

EDWARD SKIBIŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Historii

ORCID: 0000-0002-3763-6817

Historia i antropologia. Problemy z metodami w badaniach historycznych (w sprawie książki Roberta Kasperskiego, *Reges et gentes. Studia nad dyskursem legitymizującym władzę nad wspólnotami wyobrażonymi oraz strategiami ich konstruowania we wczesnym średniowieczu (VI–VII w.)*, Instytut Historii PAN, Warszawa 2017, ss. 339)

Historyk o ambicjach wprowadzenia nowoczesnych metod do swoich badań staje przed wieloma problemami. Te nowoczesne metody są bowiem przeważnie przejmowane z innych dyscyplin badawczych jak np. modnej ostatnio wśród historyków antropologii kulturowej. Sami antropolodzy chętnie uważają się też za antropologów historycznych, nie mając często technicznego przygotowania do prowadzenia tego rodzaju badań. Podobnie zatem jak antropolodzy, podejmując problemy historyczne, również historycy sięgający do metod antropologicznych mogą popełniać błędy, napotkawszy liczne problemy. W różnych dyscyplinach humanistyki zajmujemy się co prawda człowiekiem i jego wytworami, lecz stawiamy sobie różne pytania i dla uzyskania na nie odpowiedzi wypracowujemy sobie odpowiednie narzędzia. Każdy, kto chce skorzystać z tych ostatnich, musi uświadomić sobie też, do czego one służą i z jakimi pytaniami są związane. Inną kwestią jest ewolucja nauk humanistycznych, które w toku swojego rozwoju odrzucają stare narzędzia i podejmują nowe problemy badawcze.

Kolejny rodzaj trudności wynika z samego życia idei w naszej przestrzeni intelektualnej. Niemal każdy badacz — i nie dotyczy to tylko humanistyki — pragnie być filozofem i stara się nadać używanym przez siebie terminom nowe znaczenie. Powoduje to, że ich użyteczność w komunikacji intelektualnej spada w miarę jak przybywa nowych znaczeń dla starych terminów. Ostatecznie wygrywiają autorzy modni, którzy wpadli w oko publiczności czytającej, ale jak w przypadku każdej mody, jest to popularność krótkotrwała. Mody, jak wiadomo, zmieniają się w każdym sezonie. Prace pisane pod ich wpływem przestają budzić zainteresowanie, gdy

przemija moda. Są jednak i tacy, którym udaje się wprowadzić do metod stosowanych w humanistyce coś nowego, co może pozostać dłużej. Jest to zadanie dla ludzi ambitnych, ale jednak wiążące się z ryzykiem. Moda ze swej natury jest powierzchowna, nie sięga głębiej. Kto kieruje się tymi zasadami w nauce, tego prace dzielą los wytworów mody właśnie.

Jak na tym tle wypada książka Roberta Kasperskiego? W recenzji tej pragnę wskazać swoje wątpliwości. Już tytuł omawianej pracy brzmi dość zagadkowo. Dyskurs legitymizujący władzę nad „wspólnotami wyobrażonymi” zdaje się należeć do świata fantazji, władzę sprawują tam pisarze i czarodzieje. Jednak autor wiąże ten dyskurs z konkretną epoką historyczną, obejmującą dwa stulecia — VI i VII. Twórcą pojęcia „wspólnot wyobrażonych” jest Benedict Anderson¹. Przyjmuje on, że każda wspólnota większa niż wioska jest pewnym wyobrażeniem². Jest tak m.in. dlatego, że wspólnotowość ludzi nie ma możliwości zrealizowania się w praktyce, choćby ze względu na odległość, która ich dzieli. Żyją bowiem w mniejszych grupach odległych od siebie. Jest to jedna z koncepcji w toczącej się dyskusji — ważna, bo wpływowa, ale też dlatego, że Anderson starał się o pewną neutralność polityczną, przynajmniej na etapie formowania teorii. Chodzi tu jednak o coś jeszcze — o ile wspólnoty możemy uznać za wyobrażone, to nie wyczerpuje to całości zagadnienia. Na czym polega ich funkcjonowanie, na czym polega moja akceptacja przynależności do jakiejś wspólnoty i poświęcenia dla niej, a również prześladowania, którym podlegam, ponieważ jestem traktowany jako należący do jakiejś wspólnoty właśnie. Otóż należy zapewne odróżnić wyobrażenia społeczne od indywidualnych, powstających *ad hoc*.

Zajrzyjmy zatem do wstępu, żeby uzyskać lepsze rozumienie celów, jakie wyznaczył autor omawianej publikacji. Nie jest łatwo je znaleźć. Zaczyna bowiem zagadkowo: „Społeczeństwo — ta pozornie zamknięta całość [...]”³. Jak wolno przypuszczać, właściwy cel pracy ma wyznaczać następujące stwierdzenie: „Obiektem poniższych rozważań jest dyskurs (strategia dyskursywna), a w szczególności jego trzy formy — mit, rytuał i klasyfikacja, które służą konstrukcji, dekonstrukcji i rekonstrukcji społeczeństw”⁴. Technicznie rzecz biorąc, dyskurs powinien być czymś innym niż strategia dyskursywna. Wprowadzenie tej ostatniej w nawiasie sugeruje jednak coś innego. W jakim znaczeniu używa tu R. Kasperski terminu „dekonstrukcja” można tylko zgadywać. Czy rzeczywiście chodzi mu o konstruowanie i dekonstruowanie społeczeństw, czy tylko ich obrazów? Niepanowanie nad stosowaną terminologią znacznie utrudnia jej wykorzystanie.

¹ ANDERSON 1983.

² ANDERSON 1983, s. 6. Anderson wyraża pewne wątpliwości, co do realności nawet wspólnoty wioskowej.

³ KASPERSKI 2017, s. 11.

⁴ KASPERSKI 2017, s. 13.

NARZĘDZIA TEORETYCZNE

We własnej formule R. Kasperskiego koncepcja dyskursu zaprezentowana została w następujący sposób: „Dyskurs — a więc te symboliczne narzędzia ideologii władzy, które ją uzasadniają i uprawomocniają — zawsze może być przedmiotem kontestacji, która w ostateczności prowadzić może do rebelii, secesji, a nawet rewolucji”⁵. Skąd taka koncepcja dyskursu? Autor odsyła nas do pracy Bruce’a Lincolna, *Discourse and the construction of society*⁶. B. Lincoln nie przyjmuje jednak tak skrajnego stanowiska. W cytowanej pracy pisze bowiem tak: „In the hands of elites and of those professionals who serve them (either in mediated fashion or directly), discourse of all forms — not only verbal, but also the symbolic discourses of spectacle, gesture, costume, edifice, icon, musical performance, and the like — **may be strategically employed** to mystify the inevitable inequities of any social order and to win the consent of those over whom power is exercised, thereby obviating the need for the direct coercive use of force and transforming simple power into «legitimate» authority”⁷. A zatem symboliczne dyskursy spektaklu, gestu, budynku itd. **mogą być użyte i wykorzystane** przez władzę, żeby zmistyfikować nieuniknione nierówności jakiegoś systemu społecznego, ale nie muszą. Ta banalna teza w książce B. Lincolna jest wsparta przez odwołania do Karola Marksa i Rolanda Barthes’a, przy czym mit w koncepcji tego ostatniego jest tu rozumiany jako odpowiednik ideologii u Marksa.

Jak wcześniej wskazałem, R. Kasperski definiuje obiekt swojej pracy jako: „dyskurs (strategia dyskursywna), a w szczególności jego trzy formy — mit, rytuał i klasyfikacja”. B. Lincoln jednak uznaje mit, rytuał i klasyfikację jedynie za specyficzne formy dyskursu, który sam jest pojęciem szerszym. Trudno, żeby obiektem pracy był dyskurs jako taki. Dyskurs wbrew R. Kasperskiemu nie jest tylko narzędziem ideologii władzy, lecz również służy innym celom, występując jako np. dyskurs kulinarny itp. Warto ponadto zauważyć, że dyskurs nie może być jednocześnie swoją własną strategią dyskursywną.

Odnotujmy w tym miejscu, że praca B. Lincolna, która ma wyznaczać ramy książki *Reges et gentes* R. Kasperskiego nie pojawia się więcej na kartach jego pracy.

Z pojęciem dyskursu ma R. Kasperski więcej kłopotów. Odwołując się do innego uczonego, Christophera N. Candlina, pisze bowiem tak: „Jak pisał Christopher N. Candlin, dyskurs jest pojęciem, które odnosi się do języka w użyciu, rozumianego jako społecznie usytuowany proces”⁸. Zobaczmy jednak, jakie poglądy przedstawił Ch.N. Candlin: „then **more commonly** discourse refers to language in use, as a process which is socially situated”⁹. Jak widać, Ch.N. Candlin nie referuje tu własnych

⁵ KASPERSKI 2017, s. 12.

⁶ KASPERSKI 2017, s. 11–12; LINCOLN 2014.

⁷ LINCOLN 2014, s. 4–5.

⁸ KASPERSKI 2017, s. 13

⁹ CANDLIN 1997, s. VIII.

poglądów, tylko potoczne — *more commonly*, które potem dalej doprecyzowuje zgodnie z własną doktryną i potrzebami.

R. Kasperski jednak, wyposażony w skonstruowany przez siebie zestaw pojęciowy, postanowił podjąć dyskusję z dotychczasowymi ustaleniami nauki historycznej. Píše o tym tak: „Zaprezentowane rozważania związane są z długoletnią dyskusją dotyczącą tworzenia wspólnot etnicznych i legitymizowania władzy nad nimi, a więc problemom, którym wiedeński historyk Herwig Wolfram poświęcił całą swoją karierę naukową. Każdy z poniższych rozdziałów stawia alternatywną interpretację analizowanych przez niego problemów”¹⁰. Jak z tego widać, praca została pomyślana jako kontestacja poglądów austriackiego humanisty — parafrazując dawne tytuły jako **Anty-Wolfram**.

Omawiana praca składa się z pięciu rozdziałów. Spróbuję przyjrzeć się niektórym elementom argumentacji autora, żeby zobaczyć jak sobie poradził z rozwiązaniem dawnych problemów nauki historycznej.

WARSZTAT NOWOCZESNOŚCI

Píše R. Kasperski tak: „Każda władza jak zauważył Max Weber — ma potrzebę uzasadnienia (uprawomocnienia) siebie”¹¹. Zamieszczony po tym zdaniu odsyłacz prowadzi nas do pracy Jürgena Habermasa w języku angielskim, *The legitimation crisis*, z dodatkiem *passim*. Należałoby przez to rozumieć, że Habermas pisze o tym poglądzie M. Webera w całej swojej książce. Jednak nie. O koncepcji legitymizacji władzy M. Webera pisze on dopiero w rozdziale trzecim, a cała książka dotyczy późnego kapitalizmu. Jest ona zresztą angielskim przekładem, bo jej pierwotna wersja powstała w języku niemieckim w latach siedemdziesiątych. Tytuł niemiecki lepiej oddaje zawartość tej pracy: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Książka została wydana po niemiecku w 1973 r., angielskie tłumaczenie, którym posługuje się R. Kasperski, pochodzi z 1975 r. Zapewne jakoś problemy późnego kapitalizmu wiążą się z Gotami.

Jedną z podstawowych kategorii w omawianej książce ma być pojęcie mitu. Ponieważ istnieje wiele koncepcji na ten temat, również R. Kasperski musiał dokonać wyboru kategorii najlepiej mu odpowiadającej.

Preferowanie angielskich tłumaczeń jest stałą tendencją obecną w książce R. Kasperskiego. I tak sławne *Mitologie* R. Barthesa — książka napisana po francusku, dostępna również w wersji polskiej od roku 2008 — jest cytowana po angielsku i tłumaczona w tekście z języka angielskiego. Zobaczmy, co zaczerpnął R. Kasperski z książki R. Barthesa w tłumaczeniu i wyborze angielskim: „W znaczeniu użytym przez Rolanda Barthesa mit ma wyznaczać historyczny cel, tworzyć naturalne uzasadnienie. Według tego badacza mity opisują rzeczy, dając im przejrzystość, nie tę

¹⁰ KASPERSKI 2017, s. 19.

¹¹ KASPERSKI 2017, s. 12.

będącą wyjaśnieniem, lecz stwierdzeniem faktu”¹². Takie rozumienie mitu sprowadzałoby się jednak do jakiegoś naukowego, fachowego opisu rzeczywistości. Nie wydaje się to pasować do koncepcji R. Barthesa. Sprawdźmy więc na czym oparł swoją interpretację R. Kasperski. Odsyłacz kieruje nas do stron 142 i 143 angielskiego tłumaczenia fragmentów dzieła R. Barthesa *Mitologie*. Znajdujemy tam dwa fragmenty, które zdają się odpowiadać cytowanemu wyżej omówieniu. „Semiology has taught us that **myth has the task of giving an historical intention a natural justification**, and making contingency appear eternal. Now this process is exactly that of bourgeois ideology”¹³. W polskim tłumaczeniu z oryginału tekst ma nieco inne znaczenie: „Semiologia nauczyła nas, że zadaniem mitu jest oparcie intencji historycznej na naturze, przygodności na **wieczności**. A przecież tego właśnie podejmuje się ideologia mieszczańska”¹⁴. Zatem mit wedle semiologii nie miał, jak chce R. Kasperski, wyznaczać historycznego celu, lecz dawać mu naturalne usprawiedliwienie, sprawiać, że to, co przygodne, jawić się ma jako wieczne. Jednak nie jest to stanowisko R. Barthes’a lecz ideologii mieszczańskiej.

„Myth does not deny things, on the contrary, its function is to talk about them; simply, it purifies them, it makes them innocent, it gives them a **natural and eternal justification, it gives them clarity which is not that of explanation but that of statement of fact**. If I state the fact of French imperialism without explaining it, I am very near to finding that it is natural and goes without saying: I am reassured”¹⁵. W tłumaczeniu: „Mit nie unicestwia rzeczy, on je po prostu oczyszcza, uniewinnia, jego funkcja polega, odwrotnie, na tym, by o nich mówić, daje im fundament **natury i wieczności**, nadaje im jasność, która nie wynika z wyjaśnienia, ale z konstatacji faktu: jeśli bez wyjaśnień konstatuję francuski imperializm, to niewiele brakuje abym uznał go za naturalny, zrozumiały sam przez się: za taki którego jestem pewien”¹⁶. Jak z tego widać, nieporozumienie polega na błędnym zrozumieniu angielskiego przekładu. Sam R. Barthes definiuje mit w cytowanej książce jako „słowo, komunikat”. Jednak zarówno polskie, jak i angielskie tłumaczenie mają inne znaczenie niż to, które im przypisuje R. Kasperski. Przede wszystkim pominięte zostało tu odwoływanie się mitu do ponadczasowych kategorii — sprawa kluczowa w tej koncepcji.

Autor nie przyjmuje definicji mitu R. Barthesa (której zresztą nie podaje), wybierając innego autora. Warto zastanowić się jednak nad fenomenem korzystania z tłumaczeń angielskich. Przed laty książki anglojęzyczne były po prostu łatwiej dostępne. Tej wymówki dzisiaj już nie da się zastosować.

¹² KASPERSKI 2017, s. 14.

¹³ BARTHES 1997, s. 142. Jest to tłumaczenie z 1970 r. zawierające około połowę tekstu *Mitologii*. Pełne tłumaczenie angielskie ukazało się w 2012 r. polskie — w 2011.

¹⁴ BARTHES 2011, s. 277.

¹⁵ BARTHES 1997, s. 143.

¹⁶ BARTHES 2011, s. 278.

Dla R. Barthesa mit jest mową — pewną formą mowy *le mythe est une parole*. Píše on o tym tak: „Naturellement, ce n'est pas n'importe quelle parole: il faut au langage des conditions particulières pour devenir mythe, on va les voir à l'instant. Mais ce qu'il faut poser fortement dès le début, c'est que le mythe est un système de communication, c'est un message”¹⁷. Oczywiście R. Barthes robi tu błąd — coś nie może być jednocześnie systemem komunikacji oraz komunikatem, ale trzeba pamiętać, że zostało to napisane w latach pięćdziesiątych. B. Lincoln, na którego teorii oparł R. Kasperski swoją pracę, zwraca uwagę na to, że Barthes oparł swoją koncepcję mitu na analizie ideologii Marksa.

Definicja wybrana przez R. Kasperskiego nie jest sprzeczna z koncepcją R. Barthesa. Przyjął on następujące określenie mitu: „a symbolic language in terms of which claims to rights and status are expressed”¹⁸. U poprzedników odpowiednikiem mitu byłaby zapewne ideologia. U R. Barthesa mitologia stanowi „zarazem część semiotologii jako nauka formalna oraz część ideologii jako nauka historyczna [...]”¹⁹. Jednak u niego mitem posługuje się wyłącznie prawica bowiem „rewolucja wyklucza mit”²⁰.

Cytowana wyżej definicja ma pochodzić od Edmunda R. Leacha — ale wiadomość o nim i cytat zaczerpnął R. Kasperski z pracy Barbary Yngvesson, *The reasonable man and unreasonable gossip*, czyli z dzieła poświęconego plotce. Nie trzeba się jednak było odwoływać do teorii plotki, żeby zapoznać się z definicją Leacha z tamtego okresu. Pochodzi ona bowiem z książki cytowanej w innym miejscu przez R. Kasperskiego²¹ — *Political systems of highland Burma. A study of Kachin social structure*. Ponieważ jest to jedyny cytat do pracy B. Yngvesson wolno wnioskować, że była ona autorowi potrzebna wyłącznie do przytoczenia definicji E.R. Leacha.

Autorytetem teorii mitu przywoływanym przez R. Kasperskiego jest znany niegdyś filolog klasyczny G.S. Kirk, który kilka razy wypowiedział się na ten temat. Jednak jego definicja mitu to „traditional oral tale”²² — definicja dobra, jak każda inna, tyle że badania antropologów czy narratologów poszły dalej i warto je przestudiować. Filologia klasyczna stanowi bowiem zbyt wąską podstawę dla zajmowania się mitologią. Badania w tej dziedzinie wymagają dobrego przygotowania językowego i w naszym kręgu kulturowym podstaw z zakresu indoeuropeistyki.

Warto zwrócić również uwagę na to, że definicja ta nie pasuje do koncepcji R. Kasperskiego, który skłonny jest traktować mit jako język ideologii (władzy), a nie jako formę narracji. Należy też zauważyć, że stosowane przez Kasperskiego pojęcie przeciwmitu odwołuje się do takiego właśnie ideologicznego użycia tego

¹⁷ BARTHES 1957, s. 181.

¹⁸ KASPERSKI 2017, s. 14

¹⁹ BARTHES 2011, s. 243.

²⁰ BARTHES 2011, s. 281.

²¹ Cf. LEACH 1954, s. 278.

²² KIRK 1984, s. 57

pojęcia, które znajdujemy w przywoływanej już pracy B. Lincolna. Jednak definicja mitu zaproponowana przez B. Lincolna jest w istocie podobna do definicji G.S. Kirka i brzmi: „Beyond this, there is one further category, and that a crucial one: Myth — by which I designate that **small class of stories** that possess both credibility and authority [...]”²³. Na tę definicję jednak R. Kasperski się nie powołał.

Dla zajmowania się mitologią wypada zapoznać się choćby z podstawową literaturą przedmiotu. R. Kasperski nie wspomina w swojej pracy nawet o takich badaczach jak C. Levi-Strauss, W. Propp, P. Maranda czy E. Mielecinski. Innego podejścia wymaga badanie ideologii. Wypadałoby stwierdzić, jaki zasięg mógł mieć tekst, który miał taką ideologię promować. Studium rękopisów musiałyby być pierwszym krokiem w kierunku takich badań. Następnym — przebadanie tradycji pośredniej, świadectw recepcji tekstu w dziełach innych autorów. Kolejnym — refleksja na temat potencjalnych odbiorców tekstu. Wyobrażone wspólnoty można badać bez odwołania się do kategorii mitu. Jeśli miałby to być konstrukt społeczny, to przebadanie go wymaga odwołania się do szerszej podstawy źródłowej, niż to czyni R. Kasperski w swojej książce — dokumentów, inskrypcji, monet itd. Przypisanie twórczej roli w powstawaniu ideologii wybranym tekstom musiałyby się opierać na badaniach, które by wykazały, że teksty te taką rolę pełniły, odwołania się do tradycji rękopiśmiennej i pośredniej. Takich badań R. Kasperski nie przeprowadził. Jednak mit jako ideologia i jako forma narracji w społeczeństwach plemiennych to dwa różne zjawiska i wymagają uwzględnienia właściwej sobie literatury przedmiotu. R. Kasperski, jak się zdaje, nie uświadomił sobie tej różnicy.

Kolejnym terminem wprowadzonym we wstępie jest rytuał. Pisze R. Kasperski: „Rytuał ma wiele aspektów, jednym z nich jest — jak słusznie zwrócił uwagę Leach — zakres komunikacyjny”²⁴. Zdanie to ma w założeniu odsyłać do wspomnianej wyżej pracy E.R. Leach’a *Political systems of highland Burma. A study of Kachin social structure*, Norwich 1964. Leach ujmował to wtedy jednak nieco inaczej: „My own view is that while we run into paradox if we try to apply this term to some distinct class of behaviours, we can usefully think of ‘ritual’ as an aspect **of all behaviour**, namely the **communicative aspect**”²⁵. Rytualność jest zatem wedle tego badacza, odwrotnie niż u R. Kasperskiego, aspektem **każdego zachowania**, jest jego **komunikacyjną stroną**. Powstaje wtedy jednak pytanie, po co wydzielać termin rytuał — skoro dotyczy on komunikacyjnego aspektu każdego zachowania. W tym sensie można by twierdzić, że każde zachowanie jest rytuałem. Oczywiście był rok 1964 — antropologia miała jeszcze wiele do zrobienia, by dotrzeć do naszych czasów. 54 lata to ponad pół wieku. Tymczasem zapoznanie się ze stanem badań w tym zakresie mogłyby ułatwić R. Kasperskiemu różnego rodzaju omówienia.

²³ LINCOLN 2014, s. 23.

²⁴ KASPERSKI 2017, s. 16

²⁵ LEACH 1954, s. XIV.

Z kolei koncepcję budowy rytuału czerpie R. Kasperski z teorii Victora Turnera. Píše o tym tak: „Victor Turner twierdził, że własnością symbolu rytualnego jest polaryzacja znaczenia. Każdy symbol, który jest najmniejszym elementem rytuału, ma — według Turnera — dwa jasno wyróżnione bieguny znaczenia”²⁶. Odwołanie się do teorii V. Turnera musi budzić jednak zdziwienie. V. Turner bowiem inaczej rozumie rytuał niż przywołany przez R. Kasperskiego E.R. Leach: „By «ritual» I mean prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers”²⁷. Jak z tego widać, w przeciwieństwie do Leach’a V. Turner wiąże rytuał z religią.

V. Turner ujmuje symbol jako jednostkę rytuału, mającą materialną i znaczeniową stronę. Sam symbol ujmuje jednak w zgodzie ze słownikiem *Concise Oxford Dictionary*²⁸. Nie jest to więc jego koncepcja teoretyczna. I tę definicję przyjmuje też w swojej książce R. Kasperski (podaje jednak błędne odesłanie do książki V. Turnera — Turner pisze o tym na początku rozdziału I na s. 19, a nie na 27, jak chce Kasperski). Skoro jednak autor przyjmuje określenie potoczne ze słownika języka angielskiego, to po co sięgać do innych opracowań. R. Kasperski mógł przecież również posłużyć się słownikiem²⁹.

Rozprawianie o tożsamościach etnicznych pokazuje też warsztat autora. Píše on bowiem tak: „Według Geary’go barbarzyńskie społeczności stały się «prawdziwymi ludami» dzięki rzymskiej etnografii, według Wenskusa zaś to Rzymianie stali się «prawdziwym ludem» — stali się wszak gens — pod wpływem oddziaływania barbarzyńskiego Gentilismus. Czy można w ogóle takie tezy ze sobą pogodzić? Odpowiedź brzmi: nie! Prezentowanie dwóch sprzecznych tez w obrębie jednej pracy i uznawanie, że są one równie prawdziwe, sprawia, że nie jest ona koherentna”³⁰.

Jak widać stare myślenie przyczynowo-skutkowe jeszcze ciągle dominuje. Piąty aksjomat teorii komunikacji wyjaśnia sprawę. Mamy tu, najprościej rzecz ujmując, reakcje dwóch stron oddziałujących na siebie. Można zastosować wprowadzone kiedyś przez cybernetyków pojęcie sprzężenia zwrotnego i zastosować tutaj jakiś model teorii komunikacji. Co do określenia „koherentny”, to dotyczy ono raczej tekstu powieści — fikcji literackiej, a nie monografii historycznej, która jest fragmentem szerszego dyskursu i głosem w dyskusji. Podobnie nie jest koherentna książka R. Kasperskiego.

Ze sposobu argumentacji prezentowanego w tej książce wyłania się koncepcja uprawiania historii dzielona przez autora z jego autorytetami. Na początku rozdziału pierwszego znajdujemy takie oto powołanie na *auctoritas*: „Zasłużona brytyjska

²⁶ KASPERSKI 2017, s. 17.

²⁷ TURNER 1967, s. 19.

²⁸ TURNER 1967, s. 19.

²⁹ KASPERSKI 2017, s. 23.

³⁰ KASPERSKI 2017, s. 40.

badaczka Susan Reynolds napisała kiedyś w **chwili trzeźwej refleksji**³¹, że koncepcje etnogenezy i «rdzenia tradycji» są próbami uratowania czegoś ze starych tradycji historiograficznych³², które zostały oficjalnie odrzucone³³. Tekst angielski w zakończeniu wyroku brzmi: „that we have now formally discarded”. Zauważmy, że angielskie „my odrzuciliśmy” tłumaczy R. Kasperski jako „zostały odrzucone”. Sam zwrot przypomina dawne *anathema sit* jako procedurę wyklęcia i dobrze oddaje charakter argumentacji stosowanej przez Kasperskiego w pierwszym rozdziale książki, który odpowiada dawnej koncepcji zaczynania od omówienia literatury przedmiotu. Najlepszym komentarzem do przytoczonego wyroku Susan Reynolds mogą być jej własne słowa zaczynające tekst, z którego Kasperski przytoczył ten cytat. Brytyjska uczona zaczęła swoją wypowiedź w ten sposób: „It would be folly for someone who has only **a nodding acquaintance with sources** before the seventh century to write an essay on the barbarian migrations, invasions, and settlements for Walter Goffart to read. This essay, therefore, is concerned, not with the evidence of the events themselves — whatever they were — but with the ideas about human collectivities that lie behind what historians have written about them since the time of Jordanes”.

Wydawałoby się, że po deklaracji na temat **słabej znajomości źródeł z epoki**, wypada zaproponować temat zgodny z kompetencjami badacza. Jak widać jednak, nie jest to konieczne. Autorka ujmuje tezy strony przeciwnej, jako należące do dyskursu nacjonalistycznego i z tej perspektywy je odrzuca. Nie ma tu więc mowy o tradycyjnej robocie historycznej. Jest ideologiczna dyskusja o ideologiach.

ŹRÓDŁA

IZYDOR Z SEWILLI

Rozdział II i III pracy oparty został na dziele Izydora z Sewilli, zwanym w książce R. Kasperskiego *Historia Gothorum*. Właściwy tytuł brzmieć powinien *Historia Gothorum, Wandalorum et Suevorum*. Przesuwa to nieco zakres tematyczny dzieła — zamiast historii Gotów, mamy historię władców Hiszpanii.

Omawiając literaturę przedmiotu pisze R. Kasperski: „Kilka bardzo ciekawych prac poświęconych Izydorowi wyszło spod rąk anglosaskich badaczy, wśród których wyróżnia się książka Andrew H. Merrillsa”³⁴. Przypis do tego zdania brzmi: „A.H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity, passim*”³⁵, podobny przypis do tego autora znajdujemy na s. 91. Przypis jest oczywiście błędny. W książce A.H. Merrills’a pracy Izydora z Sewilli poświęcono tylko jeden rozdział. Jest jednak

³¹ Sic!

³² W tekście angielskim jest „historiograficznych”.

³³ KASPERSKI 2017, s. 25.

³⁴ KASPERSKI 2017, s. 80.

³⁵ KASPERSKI 2017, s. 80

wypełniony podobnym entuzjazmem wobec twórczości historycznej Izydora, jak książka R. Kasperskiego. Rozważając, do jakiego gatunku pisarskiego należy dzieło Izydora o historii Gotów, autor omawianej pracy pisze tak: „Nie stanowi ono raczej przykładu *origines gentium*, ponieważ taki gatunek jak *origo gentis* nigdy nie istniał, a narracja samego dzieła nie zawiera żadnych plemiennych opowieści, które pochodziłyby z gockiej tradycji ustnej”³⁶. W przypisie do tego zdania autor powołuje się na pracę Joaquin Pizarro Martinez, *Ethnic and national history*, s. 59. Znajdujemy tam takie zdanie, na którym autor oparł zapewne swoje tezy: „The genre of the work has never been satisfactorily defined. **It makes no use of vernacular legends, as would be expected in an *origo gentis***”. Zatem nie mamy tu zaprzeczenia istnienia w średniowieczu *origo gentis*, ale tezę, że skoro nie ma w tekście śladu użycia ludowych legend, to nie może on być zaliczony do tego gatunku. Teza jest błędna, bo pomija uczoną legendę. Zdanie jest też jednak błędnie zinterpretowane przez R. Kasperskiego.

Zobaczymy zatem jak ten ostatni posługuje się źródłami historycznymi: „Dla modelu etnogenezy stanowisko Izydora, jeśli idzie o problem kultywowania genealogii gockich rodów królewskich i sięgania pamięcią do czasów przedrzymskich, jest kłopotliwe. Izydor pisał bowiem następująco: «per multa quippe saecula et regno et regibus usi sunt, sed quia in chronicis adnotati non sunt, ideo ignorantur. Ex illo autem in historiis inditi sunt, ex quo adversum se Romani eorum virtutem experti sunt» = «Przez wiele stuleci Goci byli **zjednoczeni w obrębie jednego królestwa** pod władzą królów. Ponieważ jednak królowie nie zostali zanotowani w kronikach, nic o nich nie wiadomo. Weszli do **źródeł historycznych** dopiero od momentu, kiedy Rzymianie sami zaczęli odczuwać ich męstwo»”³⁷.

Tyle cytaty łaciński i jego tłumaczenie wedle wersji przytoczonej przez R. Kasperskiego. Przekład ten zapożyczył autor z angielskiej pracy i przetłumaczył, jak wolno mniemać, na język polski z angielskiego. Tekst pochodzi z krótszej wersji dzieła Izydora. Poprawna wersja jego tłumaczenia brzmi jednak inaczej: „Przez wiele mianowicie stuleci Goci **posiadali królestwo i królów**”³⁸. Ponieważ jednak królowie nie zostali zanotowani w kronikach, dlatego nie są znani. Od tego (czasu) weszli do historii, od kiedy Rzymianie doświadczyli (ich) męstwa/cnoty na sobie”. Nie jest to oczywiście tłumaczenie literackie.

Z własnej wersji tłumaczenia wyciąga R. Kasperski następujące wnioski: „Podążając jednak za teorią etnogenezy i jej założeniami, stwierdzić musimy, że słowa Izydora pokazują, iż w wizygockiej Hiszpanii VII w. trudno dopatrzeć się kultywowania wielopokoleniowych genealogii dawnych rodów królewskich Gotów, nie mówiąc już o reszcie plemiennych tradycji tego ludu”³⁹. Wbrew interpretacji Kasperskiego nie

³⁶ KASPERSKI 2017, s. 80.

³⁷ KASPERSKI 2017, s. 88.

³⁸ *Usi sunt*, tj. dosłownie: „używali królestwa i królów”.

³⁹ KASPERSKI 2017, s. 88

chodzi tu o tradycję ustną, tylko teksty pisane. Izydor (i nie on jeden) pisze, że Goci mieli swoją historię, lecz nie trafiła ona na karty historyków. Gdyby nic nie potrafił o niej powiedzieć, to nie mógłby się na nią powoływać. Dopiero wojny z Rzymem spowodowały zmianę — jak można się domyślać — chodzi o to, że Goci trafili na karty dzieł historyków rzymskich.

Jak zwykle w tej książce mamy wnioski i uogólnienia zamiast analizy. Przy tym błędne rozumienie tekstu pozwala na stawianie dowolnych, niepopartych analizą hipotez.

Jak ponadto wiadomo, *Historia Gotów* Izydora zachowała się w dwóch wersjach. Fragment przytoczony przez R. Kasperskiego pochodzi z krótszej i starszej — w dłuższej go nie ma. Dlaczego Izydor go usunął? Może po to, żeby uniknąć nieporozumień? Takiej analizy obu tekstów jednak R. Kasperski nie przeprowadził. Izydor nie pisze tu o tradycji ustnej, tylko o historiografii rzymskiej. Rzymianie poznali Gotów dopiero wtedy, kiedy musieli z nimi walczyć. Wnioskować na podstawie tekstu Izydora na temat kultuwowania tradycji plemiennej się nie da. Przytoczony tekst dotyczy bowiem czegoś innego. R. Kasperski próbuje wyjaśnić na podstawie dzieła Izydora jego stosunek do opowieści o pochodzeniu Gotów, przedstawionej zwięźle przez Jordanesa. Oczywiście nie ma u Izydora tej opowieści. Możemy za to zaobserwować powstawanie uczonej legendy. Pisze Izydor — „Gothorum antiquissimam esse gentem certum est” — Goci są najstarszym ludem⁴⁰. Do tego potrzebny jest biblijny wywód. Nawet ramy zaproponowane przez Kasjodora i podtrzymane przez Jordanesa okazały się zbyt ciasne. Zwłaszcza, że genealogia przypisana Teodorykowi była już niepotrzebna. Zatem przyjmuje Izydor pochodzenie Gotów od Magoga syna Jafeta. W pierwszej wersji *Historia Gothorum* wyprowadza królestwo Gotów z królestwa Scytów, w drugiej zaś *gentem Gothorum* — plemię Gotów — wyprowadza od Magoga⁴¹, w zamieszczonej na końcu *Recapitulatio* zaś łączy obie wersje. Izydor miał zatem lepszą i starszą tradycję niż ta, którą przekazał np. Jordanes — wywodzącą Gotów ze Skandii. Była to tradycja oparta na Biblii.

Przy okazji pojawia się problem etnicznej świadomości Rzymian. Pisze o tym R. Kasperski: „W rzeczywistości Rzymianie uważali się za członków *gens Romana*. Ta etniczna wspólnota pochodzenia miała swoich protoplastów w osobach Marsa i Eneasza. Jeśli wziąć pod uwagę, że *gens* miała być wspólnotą pochodzenia, opartą na pochodzeniu od wspólnego antenata, to Rzymianie bardziej wyczerpywali tę definicję niż np. VI-wieczni Frankowie, którzy nie mieli żadnej plemiennej tradycji wywodzącej ich od jakiegoś mitycznego praprzodka”⁴². Jak obywatele rzymscy mieli się wywodzić od wspólnego mitycznego praprzodka, tego R. Kasperski nie tłumaczy. Założyciel państwa i mityczny praprzodek to jednak dwie różne figury i koncepcje. Odwołajmy się zatem do cytowanej w związku z tym zagadnieniem

⁴⁰ IZYDOR 1894, s. 1.

⁴¹ IZYDOR 1894, s. 268

⁴² KASPERSKI 2017, s. 41.

książki M. Lavan, *Slaves to Rome: Paradigms of Empire in Roman Culture*⁴³. Nie kto inny, jak sam Marek Tulliusz Ciceró został określony jako trzeci obcy król Rzymu po Tarkwiniuszu i Nummie: „*facetus esse voluisti, cum Tarquinius et Numam et me tertium peregrinum regem esse dixisti*”⁴⁴.

Nie ma tu oczywiście podważania obywatelstwa rzymskiego. Sam Ciceró rozumie to jako zarzut pochodzenie z *municipium*: „*«Hoc dico», inquit, «te esse ex municipio»*”. Jednak było oczywiście coś takiego jak *populus Romanus*, podobnie jak np. naród amerykański. Są to jednak złożone społeczności, które trudno porównywać z Germanami w cesarstwie rzymskim. Również z powodu słabej podstawy źródłowej. Jednak R. Kasperski takiego rozumowania nie przeprowadza — po prostu deklaruje swoje stanowisko

Takich nieporozumień jest tu więcej. Pisze R. Kasperski: „Dzieło Izydora, które pierwszym władcą królestwa Gotów z konieczności czyni sędziego (*iudex*) Terwingów, Atanaryka, z pewnością nie jest dobrym medium do poznania przedrzymskich czasów gockiej *gens* i prahistorii plemiennej tego ludu”⁴⁵. Oczywiście, jak pisał wcześniej Izydor, Atanaryk nie był pierwszym władcą Gotów. Pisze o tym Izydor, jak już wspomniałem, na początku swojej dłuższej wersji Historii Gotów: „*per multa quippe retro saecula ducibus usi sunt, postea regibus sed quia in chronicis adnotati non sunt ideo ignorantur*”⁴⁶. Pisząc, że po księciach „posługiwali się” królami, musi Izydor zakładać, że Atanaryk nie był pierwszym władcą Gotów. Ci pierwsi królowie Gotów nie są znani — ponieważ nie zostali odnotowani w kronikach. Zwrócono na nich uwagę dopiero, gdy starli się z Rzymem. Wtedy władzę objął Atanaryk, tak o tym pisze Izydor: „*Aera CCCCVII, anno V imperii Valentis, primus Gothorum gentis administrationem suscepit Athanaricus, regnans annos XIII [...]*”⁴⁷. Czasownik *regnans* oznacza królowanie. Dlaczego więc autor omawianej pracy określa go „*Athanaricus iudex*”? Otóż R. Kasperski przejął z kolei to określenie z dzieła rzymskiego historyka Ammiana Marcellina (XXVII, V, 6). Zatem zdanie, że Izydor z Sewilli pierwszym władcą Gotów czyni sędziego Atanaryka jest nieprawdziwe. Jak z tego widać, R. Kasperski gubi się nie tylko w teoriach, lecz także w tekstach źródeł historycznych.

Kronika Izydora jest bardzo krótkim tekstem napisanym w formie rocznika. Stąd musi budzić zdziwienie stwierdzenie Kasperskiego: „Jeśli *Historia Gothorum* nie opiera się na gockich przekazach ustnych i mitach, to czy sama może być traktowana jako mit? Odpowiedź na to pytanie stanowi oczywiście nie lada wyzwanie. Czym jest mit? To kolejne pytanie. Potraktujmy dzieło Izydora jako tekst symboliczny, kreujący rzeczywistość za pomocą skomplikowanej i często niezrozumiałej

⁴³ LAVAN 2013.

⁴⁴ M.T.Cicero, Pro Sulla, 22; LAVAN 2013.

⁴⁵ KASPERSKI 2017, s. 89.

⁴⁶ IZYDOR 1894, s. 268.

⁴⁷ IZYDOR 1894, s. 269; cf. też dalej, s. 271: „*ab Hunis cum rege suo Athanarico expulsi [...]*”.

dla nas, ale czytelnej dla współczesnych Izydora symboliki”⁴⁸. Przydałoby się tu dać jakieś uzasadnienie dla tych tez oparte na analizie tekstu Izydora. Niczego takiego tu nie znajdujemy.

Historia Gothorum Izydora z Sewilli zajmuje mniej więcej jeden arkusz wydawniczy. Nie jest więc tekstem obszernym. Ranga tego „dzieła” wynika z wartości źródłowej, a nie literackiej czy filozoficznej. Jakim zatem dziełem jest *Historia Gothorum* Izydora — czy może być potraktowana jako mit? Jest to opowiedziana w sposób rocznikarski historia wojen Gotów z Rzymianami, opanowania przez nich Hiszpanii i zbudowania tam stabilnego królestwa. W końcowej części przechodzi w panegiryk. Jednak jest to laudacja zniuansowana. Widać to w odpowiednim rozłożeniu pochwał. Jako „religiosissimus princeps” określony został spośród władców Gotów tylko Rekkared (53). Z kolei Swintilla obdarzony został superlatiwem *gloriosissimus* — najślawniejszy, co w kontekście topiki *vana gloria* jako pochwała musi budzić pewne wątpliwości. Tak został określony zresztą tylko ten władca. Sisebut nazwany został *christianissimus* i jemu też jedynie przyznał Izydor cnotę — sprawiedliwości (*iustitia*; 60). Jak na laudację jest to wyjątkowo mało. Żaden z władców gockich nie posiada wszystkich cnót kardynalnych.

Sporo miejsca poświęca R. Kasperski analizie stosowania przez Izydora słowa *virtus*, budując na tym podstawę dla zrozumienia narracji Izydora. Słowa tego używa Izydor w swoim dziele o Gotach czternaście razy. R. Kasperski zaczął swoją analizę od końcowych partii innego dzieła Izydora — jego *Kronik*: „Zwłaszcza jeden fragment dobitnie oddaje motyw utraty przez Rzymian tej podstawowej dla nich cnoty — wzmianka o zwycięstwie tego ludu nad Awarami: „Eodem etiam tempore Auares aduersus Romanos dimicantes auro magis quam ferro pelluntur” („W tym samym jeszcze czasie Awarowie walczący przeciw Rzymianom zostają odparci złotem raczej niż żelazem”). „Zwycięstwo” to zostało odniesione w uwłaczający wręcz sposób”⁴⁹. Wydarzenie to zapisano w *Kronikach* Izydora pod rokiem 409⁵⁰. Charakterystyczna dla tej kroniki jest zwięzłość i takie komentarze jak ten są dość rzadkie. Jednak i tutaj nie daje Izydor żadnej wykładni moralnej zdarzenia, zadawałając się stwierdzeniem faktu. Podobnie np. notuje Izydor sukces rzymski z 399 r., czyli bez żadnych oceniających uwag w wydaniu Theodora Mommsena: „In Spania per Atanagildum Romanus miles ingreditur”⁵¹.

Pomijana przez R. Kasperskiego problematyka tekstologiczna źródeł, pokazuje słabość całego jego rozumowania. Nowsze wydanie *Kronik* daje nieco inny tekst niż stare wydanie Th. Mommsena: „Auares aduersus Romanos dimicantes auro magis quam ferro pelluntur”⁵². Zdanie to jednak zostało usunięte w redakcji ostatecznej

⁴⁸ KASPERSKI 2017, s. 89.

⁴⁹ KASPERSKI 2017, s. 92.

⁵⁰ Cf. IZYDOR 1894, s. 478.

⁵¹ IZYDOR 1894, s. 475.

⁵² IZYDOR 2003, s. 200–2001.

Kronik Izydora. Przytoczony przeze mnie przykład z 399 r., podobnie jak i wskazane przeze mnie zdarzenie z roku 399, ma również inną tradycję rękopiśmienną niż zaproponowana przez niemieckiego wydawcę. W nowej edycji zdanie pojawia się jedynie w ostatecznej wersji *Kronik* w takiej postaci: „In Spaniam per Atanagildum Romanus miles ingreditur”⁵³. Problemy te jednak pozostają poza zainteresowaniem R. Kasperskiego.

W *Historii Gotów*, podobnie jak w *Kronikach*, Izydor przedstawia te sprawy bez większych komentarzy, choć pod inną datą: „Aera DXCII, anno imper. Justiniani XXVIII occiso Agilane Athanagildus regnum quod invaderat tenuit annis XIII. hic cum iam dudum sumpta tyrannide Agilanem regno privare conaretur, militum sibi auxilia ab imperatore Iustiniano poposcerat, quos postea submovere a finibus regni molitus non potuit”⁵⁴. W obu cytatach chodzi o to samo zdarzenie, przedstawione bez umoralniającego komentarza, ale też bez osłonek. R. Kasperski szuka jednak analogii w innych tekstach, co oczywiście nie jest niczym trudnym — etyka cnót należała do wykładu retoryki i każdy, kto chciał wygłosić pochwałę lub naganę, musiał się do niej odwołać. Taką analogię znajduje Kasperski w dziele Liwiusza i notuje w przypisie: „Izydor oczywiście znał Liwiusza: zob. np. H.A. Kelly, *Ideas and forms of tragedy from Aristotle to the Middle Ages* [...]”. Czytelnik może się zastanawiać, co książka o tragedii ma wspólnego z Izydorem i Liwiuszem. Otóż H.A. Kelly znajduje u Izydora w jego Etymologiach informacje o budowie teatru antycznego i aktorach w nim występujących. Rozważa więc, skąd Izydor przejął te wiadomości. Jednym z hipotetycznych źródeł są *Roczniki* Liwiusza. Jednak, jak pisze Kelly: „Though Livy’s account has some interesting parallels with Isidore, it also differs on important points”⁵⁵. I dalej pisze tak „We shall find closer parallels to Isidore’s presentation [...]”. Wniosekować można z tego, że Kelly nie dostrzega tu wpływu Liwiusza. W ten sposób nie broni się interpretacja tekstu Izydora na nim oparta. Uwagi na temat *virtus* prezentowane przez Kasperskiego wskazują na zupełny brak znajomości tego zagadnienia, posiadającego już własną literaturę. Również nie widać tu głębszej analizy poglądów samego Izydora z Sewilli na ten temat. R. Kasperski powraca jednak do *Kroniki* Izydora, rozwijając dalej swoją argumentację: „Izydor wzmacnia jeszcze obraz bezsilnych Rzymian, kiedy po wzmiance o «odparciu» Awarów przy pomocy złota pisze, że Tracja została zajęta przez Hunów (czyli Awarów). Nieco dalej znajdujemy informację, że Rzymianie — ciężko pobici przez Persów — stracili wiele prowincji i samą Jerozolimę”⁵⁶. W tekście *Kroniki* mamy zdanie: „Ab Hunnis Thracia occupatur”, ale jest ono pozbawione jakiegokolwiek komentarza. Klęski rzymskie są notowane, ale nie tworzą jakiejś jednolitej ideologii antyrzymskiej. R. Kasperski nie przeprowadził nigdzie analizy *Kroniki* Izydora czy jego *Historii Gotów* pod tym kątem. Zestawia

⁵³ IZYDOR 2003, s. 194–195.

⁵⁴ IZYDOR 1894, s. 286.

⁵⁵ KELLY 1993, s. 44.

⁵⁶ KASPERSKI 2017, s. 95.

wybrane przez siebie zdania z innymi tekstami i narzuca całości własną interpretację. Nie ma tu zatem dekonstrukcji rzymskiego mitu, bo cnota, *virtus*, nie jest cechą wrodzoną, lecz nabytą — wymaga decyzji i wyboru. Stąd odejście od cnoty jest dobrowolne. W tekście Kasperskiego drobne utwory Izydora urastają do rangi manifestacji ideologicznych: „Izydor niewątpliwie konstruował swój mit, łącząc motywy zaczerpnięte z rzymskiej ideologii zwycięstwa z tradycyjnymi toposami etnograficznymi. Jego celem było stworzenie wspólnoty wyobrażonej, a więc nadanie społeczności odpowiedniej tożsamości grupowej, która byłaby zgodna z oczekiwaniami gockiej arystokracji wojskowej oraz kontrolowały tożsamość głównych rywali wizygockiego królestwa w rywalizacji o Hiszpanię — Rzymian”⁵⁷. Obraz gockiej arystokracji wojskowej rozczytującej się w dziełku Izydora z Sewilli, które dekonstruuje tożsamość Rzymian w walce o Hiszpanię, jest jednak mało przekonujący. Jest jednak konieczny, jeśli chcemy uznać wartość propagandową tekstu Izydora. W przeciwnym razie musimy uznać, że jego rola była nieco mniejsza.

Rekonstruując gocką ideologię Izydora zawartą w jego *Historii Gotów*, pisze Kasperski: „*Virtus*, którą Rzymianie utracili, nigdy nie opuściła Gotów — którzy przecież byli ucieleśnieniem *fortitudo* choćby ze względu na znaczenie swej nazwy plemiennej”⁵⁸.

Pisze Izydor o Wiktekriku (565–610): „Aera DCXLI, anno imperii Mauricii XX extincto Livvane Wittericus regnum, quod vivente illo invaserat, vindicat annis VII, vir quidem strenuus in armorum arte, sed tamen expers victoriae”⁵⁹. Jest to co prawda uzurpator, ale wymieniony w szeregu gockich władców Hiszpanii. Utożsamienie Gotów ze Scytami powodowało, że niepotrzebna stawała się ich własna tradycja. Według *Historii* Izydora to właśnie Scytowie utworzyli pierwsze królestwo, po nich dopiero zrobili to Egipcjanie i inni⁶⁰.

JORDANES I PROKOPIUSZ Z CEZAREI

Podstawowym tekstem źródłowym omawianym w recenzowanej pracy jest Jordanesa *O pochodzeniu i czynach Gotów*. R. Kasperski posługuje się wydaniem tekstu łacińskiego dokonany przez Th. Mommsena z 1894 r. Śladów znajomości innych wydań dzieła Jordanesa nie znalazłem w omawianej pracy. Nie ma tu też śladu refleksji na temat odkrytych po śmierci Th. Mommsena kolejnych odpisów tekstu Jordanesa.

Dysponujemy obecnie nowym wydaniem tego autora, *Iordanis De origine actibusque Getarum*, przygotowanym przez Francesco Giunta i Antonino Grillone (Roma 1991). Skutkuje to tym, że legendarną ojczyznę Gotów według Jordanesa

⁵⁷ KASPERSKI 2017, s. 97.

⁵⁸ KASPERSKI 2017, s. 100.

⁵⁹ IZYDOR 1894, s. 290–291.

⁶⁰ IZYDOR 1894, s. 430–431.

jest u niego Skandza, a nie Skandia. Kolejne krytyczne wydanie dzieła Jordanesa ukazało się w roku 2017. Można oczywiście wybierać wśród dostępnych wydań, ale trzeba o nich wiedzieć. Brak świadomości istnienia nowego wydania określa możliwości przeprowadzenia krytyki źródła.

Ponieważ Jordanes miał korzystać z niezachowanego dzieła Kasjodora o Gotach, autor sięga do pism również tego autora. I tak z jego *Variae epistolae* IX, c. 25 przytacza następujące zdanie na temat pracy Kasjodora o Gotach: „Tetendit se etiam in antiquam prosapiem nostram, lectione discens **quod vix maiorum notitia cana retinebat**”. Zdanie to R. Kasperski tłumaczy z angielskiego przekładu tego fragmentu u W. Goffarta tak: „Rozszerzył swe (prace) nawet do odległych dziejów naszego rodu, dowiadując się ze swego czytania (tego), czego wiedza przodków prawie (w ogóle) nie przechowała”⁶¹. Komentarz do tego tekstu autor monografii dał taki⁶²: „Uważa się, że wiadomości o najdawniejszej przeszłości Gotów Jordanes zaczerpnął z zaginionej dziś *Historia Gothorum* Kasjodora. Ten jednak wskazuje, że Goci swej najdawniejszej przeszłości nie pamiętali i musiał on „wydobyć z zapomnienia” dawnych Gockich królów z rodu Amalów”. Autor zatem pomija to „prawie”, które dał w tłumaczeniu.

Tekst łaciński jednak różni się od tłumaczenia R. Kasperskiego — mamy tu bowiem takie zakończenie tego zdania — „co siwa wiedza przodków z ledwością przechowała”. Oznacza to, że jednak przechowała. Siwa wiedza („cana notitia”) może brzmieć nieco dziwnie, ale odsyła do autorytetu starszych, często wtedy przywoływanego. Sam Kasjodor powołuje się w swoich *Variae* na „cana antiquitas” — siwą starożytność, czyli tradycję, która nakazuje nam, co mamy robić.

„Jordanes nie oparł się na ustnej tradycji Gotów, lecz na *De bellis* Prokopiusza z Cezarei, którego relację przerobił według swego uznania na właśnie ów dyskurs, którego celem było zaklasyfikowanie Gotów jako ludu cywilizowanego, a więc grupy mającej wszelkie prawo żyć w granicach Cesarstwa Rzymskiego”⁶³. Wniosek ten brzmi zaskakująco. Nie ma bowiem żadnej podstawy źródłowej. Wedle relacji samego Jordanesa miał się on oprzeć na Kasjodorze. Dlaczego miałyby ukrywać, że oparł się jednak na Prokopiuszu z Cezarei? Sam Jordanes podaje imię króla, pod którego wodzą Goci mieli opuścić Skandię: „25. Ex hac igitur Scandza insula quasi officina gentium aut certe velut vagina nationum cum rege suo nomine Berig Gothi quondam memorantur egressi: qui ut primum e navibus exientes terras attigerunt, ilico nomen loci dederunt. nam odieque illic, ut fertur, Gothiscandza vocatur ubi vero magna populi numerositate crescente et iam pene quinto rege regnante post Berig Filimer, filio Gadarigis, consilio sedit, ut exinde cum familiis Gothorum promoveret exercitus”⁶⁴.

⁶¹ KASPERSKI 2017, s. 278–279; cf. GOFFART 1988, s. 35.

⁶² KASPERSKI 2017, s. 278.

⁶³ KASPERSKI 2017, s. 284.

⁶⁴ JORDANES 1882, s. 60.

Klasycznie dzieło Jordanesa jest datowane na rok 551⁶⁵. Pierwsze siedem ksiąg *Historii wojen* Prokopiusza z Cezarei również miało powstać w tym okresie — ostatnia księga natomiast jest datowana na rok 554⁶⁶. Przy tym jeden z najlepszych znawców dzieła Prokopiusza, Dariusz Brodka, w ogóle nie bierze pod uwagę takiej możliwości. Zmianę datacji dzieła Jordanesa i tezę o zależności tekstu Jordanesa od Prokopiusza przedstawił już W. Goffart w swych *Narrators of barbarian history*⁶⁷. W. Goffart poszedł dość daleko w swoich hipotezach, próbując pokazać polemikę Jordanesa z Prokopiuszem i nawet uznając samo imię Jordanes za fikcyjne. Wprowadzając owe źródło, podważa jednocześnie — podobnie jak R. Kasperski — zależność Jordanesa od Kasjodora. Konstrukcje te mają jedną wadę — zupełny brak podstawy źródłowej. Po co bowiem miałby Jordanes podawać jako swoje źródło tekst Kasjodora, a pomijając milczeniem autora tekstu, z którym miał rzekomo polemizować, tj. Prokopiusza z Cezarei?

Technika interpretacyjna R. Kasperskiego sprawia, że rozmija się z treścią nawet przytaczanych przez niego tekstów. Tak jest też w przypadku odwołań do *Historii wojen* Prokopiusza z Cezarei. Pisze bowiem, powołując się na końcowe ustępy VIII księgi: „W końcu obie strony ustaliły, że Goci po otrzymaniu swoich pieniędzy mieli natychmiast opuścić całą Italię. I tak też według Prokopiusza uczynili”⁶⁸. Zobaczmy, o co prosili Goci Narsesa: „Poprosili zatem, żeby Rzymianie pozwolili im odejść w pokoju, nie zazdroszcząc rozsądnego rozstrzygnięcia, lecz pozwolewszy im zabrać ich własne pieniądze jako fundusz na podróż — te pieniądze mianowicie każdy z nich złożył w twierdzach Italii”⁶⁹. Nie otrzymali więc pieniędzy, tylko mieli je zabrać.

Nie ma tu mowy o wszystkich Gotach, tylko o tych, którzy biorą udział w wojnie. Jednak nawet w tym węższym zakresie, nie wszyscy Goci przystąpili do umowy. Pisze o tym Prokopiusz tak: „W tym czasie **tysiąc** Gotów opuściło obóz, po czym podążyło do miasta Ticinum i na tereny nad rzeką Pad. Dowodził nimi Indulf [...]”⁷⁰. Mamy więc wybitnego wodza, który odmówił przyjęcia warunków pokoju. Pisząc o tych ustaleniach, Prokopiusz nie wnika w dalsze dzieje Gotów. Nie opowiada o tym, jak warunki pokoju zostały wypełnione. Nie ma tu też mowy o „ostatecznym rozwiązaniu” kwestii barbarzyńców, jak to nazywa W. Goffart⁷¹. Nie te czasy i nie te możliwości. Jednak granie tego rodzaju terminologią jest widoczne tak u Goffarta, jak i Kasperskiego. Nie może też być mowy o całkowitym usunięciu barbarzyńców z terenu imperium, gdyż byli oni jego częścią. Chodzi raczej o spacyfikowanie grup agresywnych i podporządkowanie ich cesarskiej władzy.

⁶⁵ CYTOWSKA, SZELEST 1994.

⁶⁶ Tak BRODKA 2013, s. XXII.

⁶⁷ GOFFART 1988, s. 100 i n.

⁶⁸ KASPERSKI 2017, s. 224–225.

⁶⁹ PROKOPIUSZ 2015, s. 427.

⁷⁰ PROKOPIUSZ 2015, s. 428.

⁷¹ KASPERSKI 2017, s. 223 i n.

Dalej rozwija swoją argumentację R. Kasperski tak: „W innym dziele Prokopiusz przekazuje inną przyczynę opuszczenia przez Gotów i innych barbarzyńców terytoriów cesarstwa — zostali oni z niego wyparci. Wypędzenie przez Justyniana ludów barbarzyńskich z terytoriów Cesarstwa Rzymskiego wzmiankowane jest przez Prokopiusza w *De Aedificiis (O budowlach)*, które ukończone zostało między 554 a 561 r.”⁷² Ta ostatnia data musi być hipotetyczna, bo wiąże się ze śmiercią Prokopiusza. Mógł jednak umrzeć nieco wcześniej lub nieco później⁷³.

Zajrzyjmy zatem do Prokopiusza, korzystając z lepszego tłumaczenia niż to, którym posłużył się R. Kasperski: „W naszych czasach narodził się cesarz Justynian. Obejmując rządy nad państwem stale niepokojonym przez wstrząsy, nie tylko uczynił je rozleglejszym, ale i znacznie wspanialszym dzięki przepędzeniu zeń **barbarzyńców, którzy od dawna silnie na nie napierali**, o czym opowiedziałem szczegółowo w księgach poświęconych Wojnom”⁷⁴. Podkreśliłem ważny dla interpretacji tego tekstu fragment. Nie chodzi tu o wszystkich barbarzyńców, lecz o tych, którzy stanowili militarne zagrożenie dla cesarstwa. Nie ma tu mowy o etnicznych czystkach.

Następny argument za wspólnotą tekstów Jordanesa i Prokopiusza stanowi historia plemienia Herulów opisanego zarówno przez Jordanesa, jak i przez Prokopiusza z Cezarei. Píše R. Kasperski: „Autor *Getica*, najprawdopodobniej **opierając się na relacji Prokopiusza**, całkowicie ją zmienił i stworzył własny dyskurs dotyczący Herulów. Według Jordanesa Herulowie nie mieli starożytnych siedzib nad Dunajem, lecz ich ojczyzną była „wyspa” o nazwie Skandza (Półwysep Skandynawski). Z tych pierwotnych siedzib Herulowie zostali wyparci siłą przez Danów”⁷⁵. Zobaczmy jednak, jak o tym pisze Jordanes w swojej *De origine actibusque Getarum*: „nam praedicta gens, Ablavio historico referente, iuxta Meotida palude inhabitans in locis stagnantibus, quas Greci ele vocant, Eluri nominati sunt, gens quantum velox, eo amplius superbissima”⁷⁶ („Plemię to jak podaje historyk Ablavius, mieszkało nad błotami Meockimi wśród grzązawisk, które Grecy nazywają helē i stąd otrzymali miano Helurów”⁷⁷). Informacja ta została przytoczona na podstawie pracy Albiaviusa, a nie Prokopiusza. Po co miałyby Jordanes ukrywać, że czerpie tu z tekstu Prokopiusza, po czym przedstawiać całą opowieść odwrotnie niż ten ostatni?

Błota Meockie to są okolice dzisiejszego Morza Azowskiego. Stąd do Dunaju droga niedaleka. Stwierdzenie Kasperskiego, że według Jordanesa Herulowie nie mieli starożytnych siedzib nad Dunajem, jest fałszywe również dlatego, że Jordanes w żadnym miejscu niczego takiego nie napisał. Prokopiusz zaś pisze o tym,

⁷² KASPERSKI 2017, s. 225.

⁷³ BRODKA 2013, s. XXI.

⁷⁴ PROKOPIUSZ 2006, s. XXI.

⁷⁵ KASPERSKI 2017, s. 227.

⁷⁶ JORDANES 1882, 117–118, s. 88.

⁷⁷ Tłumaczenie za: ZWOLSKI 1984, s. 111.

jak Herulowie w czasach Justyniana posyłają ludzi na wyspę, którą nazywa Thule, w poszukiwaniu kogoś z rodu królewskiego. Powstaje zatem pytanie, skąd się tam wzięli przedstawiciele tego rodu?

W dziele Jordanesa Herulowie pojawiają się rzadko. Dwa razy zostali wymienieni z nazwy, obok innych plemion. Szerzej nieco pisze o nich tylko w dwóch miejscach. Na początku, kiedy opowiada o plemionach, które wyszły ze Skandii/Skandzy, i w opowieści o podbojach Ermenryka.

Przeciwnie Prokopiusz z Cezarei. Przede wszystkim *Historia wojen* Prokopiusza jest dziełem znacznie różniącym się od prostego stosunkowo tekstu Jordanesa. Ten ostatni nie ma takich ambicji pisarskich. Prokopiusz zamierzył dzieło poważniejsze, różniące się od tekstu łacińskiego pisarza zakresem i stopniem komplikacji. Pisząc o Herulach, Prokopiusz jednocześnie informuje, że ich oddziały służyły też w armii bizantyjskiej — u Belizariusza czy Narsesa. W 14. rozdziale księgi szóstej Prokopiusz przedstawia dzieje i pochodzenie Herulów w odrębnym ekskursie. Opowieść o wyprawie Herulów na Thule pojawia się u Prokopiusza, żeby objaśnić ich dosyć nietypowe działania. Po zamordowaniu swojego władcy mieli oni posłać poselstwo na Thule, ponieważ znajdowało się tam wielu ludzi z domu królewskiego. Mieli oni ściągnąć kogoś z domu królewskiego, kto mógłby być kolejnym władcą. Wszyscy kandydaci przebywali na Thule. W związku z tym Prokopiusz opowiada, jak się tam znaleźli. Ta wyprawa Herulów była spowodowana klęskami, jakie ponieśli w walce z Longobardami. Po co jednak mieli wyruszać na Thule, gdyby wcześniej o niej nic nie wiedzieli? Skąd pozostali wiedzieli, że grupa ta dotarła do Thule? Można postawić racjonalną tezę, że była to ich pierwotna siedziba. Wtedy uzyskujemy zgodność z tekstem Jordanesa, a właściwie Ablabiusa, z którego łaciński autor przejął tę informację. Jak by nie interpretować obu tekstów Jordanesa i Prokopiusza, nie mają one nic wspólnego ze sobą, poza wspólną tematyką. Przy tym to, co u Jordanesa jest kilkuwersową uwagą, u Prokopiusza stanowi rozbudowany ekskurs. Odmienny przypadek stanowi rzekoma polemika Jordanesa z Prokopiuszem na temat nieużywania koni przez Brytyjczyków. Pisze R. Kasperski: „Prokopiusz twierdzi, że Anglowie, Fryzowie i Brytowie byli znakomitymi wojownikami, najdzielniejszymi ze wszystkich znanych Bizantyjczykom barbarzyńców, ale do walki przystępowali wyłącznie pieszo. Nie z tego powodu, że nie byli dobrymi jeźdźcami, ale dlatego, że w ogóle nie umieli jeździć konno. Konie według Prokopiusza w ogóle nie występowały na Brittii”⁷⁸. I dalej kontynuuje swoje analizy tak: „Ta zabawna z dzisiejszej perspektywy opowieść została potraktowana przez Jordanesa ze śmiertelną powagą i zadał on sobie wiele trudu by ją zdezwuować”⁷⁹. U Prokopiusza zajmuje ona w tłumaczeniu polskim dziewięć wersów, o trzy więcej niż w tekście greckim⁸⁰. Tekst Prokopiusza o wojnach z Gotami, który

⁷⁸ KASPERSKI 2017, s. 232 i n.

⁷⁹ KASPERSKI 2017, s. 232.

⁸⁰ PROKOPIUSZ 1963, s. 594; PROKOPIUSZ 2015, s. 381.

stanowi drugą część dzieła *O wojnach*, zajmuje w tłumaczeniu 428 stron, w wersji oryginalnej — 678. U Jordanesa zaś w tekście łacińskim rzekoma rozprawa z tekstem Prokopiusza zajmuje trzy wiersze na około jeden arkusz wydawniczy tekstu. Ktoś, kto by chciał prześledzić ich spór, musiałby być doprawdy niezwykle uważnym czytelnikiem porównującym skrupulatnie oba teksty.

WŁOSY I ANTROPOLOGIA

Ponownie natykamy się na koncepcje Leacha w rozdziale czwartym książki R. Kasperskiego w dyskusji na temat znaczenia długich włosów u królów merowińskich. Zacznijmy od wniosków na ten temat: „Wracając do teorii Leacha, jeśli rzeczywiście długie włosy są symbolem rytualnym, mającym za zadanie powiedzieć coś o osobie, która je nosi, to być może na poziomie komunikacyjnym przekaz o każdym Merowingu był następujący: «jestem z rodu królewskiego, stoję poza i ponad społeczeństwem». Swoją wyjątkowość frankijscy królowie demonstrowali poprzez zachowania seksualne i tym legitymizowali swoją pozycję”⁸¹.

O ile trudno polemizować z faktem potwierdzonym źródłowo, że długie włosy władców z rodu Merowingów miały związek z ich statusem, o tyle druga część wniosku musi budzić wątpliwości. Zwyczaj posiadania wielu partnerek seksualnych u osób sprawujących władzę nie jest szczególnym znakiem władców merowińskich. Nie widać tu poza teoriami Leacha, opartymi o inny materiał źródłowy i o przestarzałe już metody żadnych podstaw do przyjęcia tej hipotezy. Przyjrzyjmy się jednak rozumowaniu, jakie metody zaprezentował tu autor: „Niektórzy Merowingowie mieli po kilka żon jednocześnie, a także wiele nałożnic. Wskazuje się, że dopiero od czasów Dagoberta I — pod wpływem chrześcijaństwa — królowie zaczęli zwracać uwagę na to, aby mieć tylko jedną *regina*, co jednak nie skutkowało automatycznie ograniczeniem liczby nałożnic”⁸².

Jako materiał porównawczy zamiast Ndembu weźmiemy sobie środkowo-wschodnią Europę. Nasz Mieszko — po postrzyżynach — miał siedem żon. Wolno przypuszczać, że jest to określenie symboliczne, oznaczające dużo. Ojciec św. Wojciecha Sławnik miał zdradzać swoją małżonkę z całym tłumem kobiet (*turba*). Skromniejszy od Mieszka miał być władca Rusi Włodzimierz mający pięć żon. Za to nałożnic więcej — autor *Powieści minionych lat* podaje liczbę 800. Co prawda o nałożnicach Mieszka nie mamy żadnych wiadomości z powodu braku źródeł. Na liczne małżeństwa syna Mieszka, Bolesława Chrobrego, zwraca nam uwagę biskup merseburski Thietmar. Pod koniec życia władca ten miał mieć dwie żony — Odę i Peredestawę. Jak się zdaje, wzięcie sobie drugiej żony było też przyczyną ucieczki Ryczezy od Mieszka II. Posiadanie przez władcę kilku kochanek zapewne na nikim

⁸¹ KASPERSKI 2017, s. 208.

⁸² KASPERSKI 2017, s. 209.

nie robiło wielkiego wrażenia. Władcy merowińscy nie wyróżniają się jako szczególnie na tle swoich środkowo- i wschodnio-europejskich odpowiedników. Jeżeli uwzględnimy jeszcze powszechny tutaj obyczaj postrzyżyn, to łączenie długich włosów z nadpobudliwością seksualną wydaje się pomysłem dość fantastycznym. W podsumowaniu (s. 282–284) przedstawił R. Kasperski jeszcze raz swoje główne tezy. Żadnej z nich nie da się utrzymać. Przyjrzyjmy się tym tezom tak, jak je przedstawia sam autor w podsumowaniu. Píše więc najpierw tak: „Komponując swój (przeciw)mit, który zarazem dekonstruował tożsamość rzymską, jak i konstruował tożsamość gocką, Izydora z Sewilli tworzył dyskursywny instrument, który miał legitymizować władzę Gotów nad Hiszpanią”⁸³. Tekst Izydora poświęcony historii Gotów zajmuje niewiele miejsca w jego dorobku — około jednego arkusza wydawniczego na tle dość obszernego dorobku to ilość dość niepokazna. Jest zbyt krótki na wielkie zadania stawiane przed nim przez R. Kasperskiego. Dla tez stawianych w omawianej książce brak podstawy w konkretnych analizach łacińskich źródeł. Odwoływanie się do angielskich tłumaczeń bez analizy samego tekstu łacińskiego jest zbyt wątpliwą podstawą dla pracy o ambicjach naukowych, która miałaby zmienić dotychczasowe ustalenia historyków. Przeszkadzają też w budowaniu samodzielnych analiz ekskursy polityczne wskazujące na zaangażowanie polityczne krytykowanych historyków w okresie nazizmu. Pominięto za to całkowicie zaangażowanie strony przeciwnej w ideologię stalinowską. Badanie politycznych uwarunkowań rozmaitych teorii wymaga odrębnego opracowania, a nie przyczynkarskich złośliwostek. I tu tak samo, jak w każdej innej dziedzinie badań historycznych, wypadałoby zacząć od opanowania materiału źródłowego.

Nieznajomość nowszej dyskusji na temat konstytucji tekstów Izydora z Sewilli i Jordanesa, ich tradycji rękopiśmiennej oraz nowszych wydań, które na tej dyskusji się wspierają, sprawia, że argumentacja Kasperskiego nie została oparta na właściwej podstawie źródłowej⁸⁴. Nawet jednak skrupulatna analiza starszych wydań dałaby zapewne ciekawsze wnioski. Nie byłyby to jednak wnioski diametralnie różne od krytykowanych przez R. Kasperskiego. W całej książce, również przytaczając materiał źródłowy, posługuje się autor tłumaczeniami angielskimi. Takie postępowanie dopuszczalne jest w pracach popularnych, lecz nie naukowych. Zasadnicze dla jego pracy teksty Izydora z Sewilli, Jordanesa i Prokopiusza z Cezarei mamy obecnie dostępne w przekładach polskich. Nie jest jasne, czy autor wie o ich istnieniu. Błędy w tłumaczeniach i komentarzach do literatury przedmiotu mogą się zdarzać w każdej pracy. Jednak u R. Kasperskiego występują systematycznie, co powoduje, że cała podstawa teoretyczna jego wywodów musi być uznana za fikcyjną.

Reasumując, żadna z tez stawianych w pracy nie została wystarczająco uargumentowana. Słabość techniczna wynika z niewystarczającego opanowania wybranych przez autora tekstów teoretyków, mających stanowić narzędzie dla prze-

⁸³ KASPERSKI 2017, s. 283.

⁸⁴ IZYDOR 2003; IZYDOR 1975.

prowadzenia analiz źródłowych. Drugą przyczyną słabości pracy jest niewystarczające opanowanie podstawy źródłowej, którą stanowią źródła historiograficzne. Ich analiza wymaga nie tylko opanowania ich tekstów, lecz również znajomości kontekstu kultury pisarskiej badanego okresu.

Warto poświęcić kilka słów również afrykanistycznym argumentacjom R. Kasperskiego. W konkluzji swojej pracy pisze on tak o poglądach R. Wenskusa: „Według tego badacza Goci nie mogliby funkcjonować jako etnos bez własnej mitologii i *origines* takich jak opowieść o wędrowce ze Skandzy. Teza ta przyjęta została przez wielu późniejszych badaczy i do dziś jest bezrefleksyjnie powtarzana. Nie mając dobrego rozeznania w literaturze etnograficznej, Wenskus mógł wysunąć taki wniosek. [...] Jednakże badania antropologów i etnologów pokazują, że wiele grup etnicznych nie posiada mitów. Ludy Bantu nie mają rozbudowanej mitologii, Kimbundu z Angoli nie posiadają w ogóle żadnych mitów, Ndembu z Zambii mają ich niewiele, a większość grup Bantu nie posiada opowieści o pochodzeniu z jakiejś praojczyzny. Każde z nich jednak istnieje jako grupa etniczna. Ludy nie muszą mieć mitów — czy mitów o pochodzeniu — żeby istnieć”⁸⁵.

Pomysł, że Germanie nie posiadali własnej mitologii wypada uznać za oryginalny. Po wielu pracach na temat mitologii indoeuropejczyków udało się autorowi powrócić do początków. Odrzucenie jednak tych badań zdaje się być nieświadome. Problematyka wierzeń i mitów ludów Afryki jest zajęciem wymagającym specjalistycznego przygotowania. Jeśli się takiego nie posiada, wypada się zapoznać ze stanem badań lub choćby z ostatnimi pracami.

Tezę o tym, że Kimbundu z Angoli nie posiadają żadnych mitów oparł R. Kasperski na pracy W. Bascom, *The forms of Folklore. Prose narratives*, jak podaje w przypisie na s. 21. Zajrzyjmy więc na tę stronę. Pisze tam W. Bascom o Kimbundu tak: „The Kimbundu of Angola also distinguish true and fictional tales, but Chatelain’s evidence suggests that they have no myths. **This would be a remarkable fact, if true**, and it would make Kimbundu categories far less applicable to African folklore than he believes. According to Chatelain the Kimbundu distinguish three categories of prose narratives: folktales and two types of legends. One class of legends (maka) is that of true stories, or rather stories reputed true; what we call anecdotes [...]. **The second class of legends (ma-lunda or mi-sendu) are historical narratives. They are the chronicles of the tribe and nation**, carefully preserved and transmitted by the head men or elders of each political unit, whose **origin**, constitution, and vicissitudes they relate. The ma-lunda are generally considered state secrets, and the plebeians get only a few scraps from the sacred treasure of the ruling class”⁸⁶. Wspomniany w tekście Chatelain to Heli Chatelain, a opis typów legend został przejęty z jego pracy *Folk — Tales of Angola* („Memoirs of the American Folklore Society”, I, 1894, s. 21). W. Bascom, przytoczony przez R. Kasperskiego jako autorytet potwierdzający jego tezę na temat

⁸⁵ KASPERSKI 2017, s. 279–280.

⁸⁶ BOSCOM 1984, s. 5–29.

Kimbundu, zdaje się wątpić w trafność opinii H. Chatelain'a. Praca z 1894 r. wymagałaby zapewne weryfikacji przez specjalistów. Pominięta przez R. Kasperskiego druga klasa legend wskazuje jednak, że Kimbundu mieli starannie pielęgnowaną historyczną tradycję na podobieństwo np. Greków starożytnych. Dodatkowo ta historyczna tradycja zachowała opowieści o pochodzeniu tych ludów.

Podsumowując, praca nie powinna w tej formie ukazać się drukiem, zwłaszcza jako wydawnictwo PAN. Tezy przedstawione przez autora są nie do utrzymania. Błędne przeważnie analizy materiału źródłowego wynikają z posługiwania się tłumaczeniami zamiast edycjami tekstów. Jest to dopuszczalne w opracowaniach popularnych, lecz nie naukowych. Nawet jednak w opracowaniach popularnych posługujemy się raczej polskimi tłumaczeniami, a nie obcojęzycznymi. Odrębną sprawą są błędy w rozumieniu tekstów opracowań angielskich. To, że autor nie rozumie cytowanych prac, wynika już z pobieżnej analizy tu przedstawionej.

Dobór lektur wskazuje, że autor nie zapoznał się z przemianami na gruncie antropologii, która ma w zamierzeniu stanowić bazę teoretyczną jego pracy. Przywoływane analogie nie dowodzą niczego, gdyż dotyczą społeczeństw, które nie utrzymywały ze sobą kontaktów. Autor nie zapoznał się z literaturą przedmiotu również w tym zakresie. Prace afrykanistów po V. Turnerze poddały w wątpliwość część jego tez, a innym wyznaczyły bardziej ograniczony zasięg.

R. Kasperski wykazał się jednak dużą energią w zgromadzeniu tych tekstów, odpowiednio pokierowany mógłby tę pracę napisać inaczej. W obecnej postaci nie nadaje się ona jednak do upowszechniania.

WYKAZ CYTOWANYCH ŹRÓDEŁ I LITERATURY PRZEDMIOTU

- ANDERSON 1991 = B. Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, revised edition London 1991 (pierwsze wyd. 1983)
- BARTHES 1957 = R. Barthes, *Mythologies*, Paris 1957
- BARTHES 1997 = R. Barthes, *Mythologies*, selected and transl. by Anette Lovers, 1997
- BARTHES 2000/2001 = R. Barthes, *Mitologie*, Warszawa 2000/2001
- BOSCOM 1984 = W. Boscom, *The forms of folklore. Prose narratives, w: Sacred narrative. Readings in the theory of myth*, ed. A. Dundes, Berkeley 1984
- BRODKA 2013 = Dariusz Brodka, Wstęp, w: Prokopiusz z Cezarei, *Historia Wojen*, t. I: *Wojny z Persami i Wandalami*, przekład, wstęp i komentarze Dariusz Brodka, Krakow 2013
- CANDLIN 1997 = Ch.N. Candlin, *General editor's Preface*, w: Britt-Louise Gunnarsson, Per Linell, Bengt Nordberg, *The Construction of Professional Discourse*, London 1997
- CYTOWSKA, SZELEST 1994 = M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura Rzymska. Okres cesarstwa — autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994
- GOFFART 1988 = W. Goffart, *The narrators of barbarian history (A.D. 550–800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul Deacon*, Princeton 1988
- IZYDOR 1894 = *Isidori Iunioris episcopi Hispalensis Historia Gothorum, Wandalorum, Sveborum ad a. DXXXIV*, ed. Theodor Mommsen, Berlin 1894 (MGH Auctores Antiquissimi, IX)

- IZYDOR 1975 = Isidoro de Sevilla, *Las historias de los Godos, Vandalos y Suevos*, ed. C. Rodríguez Alonso, León 1975
- IZYDOR 2003 = *Isidori Hispalensis Chronica*, cura et studio J.C. Martin, Turnhout 2003 (Corpus Christianorum, Series Latina CXII)
- JORDANES 1882 = *Jordanis Romana et Getica*, ed. Th. Mommsen, Berlin 1882 (MGH Auctores Antiquissimi, V, Pars Prior)
- KASPERSKI 2017 = Robert Kasperski, *Reges et gentes. Studia nad dyskursem legitymizującym władzę nad wspólnotami wyobrażonymi oraz strategiami ich konstruowania we wczesnym średniowieczu (VI–VII w.)*, Warszawa 2017
- KELLY 1993 = H.A. Kelly, *Ideas and forms of tragedy from Aristotle to the Middle Ages*, Cambridge 1993
- KIRK 1984 = G.S. Kirk, *On defining myth*, w: *Sacred narrative. Readings in the theory of myth*, red. A. Dundes, Los Angeles 1984
- LAVAN 2013 = M. Lavan, *Slaves to Rome: Paradigms of Empire in Roman Culture*, Cambridge 2013
- LEACH 1954 = E.R. Leach, *Political systems of highland Burma. A study of Kachin social structure*, London 1954
- LINCOLN 2014 = Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society. Comparative studies of Myth, Ritual, and Classification*, Oxford 2014
- PROKOPIUSZ 1963 = Procopius Caesariensis, *Opera Omnia*, wyd. J. Havry, t. II: *De bellis libri V–VIII*, Lipsiae MCMLXII
- PROKOPIUSZ 2006 = Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, przeł., wstępem, objaśnieniami i komentarzem opatrzył Piotr Ł. Grotowski, Warszawa 2006
- PROKOPIUSZ 2015 = *Prokopiusz z Cezarei Historia Wojen*, t. II: *Wojny z Gotami*, przekład Dariusz Brodka, Kraków 2015
- TURNER 1967 = V. Turner, *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, Cornell University 1967
- ZWOLSKI 1984 = Edward Zwolski, *Kasjodor i Jordanes, Historia Gocka czyli Scytyjska Europa*, Lublin 1984