

Recenzja pracy doktorskiej

Przedstawiona do recenzji dysertacja doktorska p. mgra Jana Skarbka-Kazaneckiego pod tytułem *Wokół pojęcia díkē: poetyka i ideologia „sprawiedliwości” w tradycji Teognisa z Megary*, napisana pod kierunkiem dr hab. prof. UŁ Hanny Zalewskiej-Jury, pozornie koncentruje się na sposobie użycia i semantyce jednego słowa u jednego z autorów z szerokiej gamy poetów okresu archaicznego, ale w rzeczywistości obejmuje dużo szerszy wachlarz problemów dotyczących funkcjonowania przekazów o charakterze moralnym w kulturze oralnej i hybrydowej, czyli w etapie przejścia od kultury oralnej do piśmienniczej. Wieloznaczność i wieloaspektowość pojęcia *díkē*, najczęściej tłumaczonego jako ‘sprawiedliwość’, jest tu analizowana w szerokim kontekście funkcjonowania poezji na tym etapie kultury greckiej, z uwzględnieniem wymiaru kulturowego, społecznego i politycznego tego fenomenu.

Praca składa się z 4 rozdziałów poprzedzonych *Wstępem* i zakończonych kilkustronicowym *Podsumowaniem i Wnioskami*. Rozdziały podzielone są na paragrafy, które z kolei często również podzielone są na mniejsze jednostki. Każdy z rozdziałów zawiera krótkie wprowadzenie i podsumowanie. Wszystko to sprawia, że obszerna praca – w wydruku komputerowym obejmująca 416 stron tekstu, nie licząc bibliografii i podsumowań – jest bardzo przejrzysta, a tok wywodu mimo że prowadzony w języku bardzo naukowym, niekiedy wręcz hermetycznym, jasny i zrozumiały. Sprzyja temu zarówno fakt, że Autor potrafi skupić uwagę czytelnika na najważniejszych kwestiach, mimo że porusza niekiedy sporą ilość zagadnień pobocznych, powiązanych z głównym przedmiotem rozważań, jak i opatrzenie tekstu w odsyłacze do miejsc, w których przedstawiana aktualnie kwestia była już przez niego lub będzie jeszcze w toku pracy dyskutowana. Przejrzystość zapewnia pracy również staranna i estetyczna strona edytorska, w tym profesjonalnie opracowane przypisy i odsyłacze bibliograficzne. Można przy tej okazji dodać, że praca zawiera bardzo niewielką ilość błędów, które wymagają korekty edytorskiej (zazwyczaj można je zakwalifikować jako literówki nie świadczące o jakichś niedomogach gramatycznych czy stylistycznych tekstu – listę zauważonych przez recenzenta uchybień tego rodzaju podaję w załączniku do recenzji, gdyż nie mają one większego znaczenia a mogą jedynie być pomocne w przypadku przygotowywania tekstu lub jego części do druku).

Właściwie nie ma powodu, by już na wstępie recenzji nie dokonać całościowej oceny pracy a zapoznającemu się z nią doktorantowi zaoszczędzić niepotrzebnego napięcia emocjonalnego. W głębokim przekonaniu recenzenta dysertacja przygotowana jest z największym profesjonalizmem i na wysokim poziomie naukowym. Jako całość zasługuje na najwyższe uznanie, właściwie nie posiadając słabych stron. Na każdej stronie Autor demonstruje swoją wielką erudycję, którą mógłbym określić za zmarłą prof. Ludwiką Rychlewską jako ‘filologiczną akrybię’. Nie tylko bowiem w zasadniczym temacie i zakresie głównej argumentacji Autor wykazuje się głęboką znajomością praktycznie całej literatury przedmiotu: sięgającej od zaznaczeń pierwszych obserwacji w danym zakresie uczonych XIX-wiecznych po literaturę najnowszą, także tę publikowaną jedynie w internecie. Wielokrotnie, kiedy w jakimś

momencie recenzent zamierzał zanotować na marginesie uzupełnienie pracy o jakiś aspekt, okazywało się, że Autor dysertacji omawia to za chwilę w dużo szerszym spektrum niż to było znane recenzentowi. Ta znajomość rzeczy dotyczy praktycznie każdego z omawianych przez Autora zagadnień, często także tych, które tylko w pewnym stopniu łączą się z zasadniczym przedmiotem rozprawy. Autor dowodzi zresztą, że nie tylko przeczytał tak obfitą literaturę – a uznanie budzi również fakt, że jest to literatura przynajmniej w 6 językach – ale i dogłębnie ją przemyślał: potrafi wskazać na najistotniejsze tezy danych pozycji, wyłuskać istotę argumentacji i – co może jeszcze ważniejsze – widzieć poszczególne rozwiązania demonstrowane w tych pozycjach w szerokim kontekście problemów naukowych, które stały i stoją przed filologią.

Autor wpisuje się zatem we współczesny dyskurs naukowy jako jego pełnoprawny uczestnik, w pełni świadomy wagi poszczególnych problemów, zmian w ich postrzeganiu na przestrzeni kolejnych dziesięcioleci i uzależnienia manifestowanych opinii od wykorzystywanych metodologii, a nawet świadomy zagrożeń wynikających ze stosowania pewnych pojęć, przekonań lub uogólnień, które skutkować mogą błędem anachroniczności względem tekstu powstałego w tak odległym czasie. Podstawowym źródłem nieadekwatności takich krytykowanych przez Niego twierdzeń jest nieuwzględnianie specyfiki tradycji oralnej lub ewentualnie jej błędne rozumienie. W swoich badaniach Autor przyjmuje bowiem najwłaściwsze, w moim pojęciu, z możliwych założenie, że szczególny zbiór elegii przypisywanych Theognisowi z Megary zwany jako *Corpus Theognideum* jest proveniencji oralnej. W umiejętny sposób Autor potrafi w toku argumentacji niejednokrotnie dowieść właściwości tego założenia, wskazując na ewidentne niedomogi innych, bardziej „klasycznych” koncepcji stosowanych wobec tego zestawu utworów.

Autor nie ogranicza się bynajmniej do przedstawienia złożoności rozważanej problematyki, lecz proponuje własne rozwiązania konsekwentnie wynikające ze stosowanej argumentacji. Jeden z nielicznych zarzutów, jakie mógłbym postawić tej pracy, a jego ranga jest tu symptomatyczna, jest taki, że Autor nie stosuje wobec swoich propozycji terminów ‘teza’ lub ‘hipoteza’, lecz nadużywa – w moim odczuciu – terminu ‘intuicja’, który nawet jeżeli może mieć jakieś uzasadnienie w poszczególnych przypadkach, w szerszej perspektywie nie może być traktowany jako termin korzystny dla dyskursu naukowego. Podejrzewam, że Autor stosuje ten termin w sytuacji, gdy uważa, że pewnych twierdzeń nie da się w sposób jednoznaczny dowieść, ale naukowiec zobowiązany jest do występowania z twierdzeniami, nawet jeżeli wskazują na śmiałość jego stanowiska. Umiar jest zatem wskazany (i rozważa w tym względzie nie brakuje w wielu przypadkach prezentowanych w dysertacji rozważań), ale i należy odważnie wystawić się na ewentualne zarzuty, jeżeli jest się przekonany do wartości swojego stanowiska. To jednak kwestia bardziej nomenklatury niż charakteru propozycji doktoranta, gdyż z zasady jego wnioski są zarówno wyważone, jak i jednoznaczne, a nie jak to się często zdarza „eklektyczne”, tzn. próbujące łączyć wartość obu polemizujących ze sobą opinii innych badaczy.

Dla swoich rozważań Autor przyjmuje bardzo szeroką perspektywę metodologiczną, pokrywającą się z przyjmowanym współcześnie paradygmatem badawczym. Autor odwołuje się zatem nie tylko do badań filologicznych, wykazując w tym względzie zaawansowaną znajomość wielu metodologii literaturoznawczych, i towarzyszących filologii badań historycznych czy archeologicznych, pozwalających na ukonstytuowanie obrazu społeczeństwa państw greckich omawianego okresu, lecz również przedstawia problem w szerszym kontekście interdyscyplinarnym odwołując się do filozofii, teorii nauki i teorii prawa. W każdym z tych rejonów Autor wykazuje się kompetencją i rozeznanie pozwalającym mu na dobieranie odpowiednich do swoich rozważań argumentacji i metod badawczych. Poglądy badaczy z tych różnych rejonów wiedzy humanistycznej, wspierane często odpowiednimi cytatami, dobierane są umiejętnie i nie bez zarysowania w razie potrzeby ich polemicznego charakteru.

Właściwie w tym miejscu można by skończyć recenzję pracy jednoznacznie zasługującej na wszelkie pochwały. Recenzentowi trudno bowiem postawić jakieś zarzuty czy zasugerować ewentualne uzupełnienia (poza bardzo nielicznymi przypadkami), gdyż praca jest głęboko przemyślana, miarodajna dla tematu, profesjonalnie napisana, komplementarna w doborze zagadnień a argumentacja jest w niej prowadzona na wysokim poziomie fachowości w zgodzie z najnowszym stanem wiedzy. Muszę przyznać, że była to czasochłonna, lecz fascynująca lektura, z której zapewne więcej wyniosę niż mógłbym do niej wnieść. Nie znajduję więc powodu, dla którego recenzent miałby stawać w pozycji upominającego lub napominającego. Niech mi wolno jednak będzie wejść w dyskurs z Autorem pracy, dotyczący kilku wybranych kwestii, które w oczach recenzenta wydają się szczególnie istotne; dyskurs, którego nie nazwałbym polemiką, gdyż w zasadniczych punktach moje opinie o charakterze i znaczeniu dzieła Theognisa są zbieżne ze stanowiskiem p. Skarbka-Kazaneckiego.

Ogólnie rzecz biorąc, Autor dochodzi do wielu słusznych wniosków, które nierzadko stanowią wynik stanu dyskusji we współczesnej nauce. Problem jednak w tym, że nie zawsze dyskusja ta jest otwarta na wszystkie dostępne ścieżki badawcze. Największy problem widzę we wciąż niedostatecznym wykorzystywaniu antropologii, która pozwala na zarysowanie szerokiego obrazu kultury oralnej opartej na komparatystyce. W recenzowanej dysertacji wyniki badań antropologicznych praktycznie nie są uwzględniane, a w przypadku snucia rozważań nad czymś tak rozbieżnym ze współczesną cywilizacją zachodnią jak kultura oralna jest to nie tylko potrzebne, ale i nieodzowne. Autor dostrzega, że uwzględnienie przynależności utworów przypisywanych Theognisowi do tradycji oralnej prowadzi do zupełnie innych wniosków o naturze i przeznaczeniu dzieła niż te przyjmowane w tradycyjnej filologii. Nakłada to na badaczy podejmujących problematykę kultur oralnych i hybrydowych obowiązek jak najgłębszego wnikania w sens i specyfikę działania tych kultur, których rozumienie to mimo poczynionych postępów wciąż początek drogi. Uwzględnienie przez Autora kluczowej roli performatywności w tworzeniu elegii Theognisowego zbioru jest krokiem we właściwą stronę, lecz perspektywa uzyskana w ten sposób mogłaby i powinna być poszerzona o nie w dalszych Jego badaniach.

Autor już we *Wstępie* (s. 2) przywołuje kilka ocen badaczy wskazujących, że pojęcie *dikē* było niezwykle często przywoływane stając się niemal 'obsesją' autorów okresu archaicznego, a szczególnie ważną rolę odgrywa ono w elegiach Theognisa. Niestety, zawodząc oczekiwania współczesnych odbiorców ci archaiczni autorzy nie precyzują znaczenia tego pojęcia i stosują go w różnych kontekstach, dla których trudno znaleźć odniesienie we współczesnych językach i kulturowych uwarunkowaniach terminu 'sprawiedliwość'. Autor słusznie wskazuje na dystans dzielący nasze współczesne rozumienie wielu terminów abstrakcyjnych od antycznego, uwarunkowanego stosowaniem innego modelu stosowania prawa, związkami z praktykami religijnymi i tym podobnymi czynnikami społecznymi, politycznymi i kulturowymi. Równie słusznie Autor upatruje możliwość odtworzenia znaczenia tego terminu w szukaniu powiązań z innymi pojęciami o podobnym znaczeniu i funkcji w mentalności Greków okresu archaicznego, a jeszcze słusniejsze wydaje się, że dostrzega w tym układ dynamicznych elementów a nie ustalone pojęciowo terminy, zdefiniowane tak samo dla wszystkich użytkowników języka. Istotą tej płynności semantyki terminu *dikē* rzeczywiście należy upatrywać w performatywności kultury oralnej, czyli w specyficznym dla niej działaniu publicznym, w którym to, co ktoś wypowiada w ten szczególny sposób nazywany przez nas poezją, pozostaje w interakcji ze słuchaczami tej wypowiedzi. Wypowiedź jest elementem publicznego dyskursu, w którym dany pogląd może zostać podważony przez innego członka społeczności, kluczowe wówczas jest to, która z tych wypowiedzi zyska akceptację grupy. Ta płynność i wieloaspektowość znaczenia terminu odnoszącego się do moralności i sprawiedliwości nie jest niczym szczególnym, wynika bowiem ze sposobu funkcjonowania kultury oralnej, a punktem wyjścia dla uznania specyfiki semantycznej pojęć w poszczególnych kulturach powinna być wykładnia Clifforda Geertza wskazująca, że nie ma „naturalnego” człowieka – człowieka kształtuje wytwarzana

przez niego kultura (Interpretacja kultur. Wybrane eseje. Rozdz. 2). Dynamika kultur oralnych polega właśnie na otwarciu na negocjacje znaczeń, które w obrębie tradycji wydają się niezmiennie i przyjęte tam na stałe; re-performance łączy się w tradycji oralnej z reinterpretacją tradycyjnego przekazu.

Pojęcie *díkē* nie może stanowić w żaden sposób „linii demarkacyjnej między cywilizacją a barbarzyństwem”, jak wyraża się przywołany na s. 89 Werner Jaeger. Jaeger reprezentuje tu nieprawidłową identyfikację cywilizacji Greków z cywilizacją świata Zachodu i stara się wskazać na punkty zwrotne kształtujące tę ostatnią. Podział na cywilizację i barbarzyństwo jest jeszcze bardziej problematyczny, wynika bowiem z przyjmowania dychotomii my/oni i lokalizacji ‘nas’ w centrum w stosunku do reszty świata. Podobnie zawodne są inne koncepcje jak częściowo krytykowana a częściowo przyjmowana przez Autora koncepcja Louisa Gerneta oddzielającego prawo stosowane w cywilizacji od ‘przed-prawa’ charakterystycznego dla kultur prymitywnych. Krytyka powinna jednak iść tu dużo głębiej i sięgać samych podstaw tego tak często lansowanego poglądu, gdyż oparty on jest na dawno już odrzuconej w antropologii koncepcji Lévy-Bruhla o całkowitej odmienności umysłu prymitywnego i cywilizowanego. Rzekoma nielogiczność kultur prymitywnych wynika, jak na to wskazywał Edward Evans-Pritchard, z przyjmowania różnego niż naukowy układ odniesienia oraz stanowi wynik innego posługiwania się słowem w kulturze oralnej, na co z kolei zwracał uwagę Jack Goody, można by go nazwać ‘niekonsekwentnym’ z punktu widzenia kultury piśmienniczej, a także trudności z weryfikacją wypowiedzi w kulturze oralnej.

Badania antropologiczne pokazują, że właściwie w każdej kulturze oralnej snuje się rozważania na temat tego, co jest a co nie jest słuszne. Znaczenia terminów podlegają przy tym negocjacji i jest to działanie zupełnie różne od opartego już na kulturze piśmienniczej myślenia filozoficznego. W kulturze piśmienniczej namysł polega na zdefiniowaniu pojęcia, próbie odpowiedzi wyjaśniającej, czym jest *díkē*. W kulturze oralnej nie odczuwa się potrzeby definiowania, przyjmuje się za to istnienie pewnego pojęcia i każdorazowo, gdy się je przywołuje, służy do kazuistycznego określenia danej sytuacji, zdarzenia, rzeczy itp., że są one tym czymś lub tym nie są. Nie tyle chodzi o spełnianie przez daną sytuację przesłanek do tego, by nazwać ją w dany sposób, ile o twierdzenie wsparte na autorytecie wypowiadającego. Odnosi się to tak samo do pojęcia *díkē*, jak i *themis* ‘zwyczaj’ czy *aidōs* ‘hańba, wstyd, obawa przed popełnieniem czegoś niewłaściwego, przede wszystkim przed niesłusznym odebraniem komuś społecznego szacunku *timē*’. Powołując się na *themis* czy *díkē* osoba taka sugeruje, że to, co mówi, powinno być odebrane i uznane jako wartość zakorzeniona w tradycji. Jeżeli Diomedes, na przykład, mówi, że takie jest *themis* (Il. 9.33), czyli taki jest zwyczaj, że można stawiać zarzuty wodzowi, nie oznacza to, że rzeczywiście istnieje u Achajów taki zwyczaj w naszym rozumieniu kolekcjonowania zwyczajów, lecz że mówca sugeruje publiczności, że jego postawa jest zgodna z tradycją i jeżeli zostanie to zaakceptowane przez grupę, jego stanowisko staje się właściwe. Stawia na szali swój autorytet i ryzykuje wiele występując przeciwko naczelnemu wodzowi. Oczywiście, nazywanie czegoś ‘zwyczajem’ *themis* nie jest w pełni dowolne, gdyż musi pozostawać w zgodzie z pewnym ogólnym choć bardzo nieprecyzyjnym wyobrażeniem społeczności o tym, co jest tradycją i jakie postępowanie jest w niej właściwe (nie jest to więc pojęcie abstrakcyjne, lecz raczej kwalifikator postępowania). W ten sposób negocjuje się, czy coś wypada *eoika* lub nie wypada *ouk eoika* zrobić w dyskusjach bohaterów homeryckich, czy coś jest lub nie jest *díkē* u Theognisa, co jest *baraka* lub *haqq* w kulturze marokańskich Arabów (Paul Rabinow), *theq* w kulturze Nuerów (Edward Evans-Pritchard) lub *malwa* u ludu Ndembu (Victor Turner). W specyficznych warunkach, a jakże charakterystycznych dla kultury oralnej, dyskusji toczonych publicznie czy to w przestrzeni otwartej, jak na zgromadzeniu, czy to zamkniętej, jak na sympozjonie, pojawia się możliwość a nawet potrzeba pewnego uogólniania, ‘para-definiowania’ tego, co znaczy dane pojęcie, choć ściśle rzecz biorąc powinniśmy powiedzieć: co dane pojęcie *powinno* znaczyć dla grupy albo w jakich warunkach należy je stosować. W ten właśnie sposób realizuje się dynamika kultury oralnej, która polega na rzeczywistej lub pozorowanej weryfikacji

danej wypowiedzi z tym, co przyjmowane jest przez grupę jako tradycja. Stąd właśnie bierze się pozorna wieloznaczność takich słów jak *díkē* w kulturze greckiej lub *arta* w kulturze perskiej.

Podobnie rzecz przedstawia się w przypadku często występującej w elegiach Theognisa opozycji 'źli/dobrzy' *kakoi/agathoi* i synonimicznym do drugiego terminu *esthloi*. Autor całkowicie słusznie sprzeciwia się postrzeganiu tej opozycji jako wyrazu 'walki klas' i dostrzega, że niekiedy (s. 185): „obraz „szlachetnego” (członka elit) budowany jest w opozycji nie tylko do osób o niższym statusie, lecz także wobec tych „dobrze urodzonych”, którzy sprzeniewierzyli się własnej grupie-*agathoi* i jej dotychczasowej tożsamości”. Zgadając się z Autorem, że podstaw dla prezentowanych w elegiach wypowiedzi należy szukać w konfliktach wewnętrznych w *poleis* tego okresu, chciałem zauważyć, że poprzestając na takim stwierdzeniu Autor nadal wspiera wizję Theognisa-strażnika etosu arystokratycznego. Tymczasem jeżeli uwzględnić dynamikę dyskursu oralnego, należy zauważyć, że *kakos*, czyli 'złym', staje się każdorazowo ten, kogo się nim nazwie. Jeżeli Archiloch w zemście za swoją krzywdę sugeruje, że Neobule jest 'dziwką', nie oznacza to, że ona nią jest, lecz że chciałby by grupa widziała w niej 'dziwkę'. Jeżeli Alkajos opatruje wrogię Pittakosa, którego uważa za zdrajcę, gdyż odstąpił od jego faksji, szeregiem obraźliwych epitetów, nie oznacza to, jak zauważa Leslie Kurke (w pominiętym przez doktoranta artykule *Crisis and Decorum in Sixth-Century Lesbos: Reading Alkaios Otherwise. Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n.s. 46 (1994):67–92), że Pittakos rzeczywiście taki był lub tak wyglądał, lecz że Alkajos stosując typowe dla wyrażenia nagany określenia chce, by takim widzieli go inni. Słowo jest tu niebezpieczną bronią odbierającą szacunek społeczny i wykluczającą jednostkę ze społeczności. Sądzę, że analogicznie w elegiach Theognisa następuje intencjonalna identyfikacja racji grupy z dobrem całej społeczności (*dēmos*) i przedstawiciele danej faksji czują się jedynymi, którzy przestrzegają tradycyjnych zasad, i jedynymi, którzy pozostają „szlachetni”, w opozycji do innych, którzy pozostają im wrodzy *ekhthroi* i których rysunek jako niegodziwców jest proklamowany. Zwróciłbym uwagę doktoranta na artykuł Apostolosa Athanassakisa (*Cattle and Honour in Homer and Hesiod. Ramus* 21 (1992):156–185), który wskazuje na podstawy kulturowe tego podziału, respektowanego do czasów współczesnych w niektórych rejonach Grecji, wynikającego z gotowości jednostek do dokonania zemsty w obronie swojego honoru. *Agathos* to człowiek, który nie waha się ryzykować nawet życia w obronie swego honoru, przeciwnie *kakos* to ktoś, kto nie potrafi lub nie ma siły, by go bronić. Zgadza się to z homeryckim znaczeniem określenia *kakos*, które kwalifikuje człowieka podłego i tchórzliwego. *Agathoi* pogardzają *kakoi* poniżając ich i trzymając ich od siebie na dystans, a przynależność do jednych lub drugich jest rodowa, choć mogą zachodzić wypadki przechodzenia jednostek do jednej lub drugiej warstwy. Nie jest to bezwzględnie powiązane ze statusem urodzenia ani majątkowym, choć zazwyczaj ta łączność istnieje, gdyż lepiej urodzeni są zwykle obligowani do pielęgnowania swojego honoru, posiadającego również swój wymiar materialny w posiadanych dobrach.

Na tej samej, podstawowej dla archaicznej kultury greckiej zasadzie odwzajemnienia wspiera się znaczenie pojęcia *díkē*, które i jako procedura, i jako zasada oznacza uznanie roszczeń jednostki do tego, co się jej należy, w perspektywie dystrybucji dóbr i prestiżu wewnątrz grupy. Dlatego zasada ta stosowana jest w sferze moralnej, prawnej, politycznej, a nawet miłosnej. Ktoś czuje się skrzywdzony, czyli odczuwa zagrażającą mu utratę prestiżu, walczy o swoją pozycję w grupie. Może to zrobić osobiście, mszcząc się na winowajcy, lub odwołując się do grupy, której akceptacji dla swego stanowiska oczekuje – akceptacja grupy oznacza przywrócenie prestiżu takiej jednostce. Autor dysertacji (z uwzględnieniem opinii Fishera i Cairnsa) słusznie upatruje znaczenia słowa *hybris* w próbie przywłaszczenia sobie czyjegoś prestiżu (s. 214-215), co można by tłumaczyć lepiej jako naruszenie obowiązku obdarzania innego członka społeczności należnym mu szacunkiem *timē*. Należy jednak zwrócić również uwagę na arbitralność uznania winy w kulturze oralnej – wina nie musi bowiem być intencjonalna. Czyjeś działanie zostaje przedstawione jako 'zuchwałe', czyli przekraczające

dopuszczalne granice czyjejś walki o podwyższenie swojego prestiżu. Innymi słowy, wina zostaje komuś arbitralnie przypisana; ktoś doświadcza krzywdy, ale przede wszystkim manifestuje swoją krzywdę i przekonuje do swojej racji społeczność. Opozycyjna binarność takich terminów jak *hybris* i *dikē* stanowi odbicie tej zero-jedynkowej dystrybucji prestiżu: jednostka albo go posiada, albo nie, gdyż go utraciła. Co istotne w tym względzie wina ma często charakter irracjonalny, powiązanie bowiem nieszczęścia z czymś „niemoralnym” zachowaniem jest arbitralne: nie można go ani wykazać, ani obalić, winę można jedynie przerzucić na kogoś innego.

Koncepcja Erica Doddsa ewolucyjnego przejścia od shame- do guilt-culture spotkała się w ostatnich dziesięcioleciach z krytyką, do której p. Skarbak-Kazanecki przyłączył się w swoich rozważaniach. Douglas Cairns argumentował, że nie można uznać, że bohaterowie Homera są pozbawieni poczucia winy. Nie wdając się w większą dyskusję na ten temat chciałem jedynie zauważyć, że kultura hańby oparta na obawie co do tego, co mówią o jednostce pozostali członkowie grupy, nie jest iluzją; nawet jeśli nie wyklucza się w niej indywidualnego poczucia winy, lęk przed tym, „co ludzie powiedzą” stanowi co najmniej dominantę kultury oralnej. Problem też w tym, że wina w kulturach prymitywnych czy oralnych nie jest tak samo postrzegana jak w późniejszej kulturze europejskiej: najczęściej objaśnia się niewłaściwe postępowanie jako błąd, gdyż świadomość winy przychodzi *post factum* – zdarzyło się nieszczęście i wtedy szuka się jej przyczyny (obrazują to sztandarowe dzieła E. Evansa-Pritcharda i Victora Turnera). W.F. Wyatt (w nieuwzględnianym przez autora artykule: Homeric ATH. *The American Journal of Philology* 103 (1982):247–276) analogicznie objaśnia grecki termin *atē*: nie jako ‘zaślepienie’, lecz ‘żał tego, co się zrobiło, ze względu na skutki, jakie to przyniosło’ i jest to jego zdaniem istotny element układu relacji społecznych pozwalających na pogodzenie zwaśnionych stron. P. Skarbak-Kazanecki nie uwzględnia również słynnej książki Waltera J. Onga (*Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, 1982), gdzie Ong powołując się na badania Aleksandra Łurii pokazuje, jak człowiek kultury oralnej nie potrafi przedstawić swojej samooceny, lecz postrzega siebie samego jedynie w oczach innych: jak bohaterowie homeryccy uważa, że postępuje dobrze, bo inni mają i powinni mieć o nim taką opinię.

Badania komparatystyczne nad kulturami indoeuropejskimi wykazały, że poezja pełniła spolaryzowaną funkcję pochwały lub nagany a poeta jako dysponent pochwały i nagany odgrywał rolę mediatora między władzą a społecznością (to kwestia również pominięta przez p. Skarbka-Kazaneckiego). Nagana stanowiła niezwykle silną broń prowadzącą do wykluczenia jednostki ze społeczeństwa. Pozycja jednostek nawet o najwyższym prestiżu jest przez to silnie zagrożona. Prestiż można żmudnie budować, ale można go stosunkowo łatwo i to całkowicie utracić. Autor zwraca uwagę na obniżenie statusu ekonomicznego jako na czynnik grożący wykluczeniem jednostki z grupy (s. 383-384) – można by wskazać na więcej tego rodzaju czynników np. dla żony i dziecka obronę przed utratą prestiżu zapewnić powinien mąż i ojciec, ale najistotniejszą rolę odgrywa w tym systemie słowo, potrafiące w jednej chwili odebrać człowiekowi całą jego wartość. Autor zauważa jednak słusznie (s. 372-373) wyrażane w elegiach obawy przed degradacją odczuwane przez całą grupę społeczną identyfikującą się jako *esthloi/agathoi*. Nie jest to już wykluczenie jednostkowe, lecz raczej pozbawienie możliwości odgrywania w społeczności oczekiwanej roli lub możliwości czerpania korzyści ze swojego prestiżu przez większą liczbę osób.

To ryzyko wykluczenia ze zbiorowości sprawia, że miejsce ostrej nagany zajmuje w wielu sytuacjach szereg złagodzonych jej odmian nie prowadzących do tak strasznych skutków, wytwarzane są wielopoziomowe mechanizmy powstrzymywania przemocy wewnątrz grupy, równoznaczne z nakładaniem przez grupę presji na jednostkę, takie jak wzajemne dokuczanie sobie członków grupy lub różnego rodzaju gry towarzyskie, na które powołuje się Autor przywołując świetną pracę Dereka Collinsa *Master of the Game*, lub jak omawiana przez Autora (s. 258-259) rytualizacja i kontrola

zachowania na sympozjonie. Należy jednak wziąć pod uwagę, że celem takiej rywalizacji nie zawsze musiało być odniesienie zwycięstwa. Tradycyjna forma słowno-muzyczna, znana nam jako elegia, musiała być najpopularniejszą i w pewnym sensie najłatwiejszą strofą (tzw. dystych elegijny stanowi w rzeczywistości, zdaniem Martina Westa, *Greek Metre*, rodzaj strofy typowej dla tej tradycji, inaczej w dysertacji s. 43), która w improwizowany sposób mogła być dowolnie przekształcana stosownie do potrzeb prowadzonego dyskursu sympotycznego. Utrzymanie prestiżu musiało więc również oznaczać zabezpieczenie się przed poniesieniem klęski: kiedy trudno samemu znaleźć odpowiedź odpowiednio błyskotliwą, by przebić rywala, można było powołać się na autorytet znanego w tradycji poety i zacytować go w stosownej chwili. To przywołanie poety jest jednak w niewielkim stopniu weryfikowalne, stąd akceptowane są te przywołania, które odpowiadają tematyce, renomie lub innym wyobrażeniom uczestników o takim autorytecie poetyckim. W ten sposób mogła gromadzić się w kulturze oralnej twórczość łączona z imieniem danego poety. Pozostają jednak pod wielkim wrażeniem tezy p. Skarbka-Kazaneckiego dotyczącej okoliczności i reguł procesu tekstualizacji tych utworów w klasycznych Atenach, gdzie elegie Theognisa miały pełnić, jego zdaniem, funkcje ideologiczno-propagandowe dla rywalizującej ze stronnictwem demokratycznym warstwy arystokratów.

Autor dysertacji przyjmuje spojrzenie diachroniczne na tradycję elegijną, postrzegając tworzenie się zbioru jako pewien bezosobowy proces kształtujący się w epoce archaicznej i klasycznej. Niczego nie ujmując temu spojrzeniu, wprowadzonemu do badań nad poezją grecką przez Gregory'ego Nagy'ą, nie należy lekceważyć spojrzenia synchronicznego łączącego się z opisem poszczególnych performansów i ich wpływu na kształt poszczególnych utworów, jakkolwiek hipotetyczne będą nasze rozważania. W tym kontekście odniósłbym się również do tzw. dydaktycznej funkcji sporej części tych elegii oraz pozornie z nią niezwiązanego typu elegii homoerotycznej. Elegie Theognisa rzeczywiście zwracają się z całymi zestawami porad i ostrzeżeń kierowanych do chłopca imieniem Kynos i wpisują się w rozpowszechnioną w świecie starożytnym formę rad udzielanych przez osobę starszą przedstawicielowi młodego pokolenia. Rady te, podobnie jak inne rozrzucone po tym zbiorze elegii wypowiedzi mądrościowe, tzw. gnomy, nie stanowią jakichś wielkich nowatorskich przemyśleń, mimo że Autor słusznie broni ich rangi przed dość powszechną ich deprecjacją wskutek zestawiania ich z przemyśleniami o charakterze filozoficznym. Są to raczej powtarzane nieustannie banały (jako pierwszy chyba pozwolił sobie na takie określenie wobec wypowiedzi mądrościowych Pindara Cecil Maurice Bowra, *Pindar*). Banałowi takiemu można jednak nadawać różną formę, podkreślając jakiś szczególny jego aspekt odpowiedni do danej sytuacji lub nawet nadając mu nowe znaczenie, rywalizacja każe bowiem koncentrować się na niuansach znaczeniowych i przekształcać je stosownie do swoich potrzeb. W kulturze oralnej wartość ma jednak tylko to, co odczuwane jest jako tradycja, nowatorstwo samo w sobie nie jest ani cenione, ani ważne. To, co z naszego punktu widzenia jest banałem, stanowi w kulturze tradycyjnej istotną wartość, która istnieje dzięki przywołaniu, a w związku z tym tak jak została zapamiętana lub tak, jak nadawca chce, by została zapamiętana. Istnieje w niej bowiem tylko to, co jest powtórzone, i istnieje dzięki powtórzeniu, jak to podkreślał Walter Jackson Ong. Przekazywanie takich ogólnie znanych mądrości osobom młodym, z jednej strony, jest cenne kulturowo, bo jest elementem inicjacji młodych w dorosłość, z drugiej jednak, jest wygodne, bo strumień napomnień ze swej istoty znanych dorosłym uczestnikom sympozjonu zwraca się do kogoś poniekąd postronnego, nie będącego jeszcze w pełni członkiem ich grona.

Zapamiętywaniu tak formułowanych rad służy niewątpliwie ceniona wyrafinowana forma poetycka. Niedostrzeganie rangi formy poetyckiej stanowi chyba jedyny tak wyraźny niedomóg recenzowanej dysertacji. Autor koncentruje się na analizie samego znaczenia pojęcia *dikē* w danym kontekście, tak jakby była to analiza tekstu filozoficznego. Tymczasem w tej tradycji poetyckiej samo znaczenie jest niejako drugorzędne, gdyż z punktu widzenia afirmacji 'niezmiennej' tradycji pozostaje ono 'niezmienne', pierwszorzędną rolę natomiast odgrywa specyficzna forma, dzięki której wypowiedź

zyskuje uznanie i zostaje zapamiętana mimo swojej „niestandardowości”. Tu odsyłam do nieobecnego w bibliografii pracy nieocenionego dzieła Calverta Watkinsa, *How to Kill a Dragon*, które sugestywnie obrazuje, jak w tradycjach indoeuropejskich kunsztowna forma uzyskiwana przez poetę wpływała na jego sukces w procesie transmisji w kulturze oralnej. Uwzględnienie wyników badań komparatystycznych przyniosłoby wiele realnych korzyści w interpretacji poszczególnych problemów omawianych w dysertacji.

Problem transmisji utworów jeszcze w obrębie kultury oralnej wymagałby, w moim mniemaniu, w ogóle głębszego zastanowienia. Wydaje się pewne, że w opartym na rywalizacji performensie zapamiętywane są jednorazowe rozwiązania, mimo że są często ściśle powiązane z okazją, w której są wypowiedziane, dzięki temu, że zyskują uznanie jako wypowiedzi zwycięskie lub dające zwycięstwo. Zwróciłbym uwagę na powiązanie tego problemu transmisji z presją nadawaną na adresata utworów o charakterze homoerotycznym. Utwory takie służą, jak to się już kiedyś wyraziłem, jako broń do zdobywania obiektów erotycznego pożądania. Pozwalają one bowiem wytworzyć na młodym człowieku presję sympozjastów, by uległ, poprzez ukazywanie siebie przez zakochane *ja* poetyckie (pozwolę sobie zaczerpnąć ten trafny termin od p. Skarbka-Kazaneckiego) jako osoby skrzywdzonej, która w uprawniony sposób oczekuje odwzajemnienia – a zasada odwzajemnienia stanowi podstawę wszelkich działań społeczno-kulturowych w tamtym świecie. Tak też pozwoliłem sobie kiedyś interpretować elegię Theognisa 237-254 (*Unieśmiertelniająca moc poezji: porównanie horacjańskiego toposu w Pieśni I 10 Jana Kochanowskiego z wywodzącym się z kultury oralnej pierwowzorem Theognisa*, w: *Mitologizacja kultury w polskiej i iberyjskiej twórczości artystycznej*, 2015:109-120), do analizy którego to utworu kilkakrotnie powraca Autor w swojej dysertacji. Autor zauważa, że sam sympozjon pełnił funkcję ideologiczną, pozostając pewnym wzorcem postępowania dla całej społeczności, jak to określa „jest <mikrokosmosem> całej wspólnoty”. Skuteczność nakładanej na adresata wypowiedzi poetyckiej presji zapewnić ma również kreowanie się *ja* poetyckiego na mistrza ganiącego lub chwającego słowa, a także w określonej sferze, takiej jak zabiegi o uzyskanie uległości obiektu pożądania erotycznego (łączy się to ściśle z indoeuropejskim motywem podkreślenia swego mistrzostwa przez poetę).

Należy, w mojej ocenie, podkreślić również, że taką ideologiczną funkcję werbalnego modelowania zachowań podczas sympozjonu pełni właśnie poezja. To pod dyktando formułowanych w ten sposób napomnień wytworzona została potrzeba kulturowa umiarkowanego picia wina, kontrolowania swoich emocji oraz popędu seksualnego. Rzeczywistość mogła być różna, ale wykreowany w ten sposób i powszechnie zaakceptowany wzorec zachowania wymuszał na uczestnikach zachowanie z nim zgodne (Autor słusznie nazywa (s. 57) elegię „nośnikiem norm i wyobrażeń na temat <kultury bankietowej> elit Hellady” i „instrumentem ich kreacji” a na s. 63-64 mówi o splataniu kontekstów sympozjalnych z dyskursem normatywnym, kreującym wyobrażenia właściwego sympozjonu).

Na koniec kilka uwag o mniejszym znaczeniu. W kwestii rozważań nad adekwatnością przedstawienia postaci Homera w jego *Żywocie* do warunków kultury oralnej i piśmienniczej, prezentowanych w pracy na s. 32, odsyłam do znakomitej analizy tego problemu pióra Gregory’ego Nagy’a, *Homer the Preclassic*, s. 29-48.

Na s. 83 Autor wnioskuje, że proces kanonizacji tradycji Theognisa rozpocząć się musiał przed epoką hellenistyczną, precyzując później, że musiało to nastąpić w klasycznych Atenach. Warto by było nawiązać do koncepcji G. Nagy’a (*Poetry as Performance*, 1996), który wnioskuje podobnie o tekście poematów Homerowych: na zmianę kanonicznych wersji ukształtowanych w okresie klasycznym nie wpłynął bowiem autorytet uczonych aleksandryjskich i pergamońskich.

Powyższe moje uwagi pozostawiam jedynie rozważeniu Autora i jego gotowości do kontynuowania badań w tej tematyce (moje sugestie mogą zresztą być dla niego nieprzekonujące). Nie wpływają one w żaden sposób na ocenę tego, co wypracowane zostało w dysertacji doktorskiej. To praca wnikliwa i kompetentna. Jej Autor demonstruje szerokie horyzonty naukowe, choć być może uzna on za właściwe spojrzeć te zagadnienia także z sugerowanych przeze mnie powyżej punktów widzenia. Praca wykazuje też olbrzymią dojrzałość naukową Autora, któremu doskonale znane są wszystkie arkania dobrej pracy naukowej. Recenzentowi pozostaje więc tylko z wielką przyjemnością skonstatować, że ocenia pracę pozytywnie, i wnioskować o dopuszczenie jej do dalszych etapów procedury doktorskiej. Z pełnym przekonaniem rekomenduję też przedłożoną dysertację p. Jana Skarbka-Kazaneckiego do wyróżnienia.

Karol P. Zieliński



Aneks do recenzji rozprawy Jana Skarbka-Kazaneckiego *Wokół pojęcia díkē: poetyka i ideologia „sprawiedliwości” w tradycji Teognisa z Megary*.

W poniższym aneksie wskazuję zasadniczo na miejsca i właściwe formy, jakie powinny się tam, moim zdaniem, pojawić (włącznie z uchybieniami interpunkcyjnymi). Znalezienie tego „jak jest” nie powinno nastroczać problemu, odstępuję od tej zasady jedynie w kilku przypadkach. ‘Od dołu’ liczę włącznie z przypisami.

s. 3 w. 3 od dołu	<i>Theognideum</i>
s. 5 w. 13 od góry	modelu”, podług
s. 7 w. 18 od góry	atrybucji,
s. 12 w. 13 od dołu	badań nad tym dziełem
s. 12 w. 10 od dołu	bądź metrycznie niemal co drugi wers
s. 13 w. 20 od góry	odbiorców
s. 17 w. 13 od dołu	powstała właśnie
s. 47 w. 16 od dołu	sądzę
s. 49 w. 8 od góry	rzadkością
s. 50 w. 11 od dołu	Tzvetan
s. 53 w. 14 od dołu	zbędne: kilka
s. 55 w. 20 od góry	zbędne: ze
s. 61 w. 4 od góry	konwencjonalnych
s. 71 w. 14 od góry	tradycja
s. 75 w. 5 od góry	skolion byłoby (neutrum)
s. 75 w. 12 od dołu	free-floating (?)
s. 77 w. 3 od dołu	<i>Corpus</i>
s. 77 w. 25 od dołu	jednak
s. 81 w. 16 od dołu	pojęciem
s. 83 w. 10 od góry	rozpoczął się przed

s. 83 w. 8 od dołu	musiał powstać	
s. 84 w. 17 od góry	beabsichtigt	
s. 85 w. 14 od góry	Theognideów	
s. 96 w. 9 od dołu	przyszłości	
s. 103 w. 14 od góry	implikowanego	
s. 105 w. 23 od dołu	podąża	
s. 107 w. 20 od dołu	sprzeciwia się (?)	jest: wychodzi naprzeciw
s. 123 w. 9 od góry		jest: łkania Hektora (???)
s. 123 w. 15 od dołu	number	
s. 124 w. 13 od dołu	na Olimpie	
s. 130 w. 21 od dołu	Teogonii	
s. 132 w. 20 od góry	zbędne: z	
s. 134 w. 9 od dołu	podróży	
s. 158 w. 10 od góry	2011b	
s. 166 w. 10 od góry	exempla	
s. 176 w. 3 od dołu	klasycznej dotyczący	
s. 204 w. 19 od góry	Eumelosa, syna Admetosa	jest: Diomedesa (błąd merytoryczny)
s. 221 w. 12 od dołu	włóczni (?)	jest: dzidy
s. 230	brak ilustracji	
s. 262 w. 12 od dołu	Jednocześnie w ostatnim	
s. 264 w. 6 od góry	pisana wielką literą	jest: rusycyzm
s. 264 w. 13 od dołu	brak w bibliografii: RICOEUR 1986	
s. 267 w. 18 od góry	//. 16.786	jest: 2.786
s. 284 w. 1 od dołu	intuicji	
s. 287 w. 15 od dołu	οὐδὲν	
s. 292 w. 3 od dołu	oraz VERSNEL (2011	(?)
s. 293 w. 21 od góry	responsibility	
s. 293 w. 22 od góry	ancient	
s. 299 w. 2 od dołu	nadwerżenia	
s. 301 w. 8 od dołu	reguł	
s. 309 w. 9 od dołu	w ryzach	

s. 341 w. 4 od góry	Theognideów	
s. 364 w. 4 od góry	jak sądzę (?)	jest: jak wierzę
s. 365 w. 15 od góry	zamiast zła (?)	jest: za zło
s. 366 w. 19 od dołu	podobnie jak ma to	
s. 369 w. 10 od góry	w Atenach	
s. 374 w. 2 od dołu	on z tejże grupy	
s. 375 w. 14 od góry	administracyjnym	

