaver</i> <i>nos</i> <i>peren</i> <i>skol</i> <i>leun</i>	<i>goayr</i> <i>oie</i> <i>peear</i> <i>scoill</i> <i>lane</i>	<i>goat</i> <i>night</i> <i>pear</i> <i>school</i> <i>full</i>	‘koza’ ‘noc’ ‘gruszka’ ‘szkoła’ ‘pełny’

Figura 5: Porównanie współczesnych wyspowych języków celtyckich, udowadniające łatwość w komunikacji z sąsiadującymi plemionami.

Wyspiarscy Celtowie zajmowali się głównie rolnictwem, ale używali do tego bardziej zaawansowanej technologii niż ich poprzednicy. Musieli sobie bardzo dobrze radzić w tej dziedzinie, skoro ich populacja znacznie wzrastała i rozpoczęli prowadzenie handlu, czyli tutaj możemy mówić o kontaktach handlowych. Odbyswał się on pomiędzy plemionami, co było dla nich istotne ze względu na kontakty polityczne i społeczne, ale też z kontynentem europejskim. Istniało wiele osad, specjalnie powstałych, na drodze do Europy: wzdłuż Tamizy na południu i w zatoce Firth of Forth na północy⁷. Handel odbywał się więc drogą morską bądź rzeczną. Początkowo za pieniądze służyły Celtom metalowe blaszki, potem pojawiły się rzymskie monety podpatrzone w Galii. Bliskość ich języków z kontynentalnymi językami celtyckimi oraz z innymi indoeuropejskimi ułatwiała im komunikację w biznesach, aczkolwiek kontakty z sąsiadującymi ludami na wyspach wydawały się być najłatwiejszymi z racji znacznych podobieństw językowych (figura 5).

Kontakty w sferze religijnej odbywały się na wielu płaszczyznach i były bardzo rozwinięte. Celtowie byli politeistami, a każdy związek plemienny oddawał cześć innym bóstwom. Obecnie trudno jest dokładnie zidentyfikować poszczególnych bogów, gdyż Grecy i Rzymianie w swoich opisach nadawali im imiona swoich bóstw, ale wiadomo, że ludzie komunikowali się z nimi poprzez składanie ofiar podczas krwawych rytuałów. W wierzeniach Celtów wielką rolę odgrywał kult zmarłych, dlatego istotna była dla nich komunikacja z zaświatem⁸. Wierzyli w możliwość kontaktu ze światem zmarłych, a szczególną sposobnością ku temu był 1 listopada, czyli święto Samain. W tym dniu duchy zmarłych odwiedzały świat żywych, a dla Celtów zaczynał się nowy rok. Komunikację w wierzeniach umożliwiali ludziom kapłani, stanowiący jedną z trzech grup celtyckich kapłanów – druidzi. To właśnie oni kontaktowali się z bóstwami i ze zmarłymi, a także nauczali lud i pomimo znajomości pisma, swą wiedzę przekazywali ustnie następnym pokoleniom przez stulecia.

7 Nie jest przypadkiem usytuowanie obecnych stolic Anglii i Szkocji, leżących na obszarze starożytnych centrów handlowych.

8 Pomimo braku źródeł pisanych, wykopaliska archeologiczne pozwalają nam na odkrywanie ich wierzeń związanych z życiem po życiu. Groby można zidentyfikować po atrybutach jakie zostały w nich umieszczone wraz ze zmarłymi.

O istnieniu współczesnych Celtów

W 1899 roku w Walii odbył się Kongres Celtycki mający na celu ustalenie kim są Celtowie i które państwa można nazwać celtyckimi. Początkowo skonstruowana odpowiedź na to pytanie mówiła o tym, że aby być Celtem trzeba posługiwać się jednym z języków celtyckich. Wykluczałoby to Kornwalijczyków, których język używany był do końca XVIII wieku⁹. Zatem ostateczną definicją stało się stwierdzenie, że Celtowie to mieszkańcy krajów, w których mówi się w języku celtyckim bądź mówiło się w przeszłości.

Obecnie w użyciu codziennym pozostają cztery języki celtyckie: walijski, bretoński, irlandzki i szkocki gaelicki, natomiast manx i kornijski (kornwalijski) są w procesie wskrzeszania. Trudno ustalić ilu mieszkańców krajów celtyckich faktycznie posługuje się tymi językami. Szacuje się, że ich liczba to około 500,000, choć w roku 2010 około 1,4 miliona deklarowało, że je zna¹⁰. Przyczyn zanikania języków celtyckich nacjonałiści dopatrują się w zakazach rządów brytyjskich i francuskich, jednak największy wpływ na ten proces miała emigracja (na przykład masowe wyjazdy Irlandczyków do Stanów Zjednoczonych w latach 40. XIX wieku), napływ nowej ludności mówiącej innymi językami, brak perspektyw społecznych czy ekonomicznych bez znajomości angielskiego czy francuskiego, a co więcej niechęć ludzi używających języków celtyckich do swoich ojczystych języków¹¹. Wiele innych języków aryjskich, pomimo czasu i trudności, przetrwało do dziś: choćby w Grecji wciąż ludność posługuje się greckim, czy w Hiszpanii i Portugalii nadal zauważalne są silne wpływy łaciny. A badając języki celtyckie, musimy obserwować ich upadek.

Czas sprzyja zmianom, niemożliwym więc by było, gdyby Celtowie i ich języki im nie ulegli. Porównując nacje zwane dziś celtyckimi i te, które Celtami były zwane, dostrzeżemy więcej różnic niż podobieństw. Niektórzy, jak na

9 W grudniu 1977 roku zmarła Dolly Pentreath, ostatnia osoba, której językiem ojczystym był kornijski. (Forston 2005: 297).

10 Według Crystal, David (2010). *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Cambridge: University Press.

11 Dla przykładu: w Walii mówienie w języku walijskim w szkołach było karane nie przez władzę, a nauczycieli i rodziców walijskich dzieci, co doprowadziło do zmniejszenia liczby osób mówiących tym językiem. Jednakże wzrost świadomości własnej kultury i języka w XX wieku, uświadomił Walijszykom potrzebę pielęgnowania i przeszłości, dzięki czemu obecnie rodzice wybierają czy posłać dziecko do szkoły angielskiej czy szkoły, w której lekcje odbywają się w ich celtyckim języku, a szkoły wspólnieją ze sobą, bez waśni.

przykład Angus Smith (1883), mówili o dwóch różnych rasach, które w przeciągu wieków tak bardzo się zmieniły i oddaliły od siebie. Odwiedzając jeden ze współczesnych krajów celtyckich, Irlandię czy Walię, albo Szkocję, spotkamy ludzi, którzy różnią się między sobą wyglądem (wzrost, budowa ciała, kolorem włosów), mimiką twarzy, a nawet charakterem¹². A przecież u początków swej historii byli jedną grupą. Prócz modyfikacji wyglądu, trwającej przynajmniej dwadzieścia sześć wieków, języki Celtów także uległy zmianom, głównie i przede wszystkim pod wpływem innych języków, bądź to podbitych nacji, bądź ludów podbijających terytoria Celtów. Co sprawiało, że chcieli się uczyć języka najeźdźcy? Motywacja była trywialna – chęć posiadania prestiżu, uczestniczenia w życiu elit, sukces społeczny i ekonomiczny.

Pomimo niewielkiej liczby osób posługujących się językami celtyckimi i ich niepewnej przyszłości, wiele rzek i miast nosi nazwy celtyckie: Londyn, Mediolan, Paryż, Wiedeń, Cardiff (walij. *Caerdydd*), a sporo zapożyczeń z języka celtyckiego przetrwało do dnia dzisiejszego w innych europejskich językach: *ambasada*, *wasal*, *Amt* (niem. 'urząd'), *Reich* (niem. 'państwo, Rzesza'), czy też *whiskey* i *car* ('samochód') w języku angielskim (Mańczak 1999: 51). Mamy zapożyczenia w kategorii natury (irl. *seamaróg* > ang. *shamrock*, czy irl./walij. *pairc* > ang. *park*), piastowanego urzędu, imion i nazwisk, przezwisk, manufaktury (irl. *clocc* > ang. *clock*)¹³.

Podsumowanie

Przyszłość języków celtyckich jest bardzo niepewna. Prócz języka walijskiego, który jest pielęgnowany, pozostałe języki są obojętne Celtom, którzy na co dzień wolą używać angielskiego albo francuskiego, a ich języki są zagrożone¹⁴. Większość też sądzi, że wraz z zaniknięciem języków celtyckich, znikną też Celtowie. Nadzieje pozostawia odrodzenie celtyckie trwające od XVIII – XIX wieku oraz rozwój tożsamości celtyckiej. Przykładem tego są narodziny świadomości celtyckiej w Galicji w południowo-zachodniej Hiszpanii, gdzie pomimo tego, że języki galijskie zanikły 2000 lat temu, folklor, architektura czy muzyka są nadal żywe. Co więcej, rozprzestrzeniła się na świecie celtomania, czego przejawem

12 Szczegółowe różnice: Smith, 1883: 385–399.

13 Więcej przykładów: Joyce (1875), Gruffudd (2006).

14 Zobacz: The UNESCO Atlas of the World's Languages in Danger na <http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/endangered-languages/atlas-of-languages-in-danger/>

jest zainteresowanie neodruidyzmem i panteistycznymi wierzeniami pogańskimi „New Age” (Haywood, 2008: 298).

Jednak, jak mówił J. R. R. Tolkien podczas wystąpienia na Uniwersytecie Oxfordzkim w 1955 roku:

Dla wielu, może dla większości ludzi nie należących do grona wielkich uczonych, dawnych i obecnych, wszystko co celtyckie stanowi magiczny worek, do którego można wszystko włożyć i wszystko wyjąć [...] Wszystko jest możliwe w bajecznym celtyckim półmroku, który oznacza nie tyle zmierzch bogów, ile zmierzch rozumu. (Haywood 2008: 290)

Języki jakimi komunikowali się Celtowie zamieszkujący Wyspy Brytyjskie w większości praktycznie nie istnieją, a te, które przetrwały, choć bardzo zmodyfikowane, do dnia dzisiejszego są przeważnie zagrożone. Małe są szanse na wyjaśnienie wielu zagadek dotyczących początków ich historii i znalezienie odpowiedzi na wiele zadanych już pytań, ale musimy być świadomi ich istnienia oraz tego co pozostało po nich w różnych językach używanych przez nas dziś.

Bibliografia

- Beekes, Robert Stephen Paul (1995) *Comparative Indo-European Linguistics: an Introduction*.
Amsterdam: Filadelfia: John Benjamins Publishing Company.
- Clackson, James (2007) *Indo-European Linguistics: An Introduction*. Cambridge: University Press.
- Crystal, David (2010) *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Cambridge: University Press.
- Diak, Francis C. (1944) *The Inscriptions of Pictland. An Essay on the Sculptured and Inscribed Stones of the North-east and North of Scotland: with Other Writings and Collections*. Aberdeen: Spalding Club.
- Forston, Benjamin W. IV (2005) *Indo-European Language and Culture*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Gibson, Catriona, Dagmar S. Wodtko (2013) *The Background of the Celtic Languages: Theories from Archeology and Linguistics*. Aberystwyth: University of Wales Centre for Advanced Welsh and Celtic Studies. 1–23.
- Gruffudd, Heini (2006) *Street Welsh: Phrasebook*. Talybont: Y Lolfa.
- Haywood, John ([2004] 2008) *Celtowie: Od Epoki Brązu do New Age [The Celts: Bronze Age to New Age*. New York: Pearson Longman]. Warszawa: Książka i Wiedza.

- Haywood, John ([1997] 1998) *Starożytne Cywilizacje Bliskiego Wschodu i Basenu Morza Śródziemnego*. Warszawa: Penta.
- Herodot (1959) *Dzieje*. Przekład: Seweryn Hammer. Warszawa: Czytelnik.
- Hickey, Raymond (1995) *Early Contact and Parallels between English and Celtic*. [W:] *Vienna English Working Papers* 4, 2: 87–119.
- Jespersen, Otto (1912) *Growth and Structure of the English Language*. Lipsk: B. G. Teubner.
- Joyce, Patrick W. (1875) *The Origin and History of Irish Names of Places*. Dublin: McGlashan & Gill.
- Konstam, Angus (2003) *Historical Atlas of the Celtic World*. Londyn: Mercury Books.
- Mallory, James P. (1991) *In search of the Indo-Europeans*. Londyn: Thames & Hudson.
- Mańczak, Witold (1999) *Wieża Babel*. Wrocław: Ossolineum.
- Oxford: *Wielka Historia Świata* (2006) Tom XII: *Cywilizacje Europy Indoeuropejczycy – Celtowie*. Poznań: Księgarnia Internetowa Polskie Media Amer. Com S. A.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: Biblia Rodzinna* (2005) Przekład: Kazimierz Romaniuk. Kraków: Wydawnictwo M.
- Skene, William F. (1837) *The Highlanders of Scotland, Their Origin, History and Antiquities*, vol. 1. London: John Murray.
- Smith, Angus R. (1883) "Who are the Celts?" [W:] *Proceedings of the Society*. 385–399.
- Viney, Brigit (2008) *The History of the English Language*. Oxford: University Press.

Strony internetowe

<http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/endangered-languages/atlas-of-languages-in-danger/>
<http://www.irishdictionary.ie/home>

Magdalena Bańka-Kowalczyk

(Uniwersytet Wrocławski)

*FEMINIZM STEROWANY W DISKURSIE
PERSWAZYJNYM, CZYLI JAK ZA POMOCĄ JĘZYKA
STWORZYĆ MODEL SOCJALISTYCZNEJ KOBIETY
(NA PODSTAWIE TEKSTÓW PRASOWYCH
Z LAT 1954–1956)*

Magdalena Bańka-Kowalczyk

(Uniwersytet Wrocławski)

**Controlled Feminism in Persuasive Discourse, or How Language Was
Used to Create a Model for the Socialist Woman (on the Basis of Press
Articles From 1954–1956)**

Key words: feminism, socialist, women, politics, ideology.

The aim of this article is to present how the government of the Polish People's Republic's tried to create a socialist model of the working woman, fulfilling ideological ideas which could be called "controlled feminism". The author of article would like to demonstrate this by analysing press articles from 1954 to 1956. The authorities were trying to steer the attitudes of women using a complex phenomenon of language – persuasive discourse; this discourse includes, among other things, selected phenomena, described one after the other: the participants of the communication; schematic contexts generating a positive attitude, making them easy to remember, a super- and macrostructure, and several other

language strategies. It is essential to interpret those texts, and it is also necessary to have a broad knowledge of the political and historical background.

The journalists could only write about selected issues: the struggle for peace, friendship with the Soviet Union, activation of the society, significant and positive actions of the government against the nefarious actions of imperialists.

The next element of persuasive discourses are the persuasive strategies used to change the attitudes and beliefs of the recipient. The article discusses the following strategies: identification by community language; identification by joint action; manifestation of power; identification of negative content; manifestation of competence and scientific expression.

Sytuacja kobiet polskich po drugiej wojnie światowej nie jest łatwa do zdefiniowania. Badaczki zachodnie uważają, że Polki w socjalizmie osiągnęły status społeczny formalnie równy mężczyznom. Kobiety rzeczywiście coraz liczniej podejmowały aktywność w wielu dziedzinach, godząc wiele typowo męskich i typowo kobiecych obowiązków: utrzymanie rodziny i wychowanie dzieci, zasiadanie w Sejmie, odbudowę ojczyzny, ciężką pracę zarobkową. Do takiego działania zachęcały je komunistyczne władze, które dokładnie wskazywały, jak socjalistyczne kobiety powinny postępować, myśleć, a nawet odczuwać. Sterowanie ich postawą odbywało się za pomocą bardzo użytecznego narzędzia – prasy, która zyskała wtedy nowe oblicze i zadania. Działanie ówczesnej władzy można nazwać *feminizmem sterowanym*, który definiuję jako:

odgórną inicjatywę władz komunistycznych, wpływającą na kobiety poprzez środki masowego przekazu, mającą na celu stworzenie i urzeczywistnienie modelu socjalistycznej kobiety pracującej, wypełniającej założenia ideologiczne polityki tego okresu. Tylko taka kobieta i tylko poprzez pracę osiągnąć mogła pełne równouprawnienie z mężczyznami¹.

Model nowej kobiety wprowadzano na łamach popularnych czasopism – „Przyjaciółki” i „Trybuny Ludu”. „Przyjaciółka” kreowała obraz Polki, który był zgodny z polityką społeczną władz. Na łamach „Trybuny” – organu PZPR – pisano o życiu partii, przybliżano tajniki doktryny komunistycznej i opisywano życie robotników, a także różnych organizacji – również kobiecych. Dzięki temu prasa mogła kreować model nowego człowieka socjalistycznego, w tym – nowej kobiety.

Dominującym sposobem komunikacji w prasie okresu Polski Ludowej był dyskurs perswazyjny. To specyficzna odmiana dyskursu, rozumianego za van

1 Definicja pochodzi od autorki artykułu.

Dijkem ([1997] 2001)², nie tylko jako pojedynczy tekst, lecz jako złożone zjawisko komunikacyjne. Zjawisko to obejmuje zarówno wybrane strategie komunikacyjne i odpowiednią superstrukturę, jak również aktualną sytuację społeczną, ekonomiczną, polityczną; uczestników komunikacji: nadawców, i odbiorcę, a dokładniej – odbiorczynie i ich wykształcenie, sytuację życiową, kompetencje językowe. Dyskurs to działanie, a za jego pomocą uczestnicy dyskursu mogą „wytwarzać, potwierdzać albo kwestionować społeczne i polityczne struktury i instytucje” (van Dijk [1997] 2001: 40). Analiza tych tekstów to nie tylko kwestia wiedzy językowej – w tym sposobie komunikacji tekst jest tylko pośrednikiem w przekazanie informacji.

Do najważniejszych elementów dyskursu perswazyjnego Paweł Nowak zaliczył: postrzeganie języka jako zjawiska społecznego i pełnienie funkcji dostarczyciela wiedzy, środka przekazu określonej ideologii i wartości, instrumentu przekazu pożądanych opinii i zachowań, a także przystosowania jednostki do życia w danej społeczności (por. Nowak 1998: 215).

Nie sposób omówić wszystkie elementy składające się na dyskurs perswazyjny, w artykule poruszę tylko wybrane zagadnienia – uczestników dyskursu, super- i makrostrukturę oraz kilka strategii językowych.

Uczestników dyskursu, uwikłanych w kontekst społeczno-polityczny, można przedstawić w następujący sposób:

Nadawca instytucjonalny I – władze partyjne i państwowe (jawny)



Nadawca instytucjonalny II – GUKPPiW



Nadawca instytucjonalny III (cenzor)



Nadawca instytucjonalny IV (redakcja)



Nadawca bezpośredni (dziennikarz)



Nadawca instytucjonalny III (cenzor)



Komunikat (opublikowany tekst prasowy)



Rzecznik opinii (działacz partyjny, aktywista, *inteligencja pracująca*)

2 W literaturze polskiej podobne rozumienie przedstawia Bożena Witosz (Witosz 2009).



Odbiorca zamierzony (robotnicy, chłopci małorolni i średniorolni,
/inteligencja pracująca/odbiorca rzeczywisty (czytelnik tekstu)
(Nowak 2002:34)

Nadawcą w tym dyskursie był – ponad autorem tekstu – nadawca instytucjonalny, czyli władza. „Trybuna Ludu” była jej organem, główną tubą propagandową (por. Borkowski 2003:58) i wzorcem dla innych czasopism. Artykuły prasowe miały na celu „wywołanie społecznej aprobaty dla władzy i jej poczynań” (Bralczyk 1991: 106). Jednym ze środków stosowanych przez nadawcę instytucjonalnego, było tajne działanie GUKPPiW poprzez cenzurę prewencyjną i sformułowanie dokładnych wytycznych, jakie informacje można podać do wiadomości publicznej, wyznaczenie zakresu tematyki dozwolonej i niedozwolonej, wskazywanie, czyich tekstów nie należy drukować. Napisane artykuły trafiały znów do cenzorów, do weryfikacji – porównania wytycznych i gotowego materiału, a w razie znalezienia niezgodnych z wytycznymi treści, usunięciu ich, tak by do odbiorcy trafił tekst odpowiednio spreparowany. „Masowe środki przekazu nie informowały (w sensie obiektywnym) odbiorcy o faktach, a jedynie kształtowały jego postawy i zachowania poprzez przedstawienie ideologicznie uformowanego obrazu świata (...)” (Nowak 2002: 20).

Za dodatkowego nadawcę instytucjonalnego uznać można Związek Radziecki. W omawianym okresie teksty dotyczące polityki zagranicznej i wydażeń na świecie powstawały w Moskwie i dopiero stamtąd były rozsyłana do zaprzyjaźnionych krajów.

Nadawca bezpośredni – dziennikarz, zdawał sobie sprawę z faktu istnienia cenzury i zmuszony był do utożsamienia jej ze swoją autocenzurą (zespołem poglądów, odzwierciedlonym w wypowiedziach), w przeciwnym razie jego tekst mógłby zostać odrzucony

O czym więc dziennikarze mogli pisać, jeśli chodzi o sytuację kobiet?

1. Walka o pokój – był to temat zawsze aktualny i mocno wiązany z kobietami jako istotami, które szczególnie go pragną.

Uroczyste i radośnie święciły kobiety polskie Międzynarodowy Dzień Kobiet. Na uroczystych akademiach podkreślano pełną solidarność z kobietami całego świata walczącymi o pokój, o szczęście swych dzieci i rodzin.
(TL³ 69/1954: 2)

3 Skróć TL oznacza dziennik „Trybuna Ludu”.

2. Zacieśnianie przyjaźni z ZSRR i krajami demokracji ludowej – kobiety polskie powinny brać przykład z bohaterskich kobiet radzieckich.

Obchodząc 8 marca – Międzynarodowy Dzień Kobiet – kobiety polskie (...) zacieśniają przyjaźń i serdeczną współpracę z kobietami krajów demokracji ludowej, które jak my, budują socjalizm, a przede wszystkim z kobietami radzieckimi, które uczestniczą budowie komunizmu (...). O kobietach radzieckich powiedział Stalin: «Takich kobiet nie było i nie mogło być w dawnych czasach». (TL 67/1954: 1)

3. Aktywizacja społeczeństwa – zachęcanie do nieustannej pracy, przekraczania norm, podejmowania współzawodnictwa w każdej dziedzinie.

«W trosce o zdrowie dziecka». Pod powyższym hasłem wychowawczynie przedszkoli dzielnicy Śródmieście przystąpiły do długofalowego współzawodnictwa. (TL 34/1954: 4)

4. Wskazywanie, poprzez użycie opozycji „my i oni”, jak wiele dobrego zrobiliśmy *my* – komuniści, a jak wiele złego *oni* – czyli państwa zachodnie (a także Polska przedwojenna), szczególnie w kwestii równouprawnienia:

W chwili, gdy obchodzić będziecie Międzynarodowy Dzień Kobiet w wolnej Ojczyźnie ludu pracującego, miliony kobiet w świecie kapitalistycznym toczą ciężką walkę o byt i bohatersko przeciwstawiają się podżegaczom wojennym, którzy gotowi są w imię panowania garstki miliardarów rozpętać pożar nowej wojny światowej. (TL 66/1955: 1)

5. Organizacje kobiece – opisywano ich pracę, podejmowane działania.

5 bm. rozpoczęła się w Warszawie zorganizowana przez Zarząd Główny Związku Samopomocy Chłopskiej oraz Ligę Kobiet – krajowa narada przodujących kobiet wiejskich, uczestniczek konkursu hodowlanego. (TL 37/1954: 1)

6. Integracja i interakcja społeczna odbiorców w codziennym życiu.

Pisały do nas żony i córki pijaków – ale nie tylko one. Pisały też kobiety, które z pijaństwem, z jego tragicznymi skutkami stykają się nie w swoim własnym domu, lecz w fabryce, biurze, gabinecie lekarskim, czy po prostu – na ulicy. I to było właśnie dobre. Bo sens powodzenia każdej antyalkoho-

lowej akcji tkwi w tym i od tego zależy, jaki będzie w niej udział obywateli, czy poprzez ją całe społeczeństwo. (P⁴ 7/1956: 3)

7. Doniosłe wydarzenia kulturalne i sportowe.

9 bm. w Państw. Operze Warszawskiej odbył się jubileusz 60-lecia pracy artystycznej jednej z najwybitniejszych naszych artystek operowych – Janiny Korolewicz-Waydowej. Wicemin. Kultury i Sztuki J. Wilczek udekorował jubilatkę Krzyżem Komandorskim z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski, nadanym jej przez Radę Państwa. (TL 40/1955: 1)

Aby wskazać na odbiorcę, należy wyjaśnić, czy omawiane teksty można traktować jako wiadomości, informacje (*newsy*). Podstawową funkcją prasy w omawianym okresie nie było informowanie, rzetelne i bezstronne przedstawienie istotnych, aktualnych zdarzeń w sposób jasny i precyzyjny, lecz właściwa interpretacja zdarzeń. Artykuł wyglądał jak *news* (zwłaszcza, że podawano informację o źródłach), tak naprawdę zaś był spreparowanym komentarzem (por. Nowak 2002: 27–28). Te działania były widoczne dla ludzi z wyższym wykształceniem, inteligencji, przedwojennej szlachty, czyli ludzi niepodatnych na perswazję, przez co nie byli oni modelowymi odbiorcami – teksty te były wręcz skierowane przeciwko nim, np.: „W latach terroru burżuazji polskiej, tow. Gąsiorowska jest aktywną działaczką Międzynarodowej Organizacji Pomocy Rewolucjonistom” (TL 30/1955: 5). W zasadzie takie osoby pokazywane były jako „oni” w opozycji my i oni.

Odbiorcą jest więc człowiek podatny na perswazję, wcześniej spychany na margines społeczny, niewykształcony, oczekujący na gotowe rozwiązania, niewyrobiony kulturalnie i głodny nowej wiedzy.

Brak kompetencji komunikacyjnej powoduje, że nie zastanawia się nad mechanizmami językowi, które zostały użyte w komunikacie, tylko skupia uwagę na znaczeniu komunikatu. Natomiast brak kompetencji kulturowej powoduje pozbawienie tego odbiorcy samodzielności w ocenie prawdziwości i wiarygodności przekazywanych opinii, dlatego łatwo przekonać go do zaakceptowania ideologicznego obrazu świata (...). (Nowak 2002: 30)

Takim idealnym odbiorcą jest kobieta, która przed wojną nie miała możliwości nauki i rozwoju, mogła wykonywać tylko proste, źle opłacane prace i zawsze była niżej od mężczyzn w hierarchii społecznej.

Helka miała 9 lat, gdy poszła do pracy u kułaka. Harowała za 80 groszy dziennie. Innych możliwości zarobku nie było, a ojcu gospodarującemu na

swoich 2 ha trzeba było pomóc. Do szkoły chciała chodzić, ale mało czasu miała na naukę, najwyżej raz w tygodniu. (P 11/1954: 5)

Uściślając, teksty te skierowane były do kobiet, które budowały nową, socjalistyczną Polskę i te kobiety są pozdrawiane i wzywane do wzmożonej pracy w dniu ich Święta (8 marca) –

Komitet Centralny PZPR wzywa kobiety pracujące w przemyśle – robotnice, techników, inżynierów, majstrów i brygadzystów (...) chłopki z gospodarstw indywidualnych, członkinie spółdzielni produkcyjnych, pracownice PGR (...) nauczycielki w mieście i na wsi, pracownice służby zdrowia, pracownice handlu i instytucji komunalnych, pracownice nauki i kultury, przede wszystkim kobiety pracujące zawodowo, a także gospodynie domowe (...) matki-Polki. (P 13/1954: 2)

Jednak wspomniany brak kompetencji komunikacyjnej i kulturowej był przyczyną niezrozumienia przez czytelniczki wielu ważnych dla komunistów pojęć, takich jak imperializm, pertraktacje, integracja, a nawet równouprawnienie, kolektywizacja czy demokracja. Słowa te należało im wyjaśnić i było to zadanie rzecznika opinii, czyli osoby poważanej, przywódcy, autorytetu kulturalnego. Mógł nim być brygadzysta, sołtys, przodownik pracy, kierownik, aktor.

Komunikaty w dyskursie perswazyjnym to teksty powtarzalne, schematyczne, budowane za pomocą znanych szablonów i wzorców językowych. Są to jednak teksty przemyślane i konstruowane w przy pomocy reguł, kierujących porządkiem poszczególnych elementów. Mowa jest tutaj o superstrukturach, które „(...) stanowią formę globalnej organizacji tekstu, a więc funkcjonują jako swego rodzaju rusztowanie, na którym wspiera się cała konstrukcja tekstu” (Duszak 1998: 175). Dzięki temu, że istnieją pewne charakterystyczne dla danego typu tekstów superstruktury, utrwalone w pamięci odbiorców, można dostrzec koherencję „pomiędzy aktualnie odbieranym komunikatem a interpretowanymi wcześniej i poznawanymi później. W rezultacie nieobecność superstruktur w świadomości odbiorcy spowodowałaby osłabienie siły perswazyjnej dyskursu” (Nowak 1998: 226). Powtarzalność tych tekstów jest więc dobra dla nadawcy, gdyż sprawia, że każdy kolejny tekst potwierdza i uwiarygodnia jego przekaz, coraz bardziej zapisując się w pamięci odbiorczyń.

W tekstach publicystycznych są takie suprtstruktury-schematy. W Europie dominuje superstruktura opowiadania, zawierająca kategorie: Krótkie Streszczenie, Sytuacja, Nastawienie, Komplikacja, Rozwiązanie, Ocena i Koda. W publicystyce może to wyglądać inaczej: na początku jest „Tytuł i/lub Wprowadzenie, a pozostałe kategorie ujawniają się w różnym stopniu w zależności od gatunku wypowiedzi. Streszczenie zawartości tekstu jest jedną z głównych funkcji na-

główek prasowych (...)” (Nowak 1998:226). Tytuły to tzw. makrostruktury, których celem „jest wskazanie na to, o czym jest dany tekst” (Duszak 1998: 188). Często były więc pełne pochwał i obietnic, wymuszając już pozytywną interpretację. „Budujemy świat przyjaźni, świat pokoju i obfitości, świat nadziei i wiary w przyszłość ludzkości” (P10/1954: 4–5). „Obchody święta 8 marca. Wysokie odznaczenia dla przodujących kobiet polskich” (TL 67/1956: 1).

Kolejnym dowodem na to, że dyskurs perswazyjny w feminizmie sterowanym ma charakter przemysłanych i uporządkowanych działań, są „strategie perswazyjne, które realizuje nadawca bezpośredni w celu zmiany postaw i poglądów odbiorcy” (Nowak 2002: 40). Wykorzystuje się tu strategie, o których pisał Bralczyk (1991) – w odniesieniu do nowomowy – i Nowak (1998, 2002) – w odniesieniu do publicystyki lat pięćdziesiątych:

1. Wywołanie aprobaty – identyfikacja przez wspólnotę języka.

Jest to strategia szczególnie ważna w przypadku Przyjaciółki – dziennikarze pisali o sprawach ważnych dla ludu, używając zrozumiałego dla niego języka i stosując zaimki *nasz*, *nasze*, *my*, używali 1 i 2 osoby liczby mnogiej. Działania te dawały wrażenie, że gazeta jest współtworzona przez czytelniczki.

W imię miłości macierzyńskiej, która nas łączy, zwracamy się do wszystkich matek na świecie. Wiemy, jak wielką radością jest posiadanie dzieci, ale znane nam jest również uczucie lęku przed możliwością utraty ich. Naszym najważniejszym zadaniem jest obronić nasze dzieci przed wszelkim niebezpieczeństwem: głodem, chłodem, nędzą, chorobą, wojną, która przynosi ze sobą wszelkie nieszczęścia. (P 9/1955: 3)

2. Wywołanie aprobaty – identyfikacja przez wspólne działania.

Władze zapewniały, że Polki miały udział w budowaniu nowej socjalistycznej ojczyzny, a ich wysiłki są zauważane – otrzymywały odznaczenia za przodownictwo pracy, działalność społeczną w zakresie aktywizacji i szerzenia ideologii.

Ogromne są osiągnięcia kobiet w Polsce Ludowej. (...) Nie ma u nas pracy, nie ma stanowiska, które byłoby niedostępne dla kobiety: otwarty jest dla niej każdy zawód, jeśli tylko odpowiada jej możliwościom i zamiłowaniu. I tylko według tych kryteriów, według sumienności z jaką ją wykonuje – oceniana jest jej praca. Dobitnym tego świadectwem są odznaki przodowników pracy, odznaczenia i nagrody państwowe, jakie otrzymują kobiety, robotnice i chłopki, majstrowie i dyrektorzy, nauczyciele, uczeni i artyści, działaczki społeczne. (TL 67/1954: 1)

3. Wywołanie aprobaty – manifestacja mocy

Dyskurs perswazyjny cechował się magicznością, rytualnością i deklaratywnością. Cechy te „służyły przekonaniu odbiorcy o słuszności głoszonych poglądów, które miały uwiarygodnić także dokonania i sukcesy nowego ustroju” (Nowak 2002: 43).

Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej zagwarantowała kobiecie polskiej równouprawnienie we wszystkich dziedzinach życia politycznego, społecznego i gospodarczego.(...)

Już niemal każda kobieta – mimo że ciąży na niej tak wiele obowiązków rodzinnych dzięki zdobyczom socjalnym i pomocy państwa może uczyć się, zdobywać zawód, awansować w pracy. (TL 67/1956: 1)

Metaforyka wojenna również służyła manifestacji mocy i udowodnieniu, że Partia i lud prowadzą dobrą, wspólną walkę, której głównym konstruktorem jest nadawca instytucjonalny – twórca tego, co dobre. Słowa użyte do opisu tej walki mają wywołać pozytywne wartościowanie, gdyż działania na tym froncie prowadzą do polepszenia jakości życia.

Partia wysunęła teraz nowe wielkie zadanie – przyspieszenia wzrostu stopy życiowej ludności. II Zjazd zapoczątkował – jak powiedział Bolesław Bierut – „wielką bitwę o podniesienie rolnictwa polskiego”. Rozwój rolnictwa przynosić będzie coraz to więcej zboża, warzyw, mięsa, masła i mleka, coraz to więcej surowców dla przemysłu artykułów masowego spożycia. Chcemy osiągnąć wysoką wydajność z hektara zbóż i okopowych roślin, wysoką wydajność z hodowli. (P 13/1954: 3)

4. Wywołanie aprobaty – identyfikacja przez treści negatywne.

Wykorzystanie opozycji my i oni, negacja działań krajów kapitalistycznych – wzbudzenie pogardy i odrazy do działań krajów imperialistycznych na tle pozytywnych działań komunistów:

Do bezpowrotnej przeszłości należy u nas takie upośledzenie kobiet, jakie istnieje w krajach kapitalistycznych, nie mówiąc już o koloniach i krajach zależnych, nieludzko wyzyskiwanych przez państwa imperialistyczne. We Francji, we Włoszech i innych krajach kapitalistycznych polityka zbrojeń i podporządkowania narodowych interesów agresywnym planom amerykańskich miliardów powoduje zamykanie fabryk i stały wzrost bezrobocia, podnoszenie cen artykułów powszechnego użytku, spadek stopy życiowej i rosnącą nędzę mas. (TL 67/1954: 1)

5. Manifestacja kompetencji i scjentyfikacja wypowiedzi.

Z artykułów wynika, że tylko partia wie, co jest dobre dla ludu i podejmuje tylko takie decyzje, które powodują dalszy rozwój:

Rada Państwa i Rada Ministrów podjęły w dniu 24 lutego br. uchwałę w sprawie prac przygotowawczych do powołania *gromadzkich rad narodowych*.

Uchwała ta ma doniosłe znaczenie dla sprawy dalszego umocnienia sojuszu robotniczo-chłopskiego, dla rozwoju państwa ludowego. (P 11/1954: 12)

Scjentyfikacja, czyli pozorna obiektywizacja wiadomości zawartych w artykułach, ujawniała się poprzez podawanie danych liczbowych i procentowych. Działanie takie uwiarygodniało komunikat, oznaczało znajomość zagadnienia, założenie, że opracowała to jakaś instytucja, a prasa przekazuje wyniki badań. Dane liczbowe mówią więcej niż określenia takie jak *znaczący spadek*. Odbiorca nie może tego zweryfikować, więc nie ma możliwość negacji.

W roku 1937/1938 było w Polsce zaledwie 13 tysięcy studentek – obecnie liczba ich dochodzi do 44 tysięcy, a przeszło 300 tysięcy dziewcząt uczy się w szkołach średnich, zawodowych i ogólnokształcących. (TL 67/1954: 1)

Zaprezentowane elementy analizy dyskursu perswazyjnego mają na celu pokazanie, jak władza ludowa usiłowała działać poprzez teksty, aby stworzyć model idealnej socjalistycznej kobiety pracującej. Zważywszy na to, że dokonano centralizacji prasy, na łamach większości gazet przemawiał jeden nadawca, głównie do jednego typu odbiorców. Nadawca, używając schematów i przemysłanych strategii językowych, kreował idealny świat, którego odbiorca nie miał możliwości zweryfikować. Powtarzalność i siła perswazyjna tekstów spowodowały, że omawiany dyskurs rzeczywiście działał na czytelniczki i kształtował ich postawy.

Bibliografia

Źródła

„Przysiężniczka” nr 10–11, 13/1954; nr 9/1955; nr 7/1956.

„Trybuna Ludu” nr 34, 37, 67, 69/1954; 30, 40, 66/1955; nr 67/1956.

Opracowania

- Borkowski, Igor (2000) *Świt wolnego słowa. Język propagandy politycznej 1981–1985*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Bralczyk, Jerzy (1991) „Strategie w języku propagandy politycznej (o polskiej propagandzie partyjnopaństwowej w latach 1982–88).” [W:] Jerzy Bartmiński, Renata Grzegorzczkowska (red.) *Język a kultura 4. Funkcje języka i wypowiedzi*. Wrocław: Wiedza o kulturze; 105–114.
- Van Dijk, Teun (red.) ([1997] 2001) *Dyskurs jako struktura i proces [Discourses as Structure and Process]*. Tłum. G. Grochowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN [London: SAGE].
- Nowak, Paweł (1998) „Opozycja swój: obcy w dyskursie perswazyjnym (na materiale polskiej publicystyki z pierwszej połowy lat pięćdziesiątych).” [W:] J. Bartmiński, B. Boniecka (red.) *Tekst. Analizy i interpretacje*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej; 211–231.
- Nowak, Paweł (2002) *Swoi i obcy w językowym obrazie świata: język publicystyki polskiej z pierwszej połowy lat pięćdziesiątych*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Witosz, Bożena (2009) *Dyskurs i stylistyka*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Adam Nobis

(Uniwersytet Wrocławski)

KOMUNIKACJA MIĘDZYKULTUROWA I PIENIĄDZ: DAWNIEJ I DZIŚ

A d a m N o b i s

(Uniwersytet Wrocławski)

Intercultural Communication and Currency: Then and Now

Key words: money, intercultural communication, solids, dollars, ancient monetary system.

The problematic of intercultural communication is demonstrated and analyzed on the example of the solidus and the contemporary American dollar. The Roman, and then Byzantine coin, emitted and used within the territory of the Empire, spread far beyond its boundaries. Moving across societies, the solidus traversed cultural boundaries, and the coins were used in different contexts and in different cultural practices which gave them disparate meanings and values: different in the Roman state, different in the nomadic communities of the Eurasian steppes, and still different in the states of Central Asia or in China, wherein the coins arrived after a long journey. If we look at this intercultural exchange enacted by means of money as a peculiar example of intercultural communication, it will be worth noticing that the meanings and values behind the solidus have not remained unchanged. On the contrary, during its journey it was shaped in disparate cultural practices in different societies.

The case of the American dollar represents a whole different phenomenon. Today it is the global currency—recognized and accepted in many parts of the world. It is in dollars that state governments, organizations, firms and private persons store their savings, incur their debts and realize transactions. And yet, this all concerns either

electronic or paper dollars in the form of Federal Reserve Notes. Dollars and cents in monetary form are used in the US in huge quantities, while overseas they can at best be objects of collectorship.

Porównanie komunikacji współczesnej z tą z odległej przeszłości to temat ogromny i pasjonujący ale również pełen rozmaitych zagadnień, pytań, trudności, niebezpieczeństw. Z jednej strony dotyczy to już samej komunikacji: jak powinna być rozumiana i badana, do jakich zjawisk nas odsyła? Pojawiają się też pytania o to, kto, jak, gdzie, kiedy i po co się komunikuje, także inne. Napotykamy też dylematy, które dotyczą nie tylko komunikacji. Czy pojmować ją szeroko czy wąsko? Definicja zbyt wąska i zbyt szeroka mogą być podobnie mało przydatne. Ale gdzie znajduje się właściwe rozwiązanie? Z drugiej strony rozmaitość pytań, trudności i niebezpieczeństw dotyczy także samego porównania teraźniejszości z przeszłością. Wielu badaczy współczesności przeszłością się nie zajmuje, nie interesuje a także posiada na jej temat wiedzę niewielką lub też – co gorsze – posiada wyobrażenia i przekonania, które należałoby czasem określić mianem przesądów. Czy z badaczami przeszłości jest podobnie? Być może się mylę, ale mam wrażenie, że część badaczy przeszłości tak pochłoniętych jest odległymi w czasie wydarzeniami i zjawiskami, że teraźniejszość nie jest przedmiotem ich zainteresowania.

A jednak są badacze, dla których porównywanie teraźniejszości z przeszłością, szukanie podobieństw i różnic, powtórzeń i innowacji, powiązań i ich braku, zerwań, nieciągłości to ważne i pasjonujące zadanie. A są wśród nich i badacze przeszłości i współczesności. Przyznam, że i dla mnie natura związku teraźniejszości z przeszłością jest intrygująca. Tu jednak także czekają nas trudności i niebezpieczeństwa. Jednym z niebezpieczeństw jest porównywanie rezultatów naszych naukowych badań i analiz z naszymi przesądami. Dla przykładu: wśród badaczy współczesnej globalizacji często spotkać możemy stwierdzenia, że w porównaniu z przeszłością obserwujemy ilościowy wzrost lub jakościowy rozwój jakiegoś zjawiska lub jego własności. Przy czym tezy te często nie są uzasadniane lub choćby ilustrowane jakimiś danymi dotyczącymi przeszłości. Czytelnik takich prac może się zastanawiać, czy ich autorzy prócz własnych niewzruszonych wyobrażeń posiadają jakąkolwiek aktualną wiedzę naukową dotyczącą przeszłości, o której się wypowiadają? Aktualność wiedzy to kolejna trudność. Zdarza się, że nowe empiryczne badania czy nowa koncepcja zmuszają nas do modyfikacji wiedzy dotyczącej także innych zagadnień. Gdy chcemy porównać teraźniejszość z przeszłością stajemy także przed pro-

blemem porównywalności danych. Niektórzy badacze teraźniejszości wskazują na ogrom rozmaitych danych i deficyt teorii, które pozwalałyby dokonywać interpretacji, uporządkowania i syntezy tych danych. Dla przykładu: dostrzegamy zjawiska i zachodzące między nimi powiązania, ale nie rozumiemy natury tych powiązań i nie wiemy czy jedno zjawisko jest skutkiem czy rezultatem drugiego. Czyli widzimy drzewa ale nie dostrzegamy lasu. Zaś badacze przeszłości wskazują przeciwnie na bardzo skromne i ograniczone dostępne dane empiryczne. Czasem o ważnych zjawiskach możemy mówić jedynie w oparciu o niewielkie liczby znanych badaczom artefaktów czy źródeł. Bywa, że pojedynczym artefaktem towarzyszą liczne i odmienne od siebie koncepcje, które starają się je wyjaśnić. Dziwne, ale te odmienne kłopoty badaczy współczesności i przeszłości prowadzą do podobnych rezultatów, sprawiając, że nasza wiedza i o przeszłości i o teraźniejszości jest niepełna, tymczasowa i niepewna. Wiec jeśli porównujemy teraźniejszość z przeszłością to pamiętajmy, że porównujemy niepewne z niepewnym. Warto się pilnować, by przy okazji nie popełniać błędu „ignotum per ignotum”, czyli wyjaśniania nieznanego nieznanym.

Pora na jakiś przykład. W swojej pracy „Moneta w kulturze wieków średnich” Ryszard Kiersnowski (1988: 16) pisze: „jako środek upowszechniania informacji aż do czasów wynalezienia druku moneta nie miała równego sobie”. Autor omawia różne komunikacyjne znaczenia monety, także omawia jej rolę w komunikacji międzykulturowej: „Moneta, właśnie jako ów środek porozumienia i jako przedmiot przeznaczony do ciągłego obiegu, przenikała często przez granice nie tylko państw, lecz i kultur, niosąc na obce terytoria swój ładunek informacyjny” (Kiersnowski 1988: 15). Wraz z monetą przemieszczały się treści polityczne, religijne, systemy rachunkowe i wagowe a ona sama wychwalała bogów, władców, miejsca emisji... Gdy przenikała przez kulturowe granice, to była akceptowana po obu ich stronach. Miała wartość w tych różnych kulturach. Była też komunikatem wartości i w tych różnych kulturach i w komunikacji międzykulturowej między nimi. W nowszej pracy norweskiego antropologa społecznego odnaleźć możemy podrozdział zatytułowany „Pieniądz jako środek komunikacji” (Eriksen 2007: 20–21). Zatrzymajmy się nad wartością monety w wymianie międzykulturowej, którą potraktujemy jako szczególną formę międzykulturowej komunikacji. Zatrzymajmy się nad dwoma przypadkami. Pierwszy to dolar USA, czyli dzisiejszy pieniądz globalny. Drugi to – jak kiedyś pisał Robert Sabatino Lopez – „dolar wieków średnich” (1951). W Rzymie nazywany „SOLIDVS”, w Bizancjum „νόμισμα”, w zachodniej Europie określany jako „bēsaunt, besant, besa(u)nd, beisaunt, bessant” (Middle English Dictionary 2014), czy „bezant, bezzant, byzant” od łacińskiego „Bȳzantium” (Merriam-Webster

2014). W użyciu było także wiele innych określeń pochodzących od typu monety, imienia emitującego je władcy a także wiele wersji w różnych językach. Już ta wielość nazw świadczy o tym, że – jak dzisiejszy dolar – był to pieniądź uczestniczący w wymianie międzykulturowej, choć jego zasięg nie miał globalnego charakteru jak dolary USA.

Solid-nomisma-bezant mimo rozmaitych nazw przez prawie siedem stuleci zachował względnie stabilną wagę i zawartość złota. Pominiemy tu rozważania metrologiczne i zadowolimy się krótkim stwierdzeniem, że zawierał 1/72 rzymskiego funta, czyli 24 karaty, czyli około 4,5 g złota uznawanego za oczyszczone. Charakterystykę bogatej ikonografii i oznaczeń także ograniczymy do stwierdzenia, iż zawierał zwykle wizerunek władcy i napis „CONOB” a Philip Grierson wyjaśnia, że „to pierwsza sylaba ‘Constantinopolis’ połączona z ‘OB’, które jest jednocześnie skrótem od wyrazu ‘obryzum’ oznaczającego oczyszczone złoto jak i grecką liczbą 72” (Grierson 1999: 5). Chyba możemy powiedzieć, że sylaba „OB”, liczba 72, wizerunek władcy, złoto a także okrągła forma monety oznaczały wartość solidu. Gdy w 579 r. Rzym zawarł pokój z Awarami i zobowiązał się do wypłaty 80 tysięcy solidów, to można odczytać jako świadectwo tego, że solidy miały wartość po obu stronach kulturowej granicy: i dla Rzymian i dla Awarów. Jednak sama transakcja mogła być czymś innym w obu kulturach. Priscos z Panion pisze o traktacie zawartym w 434 r. między Teodozjuszem II a Attylą i Bledą, w którym władca Rzymu zobowiązał się do płatności dla władców Hunów. Peter Guest analizuje te zapisy i dochodzi do wniosku, że dla rzymskiego cesarza wypłata ta była formą relacji między patronem a klientem. Była zatem potwierdzeniem władzy cesarza i podległości władców Hunów. Dla tych ostatnich transakcja ta miała zupełnie inny charakter i była trybutem: „dla Attyli płatność trybutu w zamian za pokój była demonstracją dominacji Hunów nad rzymskim cesarzem” (Guest 2008: 298).

Ale czym była wartość solidów w tych odmiennych kontekstach kulturowych? Lloyd Reynolds pisał kiedyś „pieniądz jest tym, co robi” (1963: 474). A raczej tym, co ludzie z nim robią. W takiej perspektywie charakter pieniądza, jego znaczenia i wartości kształtowane są w rozmaitych praktykach kulturowych, w których jest on wykorzystywany. Jakie kulturowe praktyki kształtowały zatem wartość solidu w Rzymie? Władca wynagradzał nim tych, których chciał nagrodzić. Poddani regulowali nim swoje należności wobec władcy. Był środkiem płatności za rozmaite dobra na towarowym rynku wewnętrznym. Te powiązane ze sobą lecz rozmaite praktyki kulturowe kształtowały heterogeniczny charakter solidu nadając mu rozmaite lecz powiązane ze sobą znaczenia i wartości. Do czego służyły solidy Hunom? Analizując solidy odnajdywane poza granicami

Cesarstwa Peter Guest dochodzi do wniosku, że w większych ilościach przekazywane były między barbarzyńskimi społecznościami, w których „podlegały one redystrybucji w znacznie mniejszych ilościach, nawet jako pojedyncze monety na rozległe obszary poza granice imperium” (2008: 302). Jaki był charakter tej redystrybucji? Możemy jedynie przypuszczać, że solidy odnalezione w skórzanych woreczkach, które „wszystkie zawierają 1/3 funta, 1/2 funta lub wielokrotność tych ułamków” (Guest 2008: 303) mogły być wykorzystywane przez barbarzyńskich władców do zawierania między sobą sojuszy lub regulowania płatności za usługi wojenne. Te zaś odnajdywane w małych ilościach, na przykład w postaci pojedynczych monet w grobach wojowników na stepach Euroazji mogły być darem tych władców dla ich poddanych a umieszczanie ich w grobach to kolejna praktyka, choć znaczenie i związana z nim wartość solidów w tych rytuałach pogrzebowych mogą być dla nas niejasne. Ying Lin pisze o solidach odnajdywanych w grobach na terenach Sogdiany w Azji Centralnej, gdzie „były gromadzone przez sogdyjskich kupców” (Lin 2003a: 5) jako symbol i narzędzie budowania prestiżu ich właścicieli za życia i po śmierci. W Kotlinie Turfańskiej w zachodnich Chinach w grobach datowanych na okres dynastii Tang także odnaleziono monety: miedziane chińskie, srebrne perskie i złote bizantyjskie solidy, przy czym te ostatnie „często znajdujące w ustach zmarłych” (Lin 2003a: 4). Ying Lin pisze także o solidach, które docierały na chiński dwór jako dyplomatyczne dary dla cesarza od władców z Azji Centralnej (Lin 2003b: 8).

Podsumujmy. Jeśli przemieszczając się z Bizancjum do Chin solidy uznamy za element międzykulturowej komunikacji, to warto zauważyć, że towarzyszące im znaczenia i wartości kształtowane są różnymi praktykami kulturowymi. Tu warto poczynić przynajmniej dwa spostrzeżenia. Pierwsze: praktyki te w różnych kontekstach kulturowych są odmienne. To sprawia, że przy przekraczaniu kulturowej granicy kulturowy komunikat zmienia swój charakter. Zmieniają się związane z nim znaczenia i wartości. To co słyszymy nie zawsze jest tym, co ktoś mówi. A może zawsze jest czymś innym, w zależności od naszych odmiennych kulturowych kompetencji i oczekiwań? Solidy zanim dotarły do Chin być może wielokrotnie wikłane były w odmienne praktyki w różnych kulturowych kontekstach niczym kameleon zmieniając swoje znaczenie i wartość. Spostrzeżenie drugie: znaczenie tego pieniężnego komunikatu jest odmienne nie tylko w różnych kulturach lecz także w różnych praktykach kulturowych w kontekście nawet tej samej kultury. I tak solidy jako komunikat stają się częścią relacji między władcą a jego poddanymi, albo częścią sojuszy między władcami, albo symbolem i narzędziem budowania prestiżu członka elity, albo elementem swoistej komunikacji, jaką jest transakcja kupna-sprzedaży, albo narzędziem

komunikacji ze zmarłymi lub ich światem. Za każdym razem praktyki komunikacyjne wchodzą w zawile relacje z innymi praktykami: politycznymi, ekonomicznymi, społecznymi, religijnymi, które w istotny sposób współkształtują komunikacyjne znaczenia.

A co z amerykańskim dolarem? Była już o tym mowa, że to dzisiejszy pieniądz globalny. Jest wykorzystywany w różnych częściach świata w rozmaitych praktykach w społecznościach bardzo różnych od siebie kulturowo a także w kontaktach, komunikacji między nimi. To właśnie do tego pieniądza odnieść dzisiaj możemy słowa Thomasa Hyllanda Eriksena: „jeden rodzaj pieniądza funkcjonuje jako uniwersalny środek płatności i wymiany oraz jako standard wartości” (Eriksen 2007: 21). Jest rozpoznawany i akceptowany w różnych regionach świata, dlatego jest to główny pieniądz współczesnych transakcji międzynarodowych. Fatih Birol z International Energy Agency w Paryżu stwierdza nawet: „Dolar jest jedyną walutą, dzięki której możemy pracować 24 godziny na dobę na wszystkich pięciu [zamieszkałych – A.N.] kontynentach” (IEA 2014) a Barry Eichengreen pisze: „Od ponad pół wieku dolar jest światową monetarną *lingua franca*.” (Eichengreen 2011: 1–2). Dolar dominuje w transakcjach międzynarodowych zawieranych przez rządy państw, organizacje i firmy, zarówno wielkie korporacje globalne jak i średnie oraz małe przedsiębiorstwa z różnych krajów. To główna waluta, w której rządy, firmy i osoby prywatne przechowują swoje rezerwy walutowe i oszczędności. To także pieniądz najczęściej wykorzystywany przez osoby podróżujące po świecie jako pracownicy, turyści, uchodźcy oraz te, które za pośrednictwem Internetu sprzedają lub kupują rozmaite dobra i usługi. To dzięki amerykańskim dolarom w internetowych sklepach kupować możemy produkty pochodzące z różnych stron świata, nawet jeśli sami mieszkamy w różnych jego częściach. Oczywiście pod warunkiem, że mamy dostęp do Internetu i bankowego rachunku dolarowego. Współczesnym pieniądzem globalnym są dolary w postaci not Rezerwy Federalnej i obligacji amerykańskich papierowych i elektronicznych (Nobis 2014).

A co z dolarem w postaci monety? Także są emitowane, choć te przeznaczone do obiegu są współcześnie produkowane nie ze złota czy srebra lecz z innych metali. Jednodolarówka waży 8,1 g. W 1979 r. wyprodukowano ich z miedzi i niklu ponad 761 milionów (Krause, Mishler 1997: 1594). Na podstawie uchwały Kongresu USA w 2007 roku rozpoczęto emisję jednodolarówek nowej serii z portretami prezydentów. Ogromne ilości monet produkowano z miedzi, cynku, manganu i niklu. Tych z podobizną George Washingtona wyprodukowano ponad 340 milionów. Jednak ta ogromna ilość bilonu przeznaczona jest przede wszystkim do użytku na terenie Stanów Zjednoczonych. Gdy

badacze piszą o dolarze jako pieniądzu globalnym nie mają chyba na myśli ani tych jednodolarowych monet ani bilonu w postaci monet o mniejszych centowych nominałach.

Gdy dwa lata temu we Wrocławiu zabrakło mi w sklepie 2 złotych i zaproponowałem jednodolarową monetę, sprzedawca odmówił jej przyjęcia i powiedział, bym dług uregulował w przyszłości przy okazji a bywałem w tym sklepie kilka razy w roku. Gdy woreczek dolarowych i centowych monet próbowałem sprzedać w kilku wrocławskich kantorach, to powiedziano mi, że one kupują tylko dolary w postaci papierowej. Gdy na użytek pisania tego tekstu zadzwoniłem do kilku wrocławskich kantorów z pytaniem „Czy skupujecie bilon USA?” odpowiadano mi: „Nie skupujemy bilonu USA, skupujemy bilon euro.” Jednocześnie niektóre kantory we Wrocławiu a także i w innych miastach Polski i poza Polską skupują srebro i złoto, w tym także skupują monety dolarowe srebrne i złote. Ogromną emisję tych pierwszych zakończono w 1935 roku ale nadal zawierają one ok. 24 g srebra. Te drugie wycofane z obiegu na terenie USA dekretem prezydenta Franklina Roosevelta z 1933 roku nadal zawierają ok 1,5 g złota na jednego dolara. Wycofane z obiegu na terenie USA wciąż są akceptowane i wykorzystywane do rozmaitych celów w różnych regionach świata. Ale nie dlatego, że są amerykańskimi dolarami lecz dlatego, że są srebrem i złotem a to już inna historia niż ta, która jest przedmiotem naszego porównania.

Porównanie dwóch monet, solida i dolara jako komunikatu w międzykulturowej komunikacji jest kłopotliwe. Gdy Cosmos Indicopleustes zapewniał kiedyś, że złoty pieniądz Bizancjum „jest akceptowany wszędzie od krańca po kraniec ziemi. Pożądany przez wszystkich ludzi i we wszystkich królestwach” (cyt. za: Lopez 1951: 211), to przesadzał. Ale solidy były przedmiotem międzykulturowej wymiany i komunikacji. Współczesne dolarowe monety są natomiast wykorzystywane na terenie USA a w różnych częściach świata mogą być na przykład przedmiotem kolekcjonowania, będąc symbolem emitującego je kraju, może także jego szczególnej światowej pozycji, kultury... Mimo wszystko nie możemy przypisać współczesnym dolarowym monetom takiego bogactwa znaczeń i wartości, jakie towarzyszyły solidom w różnych regionach afro-euro-azjatyckiej ekumenu kulturowej starego świata a także w komunikacji kulturowej między nimi. A zatem gdybyśmy chcieli porównać współczesność z przeszłością to napotkamy różne trudności. Po pierwsze: odmienne praktyki, znaczenia i wartości. Po drugie: wbrew obiegowym poglądom, że teraźniejszość jest bogatsza i bardziej złożona od przeszłości w naszym przypadku współczesność jest uboga w porównaniu z bogactwem przeszłości. A może z solidem należałoby porównywać dolary w postaci elektronicznej i towarzyszące im kulturowe

praktyki pieniądza plastikowego, globalnej cyberprzestrzeni i zachodzącą w tym przypadku komunikację międzykulturową?

Bibliografia

- Eichengreen, Barry (2011) *Exorbitant Privilege. The Rise and Fall of the Dollar and the Future of the International Monetary System*. Oxford: Oxford University Press.
- Eriksen, Thomas Hylland (2007) *Globalization. The key Concepts*. Oxford: Berg.
- Grierson, Philip (1999) *Byzantine Coinage*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Guest, Peter (2008) "Roman Gold and Hun Kings: the use and harding of solidi in the late fourth and fifth centuries." [W:] Alexander Bursche, Renata Ciołek, Reinhard Wolters (red.), *Roman coins outside the empire. Ways and phases, contexts and functions*. Wetteren: Moneta, 295–307.
- IEA (2014) "World Energy Outlook." [W:] <http://www.worldenergyoutlook.org/pressmedia/quotes/65/index.html>, 2014–05–07.
- Kiersnowski, Ryszard (1988) *Moneta w kulturze wieków średnich*. Warszawa: PIW.
- Krause, Chester L.; Clifford Mishler (1997) *World Coins*. Iola: Krause Publications.
- Lin, Ying (2003a) "Sogdians and Imitations of Byzantine Gold Coin Unearthed in the Heartland of China." [W:] *Transoxiana Webfestschrift Series I, Webfestschrift Marshak* [W:] http://www.transoxiana.org/Eran/Articles/lin_ying.html, 2008–01–28.
- Lin, Ying (2003b) "Western Turks and Byzantine gold coins found in China." [W:] *Transoxiana* Nr 6 [W:] http://www.transoxiana.org/0106/lin-ying_turks_solidus.htm22l, 2008–01–28.
- Lopez, Robert Sabatino (1951) "The Dollar of the Middle Ages." [W:] *The Journal of Economic History* vol. XI, No. 3, Part 1; 209–234.
- Merriam-Webster (2014) [W:] <http://www.merriam-webster.com/dictionary/bezant>, 2014–02–04.
- Middle English Dictionary* (2014) [W:] <http://quod.lib.umich.edu/cgi/m/mec/me-d-idx?type=id&id=MED4222&egs=all&egdisplay=open>, 2014–02–04.
- Nobis, Adam (2014) *Globalne procesy, globalne historie, globalny pieniądz*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Reynolds, Lloyd G. (1963) *Economics, an introductory analysis*. New York: McGraw-Hill.

Wiktoria Skwara

(Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie)

GRYPSEKKA JAKO SPECYFICZNY RODZAJ KOMUNIKACJI W PODKULTURZE WIĘZIENNEJ

Wiktoria Skwara

(Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie)

Grypsera as a Specific Type of Communication in Prison Subculture

Key words: prison communication, prison dialect, cultural influence, secret messages, non-verbal communication.

The article presents the principles of the prison dialect which was the dominant mode of communication in prisons. It clarifies the etiology of the “grypserka” phenomenon and the features of that particular form of communication. The language of communication between prisoners—both verbal and non-verbal, constitutes the basis of prison subculture. As a result, the community retains its specific independence from other groups. This language, dialect, or rather idiolect, was one of the most diverse modern dialects of Polish in terms of words and phrases. The basis of the grammar of grypsera was Polish. The presence of the influence of foreign languages, including German, Russian and Yiddish is also observable. Grypsera was also influenced by local dialects, such as the Warsaw dialect or Lviv slang. An important element of this article is to present a short dictionary of phrases which were used by people serving a term of imprisonment. It should also be noted that some of these words and phrases which were used by prisoners have crept into our everyday language. Another, equally important element of prison language is the non-verbal forms of communication, including miganka, minka, stukanka SLR or the traditional smuggling of “secret messages”. Prison slang is a phenomenon that

is constantly evolving. Grypsera has now been replaced by “bajera”, which is a stiff conversation between prisoners, a fraction of gryps.

W 2004 roku na polskich ekranach kinowych wyświetlany był film Konrada Niewolskiego „Symetria”. Młody 26-letni Łukasz Machnacki zostaje aresztowany za rzekomy napad rabunkowy na starszą kobietę.

- „– Ja chcę grypsować – mówi Łukasz,
- Słucham? Wie Pan co to jest grypsowanie? Tam sobie Pan nie da rady
- mówi funkcjonariusz.
- Ja chcę grypsować, nie zmienię zdania – odpowiada Łukasz.
- Skoro jest Pan zdecydowany, ja nie będę się wtrącać. Następnie woła –
- Panie oddziałowy.
- Do grypsowania się rwiesz, to zobaczysz jak jest na sztywnej celi –
- mówi klawisz.”¹

Oglądając film, wielu z widzów zastanawia się, o co chodzi z grypserą. Co oznaczają słowa padające z ust aktorów? Ten artykuł ma na celu przedstawienie odpowiedzi na pytania czym jest grypsowanie i na czym polega zjawisko grypsunki.

Na samym początku rozważań na temat grypsery należy zwrócić uwagę na fakt, iż to zjawisko jest nazywane bardzo różnorodnie i w literaturze przedmiotu można znaleźć takie oto jego nazwy:

- podkultura więzienna,
- grypsera,
- drugie życie,
- subkultura więzienna.

Zwroty i wyrażenia te używane są przez wielu autorów zamiennie. Samo słowo *gryps* pochodzi z języka niemieckiego od słowa *Grips*, co oznacza dosłownie szare komórki, smykałka, rozsądek, mózgowica. Natomiast znaczenie słowa grypsera odnajdujemy w wielu słownikach języka polskiego.

Zacznijmy od znaczenia zamieszczonego w pozycji „*Język polski. Współczesny słownik języka polskiego*” autorstwa Bogusława Dunaja (Dunaj 2007: 478). Wyróżnione zostały tutaj trzy pojęcia: *gryps*, *grypsera* i *grypsować*. *Gryps* to „list, wiadomość przekazana potajemnie więźniowi lub wysłana przez niego z więzie-

1 „Symetria” – polski dramat z 2003 roku, scenariusz i reżyseria Konrad Niewolski, rolę Łukasza Machnackiego zagrał Arkadiusz Getmer.

nia”. *Grypsera* to „odmiana języka używana w środowisku przestępczym; gwara więzienna”. Natomiast *grypsować* to mówić, porozumiewać się grypserą (Dunaj 2007: 478). Według kolejnego autora Antoniego Leśniaka *grypsera* to „niepisane zasady postępowania w poprawczaku i więzieniu; to także tajny, nielegalny sposób porozumiewania się skazanych za pomocą tylko sobie znanej gwary, alfabetu mimicznego i innych znaków, np. poprzez pukanie czy za pomocą lusterek” (Leśniak 2002: 9). Z kolei sam *gryps* to według Władysława Kopalińskiego „nielegalnie przemycony list od albo do więźnia” (Kopaliński 1988: 200).

Język, czy raczej gwara więzienna, jest jednym z najbardziej urozmaiconych pod względem słów i zwrotów wśród znanych współcześnie gwar języka polskiego. Samą podstawę gramatyczną grypserki stanowi język polski, natomiast widoczne są tu wpływy kilku języków obcych, m.in. niemieckiego, rosyjskiego czy jidysz. Wyraźny wpływ na kształtowanie się grypserki miały również lokalne gwary, takie jak np. gwara warszawska czy gwara lwowska.

Wyróżnione zostały dwie teorie, które mają wyjaśnić pochodzenia zjawiska grypserki w więzieniach. Są to:

- teoria depriwacyjna – jej autorzy uważają, że powstanie podkultury więziennej wiąże się z ujemnymi skutkami przebywania w zakładzie zamkniętym. Jest to rezultat dotkliwości, dolegliwości czy niedomagań wynikających z samego faktu uwięzienia i osadzenia w instytucji totalnej. Według K. Jędrzejaka powstanie tej podkultury to „wręcz alternatywa dla formalnego układu społecznego wyznaczonego przez przepisy, które nie uniemożliwiają osadzonym zaspokojenia różnorodnych potrzeb” (Jędrzejak 1996: 105–106);
- teoria transmisyjna – zjawisko grypsery zostało po prostu przeniesione z wolności za mury więzienia. Istnieje bowiem podobieństwo między przestępcami i ich grupami żyjącymi na wolności, a skazanymi przebywającymi w zakładzie zamkniętym. Kierują się oni tymi samymi wartościami i normami zachowania. Można zatem stwierdzić, że „podkultura przestępcza i podkultura więzienna przenikają się wzajemnie” (Przybiliński 2005: 24). Przestępcy, którzy trafiają do więzienia, przenoszą swoje zachowania z wolności, wdrażając je tym samym do życia więziennego.

Pierwszy raz zjawisko grypsery zostało zauważone pod koniec lat czterdziestych ubiegłego wieku. Praktycznie równocześnie zagadnieniem tym zainteresowali się zarówno penitencjaryści z Polski, jak i z całego świata. „Powszechnie uznaje się, że grypsera powstała w środowisku warszawskim, a dokładnie w nieistniejącym już Zakładzie Karnym na „Gęsiówce” w Warszawie” (Przybiliński

2005: 26). Antoni Leśniak uważa, że „w zależności od rejonu kraju, w którym są stosowane”, grypsery różnią się między sobą. Grypsery łódzka charakteryzuje się wieloma wulgarnymi słowami. Z kolei grypsery warszawska – poważniejsza niż łódzka – nie uznaje wulgaryzmów” (Leśniak 2002: 9). Zjawisko to Najsilniej występowało i występuje w dużych miastach, takich jak: Warszawa, Łódź czy Wrocław.

By przedstawić całościowo zjawisko grypsowania, należy zwrócić uwagę na kilka aspektów życia osadzonych w zakładach karnych. Po pierwsze poza formalnym układem panującym w zakładach, istnieje nieformalna hierarchia, czyli *kto jest kim* w więzieniu.

Podkultura więzienna dzieli się na trzy główne grupy osadzonych:

- pierwsza z nich to *ludzie*, czyli osoby grypsujące,
- druga – *frajerzy*, czyli niegrypsujący. Są to skazani, którzy nigdy nie grypsowali, ale równocześnie nie zwalczają otwarcie grypsery. Według „ludzi” „mają oni „czyste ręce, brudne wargi” (Kołakowski 2004: 8). Grypsujący mogą od nich przyjąć posiłek lub papierosa. Frajerzy często współpracują z administracją. Podobnie jak u „ludzi”, frajer posądzony o cwelostwo dostaje termin na udowodnienie prawdy, jeżeli go nie dotrzyma, zostaje uznany za cwela;
- trzecia i zarazem najniższa w hierarchii jest grupa *cwelów*, czyli „tzw. niedotykalnych” (Kołakowski 2004: 8). Nie mają oni prawa siedzieć przy jednym stole z frajerami. Jeżeli cwel jest nieposłuszny, wtedy zostaje pobity przez wszystkich z celi. Najczęściej zajmuje się sprzątaniami i praniem. W ostatnich latach wśród cweli dokonał się podział. „Najniżej w hierarchii znajduje się cwel prawiony, czyli homoseksualista, który z upodobania lub korzyści materialnych uprawia seks z mężczyznami. Cwalem zostaje się bezpowrotnie” (Kołakowski 2004: 8). Cwalem można zostać poprzez przecwelowanie, np. przez gwałt, oddanie moczu na grypsującego.

W XXI wieku zjawisko grypserski zmieniło się. Wszechobecny jest kult pieniądza, a to prowadzi do dominacji osób dobrze sytuowanych materialnie. Wysoką pozycję zajmują także osoby mające dostęp do narkotyków.

Cechą charakterystyczną instytucji totalnej (a taką jest więzienie) jest podporządkowanie dużej grupy, małej grupie prowadzących. Przez to dochodzi do nadużyć. Wkomponowanie więźnia w życie zakładowe nie jest procesem prostym, następuje deprawacja wielu potrzeb jednostki. Jednostka – więzień – zostaje pozbawiony autonomii. Skazańcy mają zakłócone poczucie bezpieczeństwa. W więzieniu istnieją obok siebie dwie społeczności:

1. służby więziennej – których zadaniem jest utrzymanie porządku oraz ochrona,
2. skazanych – którzy muszą dostosować się do funkcjonariuszy.

W zakładzie karnym stosunki międzyludzkie są w znacznym stopniu zaburzone i zmutowane. „Tworzą się nowe zasady, stare znikają lub tracą swoją doniosłość i znaczenie, zmieniając się w zależności od zakładu karnego, jego terytorialnego położenia, profilu, stosunku władz więziennych do tego zjawiska i innych czynników” (Przybiliński 2005: 65). Można powiedzieć, że istnieją dwa kodeksy postępowania w więzieniu. Pierwszy to ten utworzony przez personel więzienny, czyli formalny. Drugi – nieformalny, utworzony przez skazanych, który obowiązuje w drugim życiu więzienia.

Osoby grypsujące posługują się zestawem zasad i wartości, które kłócą się z zasadami narzuconymi przez służby więzienne. Można wyróżnić trzy główne wartości, „tzw. wartości nadrzędne, stanowiące równocześnie cele grupowe. Są to:

1. walka z prawem i stojącymi na jego straży instytucjami,
2. solidarność grupowa,
3. godność osobista i gryperski honor” (Szaskiewicz 1997:45).

Wartość pierwsza jest wymierzona przeciwko organom ścigania i wymiaru sprawiedliwości. Na co dzień obiektem ataków jest służba więzienna, ponieważ to oni są uosobieniem znienawidzonego prawa. Druga wartość to zapewnienie ochrony grupy przed zagrożeniem zewnętrznym oraz możliwością osłabienia od wewnątrz integracji grupowej. W imię solidarności skazani są zobowiązani do zdecydowanego milczenia i nieprzekazywania kadrze więziennej wiadomości dotyczących funkcjonowania własnej grupy. Ostatnia wartość to godność osobista i gryperski honor. Przestępcy znajdują możliwość obrony godności poprzez „kult mocnego człowieka, wiarę w siłę i odwagę, pogardę dla tchórzostwa i zniewieściałości, podziw dla odporność na ból i przeciwności losu, dla nieustępliwości, sprytu i zaradności, zdecydowania na wszystko i lekceważenia niebezpieczeństw” (Szaskiewicz 1997:47). Skazany będący członkiem grupy gryperskiej, kieruje się gryperskim honorem. Czuje się on zobowiązany do gardzenia i szykanowania wszystkich współwięźniów, którzy nie spełniają minimum wymagań kodeksu gryperskiego.

Podkultura ta kieruje się określonymi normami, które wskazują na to, co jest dozwolone, a także co jest zakazane. „Normy kodeksu gryperskiego mają w założeniu regulować zachowania członków grupy we wszelkich możliwych sytuacjach życia więziennego. Normy gryperskiej podkultury nazywa się w gwa-

rze zasadami” (Szaskiewicz 1997: 48). Nie wolno powiedzieć o tych zasadach, że są to reguły, gdyż tak określają swoje normy członkowie grupy festów. Feści to grupa podkultury więziennej konkurencyjnej do grypserski. Ich kodeks pozwala na współpracę z pracownikami personelu więziennego, jednak zabrania festom kolaboracji (Szaskiewicz 1997: 201).

Istnieje jedna podstawowa norma, która ma nadrzędne znaczenie dla grypsujących. Brzmi ona następująco: „nie kapuj, nie chlej, nie sprzedawaj, nie ka-bluj, nie chlap, nie klep, nie syp, nie lataj” (Szaskiewicz 1997: 49). Jej celem jest odcięcie personelu więziennego od jakichkolwiek informacji dotyczących ważnych dla grupy spraw. Główne zasady to: okradanie frajerów, walka z administracją, solidarność, wzajemna pomoc i czystość. „Wszystkie te zasady są stałe i niezmiennie, a ich złamanie wiąże się z cielesnymi doznaniem: od bluzgu, po gwałt homoseksualny” (Kołąkowski 2004: 8).

Specyfika języka osób odbywających karę pozbawienia wolności.

Uczestnicy grup podkultury więziennej mają bardzo dobrze rozwinięty system komunikacji. Składa się on z dwóch elementów: sposobów przenoszenia informacji, czyli środków komunikacji oraz gwary więziennej, czyli samego języka. W więzieniu używane są różne sposoby, aby więźniowie mogli się kontaktować między sobą.

Język grypserski to podstawowy element podkultury więziennej, spełnia on trzy podstawowe funkcje:

1. „funkcję szkoleniową – wpływa na osobowość jego użytkowników, sposób formułowania myśli, wpływa na tworzenie poglądów i postaw zgodnych z ideologią podkultury grypserskiej” (Szaskiewicz 1997: 23). Osoba, która jest „nowa” w więzieniu nosi miano „amerykana, czasami noworodka lub cyca” (Szaskiewicz 1997: 23). Amerykan uczy się gwary grypserskiej i jednocześnie fachu przestępczego. Odbywa się szkolenie, które jest określane jako „ameryka”, podczas którego amerykan poznaje nieformalne zasady panujące w więzieniu. Na koniec odbywa się egzamin z przyswojonej wiedzy” (Szaskiewicz 1997: 24–25);
2. „funkcję różnicująco – integracyjną – gwarą jest czynnikiem identyfikacji grupowej. Posługiwanie się własnym językiem jest z jednej strony formą integracji członków grupy między sobą, a z drugiej

– tworzy odrębność grupy grypserskiej od niegrypsujących” (Szaskiewicz 1997: 31);

3. „funkcję konspiracyjną – grypsa to język tajny, tylko wtajemniczeni mogą się nim posługiwać. Celem posługiwania się gwarą więzienną jest to, żeby grypsujący nie byli rozumiani przez otoczenie” (Szaskiewicz 1997: 34).

Gwara więzienna nie jest jednak jedynym sposobem komunikacji między więźniami. W więzieniu czasami jest bardzo trudno nawiązać jakikolwiek kontakt z innymi osadzonymi. Jednym z takich sposobów jest mowa migowa – „tzw. miganka” (Szaskiewicz 1997: 19). Bardzo często jest tak, że więźniowie mają ze sobą tylko kontakt wzrokowy, w takich sytuacjach stosują właśnie tę formę komunikacji. Polega ona na takim sposobie układaniu palców, dłoni i rąk, że tworzą kształty pojedynczych liter alfabetu. Oprócz liter zaznaczane są inne znaki, takie jak koniec zdania, słowa albo potwierdzenie, że komunikat został przyjęty. Inną formą miganki jest „tzw. minka” (Szaskiewicz 1997: 19), czyli posługiwanie się jedną ręką i twarzą. Polega ona na przykładaniu do twarzy dłoni i wykonywania nią następnie określonych ruchów lub układaniu palców w konkretne kształty.

Kolejnym sposobem komunikacji jest mowa stukana, czyli tzw. stukanka lub poczta stukana. Znacznie częściej stosowana niż miganka. Rozmówcy nie mogą się wzajemnie zobaczyć, ale mogą przekazać sobie sygnały dźwiękowe” (Szaskiewicz 1997: 19). Jest to możliwe dzięki takim nośnikom dźwięku, jak system centralnego ogrzewania czy rury wodociągowe i kanalizacyjne, czasami dźwięki nadawane są przez same ściany. Podstawą stukanki jest alfabet Morse’a. ze względu na łatwą możliwość podsłuchania przekazywanych informacji, więźniowie stosują różnego rodzaju kamuflaż. Na początku każdej informacji nadawca podaje odbiorcę komunikatu, jeżeli nikt nie identyfikuje się jako adresat, osoby w celi przestają się interesować treścią tej informacji. Metoda tabliczkowa, czyli ułożenie alfabetu na pięć wierszy po pięć liter, a następnie oznaczenie każdego wiersza cyframi od 1 do 5. I tak przy wystukiwaniu informacji na początku nadający podaje liczbę wiersza, a dopiero później miejsce litery w wierszu (Wieczorkiewicz 1968: 211–212).

Następną formą komunikacji są grypsy. „Są to po prostu małe karteczki papieru z napisaną na nich treścią, zrolowane bądź złożone w celu ukrycia w razie przeszukania. Więźniowie stosują sympatyczny atrament do pisanie grypsów, czyli niewidoczny, by dodatkowo utajnić korespondencję. Jest to przeważnie woda z rozpuszczonym cukrem, aby odczytać gryps należy podgrzać kartkę nad płomieniem. Po tym pojawia się na kartce pismo brązowego koloru pocho-

dzące od ogrzanego cukru. Czasami zdarza się, że do krótkich tekstów więźniowie używali wiąchy, tzn. krwi (Wieczorkiewicz 1968: 211). Grypsy przenoszą nawet osoby z personelu, oczywiście za odpowiednią opłatą. Innym sposobem przekazywania grypsów jest tzw. *koń* (wiadomość dla osoby, która jest w celi nad nadającym), *kobyła* (wiadomość dla osoby, która jest w celi obok), *chabeta* (wiadomość dla osoby, która jest w celi pod nadającym). Polega on na tym, że przez okno celi wysuwa się drążek od szczotki, na końcu którego zaczepiony jest sznurek. Drugi koniec sznurka jest obciążony, a na nim uwiązany jest gryps” (Szaskiewicz 1997: 21). Wykonuje się to tylko wtedy, gdy w sąsiedniej celi ktoś został uprzedzony wyciągnął drążek szczotki bez sznurka.

Innym sposobem na przekazywanie grypsów jest „tzw. dmuchawka albo dmuchanka” (Szaskiewicz 1997: 22). Polega ona na wydmuchiwaniu grypsu przez długą, zrolowaną tutkę papierową, np. z gazety. B. Wieczorkiewicz podaje następujący opis tej metody: „gryps «wystrzeliwuje się» przez okno za pomocą procy lub sputnika (rurki do wydmuchiwania)” (Wieczorkiewicz 1968: 211). Tym sposobem wiadomość może dostać się poza mury więzienia.

Ostatnią znaną formą komunikacji w więzieniu jest „lustrzanka” (Szaskiewicz 1997: 22), przypominającą dziecięcą zabawę w zajaczka. Polega na porozumiewaniu się za pomocą lusterka. Może to być pewnego rodzaju alfabet Morse’a, przy pomocy odbijania światła można nadawać litery tworzące wiadomość. Innym sposobem wykorzystania lusterka jest „tzw. metoda lusterka wstecznego na drążku, umożliwiającego obserwowanie z okna celi osoby nadającej informację za pomocą miganki” (Szaskiewicz 1997: 22). Wadą tej metody jest jednokierunkowość przekazu.

Słowa – niby nasze, a jednak jakby obce

Jeszcze kilkanaście lat temu łatwo było rozpoznać osoby, które pochodzą z tzw. podejrzanego towarzystwa. Można je było łatwo rozpoznać – specyficzny ubiór, sposób bycia, ale przede wszystkim słownictwo, którym się posługiwali, było inne niż to „nasze”, spotykane na co dzień. Niestety obecnie, coraz częściej spotykamy się ze zjawiskiem, które sprawia, że nie wiemy, co ludzie do nas mówią i co mają na myśli, używając pewnych zwrotów i słów. Oto kilka przykładów na to, że gwara więzienna przeniknęła do społeczeństwa. Są to najczęściej spotykane przeze mnie zwroty w życiu zawodowym jak i prywatnym, których używa obecnie młódzież, ale nie tylko. Zaznaczam, że niektóre z tych słów mają pochodzenie inne niż więzienne, ale są nieodłącznie związane ze środowiskiem przestępczym.

Wyjaśnienie znaczenia poszczególnych słów i zwrotów zaczerpnięte zostały z publikacji: Macieja Szaszkiewicza „*Tajemnice grypserski*” (Wydawnictwo Instytutu Ekspertyz Sądowych, Kraków 1997), Lucjana Momota „*Nawijka. Słownik młodzieżowego marginesu – znany też jako bałach vel balak, bajera i grypsera – spisany w latach 1967–1985 w Schronisku dla Nieletnich i w Zakładzie Poprawczym w Świdnicy*” (Zakład Poligraficzny „Rotogryf”, Świdnica 2003) oraz Bronisława Wieczorkiewicza „*Gwara warszawska dawniej i dziś*” (Państwowy Instytut Wydawniczy, Wydanie drugie, Warszawa 1968).

Alfons – ,sutener; potoczne znaczenie takie samo’.

Amerykan, Amerykanin – ,kandydat do grupy grypserskiej, osoba która odbywa staż próbny, osoba które chce należeć do ludzi’.

Bachnąć się, hajtnąć się – ,popęlić samobójstwo’; potocznie: ,chajtać się’.

Baniak, bańka, dekiel, dyńka – ,głowa’.

Biżuteria – ,kajdanki’.

Chajc, hajc, mamona – ,pieniądze’.

Chawira – inaczej: ,kwadrat, chata, meta’.

Czaj – inaczej: ,jemioła, parzocha, parzącha’.

Git, gitara, gites – ,jest dobrze’.

Dola – ,część łupu lub udział w zysku, inaczej: działka’.

Graty, klamoty – ,przybory złodziejskie, np. łom’.

Kanał – ,żyła’.

Kaniola, kaniółka – ,czapka więźnia’.

Katorga – inaczej: ,katownia, kazamaty’, pudło – ,więzienie’.

Kichawa, purchawa – ,nos’.

Kima, kimać – ,spać’.

Kitrać, skitrać – ,dostać się, chować się, wchodzić’.

Kojfnąć, kipnąć, kopnąć w kalendarz – ,umrzeć’.

Kojo, tramwaj – ,łóżko, prycza’.

Magiel – ,przesłuchanie’.

Mana, binia – ,bliska przyjaciółka, dziewczyna’.

Mańka – ,ręka’.

Obleci – ,może być’.

Obrok, machora – ,tytoń’.

Organki – ,płuca’ (*grać na organkach* – ,rzęzić’).

Parafia – ,gang, grupa przestępcza’.

Patrzalka, lipo – ,oko’.

Pikawa – ,serce’.

Plery – ,włosy’.

Pralinka – ,więźniarka pracująca w pralni’.

Raszpla, rzecha – ,pilnik do piłowania krat albo zgrabna dziewczyna’.

Samara, ambasada, bandzioch, kocioł, śmietnik – ,brzuch, żołądek’.

Skitrać – ,schować’.

Szkatuła – ,plecy’.

Witka, wita, graba, gabel, grabszyk – ,ręka’.

Ziomał, ziomek, swojak, ziemniak – ,osoby z tego samego regionu kraju’.

Podstawą podkultury więziennej jest język komunikacji między osadzonymi – zarówno werbalny jak i niewerbalny. Dzięki temu grupa ta zachowuje swoją specyficzną autonomiczność od innych grup. Jest to też jednak zjawisko, które cały czas się zmienia. Prawdziwy język grypserski został zastąpiony „bajerą – sztywną rozmową ludzi grypsujących, która jest ułamkiem grypsu. Obejmuje kilkadziesiąt charakterystycznych określeń i nazw, przeważnie niesprawiających problemów ze zrozumieniem” (Kołakowski 2004: 8).

Zjawisko grypsery jest naturalną konsekwencją współżycia danej grupy ludzi w określonych warunkach, miejscu i okolicznościach, będących z kolei następstwem ich przestępczych występów, wyszła poza mury więzień i przeniknęła do mowy potocznej, używanej przez ludzi żyjących zgodnie z literą prawa.

Grypserka to z założenia zjawisko tajne, a osoby w niej uczestniczące są zobowiązane do zachowania tajemnicy pod groźbą kary, np. prześladowania czy nawet przecielowania. Należy także dodać, że badanie tej podkultury jest niezwykle trudne. Jest to zagadnienie, które mimo licznych badań i analiz naukowych, wciąż pozostaje niezbadane. Należy na bieżąco uaktualniać nowe informacje i systematyzować istniejącą już bazę wiedzy

Bibliografia

Dunaj, Bogusław (2007) *„Język polski. Współczesny słownik języka polskiego Tom 1 a-n”*. Warszawa: Langenscheidt.

- Jędrzejak, Krzysztof (1996) „Podkultura więziona.” [W:] H. Chmielewska in. (zesp. red.), *Wybrane zagadnienia psychospołeczne instytucji penitencjarnych*. Kalisz. 1996; 105–106.
- Kołąkowski, Tomasz (2004) „Gity, frajerzy i cwele.” [W:] *Rzeczpospolita Poleca*, vol. 28; 8 [z dnia 04.02.2004].
- Kopaliński, Władysław (1988) *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”.
- Leśniak Stanisław (2002) „Przestępcy zorganizowani pod lupą.” [W:] *Forum Penitencjarne* vol. 8; 9–10.
- Momot, Lucjan (2003) *Nawijka Słownik młodzieżowego marginesu – znany też jako bałach vel balak, bajera i grypsera – spisany w latach 1967–1985 w Schronisku dla Nieletnich i w Zakładzie Poprawczym w Świdnicy*. Świdnica: Zakład Poligraficzny „Rotograf”.
- Przybiliński, Stanisław (2005) *Podkultura więzienna. Wielowymiarowość rzeczywistości penitencjarnej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Szaszkiewicz, Maciej (1997) *Tajemnice grypsarki*. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Ekspertyz Sądowych.
- Wieczorkiewicz, Bronisław (1968) *Gwara warszawska dawniej i dziś*. Wyd. II. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Anna Ciechańska

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

EMOCJE WE FRAZEOLIZMACH

Anna Ciechańska

(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Emotions in Idioms

Key words: emotions, idioms, collocations, language of emotions, cultural aspects of language.

The goal of the article is to discuss collocations which express either positive or negative emotions. Materials taken from dictionaries of idioms show that emotions are present in idioms. They might be expressed in various ways, for example screams, laughter or crying.

The majority of collocations are borne out by the observation of reality and human behaviour. Idioms have been present for centuries and have always been related to cultural changes. Collocations have various origins. The sources of collocations are derived from modern times. The main examples of idioms derived from mythology are panic, fear and rage.

The different positions of the description of psychological and linguistic emotions are presented. Additionally, Stanisław Grabias's division of signs of emotions is discussed.

The basic part of the article is devoted to the analysis of emotions expressed by means of idioms. The material has been classified into returns, expressions and phrases. The division is formally presented by Stanisław Skorupka.

The main aim of the analysis is to show various emotions: positive as well as negative. The emotions are expressed in various ways by means of collocations. The majority of the

idioms discussed which express emotions are used in everyday expressions, sometimes even without the awareness of their users.

The idiomatic material taken from Polish dictionaries shows that many collocations have their roots in Greek and Roman mythology, for example panic, or fear. Idioms are still being developed. They are related to the life of a particular society, its customs and culture.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest omówienie obecności różnych emocji, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, widocznych we frazeologizmach, mających swoje źródło już w starożytności. Materiał badawczy został zebrany ze słowników frazeologicznych. Część zasadniczą artykułu stanowi analiza związków frazeologicznych, która opiera się na podziale formalnym zaproponowanym przez Stanisława Skorupkę (1952: 14–19).

Termin emocja jest inaczej rozumiany przez psychologów i językoznawców. Richard A. Shweder uważa, że emocje są „złożonymi strukturami narracyjnymi (wzorcami opowiadania), nadającymi postać i znaczenie odczuciom somatycznym i afektywnym, doznaniom ciała (takim jak napięcie mięśni) i duszy (na przykład poczucie pustki)” (Shweder [1994] 2002: 42). Badacz ten uwzględniając, iż emocje to struktury schematyczne, wyróżnia różne ich klasyfikacje. Ze względu na cel, dzieli emocje na:

- afiliatywne – łączą się z realizacją jakiejś misji poprzez kontakt z inną osobą, np. miłość, poczucie pustki, szczęście;
- unikania – izolacja od innych, melancholijne medytacje w samotności, np. smutek, pogarda, obrzydzenie.

Shweder porządkuje również emocje zgodnie ze skalą temperatury somatycznej od „ciepłych” do „gorących” i od „chłodnych” do „zimnych” (Shweder [1994] 2002: 42–43).

James R. Averill [1994] 2002: 227) twierdzi, że pojęcie emocji jest stosowane w trzech znaczeniach, takich jak: syndromy emocjonalne, stany emocjonalne i reakcje emocjonalne. Syndromy emocjonalne są pojęciami, mającymi charakter zarówno opisowy, jak i nakazowy. Dla przykładu syndrom gniewu z jednej strony opisuje, z drugiej zaś nakazuje, co może robić osoba rozgniewana. Stan emocjonalny to krótkotrwała dyspozycja do reagowania w sposób typowy dla odpowiadającego jej syndromu. Natomiast reakcja emocjonalna jest zbiorem reakcji ujawnionych przez człowieka znajdującego się w jakimś stanie emocjonalnym. Do reakcji emocjonalnych należą: wyraz twarzy, zmiany fizjologiczne, zewnętrzne zachowania i subiektywne doznania (Averill [1994] 2002: 227–228).

Z kolei Klaus R. Scherer ([1994] 2002: 30) wprowadza pojęcie emocji modalnych. Badacz ten sądzi, że większość emocji, które są uznawane za podstawowe, ma swoje nazwy we wszystkich głównych językach świata. Przeprowadzone badania w 37 krajach pozwoliły na wskazanie siedmiu podstawowych emocji, m.in.: gniew, strach, smutek, radość, wstręt, wstyd i poczucie winy (Scherer [1994] 2002: 30).

Natomiast Robert Plutchik „przedstawia emocje podstawowe, które układają się w cztery diady. Diada to para emocji „przeciwstawnych”: wzbudzenie jednej uniemożliwia wzbudzenie drugiej w tym czasie”. Pierwsza diada to reakcja oczekiwania vs zaskoczenia. Druga para to wstręt vs lubienie, trzecia – strach vs złość. Natomiast czwarta diada to smutek vs radość (Jarymowicz, Imbir 2010: 441).

Plutchik wyróżnia również emocje złożone, które są mieszaniną tych podstawowych. Na przykład z połączenia emocji akceptacji i radości powstaje emocja miłości (za: Gasiul 2002: 40).

Diana Saniewska twierdzi, że wśród badaczy nie ma zgody co do liczby emocji podstawowych i nie wszyscy zgadzają się, iż istnieje coś takiego jak emocje podstawowe (Saniewska 2013: 14).

W ujęciu lingwistycznym emocja jest rozumiana jako silne uczucie. W *Wielkim słowniku języka polskiego* (dalej *WSJP*) czytamy: *emocja* „silne uczucie, wywołane przez jakieś intensywne przeżycie, objawiające się ożywioną mimiką, gestykulacją, podniesionym głosem, przyspieszonym biciem serca lub wewnętrznym pobudzeniem danej osoby” (*WSJP*).

Według Stanisława Grabiasa (1981: 76–77) w każdym języku istnieją wyrazy, które są nazywane symptomami postawy lub symptomami ekspresji. Takie leksemy informują jedynie o stanach emocjonalnych mówiącego. Pozostają one znakami przeżyć wewnętrznych, które można interpretować w formule *czuję*, np.:

- czuję ból: *aaa, oj, au*,
- czuję złość: *ech, oh*,
- lekceważę to: *ee, ech, fi!, phi*,
- dziwi mnie to: *że też, no-no-no*.

Badacz ten odróżnia również znaki emocji, mające związek z procesami uczuciowymi od wyrazów onomatopeicznych, które obrazują zjawiska akustyczno-słuchowe (Grabias 1981: 76–77).

Grabias (1981: 80) uważa, że przyczyny emocji zawierają się w cechach desygnatów społecznie aprobowanych lub nie aprobowanych, są moralnie neutralne, lecz z chwilą gdy zostaną przypisane konkretnym desygnatom, tworzą zjawisko odbiegające od normy (Grabias 1981: 80).

Z kolei Anna Pajdzińska (1999: 83) twierdzi, że emocje są wyrażane za pomocą związków frazeologicznych utrwalonych społecznie. Takie jednostki frazeologiczne nazywają wycinki rzeczywistości związane z człowiekiem. Charakteryzują również złożone zjawiska, których nie można określić jednym leksemem, co jest widoczne w sferze oznaczeń emocji (Pajdzińska 1999: 83).

Podobne stanowisko przyjmuje Krystyna Data, która jest zdania, że emocje mogą być się ujawniać poprzez: krzyk, płacz, gesty, a także działania. Co więcej większość z nich znajduje swoje odzwierciedlenie w związkach frazeologicznych (Data 2000: 245–246).

Część zasadniczą artykułu stanowi analiza związków frazeologicznych, w których widoczne są emocje. Poprzez emocję rozumiem gwałtowne uczucie o wyraźnym zabarwieniu pozytywnym lub negatywnym, które zostało czymś wywołane. Ekskserpcja materiału ze słowników frazeologicznych pozwoliła na pogrupowanie emocji wyrażanych za pomocą frazeologizmów według typologii Plutchika, który wyróżnia osiem podstawowych emocji: strach, smutek, złość, wstręt, lubienie, oczekiwanie, zaskoczenie, radość. Z ich połączenia powstają emocje złożone, np. gniew – z oczekiwania i złości (Jarymowicz, Imbir 2010: 442).

Opierając się na klasyfikacji gramatycznej zaproponowanej przez S. Skorupkę, podzieliłam zebrany materiał na: frazy, zwroty i wyrażenia. Frazy to frazeologizmy, które mają postać zdania prostego. Charakter fraz mają również maksymy, sentencje i przysłowia. Do tej grupy zalicza się też wykrzyknienia. Zwroty są związkami, których ośrodkiem jest czasownik z rzeczownikiem, przysłówkiem lub wyrażeniem przyimkowym. Natomiast wyrażenia to połączenia co najmniej dwóch wyrazów, które mają charakter nominalny i są związane bliżej znaczeniowo (Skorupka 1952: 14–19).

Analizę zebranego materiału ze słowników frazeologicznych¹ rozpocznę od frazeologizmów, które swoje korzenie mają w mitologii greckiej i rzymskiej. Posługując się typologią S. Skorupki, do wyrażen zaliczam zestawienia o cha-

1 Korzystałam z następujących słowników frazeologicznych: *Słownik frazeologiczny języka polskiego* (dalej SF), *Słownik frazeologiczny współczesnej polszczyzny* (dalej SFW), *Słownik frazeologiczny PWN*, oprac. Anna Kłosińska (dalej SFK), *Słownik frazeologiczny*, pod red. Izabeli Piechockiej (dalej SFP), *Wielki słownik frazeologiczny języka polskiego* (dalej WSF), *Słownik frazeologiczny PWN z Bralczykiem* (dalej SFB).

rakterze nominalnym. Pierwszą omawianą przeze mnie emocją jest strach. Odnotowano jedno wyrażenie mitologiczne:

paniczny strach, trwoga, lęk' (SF). Wyrażenie *paniczny strach* oznacza bardzo się czegoś bać. Związek ten jest stosowany w sytuacji przerażenia, popłochu jak również nieopanowanego strachu.

Wśród analizowanych frazeologizmów wyrażających strach zarejestrowano również zwroty i frazy, którymi posługujemy się w życiu codziennym. Za zwroty uważam połączenia wyrazowe, w których czasownik pełni rolę nadrzędną. Mogą mieć charakter porównawczy. Natomiast do fraz zaliczam frazeologizmy mające postać zdania, a także wykrzyknienia. Poświadczono zostały następujące zwroty:

bać się jak diabeł święconej wody 'bardzo się bać' (SF). Analogicznym zwrotem jest *bać się jak ognia*. Oba związki frazeologiczne są wykorzystywane w sytuacji odczuwania lęku.

trząść się jak galareta 'bardzo się bać, denerwować' (SFW). Związek frazeologiczny *trząść się jak galareta* charakteryzuje osobę, która drży ze strachu.

mieć pietra, odczuwać strach, bać się' (SFK). Zwrot *mieć pietra* oznacza, że ktoś jest przerażony.

mieć duszę na ramieniu 'bardzo się bać' (SFP). Zwrot *mieć duszę na ramieniu* jest wykorzystywany, gdy ktoś się odczuwa strach.

W tej grupie zarejestrowano trzy frazy:

Niech Bóg broni! 'strach, straszne rzeczy, okropności' (SF). Wykrzyknienie to jest przestrożą przed czymś złym.

blady strach padł na kogoś 'ktoś się bardzo przestraszył' (SFW). Fraza *blady strach padł na kogoś* odnosi się do sytuacji przerażenia.

źle z oczu komuś patrzyło 'ktoś sprawiał wrażenie złego człowieka, budził czyjś strach, obawę' (SFW). Fraza ta jest stosowana do opisanía osoby, która budzi grozę.

Kolejną analizowaną emocją jest smutek. Zostały odnotowane jeden zwrot i dwa wyrażenia, które mają swoje źródło w Biblii, mianowicie:

wypić gorzki kielich 'wycierpieć z jakiegoś powodu, odcierpieć coś do końca' (SF). Zwrot ten jest wykorzystywany, gdy coś napełniło kogoś smutkiem.

pląć i zgrzytanie zębów 'rozpacz' (SF). Wyrażenie *pląć i zgrzytanie zębów* jest stosowane, aby opisać wielkie zmartwienie.

kielich goryczy ‘cierpienie, boleść, strapienie’ (SF). Wyrażeniem *kielich goryczy* posługujemy się w sytuacji wielkiego smutku.

Zarejestrowano także zwroty stosowne w sytuacjach codziennych, takie jak:

połykać łzy ‘powstrzymywać się od płaczu, od łez, albo nie dawać poznać po sobie smutku’ (SF). Zwrot *połykać łzy* odnosi się do sytuacji ukrywania smutku.

być w smutku ‘smucić się’ (SF). Zwrot *być w smutku* charakteryzuje osobę, która jest smutna.

śmiać się przez łzy ‘udawać wesołego, będąc smutnym’ (SF). Zwrot ten stosuje się w sytuacji, gdy ktoś ukrywa smutek. Związek frazeologiczny *śmiać się przez łzy* jest analogiczny do zwrotu *połykać łzy*.

pogrążyć się w (głębokim) smutku, oficjalnie, eufonicznie ‘zaczynać odczuwać smutek, być smutnym’ (WSF). Zwrotu tego używa się, aby scharakteryzować kogoś, kto jest smutny.

coś kłuje, kogoś w serce ‘coś sprawia komuś przykrość, wywołuje ból, smutek’ (SFB). Zwrotem *coś kłuje kogoś w serce* posługujemy się, gdy ktoś jest bardzo smutny.

Odnotowano dwie frazy:

żal ściska serce, książkowo ‘jest bardzo przykro, smutno’ (WSF). Fraza ta dotyczy się kogoś, kto jest smutny.

smutek przepęśnia kogoś, książkowo, eufonicznie ‘ktoś czuje się bardzo smutny’ (WSF). Fraza ta charakteryzuje osobę pogrążoną w smutku.

Kolejną omawianą emocją jest złość. W interpretowanym materiale odnotowane zostały następujące zwroty:

coś burzy, wzburza krew ‘coś wprawia w podniecenie, doprowadza do silnego rozdrażnienia, wzburzenia’ (SF). Zwrotu tego używa się w sytuacji, gdy ktoś jest zły.

napsuć komuś krwi, psuć komuś krew ‘wprawić w zły humor, powodować zły nastrój, drażnić, dokuczać’ (SF). Zwrot *napsuć komuś krwi* jest wykorzystywany, aby opisać osobę zdenerwowaną.

doprowadzić kogoś do rozpacz ‘doprowadzić do stanu najwyższego rozdrażnienia, do desperacji, zwątpienia’ (SF). Zwrotu tego używa się w sytuacji, gdy ktoś jest rozzłoszczony.

mieć pianę na ustach, potocznie ‘być bardzo złym, zdenerwowanym, wpaść w złość’ (SFW). Zwrotu tego używa się, aby scharakteryzować kogoś rozzłoszczonego.

zgrzytać zębami ‘złościć się, okazywać gniew, wściekłość, irytować się z bezsilności’ (SFW). Zwrot ten jest stosowany, gdy ktoś jest zły.

mieć muchy w nosie ‘być w złym humorze, dąsać się, złościć się bez wyraźnego powodu’ (SFW). Frazeologizmu *mieć muchy w nosie* używamy w sytuacji, kiedy ktoś się dąsa.

burzyć spokój, książkowo ‘denerwować kogoś, niepokoić, wyprowadzać z równowagi’ (WSF). Zwrot *burzyć spokój* jest stosowany, gdy ktoś kogoś złości.

udawać spokój ‘maskować, starannie ukrywać niepokój, zdenerwowanie’ (WSF). Zwrotu tego używa się w sytuacji nieokazywania złości.

działać komuś na nerwy ‘drażnić, denerwować kogoś’ (SFK). Związek frazeologiczny *działać komuś na nerwy* jest wykorzystywany w sytuacji, gdy kogoś złościmy.

ciskać gromy na kogoś ‘głośno oburzać się, złościć się na kogoś’ (SFP). Zwrot *ciskać gromy na kogoś* jest używany, kiedy ktoś jest zły na kogoś.

Wśród frazeologizmów wyrażających złość zarejestrowano następujące frazy:

krew się w kimś gotuje ‘wzbiera w kimś złość, oburzenie nienawiść’ (SF). Fraza *krew się w kimś gotuje* jest wykorzystywana w sytuacji, gdy ktoś odczuwa negatywne uczucia.

zły (taki), że bez kija do niego nie przystępuj ‘bardzo zły, rozgniewany’ (SF). Fraza *zły (taki), że bez kija do niego nie przystępuj* opisuje kogoś rozzłoszczonego.

nóż się komuś w kieszeni otwiera ‘kogoś coś oburza, irytuje, wyprowadza z równowagi’ (SFW). Związek frazeologiczny jest wykorzystywany w sytuacji, gdy coś budzi w kimś złość.

Poświadczono zostały dwa wyrażenia:

szewska pasja ‘złość, wściekłość’ (SFP). Wyrażenie *szewska pasja* oznacza furję, utratę panowania nad sobą.

bezsilna złość ‘gniew, irytacja bez wpływu na przebieg zdarzeń’ (WSF). Wyrażenie *bezsilna złość* jest wykorzystywane w sytuacji, gdy ktoś się złości, a nie ma na coś żadnego wpływu.

Kolejną omawianą emocją jest gniew, który powstaje z kombinacji oczekiwania czegoś i złości. Zarejestrowano jeden zwrot, który jest mitologizmem:

wpaść w furię ‘a) o człowieku umysłowo chorym: dostać szału, szoku; b) wpaść w wściekłość, gniew’ (SF). Zwrotu *wpaść w furię* używa się, gdy ktoś przestaje panować nad sobą.

Poświadczono zostały również frazeologizmy, którymi posługujemy się w sytuacjach codziennych. Są to zwroty:

psuć sobie krew ‘irytować się czymś’ (SF). Zwrot ten odnosi się do sytuacji, gdy ktoś się złości, wybucha gniewem.

doprowadzić kogoś do białej gorączki ‘do stanu wzburzenia, wściekłości’ (SF). Frazeologizm ten oznacza wzbudzić w kimś gniew.

burzyć się o coś ‘gniewać się o coś’ (SF). Zwrotu tego używamy, gdy ktoś jest rozgniewany.

doprowadzić kogoś do ostateczności ‘przyprawić kogoś o gniew, wyprowadzić z równowagi, zdenerwować’ (SF). Zwrot *doprowadzić kogoś do ostateczności* jest synonimem *doprowadzić kogoś do białej gorączki*.

kipieć gniewem, *książkowo* ‘bardzo się rozzłościć, rozgniewać’ (WSF). Frazeologizm *kipieć gniewem* stosuje się, gdy ktoś jest wściekły.

pień się gniewem, *pospolicie* ‘oburzać się gwałtownie’ (WSF). Zwrot *pień się gniewem* oznacza wpadać w złość, wybuchać gniewem.

plonąć gniewem, *książkowo* ‘być bardzo rozgniewanym’ (WSF). Zwrotu *plonąć gniewem* używa się w sytuacji rozzłoszczenia.

W tej grupie frazeologizmów odnotowano następujące frazy:

Niech to <wszyscy> diabli, niech diabli porwą, wezmą! ,okrzyk wyrażający gniew, złość, zniecierpliwienie’ (SF). Wykrzyknienie jest stosowane w sytuacji, gdy ktoś jest bardzo zły.

co u czorta, tam do czorta ‘wykrzyknienie wyrażające gniew, złość, zniecierpliwienie’ (SF). Frazą *co u czorta* posługujemy się, kiedy ktoś jest rozgniewany.

diabli kogoś biorą ‘ktoś się gwałtownie gniewa, irytuje’ (SF). Frazy *diabli kogoś biorą* używa się w sytuacji, kiedy ktoś jest zirytowany.

idź do licha ‘przekleństwo, zwrot wyrażający zniecierpliwienie, gniew, złość’ (SF). Frazą tą posługujemy się, gdy ktoś jest zły albo rozgniewany.

Przeciwieństwem emocji negatywnych są pozytywne. Pierwszą omawianą emocją z tej grupy jest radość. Odnotowano jeden zwrot pochodzenia mitologicznego, mianowicie:

być w siódmym niebie ,czuć się bardzo szczęśliwym, być zadowolonym, cieszyć się' (SF). Zwrotu tego używa się w sytuacji, gdy ktoś jest uradowany, bardzo z czegoś zadowolony.

Oprócz tego mitologizmu, zarejestrowano również zwroty, którymi posługujemy się na co dzień:

jaśnić radością, szczęściem itp. ,wyrażać, uzewnętrzniać szczęście, radość itp.; być szczęśliwym, wesołym' (SF). Zwrot ten oznacza, że ktoś jest szczęśliwy, radosny itp.

podskakiwać z radości, pośpolicie ,dawać wyraz radości, podskakując, podskokami wyrażać radość' (WSF). Zwrot ten oznacza bycie bardzo radosnym. Związek *podskakiwać z radości* jest wykorzystywany w sytuacji uzewnętrzniania bezgranicznej radości.

szaleć z radości ,być niezwykle szczęśliwym, rozradowanym' (WSF). Zwrot ten jest stosowany, aby opisać czyjeś szczęście.

nie czuć się z radości, przestarzałe ,cieszyć się bardzo' (WSF). Zwrot ten służy do opisu osoby bardzo radosnej.

skakać z radości ,bardzo się cieszyć' (SFB). Zwrot *skakać z radości* jest stosowany, gdy ktoś jest zadowolony.

zacierać ręce 'cieszyć się z czegoś' (SFP). Związek frazeologiczny *zacierać ręce* stosuje się, gdy ktoś jest zadowolony.

W grupie związków frazeologicznych wyrażających radość odnotowano frazy:

dusza się śmieje do czegoś ,ktoś się czymś raduje, ktoś się do czegoś radośnie wyrывa' (SF). Ta fraza charakteryzuje osobę, która się czymś cieszy.

ktoś jest cały w skowronkach ,ktoś jest bardzo zadowolony, radosny' (SFW). Frazeologizm *ktoś jest cały w skowronkach* odnosi się do osoby szczęśliwej, w dobrym humorze.

Zarejestrowano jedno wyrażenie:

beczka śmiechu ,dużo śmiechu, radości i wesela' (WSF). Wyrażenia tego używa się odnośnie do komicznej sytuacji, która wywołuje radość.

Kolejną analizowaną emocją jest zaskoczenie. Z ekscerpcji materiału wynika, że odnotowano jeden biblizm, mianowicie:

zamienić się w słup soli ,osłupieć' (SF). Zwrot *zamienić się w słup soli* oznacza znieruchomieć ze zdziwienia, zaskoczenia.

Poświadczone zostały również zwroty, którymi posługujemy się w życiu codziennym:

brać się za głowę ‘zdziwić się’ (SF). Zwrot *brać się za głowę* jest stosowany w sytuacji zaskoczenia.

robić wielkie oczy ‘być bardzo, zdziwionym, zciekawionym, przestraszonym’ (SFB). Zwrot ten jest stosowany w sytuacji zdziwienia.

przyprawiać, przyprawić kogoś o zawrót głowy ‘oszałamiać, wywoływać zdumienie, podziw’ (SFP). Zwrot *przyprawiać, przyprawić kogoś o zawrót głowy* jest używany, gdy ktoś jest czymś zdumiony.

W tej grupie odnotowano również frazy:

oczy komuś stanęły w słup ‘ktoś niezmiernie się zdziwił, przeraził, został czymś zaskoczony’ (SFW). Związek frazeologiczny *oczy komuś stanęły w słup* jest analogią do biblizmu *zamienić się w słup soli*. Oba frazeologizmy opisują sytuację zaskoczenia.

odjęło komuś mowę ‘ktoś zaniemówił pod wpływem silnego wzburzenia, z przerażenia, zaskoczenia’ (SFW). Związek frazeologiczny *odjęło komuś mowę* oznacza, że ktoś zaniemówił pod wpływem jakichś emocji.

Następną omawianą emocją jest lubienie. Zarejestrowano jedno wyrażenie, mianowicie:

cielęcy zachwyty ‘całkowity zachwyty i bezkrytyczny’ (SFP). Frazeologizm ten stosuje się w sytuacji pełnego zachwyty, często przesadnego.

Ze zgromadzonego materiału wyróżniono także frazeologizmy, których nie można jednoznacznie sklasyfikować, ponieważ wyrażają one różne emocje, zarówno pozytywne, jak i negatywne. W tej grupie znalazły się następujące frazy:

serce skacze komuś do gardła ‘ktoś się przeraża, wzrusza’ (SF). Związek frazeologiczny *serce skacze komuś do gardła* oznacza, że ktoś jest przestraszony, jak również przeżywa silne emocje.

serce zamiera komuś (w piersi) ‘ktoś doznaje silnego wrażenia; uczucia (trwogi, grozy itp.)’ (SF). Ten związek frazeologiczny jest stosowany w sytuacji, gdy coś wywołuje w kimś silne uczucia zarówno pozytywne, jak i negatywne.

wszelki duch Pana Boga chwali ‘okrzyk wyrażający zdziwienie, strach, przerażenie, itp.’ (SF). Wykrzyknienia tego używamy, gdy chcemy wyrazić zdumienie lub strach na widok czegoś.

serce mięknie (jak wosk), taje, topnieje komu ‘gniew, uraza, niechęć, mija; ktoś roztkliwia się, wzrusza się’ (SF). Fraza ta jest stosowana, gdy ktoś przestał się na kogoś gniewać.

rany boskie! ‘wykrzyknienie wyrażające jakieś emocje, np. zdziwienie, przerażenie, oburzenie’ (SFP). Fraza ta uwypukla różne emocje.

Odnotowano także jeden zwrot:

pękać z dumy, z radości, z zazdrości, ze złości *potocznie* ‘być bardzo dumny, bardzo się cieszyć, być bardzo zazdrosnym, bardzo złym’ (SFB).

Zwrot ten charakteryzuje osoby, które wyrażają różne emocje.

Ze zgromadzonego materiału wynika, że najliczniejszą grupę stanowią frazeologizmy, które wyrażają złość. Pojawiają się w nich leksemy związane z ciałem, np. zęby, nos, usta oraz krew. Leksem krew z jednej strony wiąże się z życiem, z drugiej zaś ze śmiercią.

Mniej liczne są związki frazeologiczne, za pomocą których wyrażany jest gniew. W tej grupie znalazły się zwroty, w których pojawiają się czasowniki związane z wysoką temperaturą, np. płonąć, wrzeć, kipieć.

W grupie frazeologizmów uzewnętrzniających radość widoczne są czasowniki związane z ruchem, np. skakać, podskakiwać. Pojawiają się również leksemy związane ze zjawiskami przyrody, np. skowronek, przedmiotami codziennego użytku, np. beczka, jak również eschatologią, np. dusza.

Z kolei strach i zaskoczenie wyrażają związki frazeologiczne związane z ciałem, np. ramię, produktami spożywczymi, np. sól, galareta. Pojawiają się również frazeologizmy związane z religią, np. diabeł i Bóg.

Ekscerpcja materiału pokazała, że są takie związki frazeologiczne, które mogą wyrażać uczucia, zarówno, pozytywne i negatywne, np. *rany boskie, pękać z dumy, z radości, z zazdrości, ze złości*, dlatego nie można ich jednoznacznie przypisać do jednej emocji.

Interpretowany materiał frazeologiczny pokazał, że za pomocą poszczególnych związków frazeologicznych manifestowane są różnego rodzaju emocje zarówno pozytywne, jak i negatywne związane z życiem codziennym, eschatologią i zjawiskami atmosferycznymi.

Bibliografia

- Averill, James R. ([1994] 2002) „Nieodpowiednie i odpowiednie emocje.” [W:] Paul Ekman, Richard J. Davidson (red.) *The nature of emotion. Fundamental Questions. Natura emocji*. Podstawowe zagadnienia. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne; 227–231.
- Bąba, Stanisław, Liberek, Jarosław (2001) *Słownik frazeologiczny współczesnej polszczyzny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Data, Krystyna (2000) „W jaki sposób językoznawcy opisują emocje?” [W:] *Język a Kultura* t. 14. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego; 245–252.
- Gasiul, Henryk (2002) „Emocje pierwotne i wtórne.” [W:] Henryk Gasiul (red.) *Teorie emocji i motywacji*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; 37–46.
- Grabias, Stanisław (1981) „O ekspresywności wyrazów słowotwórczo niepodzielnych.” [W:] Stanisław Grabias (red.) *O ekspresywności języka*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie; 76–80.
- Jarymowicz, Maria, Imbir, Kamil (2010) „Próba taksonomii ludzkich emocji.” [W:] *Przegląd Psychologiczny* t. 53, 4. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski; 439–461.
- Kłosińska, Anna (2005) *Słownik frazeologiczny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Müldner-Nieckowski, Piotr (2003) *Wielki słownik frazeologiczny języka polskiego*. Warszawa: Świat Książki.
- Pajdzińska, Anna (1999) „Jak mówimy o uczuciach? Poprzez analizę frazeologizmów do językowego obrazu świata.” [W:] Jerzy Bartmiński (red.) *Językowy obraz świata*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 83–101.
- Piechocka, Izabela (2009) *Słownik frazeologiczny*. Warszawa: Wydawnictwo Egmont Polska.
- Saniewska, Diana (2013) „O emocjach.” [W:] Diana Saniewska (red.) *Emocje, ekspresja, poetyka : przegląd zagadnień*. Kraków: Wydawnictwo Libron – Filip Lohner; 11–21.
- Scherer, Klaus R. ([1994] 2002) „Krótki przegląd dowodów na istnienie emocji podstawowych.” [W:] Paul Ekman, Richard J. Davidson (red.) *Natura emocji. The nature of emotion. Fundamental Questions*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne; 30–36.
- Shweder, Richard A. ([1994] 2002) „Czego dotyczy teoria emocji podstawowych?” [W:] Paul Ekman, Richard J. Davidson (red.) *Natura emocji. The nature of emotion. Fundamental Questions*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne; 42–47.
- Skorupka, Stanisław (1952) „Typy połączeń frazeologicznych.” [W:] *Poradnik Językowy* 6; 14–19.
- Skorupka, Stanisław (1985) *Słownik frazeologiczny języka polskiego*. T. I i II. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Sobol, Elżbieta (2008) *Słownik frazeologiczny z Bralczykiem*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Żmigrodzki, Piotr (2007) *Wielki słownik języka polskiego PAN*. Kraków: Instytut Języka Polskiego PAN [<http://www.wsjp.pl/>].



ISBN 978-83-934204-6-9



9 788393 420469