

Swojskie i obce w kronice uniwersalnej (przykład Marcina Bielskiego).

Dariusz Śnieżko

Dariusz ŚNIEŻKO

Swojskie i obce w kronice uniwersalnej (przykład Marcina Bielskiego)

Tytułowy gatunek rozpoczął karierę u schyłku starożytności, stosunkowo szybko osiągając status formy najbardziej reprezentatywnej dla średniowiecznego pojmowania historii¹. Przetrzymał wprawdzie nieuchronną konfrontację z metodologią humanistów, przetrwał szkołę erudycyjną, dając oznaki życia jeszcze w XVIII stuleciu (*An Universal History from the earliest Time to the Present*, Londyn 1736-1750), ale kosztem uprzedniego przejścia na spokojną emeryturę w obiegu popularnym. Zabytkową formę, i dziś niepozbawioną antykwarycznego uroku, przypomniał ostatnio Umberto Eco powieścią *Baudolino*, nawiązującą do reprezentatywnego dzieła Ottona z Freising *De duabus civitatibus* (1146).

Rodzima historiografia doczekała się własnych dziejów powszechnych dopiero w XVI wieku, w postaci *Kroniki wszytkiego świata* Marcina Bielskiego, której pierwsze wydanie ukazało się w 1551 roku, następne zaś w 1554 i 1564 – wszystkie w Krakowie, choć za każdym razem w innej oficynie (Helena Unglerowa, Scharffenberg, Siebeneicher)². Dzieło to, ze względu na szeroki adres czytelnicy ułożone po pol-

^{1/} Zob. A.-D. von den Brincken *Studien zur Lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Düsseldorf 1957; K.H. Krüger *Die universalchroniken*, Turnhout 1976; z polskich opracowań: J. Soszyński *Kronika Marcina Polaka i jej średniowieczna tradycja rękopiśmienna w Polsce*, Warszawa 1995; W. Gawłowska *Frułofa z Michelsbergu „Chronicon universale”*. Wątki dziejopisarskie i literackie, Łódź 1989.

^{2/} M. Bielski *Kronika wszytkiego świata, na sześć wieków, Monarchie cztery rozdzielona, z Kosmografią nową i z rozmaitemi Królestwy, tak pogańskimi, Żydowskiemi, jako i krześciańskimi, z Sybillami i prorocctwy ich, po polsku pisana, z figurami. W której też żywoty Cesarzkie, Papieszkie i tych krółów z ich Królestwy, Asyryjskich, Egipskich, Żydowskich, Greckich, Perśkich, Tureckich, Węgierskich, Czeskich i inych rozmaitych, tak Królów, Książał, jako inych przełożonych od początku świata aż do tego roku, który się pisze 1551. są napisane. Między któremi też nasza Polska na ostatku z osobna jest wypisana*, Kraków 1551; tenże, *Kronika*

Szkice

sku, zdobyło znaczny rozgłos nie tylko w Rzeczypospolitej: podobnie jak późniejszy utwór Macieja Strykowskiego, było pilnie czytane (i przekładane) przez wschodnich sąsiadów³. Autor, zmarły po długim życiu w 1575 roku, czwartego wydania przygotować nie zdołał. Syn Joachim pod imieniem ojca (co stało się źródłem pomyłek bibliograficzno-katalogowych) wydał uzupełnioną o „dalszy ciąg” kronikę polską w roku 1597 – i był to już w gruncie rzeczy nowy tekst, przez kogo innego i w innych napisany czasach.

Kronika uniwersalna została powołana do służby u schyłku starożytności przez potrzebę dokonania uzgodnień, zrazu tylko chronologicznych, pomiędzy rozbieżnymi i heterogenicznymi sposobami mierzenia czasu. Apostolską tezę, że chrześcijanin „Nie jest Żyd ani Greczyn” (Gal. III, 28)⁴ można w tym kontekście przełożyć na postulat koordynacji pomiędzy biblijną chronologią pokoleń i grecką chronologią olimpiad, ale też, na przykład, pomiędzy judajskim kalendarzem księżycowym i juliańskim – słonecznym. W każdym razie historiografia powszechna znajduje początek nie tyle w rozdętych ambicjach poznawczych, co w poczuciu niewygodności wobec rozchodzących się chronologii i to dążenie do przeliczenia, przekładu, konsensusu zostanie przez gatunek zapamiętane.

Historia uniwersalna jest zawsze partykularna. Truizm ten odzwierciedla się zarówno w zmiennej skali przybliżeń materiału dziejowego, zależnej wszak od preferencji i ograniczeń dziejopisa, jak też od mobilnego zasięgu w znaczeniu przestrzennym, zawsze jednak ograniczonego do aktualnej w danym czasie ekumeny. Dzieje świata zatem to tyle, co dzieje monarchii macedońskiej, imperium rzymskiego, uzgadniane następnie z chronologią wydarzeń biblijnych, wreszcie dzieje papieżstwa i cesarstwa, uzupełniane w niezbędnym zakresie o kontekst pogański (zagrożenie muzułmańskie), a także – gdy przyszła na to pora – Ameryki, tak gwałtownie wynurzającej się z oceanu. Powszechność rozumie się tu więc nie jako kompletność lub globalność, lecz jako postulat ogarnięcia uniwersum poznawczego, wyznaczonego przez horyzont wspólnoty, z którą kronikarz gotów jest

wszystkiego świata na sześć wieków a na czwory księgi także Monarchie rozdzielona, rozmaitych historyj, tak w Świętym Pismie jako w prostym, z Kosmografią nową i z rozmaitemi królestwami, tak pogańskimi, żydowskimi, jako Krześcijańskimi w której też żywoty Papieskie, Cesarzskie i Królów innych także Książąt, od początku świata aż do tego roku który się pisze. 1554. Miedzy któremi też nasza Polska jest z osobna położona i świata nowego wypisanie, Kraków 1554; tenże, Kronika, to jest Historia Świata na sześć wieków a cztery Monarchie rozdzielona z rozmaitych Historyków tak w świętym piśmie Krześcijańskim, Żydowskim, jako i Pogańskim wybierana i na Polski język wypisana dostateczniej niż pierwszej, z przydaniami wiele rzeczy nowych. Od początku Świata aż do tego roku, który się pisze 1564, z Figurami ochędzoźnymi i własnymi, Kraków 1564 (przedruk fotooffsetowy Warszawa 1976). Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania.

^{3/} Zob. S. Ptaszycki *Przekłady kronik Bielskiego i Strykowskiego*, „Pamiętnik Literacki” 1933, t. XXX.

^{4/} *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.* Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, Warszawa 1999, s. 2281.

Śnieżko Swojskie i obce w kronice...

się utożsamiać. Oczywiście bywała ona zakreślana rozmaicie – historyk reprezentować mógł stan, wyznanie, nację czy też, w najszerszym chyba zakresie, chrześcijańską cywilizację Europy. Jeśli można tu myśleć o ludzkości „jako takiej”, to tylko w perspektywie ekumenicznego (w znaczeniu etymologicznym) postulatu głoszenia Ewangelii „wszystkim narodom”. Kroniki powszechne były konstrukcjami wymagającymi rozpostarcia tego właśnie horyzontu, ponieważ każda historia prawdziwie chrześcijańska powinna być zarazem powszechna⁵. Znaczy to też, że ten ogólny porządek dostarczał uzasadnień (wewnątrz pewnej kompozycyjnej klamry) dla dziejów partykularnych: rozmaitych i często wzajemnie skonfliktowanych, ale sprowadzalnych do nadrzędnego paradygmatu, a także jakoś uzgadniających na jego poziomie. Perspektywa uniwersalna bynajmniej nie unieważnia utożsamień lokalnych, a co więcej, każde akceptujące odniesienie do jakiejś wspólnoty zakłada antagonistyczne odniesienie do innej. Przykładowo: szesnastowieczny dziejopis protestancki nie żałuje uszczypliwości papistom, ale podzieli ich punkt widzenia w sprawie muzułmanów czy żydów, czasem tylko niuansując pewne szczegóły; wraz z arcykatolickimi kolonizatorami Nowego Świata obserwował będzie tropikalną przyrodę i pogańskie zwyczaje Indian, przynajmniej dopóty, dopóki rzecz się trochę nie opatrzy. Antagonizm i solidarność tylko werbalnie tworzą opozycję, natychmiast tracącą radykalność w konfrontacji z uwarunkowaniami historycznymi. Skoro zatem wspomniane wyżej negatywne lub w najlepszym razie obojętne odniesienie do cudzej wspólnoty utożsamiać można z doświadczeniem jej obcości, to wydaje się też, że obcość jest kategorią przechodnią i, można powiedzieć, ruchomą. Jeśli chodzi o kierunek tego ruchu, to zmierza on od centrum ku peryferiom albo, mówiąc inaczej, mamy tu do czynienia z ekspansywnym centrum. W czasach zapotrzebowania na kroniki uniwersalne akceptacja lub przynajmniej życzliwa neutralizacja inności nie była zgoła przedmiotem ani filozoficznego namysłu, ani propagandowego wysiłku, w dobie dzisiejszej znamiennej dla hermeneutów i fenomenologów z jednej strony, a inspektorów „politycznej poprawności” z drugiej. Równość najczęściej nie szła w parze z różnicą, inność utożsamiana była z obcością. Nietrudno zgodzić się z tezą, że każda obcość jest jakoś dwuwartościowa: budzi niechęć pomieszaną z fascynacją, gościnność z ostrożnością. Łączy też *profanum* z *numinosum*, wymiar pragmatyczny z symbolicznym⁶. Tymi sprawami nie będąc się bliżej zajmował. Interesują mnie raczej praktyki narracyjne zmierzające do domestyfikacji obcości, doświadczanej jako stan wymagający pilnego zażegnania. Praktyki te mogą być *d e f e n s y w n e* lub *o f e n s y w n e*, pacyfikacyjne. Bez wielkiego ryzyka można z góry przypuścić, że kronika powszechna sprzyja raczej tym ostatnim, ponieważ uniwersalność zakłada poddanie materii dziejowej jakiejś spójnej kategoryzacji. Ale to kwestia proporcji, gatunek ten uruchamia bowiem i jedno, i drugie, do czego jeszcze powrócę.

5/ B. Smalley *Historians in the Middle Ages*, London 1974, s. 95.

6/ Na numinotyczność, symboliczność, ambiwalencję fenomenu obcości kładzie nacisk praca Z. Benedyktowicza *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000.

Rozmaitość materiałow a kronik powszechnych skłania też do rozróżnień pomiędzy aspektami obcości, wyróżnia się bowiem aspekty miejsca, posiadania i rodzaju⁷. Najsilniej doświadczany bywa aspekt miejsca i przejawia się to nie tyle w doznaniu granicy pomiędzy przestrzenią swojską i cudzą, co w dyskomforcie nasilającym się w obliczu obcości n o m a d y c z n e j czy rozproszonej. Idea getta, rezerwatu, ale także staropolski, sformułowany przez Marcina Bielskiego (w *Kronice i Sjemie niewieścim*⁸) pomysł osiedlenia Cyganów na wschodnich rubieżach, by tam, folgując swej naturze, kradli konie Tatarom z pożytkiem dla Rzeczypospolitej, są przykładami tego właśnie imperatywu delimitacji i lokalizacji. Zarazem jednak widać na tych przykładach, że wspomniane aspekty zachodzą na siebie: postulat odgraniczenia nie byłby tak naglący bez doznania obcości kulturowej, która należy do aspektu rodzaju. Można rozróżnić inaczej: jest obca przestrzeń bądź kultura, ale też obca przeszłość – w zależności zatem od uruchomienia perspektywy diachronicznej lub synchronicznej uobecni się odmienny gatunek obcości. Byłoby oczywistą nieostrożnością poszukiwać obcego w tym wyłącznie, co nieznanne, odległe i egzotyczne. Często bowiem narracja dziejopisa krząta się wokół obcości znanej dobrze, czy – w jego opinii – aż nadto dobrze. Nietrudno się domyślić, że dotyczy to wspomnianych Żydów i Cyganów, bardziej też heretyków niż pogan, bardziej sąsiadów niż mieszkańców Antypodów. W tych przypadkach nasilenie się doznania uwierającej obcości pozostaje w prostej proporcji właśnie do bliskości i znajomości (bądź tylko przeświadczenia o znajomości) opisywanej grupy społecznej. Znane mi egzemplarze dawnych kronik uniwersalnych noszą zwykle ślady lektury: podkreślenia, odrębne adnotacje na marginesach. Widać, że spory religijne budziły największe emocje⁹; znacznie większe niż rewelacje o odkryciu Ameryki.

Przyjrzyjmy się najpierw problematyce alienacji w aspekcie czasowym, bo jest to wymiar zasadniczy dla każdej opowieści o nastawieniu historycznym. Otóż dobrze wiadomo, że historiografia dawna nad wyraz skutecznie radziła sobie z możli-

^{7/} B. Waldenfels *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 16.

^{8/} „Widząc wielkie złodziejstwo przez lotry Cygany,/Osadzajmy je w polach od tatarskiej ściany./Zbudowawszy im twierdze, dla swych zachowania,/Niechaj by tatrskiego strzegli przebywania. Żywnością je opatrzyć, przyjdzie im to snadnie/Zdobywać się na konie. Tatarom niech kradnie./[...] A dla lepszej pewności pobierzem im dzieci./Tedy sie to lotrostwo dla nich nie rozleci” (M. Bielski *Komeđja Justyna i Konstancyjej*; M. i J. Bielscy *Sjem niewieści*, opracowanie, komentarz i wprowadzenie J. Starnawski, słowem wstępnym poprzedził A. Gorzkowski, Kraków 2001, s. 227).

^{9/} Sympatie protestanckie Bielskiego (cokolwiek sądzić o jego formalnej przynależności religijnej) były w tekście kroniki widoczne, toteż katolicy czytelnicy nie kryli swej irytacji. np.: „Nie twoja rzecz, chłopie, strofować zwirzchność”, „prawda, że bardzo głupi ten autor”, „skurwisyn to pisał”; jest też i wierszyk: „Niecnoto warczysz na duchowienstwo/Ganisz kościoły i Nabożenstwo./Chłop z ciebie prosty, nie wiesz coś pisał/Z Lutra z Kalwina konceptaś wyszał”.

Śnieżko Swojskie i obce w kronice...

wym wyobcowaniem tego, co minione. Najchętniej nazwałbym tę postawę „fami-liaryzującą przeszłość”, a składa się na nią parę powszechnie podówczas przyjmowanych założeń. Bodaj najważniejsze jest przeświadczenie o prymacie genezy wobec wytworu¹⁰, uzasadniające myślenie typu genealogicznego, wsparte zwłaszcza tradycją biblijną, ale zapewne także pogańskim dziedzictwem poddanych chry-stianizacji plemion północnej Europy. W konsekwencji historia świata okazywała się historią w pewnym sensie rodzinną¹¹: następstwem generacji liczonych raczej od potopu niż stworzenia świata, bo dopiero Jafet, Sem i Cham dali początek trzem rasom lub trzem stanom, a także wyznaczyli kierunki kolonizacji ziemi, odpo-wiednio: Europy, Azji i Afryki. Trzeba też pamiętać, że historia mierzona pokole-niami, zatem jakby niewyprzedzająca plemiennej pamięci, jest historią – z dzisiej-szego punktu widzenia – śmiesznie krótką. Dzięki reklamie emitowanej na kanale *Discovery* wiemy, że jeśli wyobrazić sobie całą historię Ziemi jako jedną godzinę, to przez pięćdziesiąt minut z sześćdziesięciu panowały na niej organizmy jednoko-mórkowe, zaś człowiek pojawił się w ostatniej setnej ostatniej sekundy. A nie byłoby reklamy, gdyby nie geologia, rozwijana dopiero od XVII w., która umożli-wiła weryfikację przekazu biblijnego. Otóż biblijne dzieje świata, będące pod-stawą dla kalkulacji chronologicznych w kronikach uniwersalnych liczyły sobie, w zależności od tego, czy rachować według wersji hebrajskiej, czy też Septuaginty, od około czterech do około pięciu tysięcy lat¹², zatem wyznaczenie dziennej daty stworzenia świata nie było procedurą niemieszczącą się w głowie, przeciwnie – było zajęciem zaprzatającym głowy całkiem tęgie: sam Bodin udowadniał, że świat został stworzony we wrześniu, zaś Scaliger wyznaczył początek Adama na 23 kwietnia 3947 p.n.e. Z myśleniem genealogicznym sąsiaduje, tzn. podziela jego fundamentalne przeświadczenia – refleksja etymologiczna. Tym podzielanym przeświadczeniem jest mniemanie o równoznaczności opisu zjawiska z jego genezą, jak również o możliwości sprowadzenia różnaitości rzeczy do źródłowej wspólnoty, także językowej, bo przecież pierwsi rodzice mówili jakimś językiem, jakoś też Stwórca musiał się z nimi porozumiewać. Najpowszechniej przyjmowa-no – za św. Augustynem – że rajskim medium był hebrajski, ale zaszczyt ten przypisywano również na przykład flamandzkiemu, szwedzkiemu czy (dzięki nieocea-nionemu ks. Dębołęckiemu) – polskiemu, przy czym zdaniem pewnego frankofo-ba wąż kusił Ewę po francusku¹³. Marcin Bielski, wiedziony tą samą pasją etymo-logiczną, informował wszystkich, że Amerigo Vespucci otrzymał imię od wielkiej wyspy Ameryki, którą odkrył. Jak zauważyła Paulina Buchwald-Pelcowa, świad-czy to o zadomowieniu samej nazwy kontynentu (użytej po raz pierwszy przez Martina Waldsemüllera w 1507 roku), poprzedzającej wiadomości o imieniu od-

¹⁰/ K. Pomian *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa 1992, s. 36.

¹¹/ Zob. J. Tazbir *Czas w kulturze staropolskiej*, w: tegoż *Studia nad kulturą staropolską*, Kraków 2001, s. 184.

¹²/ J. Delumeau *Historia raj. Ogród rozkoszy*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1996, s. 173.

¹³/ Tamże, s. 188.

krywcy; właśnie dzięki temu zadomowieniu możliwe było takie omyłkowe odwrócenie relacji etymologicznej¹⁴.

Przeszłość jako taka, przeszłość w swej możliwej inności, nie była zatem oddzielnym przedmiotem zainteresowania; przeciwnie – liczyła się o tyle, o ile dostarczała uzasadnień i objaśnień dla istniejącego stanu rzeczy. Przystając na nieuchronne koszty uproszczeń, można by powiedzieć i tak: przeszłość była językiem pragmatycznego komentarza do współczesności; zresztą taki właśnie jej wymiar podnoszono w licznych przedmowach i literaturze typu traktatowego, był on też widoczny w praktyce średniowiecznych kartografów, którzy rysowanie map rozpoczynali od ilustracji do księgi *Genesis*¹⁵. Jeśli przyjąć, że efekt obcości winien być poprzedzony (w porządku logicznym) gestem wyodrębnienia, zróżnicowania, rozgraniczenia, to w ujęciu historiografii dawnej można zapewne mówić o wyodrębnieniu ilościowym, czyli chronologicznym, trudniej natomiast o rozgraniczeniu typu jakościowego¹⁶. Czas nie był bowiem nośnikiem żadnych istotnych zmian¹⁷. Relacje z przeszłości (średniowieczne i kontynuujące tradycję średniowieczną) ufundowane były na ahisterycznym w gruncie rzeczy założeniu o niezmienności ludzkiej natury (podzielanym zresztą i przez „nowocześnie” myślących, jak Machiavelli czy La Popelinière), ograniczonej albo pozornej podmiotowości jednostki działającej (jeśli chodzi o jej wpływ na przebieg sekwencji zdarzeń), wreszcie powtarzalności pewnych fabuł historycznych (na niej oparte są przecież różne warianty wykonypowanej przez św. Hieronima zasady *translatio imperii*). Jakub Górski w *Radzie pańskiej* powiada:

I jako to prawda, że nie możesz nic dziś powiedzieć, o czym by przedtym nie wiedziano, tak też to pewna, że nie może się dziś żadna rzecz i sprawa przytoczyć, która by przedtym nie była na placu i daj Boże, by nie była nigdy.¹⁸

^{14/} P. Buchwald-Pelcowa *Marcin Bielski o odkrywaniu nowych światów*, w zbiorze: *Wyobrażenia epok dawnych: obrazy – tematy – idee. Materiały sesji dedykowanej Profesorom Jadwidze i Edmundowi Kotarskim*, red. J.K. Goliński, Bydgoszcz 2001, s. 161.

^{15/} R. Knapieński *Imago mundi. Związek ikonograficznych i literackich modeli świata w wyobraźni średniowiecznej*, w zbiorze: *Wyobrażenia średniowieczna*, praca zbiorowa pod redakcją T. Michałowskiej, Warszawa 1996, s. 32.

^{16/} M. de Certeau wskazuje, że warunkiem podjęcia interpretacji historiograficznej jest gest podziału i wyodrębnienia inności. Odcięcie się ma być postulatem interpretacji, zaś każdy „nowy” czas uruchamia dyskurs traktujący czas poprzedzający jako „martwy” (*Pismo historii*, przeł. K. Jarosz, „Er(r)go” nr 3, (2) 2001, s. 119). Jeśli jednak inność należałoby utożsamić z różnicą jakościową, to rozpoznanie to z trudnością dałoby się odnieść do reguł historiografii przedhumanistycznej. Dopiero bowiem humaniści podjęli ograniczone próby segmentacji przestrzeni historycznej wg kryteriów jakościowych.

^{17/} E.H. Harbison *Christianity and History*, Princeton 1964, s. 272.

^{18/} J. Górski *Rada pańska*, w: *Wacław Walecki „Z duchem w rozmawianiu”. Szesnastowieczna proza polska*, Nowy Wiśnicz 1991, s. 149.

Śnieżko Swojskie i obce w kronice...

Dokładnie tę samą opinię, ale zwięźle, wypowiedział i Bielski: „nic nowego nie masz czego pirwej nie bywało”, uzasadniając w przedmowie do pierwszego wydania swej *Kroniki wszytkiego świata* pożytek płynący z lektury pism historycznych. Owo kontinuum tożsamości wyrażało się w znanej Florusowi, a rozwiniętej (do rangi metanarracji) przez św. Augustyna metaforze biograficznej, proporcjonalnie zestawiającej etapy życia ludzkiego z epokami dziejów powszechnych¹⁹. „Świat widzimy, iż na wszystkim schodzi” – pisał w wierszu wstępnym cytowany Bielski, nie różniąc się w swych rozpoznaniach od rzeszy innych autorów. Owszem, świat się zestarzał, *mundus senescit* – ale dzisiejszy chwiejący się i zgrzybiały starzec to niegdysiejsze dziecko, później młodzieniec, wreszcie dojrzały mąż. A dla lepszego uchwycenia niuansów tej metafory, która jest wariantem analogii pomiędzy mikro- i makrokosmosem²⁰ trzeba przypomnieć i to, że właściwie aż do szesnastowiecznej pedagogii jezuickiej nie dostrzegano w dziecku odrębnej „osoby”, różniącej się od dorosłego swymi potrzebami i wrażliwością. Można więc powiedzieć, że i te zmiany – zmiany starcze – obserwowane okiem metafory, są zmianami ilościowymi: świat się jakby kurczy, karleje, słabnie, ale bez strat w dziedzinie tożsamości. Owszem, periodyzacja historii powszechnej, która była dyżurnym wyposażeniem średniowiecznej refleksji dziejowej²¹, zwykła wyraźnie (zdarzeniowo lub personalnie, ale zawsze jest to moment wyraźnej interwencji Boga w bieg dziejów²²) zaznaczać granice pomiędzy poszczególnymi epokami: stworzenie świata, potop, Abraham, Dawid, niewola babilońska, Wcielenie Chrystusa, Apokalipsa. To przywilej i słabość każdej periodyzacji. Ważniejsze, że ten podział na ery, a w istocie na rozdziały księgi, której rzeczywistym autorem był Stwórca, nie nastreczał zasadniczych problemów z autonomią przeszłości²³. W związku z tym tak powszechne szafowanie anachronizmem wypada uznać nie tyle za procedurę zażęgniwania obcości, ani tym mniej za obskuranczkę ignorancję, ile za konsekwencję niewyodrębnienia się czasu przodków jako epok manifestujących swe prawo do odmienności. Dla myślicieli średniowiecznych i ich późnych kontynuatorów starożytność była ciągle aktualna – i dlatego nie można było jej jeszcze badać²⁴. Na drzeworytowych ilustracjach grecki filozof nie różni się niczym od renesansowego wykwinłnisa, rzymski wojownik paraduje w szesnastowiecznym uzbrojeniu. Już pierwsze słowa naszej jedynej kroniki uniwersalnej

^{19/} Szerzej na ten temat zob. B. Kürbis *O inspiracji okultystycznej w średniowiecznej wizji dziejów*, w zbiorze: *Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze*, red. J. Topolski, Łódź 1981.

^{20/} Zob. J. Soszyński *Kronika Marcina...*, s. 27.

^{21/} R.G. Collingwood *The Idea of History*, Oxford 1962, s. 46-52.

^{22/} W. Gawłowska *Frutolfa w...*, s. 137-138.

^{23/} Zob. C.S. Lewis *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, Kraków 1995, s. 179.

^{24/} K. Pomian *Przeszłość jako...*, s. 38.

Szkice

wskazują na tę elementarną familiarność: Pan Bóg stwarzając świat, „począł gospodarstwo swoje jako prawy ociec czeladny” (k. 1). Gospodarz, gospodarstwo, czeladź – a więc swojsko, domowo, porządnie²⁵. Takie konotacje momentu źródłowego dla wszelkiej dalszej historii pozwalały czuć się w niej jak u siebie już od pierwszej karty²⁶.

Ten obraz trzeba jednak uzupełnić o przegląd rozwiązań stosowanych wówczas, gdy pewne aspekty tej – ogólnie mówiąc – swojskiej przeszłości nie pasowały jednak do obrazu świata i systemu wartości akceptowanych przez historyka i jego publiczność. Nie pasowały – i trzeba było coś z tym zrobić. Jak nietrudno się domyślić, chodzi tu przede wszystkim o kłopotliwe pogaństwo Greków i Rzymian, w mniejszym natomiast wymiarze o spadek po starożytnym judaizmie.

Na początek przypomnieć trzeba dwie strategie przyjmowane w obliczu konfrontacji z obcością: ofensywną strategię *a n e k s j i* i defensywną strategię *s e p a r a c j i*. Pierwsza rozwija się w dążeniu do identyczności, energia drugiej skupia się na utwierdzeniu różnicy. Aneksja polega na podjęciu interpretacji i uruchomieniu operacji kontekstowych *i n k l u d y w n y c h*. Jej celem jest, jeśli można tak powiedzieć, najpierw rozbrojenie, potem jakaś postać asymilacji. Otwiera praktykę językową i – pozostawia ją w stanie nieudomknięcia, ponieważ przekonująca interpretacja paradoksalnie prowadzi do następnych²⁷. Separacja natomiast, tożsama z gestem odepchnięcia, owszem, podejmuje interpretację, ale jest to procedura kontekstowa *e k s k l u d y w n a*, na poziomie werbalnym manifestująca się niekiedy wręcz w formie odmowy wszelkiej interpretacji (jest to czasem tylko postać retorycznej *praeteritio*), skoro potencjalne znaczenia tego, co obce, z góry uznawane są za niewiele warte. Jak zauważył Georg Simmel, stosunek starożytnych Greków do barbarzyńców polegał na braku jakiegokolwiek stosunku²⁸. Jest w tym zapewne przesada, natomiast nie ma przesady w samym rozpoznaniu stopniowości tego, co obce. Obcość w postaci radykalnej uchyla możliwość interpretacji²⁹. Zmierza do izolacji; tym samym wymuszona praktyka językowa dąży do zamknięcia i milczenia.

²⁵ Jak wskazuje A. Niewiara, punkt widzenia „gospodarza” był również typową perspektywą narracyjną dla szlacheckich szesnastowiecznych relacji pamiętnikarsko-podróżniczych (*Wyobrażenia o narodach w pamiętnikach i dziennikach z XVI-XIX wieku*, Katowice 2000, s. 25).

²⁶ Tym samym trudno byłoby przystać na kategorię egzotyizmu historycznego sformułowaną przez M. Prejsa w odniesieniu do zaciekawień czytelnicznych publiczności staropolskiej. Por. M. Prejs *Egzotyizm w literaturze staropolskiej*, Warszawa 1999, s. 8.

²⁷ F.R. Ankersmit *Historiografia i postmodernizm*, przeł. E. Domańska, w zbiorze: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybrał, opracował i przedmową opatrzył R. Nycz, Kraków 1998, s. 152.

²⁸ Przytaczam za: B. Waldenfels *Topografia*, s. 18.

²⁹ Tamże, s. 34.

Śnieżko Swojskie i obce w kronice...

Proponuję ograniczyć się do opowieści mitologicznych – od czasów Izydora z Sewilii³⁰ narracje te były wkomponowywane w bieg dziejów powszechnych i pojawiają się w tych przynajmniej kronikach uniwersalnych, które miały ambicje encyklopedyczne. Przypadek Marcina Bielskiego, którego dzieło jest zreczną – w moim przekonaniu – kompilacją łacińskich źródeł zachodnich, głównie Johanesa Nauclerusa, Hartmanna Schedla, Jacopo da Bergamo, Marka Antonia Sabellicusa, Johanesa Cariona, Sebastiana Münstera i Simona Grynaeusa dobrze odzwierciedla tradycje i tendencje europejskie; zarazem jest jego księga – przypomnijmy – jedynym naszym, a dodajmy, że i bardzo wpływowym, przedsięwzięciem tego rodzaju³¹. Sposób pracy Bielskiego ze źródłami, wbrew temu, co się zwykło czasem sądzić – przemyślany i szczęśliwy, może być przedmiotem oddzielnych analiz, których częściowe wyniki miałem już okazję przedstawić³². Przyjmuję teraz, że autorski gest przekładu czy parafrazy danej partii materiału jest zarazem gestem internalizacji, niepolemicznego przyjęcia do wiadomości, a więc zgodnie z dawną praktyką „uznania za swoje”. Nie będę też eksponował możliwych pominięć czy zmian, ponieważ te retusze Bielskiego akurat dla spraw tu omawianych nie mają specjalnego znaczenia.

Otóż jego stosunek do narracji mitologicznych, na wskroś pragmatyczny, a zarazem po protestancku niechętny³³, zapewne nie wykazuje silniejszych związków z postawą humanistyczną, choć w swym zróżnicowaniu podejmuje i takie sposoby eksplikacji mitów, które mogły być przez humanistów podzielane. Różnica tkwi w wyjściowych założeniach: humaniści silniej nawet dostrzegali odrębność, i to jakościową odrębność kultury antycznej, ale chcieli, przynajmniej w tzw. neopogańskiej fazie rozwoju ruchu, by to ona asymilowała ich, co jest zresztą – jak się zdaje – znakiem rozpoznawczym każdego snobizmu.

^{30/} P.M. Basset *The Use of History in „Chronicon” of Isidore of Seville*, „History and Theory” 15 (Oct. 1976)

^{31/} Ciągłe nieprzedawnionym punktem wyjścia do badań nad kroniką Bielskiego jest monografia I. Chrzanowskiego *Marcin Bielski. Studium historyczno-literackie*, Lwów–Warszawa 1926, z nowszych prac należy wymienić opracowanie M. Korolki (*Pionier sarmackiego dziejopisarsstwa – Marcin Bielski*, w zbiorze: *Pisarze staropolscy. Sylwetki*, red. S. Grzeszczuk, t. 1, Warszawa 1991. a także cytowany już artykuł P. Buchwald-Pelcowej.

^{32/} D. Śnieżko *Jak Marcin Bielski przerabiał z dobrego na lepsze*, w zbiorze: *Tożsamość i rozdzielenie. Rekonensans. Materiały V Sesji Naukowej z cyklu „Świat jeden, ale nie jednolity”*, Bydgoszcz, 22-23 października 2001 roku, pod redakcją i ze wstępem L. Wiśniewskiej, Bydgoszcz 2002.

^{33/} „Aczkolwiek niesłuszna rzecz jest święte pismo mieszać między sprosne pisanie błędów Pogańskich, których na on czas było dosyć po wszytkim świecie. Ale aby dosyć się stało tytułowi tych ksiąg dziejów rozmaitych od początku świata, musim przydać a napisać sposób szaleństwa ludzi prostych Pogańskich, które między sobą na on czas w wierach swoich zachowywali. Abowiem kto złego nie wie, dobremu rozumieć nie może” (k. 20); „Wszakże ty rzeczy mądry człowiek u siebie roztropnie zachowa, jako ku nauce godne, ale nie jako Bogu przyjemne” (k. 25).

Szkice

Strategia aneksji, zmierzająca do przyswojenia, to głównie manipulacje na poziomie największej, można powiedzieć, drażliwości, czyli odniesień religijnych, które podlegają bezdyskusyjnej falsyfikacji, pociągającej jednak za sobą jakiś rodzaj rekompensaty. Falsyfikacja może polegać na usunięciu płaszczyzny religijnej, jak w przypadku wyjaśnień euhemerycznych³⁴. Rzekomi bogowie pogan to osobistości wprawdzie historyczne, ale fantastycznie przedstawione przez notorycznie zmyślających poetów i fałszywie ubóstwione przez pogański gmin w rezultacie swoich zasług (Bachusowi przypisano wynalazek wina, gdyż „je pijał dobrze”). Luka spowodowana utratą wymiaru sakralnego jest zarazem przepustką do rzeczywistości. Narracja mitologiczna zostaje „przełożona” na język narracji historycznej, który wyposażony jest w inny, najogólniej mówiąc, leksykon i odmienne reguły. W konsekwencji niektóre postacie podlegają zwielokrotnieniu, ponieważ język narracji historycznej okazuje się elementarnie niewydolny i bezradny w obliczu wariantowości fabuł mitologicznych: mamy więc kilku Apollinów, Jowiszów i paru Heraklesów. Łatwo zauważyć, że euhemeryzm, jako metoda aneksji, obejmuje przede wszystkim kategorię mitów (i bohaterów) założycielskich. Przy okazji warto odnotować ciekawą wersję euhemeryzmu, gdy język relacji historycznej odnajduje się w przekazie biblijnym. W jego znaczenie dosłowne nie należało wątpić (chyba, że pozostawałoby w konflikcie z jakąś prawdą wiary). Saturn utożsamiany mógł więc być z Nemrodem i w ten sposób powołany do bytu historycznego; podobnie Janus, zestawiony ze starotestamentowym Jawanem. Byłaby to zatem intertekstualna odmiana euhemeryzmu, oparta na postulatcie alegacyjnej substytucji: tradycja mitologiczna rozumiana jako seria tekstowych przekazów okazuje się tutaj ułomną, choć nie pozbawioną pewnych wartości poznawczych, w e r s j a tekstu autorytatywnego, którym może i powinna być zastąpiona.

Ta metoda blisko już sąsiaduje z innymi sposobami falsyfikacji kompensującej, bo ta może również polegać na włączeniu mitów w obręb chrześcijańskiego systemu pojęciowo-religijnego. To oczywiście alegoreza, ale nie poświęcimy jej więcej miejsca niż sam Bielski, który uciekał się do niej z rzadka, choć samą procedurę dobrze znał i doceniał, już na początku wprowadzając, znany mu choćby z popularnych *Gesta Romanorum*, topos świata-Bożej księgi:

I wierzymy stąd wszystko dobre pojmować od niego, poruczając mu każdą rzecz w jego moc, nie pytając się dwornie, on-li stworzył muchy, chrobactwo, żwirzeta jadowite, dra pieżne, bo to z grzechem jest. Wszytkiemu temu stworzeniu on panuje i rozkazuje, i znaki bóstwa swego na niektórych naznaczył, jako sie okazuje w Bazyliiszkuzi srogość gniewu swego, który wzrokiem zabija. We Lwie moc, który sobie przeciwnego umorzy, a pokornemu łaskawie sie stawi. W ptaku Pelikanie wielką dobroć a miłosierdzie przeciw dzieciom swoim. W ptaku Feniksie, który nigdy nie umiera, wieczność, i na wielu inych. (k. Iv.)

^{34/} Na temat sposobów interpretacji mitologii zob. m.in.: E. Sarnowska-Temeriusz *Świat mitów i świat znaczeń. Maciej Kazimierz Sarbiewski i problemy wiedzy o starożytności*, Wrocław 1969; T. Bieńkowski *Antyk w literaturze staropolskiej (1450-1750). Główne problemy i kierunki recepcji*, Wrocław 1969.

Śnieżko Swojskie i obce w kronice...

Tam, gdzie mu wygodnie, korzysta z typicznej alegorezy biblijnej, ładnie tłumacząc czytelnikom, że figura jest jak puźdro, w którym zamknięty jest właściwy sens. Fantastyka mitologiczna, gdy już zupełnie jego zdaniem wykracza poza granice zdrowego rozsądku, prowokuje go czasem do samodzielnych komentarzy moralnych lub „życiowych”, nadających epizodowi mitologicznemu status egzemplum i ujawniających – w jego przekonaniu – właściwy i spójny sens: przypadki króla Midasa są ostrzeżeniem przed zwodniczą alchemią; Tetyda zmienia kształty, by uniknąć namiętności Jupitera – „to się rozumie – objaśnia Bielski – iż dziewczki płaczą idąc za mąż postawą, ale się serce śmieje” (k. 21v.).

Innym, niealegorycznym sposobem chrześcijańskiej asymilacji bóstw pogańskich była ich, jeśli można tak niezręcznie się wyrazić, „infernalizacja”, czyli przyjęcie do powściągliwej wiadomości warstwy zdarzeniowej, z jednoczesną zmianą statusu bohaterów. Jeśli bowiem dzisiejszy świat pełen jest demonów (i to w rozmaitych kategoriach), to nie widać powodów, by nie zwodziły one ludzi nie oświeconych jeszcze blaskiem Objawienia. Zatem niektóre wypadki utrwalone w przekazach mitologicznych miały miejsce, ale nie bóg był ich sprawcą, tylko czart (lub wielu czartów):

A gdy się to bałwochwalstwo nawięcej rozmogło, wstępowali czarci w ony obrazy, a ludziem odpowiedzi dawali; tak że to trwało aż do przyścia Krystusa, który je potym przez Apostoły połamał. (k. 25)

Tym sposobem mitologia zostaje przemianowana na demonologię – i tutaj rządzi zasada substytucji, tyle że na poziomie „nomenklatury” decydującej o interpretacji przekazu. Omówione wyżej procedury wyczerpują możliwości aneksji jako sposobu radzenia sobie z obcością mitologii. Strategia separacji odsuwa tradycję mitologiczną wówczas, gdy wchodzi ona w otwarty konflikt z przekazem uznawanym za bardziej wiarygodny. Podlega wówczas falsyfikacji nierekompensowanej: mity uznaje się za *figmenta poetarum*, zmyślenia poetów, czyli fabuły³⁵, rozumiane jako opowieści nieprawdziwe i nieprawdopodobne³⁶, albo – śladem św. Augustyna – za teologię „mityczną”, pełna bezceństw, w odróżnieniu od teologii „fizycznej” i „państwowej”. W praktyce właściwie każdy przypadek ujawnionego powołania się na starożytnych poetów topicznie dyskwalifikuje wiarygodność takiego źródła. Za każdym też razem dyskwalifikacja wynika z deklarowanej albo w sposób oczywisty domniemanej opozycji pomiędzy poezją a historią pojętą jako narracja o pewnych zobowiązaniach w stosunku do rzeczywistości, innymi słowy fabułę uważano za antagonistyczną w stosunku do historii, tak jak wersja poetycka mogła okazać się antagonistyczna wobec wersji uchodzącej za historyczną. Bielski

^{35/} W kronice Bielskiego jest to *hapax legomenon* (k. 273).

^{36/} Zob. Izidor z Sewilli *Etymologiarum sive Originum libri XX* (Dwadzieścia ksiąg Etymologii, czyli Początków, w: *Źródła wiedzy teoretycznoliterackiej w dawnej Polsce. Średniowiecze – Renesans – Barok*, wstęp, wybór i opracowanie M. Cytowska i T. Michałowska, Warszawa 1999, s. 117.

na przykład odrzuca homerycką opowieść o koniu trojańskim, bo „to są wymyślne rzeczy, ku przeszłej historyjej nie zależą” (k. 61). Co więcej jednak, w opinii kronikarza zdezwuowana mitologia nie oferuje w zamian żadnych istotnych wartości. W pragmatycznym, czy też nieklasycznym³⁷ nurcie dawnej literatury nie raz spotykamy się z przeświadczeniem, że poeci fantazjują i plotą jak baby. W *Eneidzie* jest mowa o Dydonie, ale „Wergiliusz Poeta wiele o niej naplotł w swoich wirszach, jakoby się dla Eneasza miała zabić a spalić, iż od niej jechał precz a nie chciał z nią zostać” (k. 75 v.). Wergiliusz, który dla autora *Zywotów filozofów* był – jak się zdaje – ciągle większym czarodziejem niż poetą, w IV eklogę wkomponował fragment z Sybilli kumejskiej, ale sam nie wiedział, co proroctwo znaczy, bo jego zamiar ograniczał się do panegirycznych gratulacji z okazji narodzin dziecka konsula Poliona, które zresztą było „niczemne i rychło umarło” (k. 132), dając wszystkim do zrozumienia, że nie o to chodziło. Tak więc alegoryczny sens znanej eklogi jest oczywiście utrzymany, ale Wergiliuszowi, właśnie dlatego, że występuje tu tylko w roli poety, nie przynosi żadnego zaszczytu. Można przypuszczać, że ten gest odepchnięcia mitologii poetyckiej jest zarazem gestem bezradności i interpretacyjnego niedowładu: z takimi wymysłami nic już nie potrafimy zrobić, więc nie chcemy mieć z nimi nic wspólnego.

Zarazem mitologia pozwala – jako jeden z przykładów – zilustrować zasadę przechodniości interesującej nas kategorii. Asymilowana lub dezawuowana, należała jednak do znanego (nawet jeśli niechcianego) dziedzictwa śródziemnomorskiego, mogła zatem być użyta jako narzędzie przyswojenia i wpisania w ten kontekst obcości bardziej odległej czy egzotycznej. Okazuje się więc, że słowiańska bogini Dziewanna to Diana, zaś scytyjscy Tatarzy chwalą Marsa i Wenerę. Działa tu więc mechanizm podobnej substytucji, jak w przypadku Janusa przemianowanego na biblijnego Jawana, tyle że teraz nomenklatura mitologiczna nie tylko nie wymaga przedsięwzięć adaptacyjnych, ale sama staje się nobilitującym kodem, za pomocą którego dokonuje się inwazji na terytorium zamierzczonego i odległego pogaństwa, któremu oczywiście przypisywano także chwalenie diabłów. Zapewne też taką opinię mieli kronikarze o tej Dianie czy Wenerze, istotne jednak, że zależało im na ujednoliceniu leksykonu, który jednocześnie posłużył rozszerzeniu granic własnej kultury³⁸.

³⁷ O nurcie pragmatycznym w literaturze renesansu pisze J. Pelc *Literatura renesansu w Polsce*, Warszawa 1994; o nurcie nieklasycznym (w znaczeniu bliskoznacznym) pisze J. Abramowska, *Staropolska genologia i problemy syntezy historycznoliterackiej*, w zbiorze: *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów*. Warszawa 1995, red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jaroński, Warszawa 1996.

³⁸ Ludy pogańskie lub niechrześcijańskie poddawano też czasem bezpośredniej „chrystianizacji” i usiłowano wpisać w krąg tradycji biblijnej: Salomon „pada krzyżem”, Aron jest biskupem a Pascha to Wielkanoc; poganin Czech wita ziemię osiedlenia swego ludu jak ziemię obiecaną i modlitwę kończy sakramentalnym „Amen”; niektóre sekty tureckie przypominają doktrynę protestancką, podobnie jak nasi pogańscy przodkowie, którzy ufność pokładali rzekomo nie w uczynkach, tylko lasce Boga. To zagadnienie,

Śnieżko Swojskie i obce w kronice...

Mitologia była więc nie tylko przedmiotem, ale i narzędziem aneksji. Dodajmy, że nie wyłącznie wobec obcości w aspekcie dziejowym, lecz także wobec tej współczesnej, odległej i stopniowo odkrywanej. Jeśli przymiotnik „naszy” (nasi) uznać za roboczy i niedoskonały wykładnik narracyjnego uobecnienia obcości, to jego frekwencja jest największa właśnie w księdze o Nowym Świecie, pierwszej polskojęzycznej, obszernej i szczegółowej relacji o odkryciach geograficznych. Jak wiadomo, tradycja biblijno-mitologiczna kształtowała wyobrażenia i oczekiwania konkwistadorów z Kolumbem na czele, który nie bardzo troszczył się o zrozumienie tubylców, z góry spodziewając się napotkania cyklopów, amazonek i ludzi z ogonami³⁹; nigdy też nie odwołał rewelacji o wyspie zamieszkałej przez amazonki i syrenach obserwowanych w drodze powrotnej⁴⁰. Magellan był przekonany, że widział gigantów, odkrywane lądy odświeżały nadzieje na odnalezienie relikwii złotego wieku lub rajy ziemskiego. W końcu największa rzeka planety swą nazwę zawdzięcza właśnie odświeżającym próbom udostownienia mitu o Amazonkach⁴¹. Przypuszczać zatem wolno, że pewne fragmenty tradycji mitologicznej, doraźnie i raczej krótkoterminowo poddawane interpretacji dosłownej (skoro okazuje się, że można rozpiąć żagle i obrać kurs na Wyspy Szczęśliwe), wypełniały zadania narzędzi poznawczych, a spostrzeżenie to można rozszerzyć na dziedzictwo historiografii greckiej i rzymskiej, tubylcze plemiona były bowiem opisywane w dużym stopniu według klisz ukształtowanych przez Herodota czy Tacyty. Im zresztą większa pośredniość relacji, tym grubsze były szkła literackich okularów, czego znanym przykładem są wpływowe opinie Montaigne’a, idealizującego Indian na wzór pokolenia Saturna. Co więcej, jeśli przejrzeć relacje pamiętnikarskie i dzieła geograficzne z epoki, to poza naturalnymi rozbieżnościami wynikającymi z odmiennych realiów, nie widać istotniejszych różnic w machinalnych uruchomieniach stereotypu dla opisu ludów mało znanych. Podobnie ambiwalentny szablon obsługiwał Indian i mieszkańców Moskwy, postrzeganych raz jako lud wierny, pobożny i zachowujący czystość obyczajów (tak np. u Jowiusza), innym razem jako plemię niewykształcone, brutalne i dzikie⁴². W kronice Bielskiego księga o księstwie moskiewskim oparta jest na rzetelnej relacji Siegmunda von Herber-

prowadzące do pytania o wpływ polemik religijnych na konstrukcje historiograficzne, nie będzie teraz rozwijane.

^{39/} T. Todorov *Podbój Ameryki. Problem Innego*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996, s. 23.

^{40/} J. Tazbir *Opinie o Indianach*, w: tegoż *Sarmaci i świat*, Kraków 2001, s. 147.

^{41/} Zob. P.G. Bietenholz *Historia and fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*, Leiden–New York–Köln 1994, s. 42-46; A. Tarczyński *Wartości i postawy w obliczu zderzenia systemów kulturowych. Hiszpańscy zdobywcy XVI wieku wobec Nowego Świata*, Bydgoszcz 2001, s. 140-141.

^{42/} O stereotypach w renesansowych opisach Rusi zob. G. Brogi Bercoff *Chrześcijańska Ruś w „Annales Ecclesiastici” Cezarego Baroniusza*, w: teże: *Królestwo Słowian. Historiografia Renesansu i Baroku w krajach słowiańskich*, przeł. E.J. Głębicka, W. Jekieli, A. Zakrzewski, Izabelin 1998, s. 133.

Szkice

steina⁴³, ale gdy tylko nadarzyła się okazja, polski autor powtarza – co prawda deklarując powątpiewanie – rewelacje o ludziach dalekiej Północy zapadających niczym żaby w letarg zimowy⁴⁴, a mają tam też żyć ludzie z psimi głowami, albo i bez głów, podobnie jak np. w okolicach Jawy (to już Antypody) są monstra z głowami psimi, świńskimi i osłimi, a na Sumatrze żyją centaury „i innych bestyj rozmaitych wiele” (k. 268v.).

Zapyta ktoś o porcję dobrej wiary, z jaką powiadamy o tych mirabilich (*mirabilis* – niezwykłość bliska naszemu rozumieniu, o przedchrześcijańskich korzeniach⁴⁵). Przypuszczać wolno, że autorzy ówcześni nie byli ani tak naiwni jak nam się wydaje, ani tak sceptyczni, jak my dziś. Można tu mówić o czymś w rodzaju zawieszonyj referencji. Zawieszonyj w przestrzeni między afirmacją Pauzanasza a pokpiwaniem Horacego⁴⁶ czy Lukiana w *Prawdziwej historii*. Ostatecznie przecież św. Izydor z Sewilli zwątpił, by łasice poczynały pyskiem, zaś kronika Bielskiego brawurowo obaliła rozpowszechniony pogląd, że słonie nie mają kolan. Kolumb nie odwołał wprawdzie informacji o widzianych przez siebie syrenach, ale się też przy nich nie upierał. Znajdowali się tacy, którzy twierdzili, że widzieli jednorożce, ale zarazem trudno było o śmiałka, który wzięłby na siebie ciężar dowodu, że ich nie ma. Pozostawały uniki: czasem poważne, jak antyczny topos historiograficzny, który w sprawach wątpliwych pozostawiał czytelnika przy jego własnej opinii, czasem żartobliwe: Jakub Kazimierz Haur w swej ziemiańskiej encyklopedii powtarza znaną opinię, że jednorożec daje się pojmać tylko dziewicy; nie zaprzecza jej i zaraz dodaje: „aleć podobno pewniejszy dla niej jednorożec, gdy się jej zdarzy iść za mąż za dobrego jonaka”⁴⁷.

⁴³ Ju. A. Limonow *Kulturowe swiazzi Rossiji s Jewropejskimi stranami w XV–XVII wv*, Leningrad 1978, s. 149.

⁴⁴ Historia tego motywu rozciąga się od (sceptycznego zresztą) Herodota po osiemnastowieczne pamiętnikarstwo, por. Herodot *Dzieje*, z języka greckiego przełożył i opracował S. Hammer, Warszawa 2002, s. 237; A. Ročko *Obraz Syberii w XVIII-wiecznych tekstach wspomnieniowych*, w zbiorze: *Wyobrażenia epok dawnych [...]*, s. 475.

⁴⁵ W sprawie rozróżnień pomiędzy *mirabilis*, *magicus*, *miraculosus* zob. J. Le Goff *Niezwykłość w średniowiecznym Zachodzie*, w: *tegoż Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. Radozycka-Paoletti, Warszawa 1997, s. 37.

⁴⁶ „Gdyby tak malarz zechciał z ludzką głową połączyć kark koński, a inne członki, zewsząd pozbierane, pokryć pstrymi piórkami, tak żeby piękna od góry niewiasta kończyła się szpetnie czarną rybą, i gdyby was, jako przyjaciół, zaprosił na wystawę, czy moglibyście wstrzymać się od śmiechu?” Cyt. *List do Pizonów*, w: *Rzymska krytyka i teoria literatury*. Wybór, opracował S. Stabryla, Wrocław 1983, s. 36–37.

⁴⁷ Cyt. za J. Partyka *Bestiariusz Haurowy*, w zbiorze: *Wyobrażenia epok dawnych [...]*, s. 302. W wydaniu, które miałem w rękę (J.K. Haur *Oekonomika ziemiańska generalna... Od W. X. Marcina Bystrzyckiego Societatis Jesu S. Theologii Doktora przedrukowana*, Warszawa 1744, s. 118) usunięto ten żarcik.

Śnieżko Swojskie i obce w kronice...

Nie byłoby elegancko naruszać powagę Herodota czy Pliniusza Starszego, a nawet gdyby ich autorytet z biegiem czasu tracił na znaczeniu (od schyłku XV w. toczyła się dyskusja *De Plinii erroribus*), to i tak fantastyka tego rodzaju bywała przydatna jako przedmiot wykładu alegorycznego i – co nie najmniej ważne – znajdowała zastosowanie w heraldyce. A co jeszcze ważniejsze, zakwestionowanie samej możliwości istnienia tych dziwów, podawałoby w wątpliwość wszechmoc Stwórcy. W szesnastej księdze *Państwa Bożego* św. Augustyn sformułował pytanie, czy można wierzyć, że od pierwszego człowieka pochodzą pewne gatunki ludzi-potworów, o których opowiadają dzieje pogańskie. Odpowiedź jest powściągliwie twierdząca: skoro i dziś rodzą się dziwolągi, dlaczego nie miałyby całe narody?

Bóg, Stwórca wszechrzeczy, wie dobrze, co, gdzie i kiedy ma lub miało być stworzone, bo widzi Bóg, że jedne rzeczy na świecie podobne do siebie, przeplatane być mają odmiennymi, aby piękną uczynić tkaninę wszechstworzenia. Lecz kto całości wzrokiem objąć nie może, temu się brzydka wydaje część stworzenia niezwykła, bo nie wie, z czym się ona zgadza i do czego stosuje.⁴⁸

Możliwa realność bytów fantastycznych – a wszystkie możliwe rzeczy p o w i n n y istnieć⁴⁹ – stanowi zatem o pełni stworzenia, bo bez nich obraz świata nie byłby kompletny⁵⁰. Dlatego Marcin Bielski, wymieniwszy różne gatunki potworów, podsumowuje:

Wiele inych dziwów albo wyrodków od ludzi na świecie, zwłaszcza w Afryce, Indyjey a Scytyjey, co niektórzy z psiami głowami, niektórzy bez głów, niektórzy co w piersiach gęba a na ramieniu oczy, niektórzy o dwu obliczu, a wszakże (jako Augustyn święty pisze), co ich kolwiek jest podobnych człowieku, wszyscychmy od jednego ojca poszli. (k. 8v.)⁵¹

^{48/} Św. Augustyn *Państwo Boże*, przeł. ks. W. Kubicki, wstęp Ojciec J. Salij OP, Kęty 1998, s. 604. Podobną myśl wygłosił M. de Montaigne: „Stworzenia, które nazywamy potworami, nie są nimi dla Boga. On w ogromie swego dzieła widzi nieskończoność form, jakie w nim zawarł: można przypuszczać, iż niejedna postać, która nas tak zdumiewa, ma związek i podobieństwo z innymi postaciami takiegoż rodzaju, nie znanymi człowiekowi. Z jego wszechmądrości nie płynie nic jeno samo dobro, powszechność i porządek: ale my nie widzimy związków tego i stosunku” (*Próby*, ks. 2, przeł. T. Zelenki (Boy), opracował, wstępem i komentarzem opatrzył Z. Gierczyński, Warszawa 1985, s. 369).

^{49/} Zob. A.O. Lovejoy *Wielki tańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, przeł. A. Przybysławski, Warszawa 1999, s. 77.

^{50/} Tak zdawał się rozumować M.K. Sarbiewski *O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer (De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus)*, przeł. M. Plezia, opracował S. Skimina, Wrocław 1954, ks. I, rozdz. I, k. 6.

^{51/} Czyli od Adama. Godzi się w tym miejscu przypomnieć, że stary mit hebrajski wspomina o spółkowaniu Adama ze zwierzętami, zanim stworzona została kobieta. Zob. R. Graves, R. Patai *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, przeł. R. Gromacka, Warszawa 1993, s. 67-69.

Szkice

Co ciekawe, dla Bielskiego właśnie autorytet źródła ostatecznie weryfikuje rzetelność informacji⁵²: otóż te same (przynajmniej pod względem typologicznym) stwory, w innym miejscu (w rozdziałiku o Popie Janie) zostały zakwalifikowane jako niewiarygodne plotki żydowskie:

Są też pod nim ludzie, którzy mają w piersiach oblicze, mocni a pręcy, ci Złoto sprawują; drudzy o jednym oku w czele. Gigantowie tak wielcy, iż jednego męża czterdzieści łokci. Są też Centary pod nim, co po ramiona człowiek, a na dół jako koń. Są też Cynocefali, którzy są wielkimi Rybitwy. Są też tamże w Afryce jednogowię, o jednej wielkiej nodze, co się od Słońca i niepogody zastoni nogą jako Szopą. Tamże w tych krainach ptak Feniks, co się we trzy lata odnawia; wiele inszych rzeczy pisali Żydowie o tym Królu, które nie godne są pisania, gdyż więcej są pletliwe niż prawdziwe. (k. 462-462v.)⁵³

Gdzie indziej autor wspomina też o talmudycznej legendzie, jakoby dziwy morskie i leśne były rezultatem obcowania Adama ze zwierzętami. Istotna jest natomiast lokalizacja tych osobliwości: Afryka, Indie, Scytia, czyli krainy odległe, częściowo mityczne, poza zasięgiem potocznego doświadczenia. Wydaje się, że ważniejsza od statusu ontologicznego jest funkcja, jaką stwory fantastyczne pełnią w narracyjnym porządkowaniu przestrzeni⁵⁴. Pojawiają się bowiem zazwyczaj nie bliżej niż na granicach znanego i nieznanego⁵⁵: antypody, królestwo popa Jana, bajeczne regiony Indii czy Afryki (tam osiedlił je Pliniusz). Jeśli porównać wydania przywoływanej tu kroniki, to widać, jak rozszerzający się zakres doświadczenia, i to – podkreślam – narracyjnego doświadczenia, jakby przesuwa lokalizację fantastyki wraz z granicami lepiej już rozpoznanego świata. W pierwszym wydaniu przywoływanej tu kroniki nie było jeszcze oddzielnej księgi poświęconej odkryciom geograficznym. Czytelnik musiał się zadowolić lakoniczną informacją o Ameryce,

która najwiętsza na świecie na zachód słońca, na której są ludzie rozmaitej urody, niektórzy z psimi głowami, drudzy z świniemi, drudzy z końskiem, a ty zową po grecku Hipopop-

^{52/} W związku z tym trzeba odnotować, że Maciej z Miechowa, autor europejskiego bestselleru *Tractatus de duabus Sarmatiis [...]*, bardzo stanowczo zakwestionował istnienie jakichkolwiek monstrów na dalekiej Północy. Dziełko to Bielski znał, wiernie się na nie powoływał w kronice moskiewskiej, ale te właśnie refutacje całkowicie zignorował.

^{53/} Takie informacje znajdowały się w popularnym w średniowieczu apokryficznym liście Księdza Jana, którego oryginał miał powstać w języku hebrajskim. Zob. J. Delumeau *Historia rajów...* op. cit., s. 73-74.

^{54/} Na temat genezy i systematyki monstrów zob. H. Mode *Stwory mityczne i demony. Fantastyczny świat istot mieszanych*, z niemieckiego przełożyła A.M. Linke, Warszawa 1977.

^{55/} Por. A. Tarczyński *Wartości i postawy w obliczu zderzenia systemów kulturowych. Hiszpańscy zdobywcy XVI wieku wobec Nowego Świata*, Bydgoszcz 2001, s. 265; J. Delumeau *Historia rajów...*, s. 81-82.

Śnieżko Swojskie i obce w kronice...

dos, drudzy też prawej człowieczej urody jedno obyczajów dziwnych, a stąd właśnie nazwali Nowy świat, o czym szryzej pisze w księgach, które zową *Novus orbis*. (k. 110v.)

Cytat brzmi znajomo, coś podobnego przytoczyłem kilkanaście wersów wyżej. Otóż ostatnie sformułowanie wskazuje, że Bielski już słyszał o księdze Simona Grynaeusa, *Novus orbis terrarum* [...] ⁵⁶. Słyszał, być może miał w rękę, być może przeglądał, ale na tyle pobieżnie, by z Kolumba zrobić Wenecjanina. Do nowego kontynentu przyłożony jest jeszcze stary szablon, powiadamiający o wyłonieniu się czegoś nieoczekiwanego (wszak Noe miał tylko trzech synów) na zamglonym horyzoncie ekumeny. W wydaniu drugim sprawa wygląda inaczej: pod rokiem 1492 kroniki świata fragment ten jest powtórzony prawie bez zmian (k. 171) – autor nie zdecydował się na jego usunięcie, mimo że całość bogatsza jest już o księgę poświęconą Nowemu Światu (i to właśnie na podstawie dzieła Grynaeusa, zbierającego naoczne relacje konkwistadorów i podróżników), w której dla potworów nie będzie już miejsca. Natomiast w edycji trzeciej, autor, powtarzając księgę o Nowym Świecie, nie przedrukował wcześniej tego krótkiego fantastycznego opisu: w rezultacie monstra ostatecznie czmychną z lepiej już rozpoznanej Ameryki na antypody i w inne regiony do końca nie zbadane.

Można więc powiedzieć tak: deformacja jest miarą odległości, nie tyle w rozumieniu geograficznym, co w skali dostępności informacji, chodzi tu więc w gruncie rzeczy o perspektywę narracyjną i uruchamianą w jej obrębie praktykę symboliczną. Jest rzeczą znamionną, że hiperbola jest tropem, który odnajdujemy zwykle w pozycji mediatyzującej pomiędzy prezentacją względnie realistyczną a bytami fantastycznymi. Im obiekt dalszy i mniej znajomy, tym stopień zniekształcenia większy, poprzez amplifikację aż do destabilizacji potocznych reguł organizacji świata, który na swych obrzeżach przekształca się w świat „na opak”. Tak jest już u Herodota:

Bo wschodnia część Libii, którą zamieszkują koczownicy, jest niska i piaszczysta aż do rzeki Triton; odtąd jednak ku zachodowi, czyli w kraju Libijczyków-rolników, jest bardzo górzysta, gęsto lasami porośła i pełna dzikich zwierząt. Wszak są tu o l b r z y m i e węże, lwy, słonie, niedźwiedzie, jadowite żmije, rogate osły, d a l e j ludzie z psią głową i bez głowy, którzy oczy mają na piersi (jak przynajmniej utrzymują Libijczycy), dzicy mężowie i dzikie kobiety, i wielkie jeszcze mnóstwo nie zmyślonych zwierząt. ⁵⁷

Hiperbola jest, mówiąc inaczej, szkłem powiększającym, przez które obserwowane jest to, co już rozpoznane, ale ciągle jeszcze jakoś dalekie: Bielski powiada, że w Islandii są góry o szczytach niknących w niebie; w Egipcie winne grona są długie na łokieć; w Morzu Północnym żyją ryby o oczach wielkich na dwadzie-

^{56/} S. Grynaeus *Novus orbis regionum ac insularum veteribus incogitarum una cum tabula cosmographica, et aliquot aliis consimilis argumenti libellis, quorum omnium catalogus sequenti patebit pagina*, Basileae 1537.

^{57/} Herodot *Dzieje*, z języka greckiego przełożył i opracował S. Hammer, Warszawa 2002, s. 287.

ścia stóp wzdłuż; wieloryb jest potężny jak góra, balena huczy jak piorun; a słoń, gdy trąbą schwyta człowieka i rzuci w górę, ten umrze, zanim doleci do ziemi. Zauważmy, że wszystkie te regiony były jako tako spenetrowane i w tym przypadku pozycja podmiotu przypomina sytuację wędkarza, który co prawda już nie ogłosi, że złowił trytona lub nereidę, ale na taaaką rybę jeszcze go stać. Hiperbola jest uprawomocniona przez licencję gawędziarza, pojawia się także w narracjach pierwszoosobowych, zakładających pomiędzy opowiadaczem i słuchaczem pewną asymetrię doświadczenia, natomiast konwencja realistyczna z jednej i obrazowanie fantastyczne z drugiej strony zakładają relację symetryczną, z tym że w pierwszym przypadku będzie to wspólnota potocznej wiedzy o świecie, zaś w drugim wspólnota niewiedzy – markowanej znakami tradycyjnego repertuaru. Mówiąc najprościej, rewelacje o hippopodach czy androginach są nie tyle informacją o tym, co jest lub nie jest, ile swego rodzaju symbolami topograficznymi, tak jak „biała plama”, lwy (*ubi leones*) czy zaciśnięta pięść, którą na dawnych mapach kartografowie zaznaczali regiony dziewicze. Są tropami w podwójnym wymiarze, bo przenosząc możliwą wykładnię alegoryczną (np. ludzie z psimi głowami to kapłani dający pokutą dobry przykład⁵⁸), używane są zarazem jako metaforyczne znamiona obcości przewidywanej, ale jeszcze nie rozpoznanej. Wydaje się, że wspólną konotacją motywującą tak pojętą metaforę jest właśnie status „graniczności”. Monstra mają w sobie coś z człowieka i zarazem coś obcego, przyczapajonego w deformacji otwierającej się na nie-ludzki porządek. Dlatego można w nich dostrzec analogon niejasnej sfery pomiędzy światem zamieszkanym i znanym a kurczącym się światem zmitologizowanej potencjalności. Wolno też przypuszczać, że obecność fantastyki organizuje, czy też współorganizuje, sferę pośredniczącą pomiędzy kodem ikonizacji-kartograficznym a porządkiem narracyjnym, sferę dostrzegalną zarówno w kompozycji dawnych map, jak też utworów dziejopisarskich. A na koniec rzecz trzeba i to: monstra i bestie, gnieźdząc się czas jakiś pomiędzy wiedzą encyklopedyczną a wiedzą symboliczną⁵⁹, opóźniały rozejście się obu porządków, podtrzymując realną unię historiografii i literatury⁶⁰.

⁵⁸ Np. według wykładni w *Gesta Romanorum. Historie rzymskie*, spolszczył P. Hertz, Warszawa 2001, s. 169.

⁵⁹ Wg rozróżnienia D. Sperbera (*Le symbolism en général*), które omawia J. Sokolski *Barokowa księga natury. O europejskiej symbolografii wieku siedemnastego*, Wrocław 1992, s. 106-109.

⁶⁰ Pierwsza wersja niniejszego szkicu została przedstawiona do dyskusji na XXXI Konferencji Teoretycznoliterackiej „Stereotypy w literaturze (i tuż obok)” – Uniejów, 15-19. 09. 2002 r. Mam także miły obowiązek odnotować, że tekst ten powstał w ramach programu finansowanego przez Fundację A. Mellona (The Warburg Institute, Londyn 1998).