

DARIUSZ ANDRZEJ SIKORSKI*

O DŁUGIM TRWANIU PEWNEJ TEORII –
IDEA TRYPARTYCJI U LUDÓW INDOEUROPEJSKICH
GEORGESA DUMÉZILA W ŚWIETLE KRYTYKI¹

About Continuance of a Certain Theory – the Idea of Tripartition in Indo-European Peoples by Georges Dumézil in the Light of Criticism

Abstract: The article deals with two interconnected issues. First, it discusses the influence of the idea of tripartition in Indo-European peoples – developed by Georges Dumézil – for the studies into pre-Christian religion of the Slavs indicating that the dominating vision of the problem is largely dependent on Dumézil's scheme, but also on the new comparative method, which Dumézil elaborated and which influences other fields of mediaeval studies and historical studies. The second issue concentrates on the presentation of the state of criticism of the Dumézil's concept. The latter demonstrates that the concept of Dumézil is partly constructed on completely mistaken or unverifiable foundations. Due to this, other studies dependent on this concept must be subjected to critical re-examination.

Keywords: Georges Dumézil, critics of Dumézil, theory of Indo-European tripartition, pagan religion of Slavs

Istotę teorii Dumézila można sprowadzić do prostej konstatacji, iż Praindoeuropejczycy żyli w głębokim przekonaniu, że społeczeństwo dzieli się na trzy grupy: tych którzy walczą i bronią, tych których zadaniem była modlitwa oraz tych, którzy troszczyli się o zaspokojenie potrzeb bytowych. Idea ta miała być tak silna, że przejęły ją wszystkie ludy, które powstały po rozpadzie wspólnoty indoeuropejskiej. Jest ona – zdaniem Dumézila – czytelna w kulturze tych społeczeństw od najstarszych tekstów w sanskrycie po tradycję grecką, rzymską, celtycką i germańską. Wedle tego wyobrażenia o własnym społeczeństwie Praindoeuropejczycy i ludy z nich się wywodzące mieli tworzyć panteony swoich bogów, przypisując każdemu bóstwu opiekę nad którąś z trzech społecznych funkcji².

* Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, ul. Św. Marcin 78, 61-809 Poznań.

¹ Tekst opiera się na referacie wygłoszonym na sesji pt. „Tempus fugit” z cyklu „Ad Fontes” organizowanej przez S. Rosika i P. Wiszewskiego we Wrocławiu-Pawłowicach w 2007 roku.

² Podstawowy syntetyczny zarys całości koncepcji: G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958; kolejne najważniejsze prace: *Mythes et dieux des Germanes: Essai d'interprétation comparative*, Paris 1939; *Mythe et Épopée*, t. 1-3, Paris 1968-1973 (tom drugi w tłumaczeniu angielskim: *The Destiny of a King*, Chicago 1973); *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977; *Apollon sonore, et autre essais*, Paris 1982. Najlepsze wprowadzenie do całości myśli G. Dumézila, J.-C. Rivière, *Pour une lecture de Dumézil: Introduction à son oeuvre*, Nouvelle École, 21/22(1972), s. 14-79 oraz D. Dubuisson, *Mythologies du XX^e siècle: Dumézil*,

Teoria Dumézila jako narzędzie badawcze wkroczyła do mediewistyki głównie ze względu na obecne w tekstach średniowiecznych wyobrażenia o podziale społeczeństwa na trzy kategorie³. Kulminacją tych zainteresowań było mistrzowskie dzieło Georges'a DUBY wydane w 1978 roku⁴.

W polskiej historiografii koncepcja Dumézila pojawia się w latach 70. XX wieku głównie dzięki zainteresowaniom mediewistów przedchrześcijańską religią Słowian, a w późniejszym okresie także ze względu na wyobrażenia ludzi późnego średniowiecza strukturą własnego społeczeństwa⁵. Spośród mediewistów najkonsekwentniej za myślą Dumézila podążał od lat 80. XX w. Jacek Banaszkiewicz, który zarówno samą ideę trójpodziału, ale przede wszystkim metodę komparatystyczną wypracowaną przez francuskiego uczonego wykorzystał zarówno do analizy wątków mitycznych zawartych w tradycjach zachowanych w kilku dziełach kronikarskich z kręgu słowiańskiego i germańskiego oraz do „niemitycznych” partii tych tekstów wskazując, że zasady konstrukcji narracji są zakorzenione w tradycji oraz „wyobraźni” indoeuropejskiej i dopiero zastosowanie odpowiedniego klucza pozwala je lepiej odczytać. On też w pełni przyczynił się do spopularyzowania teorii Dumézila jako użytecznego narzędzia badawczego w błyskotliwym i bardzo przystępnym napisanym wykładzie Gallowego mitu o początkach dynastii piastowskiej, którym przekonał wielu czytelników do poznawczej wartości propo-

Lévi-Strauss, *Eliade*, wyd. 2, Villeneuve d'Ascq 2008, s. 21-121. Krótkie wprowadzenie J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986, wyd. 2 z autorskim komentarzem Warszawa 2010, oraz wstęp pióra tegoż badacza do jednego polskiego tłumaczenia dzieła G. Dumézila, *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, tł. A. Gronowska, Warszawa 2006, s. VIII-XXV; tematyczny numer *Literatura na Świecie*, 1987, nr 11 poświęcony Dumézilowi (gdzie też tłumaczenia fragmentów dzieł Dumézila) oraz polskie tłumaczenie wywiadu-rzeki z G. Dumézilem, *Na tropie Indoeuropejczyków: mity i epopeja. Z Georges'em Dumézilem rozmawia Didier Éribon*, tł. K. Kocjan, Warszawa 1996.

³ A. Guriewicz, *Tripartitio christiana – tripartitio Scandinavica (W sprawie interpretacji „Pieśni o Rigu”)*, *Kwartalnik Historyczny*, 80:3(1973), s. 547-567; J. Batany, *Abbon de Fleury et les théories des structures sociales vers an mil*, [w:] *Études libériennes histoire et archéologie médiévales*, Auxerre 1975, s. 9-18; J.-H. Grisward, *Ider et le tricéphale une aventure arthurienne un mythe indien*, *Annales E.S.C.*, 33(1978), s. 279-293; O.G. Oexle, *Die funktionale Dreiteilung der Gesellschaft bei Adalbero von Laon Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter*, *Frühmittelalterliche Studien*, 12(1978) s. 1-54; tenże, *Tria genera hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter*, [w:] *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter, Festschrift für Josef Fleckenstein*, hrsg. L. Fenske, W. Rösener, T. Zotz, Sigmaringen 1984, s. 483-500; D. Iogna-Prat, *Le “baptême” du schéma des trois ordres fonctionnels: l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX^e siècle*, *Annales E.S.C.*, 41(1986), s. 101-126; tenże, *Consistances et inconsistances de l'an mil, Médiévales*, 37(1999), s. 91-97; E. Ortigues, *L'élaboration de la théorie des trois ordres chez Haymon d'Auxerre*, *Francia*, 14(1987), s. 17-43; tenże, *Haymon d'Auxerre, théoricien des trois ordres*, [w:] *L'École carolingienne d'Auxerre*, ed. D. Iogna-Prat, C. Jeudy, G. Lobrichon, Paris 1991, s. 181-227.

⁴ G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978 oraz obszernie omówienie tej pracy przez J. Le Goff, *Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale*, *Annales E.S.C.*, 34(1979), s. 1187-1215. Omówienie dziejów zainteresowań teorią Dumézila w mediewistyce dał ostatnio B. Grévin, *La trifonctionnalité dumézilienne et les médiévistes: une idylle de vingt ans*, *Francia*, 30:1(2003), 169-189.

⁵ W. Iwańczak, *Ludzie miecza, ludzie modlitwy i ludzie pracy. Trójpodział społeczeństwa w średniowiecznej myśli czeskiej*, Kielce 1989, wyd. 2 uzupełnione 1995.

zycji francuskiego uczonego. Późniejsza bogata twórczość J. Banaszkiewicza, w której zresztą najczęściej nie odwoływał się wprost do Dumézila, ale w której nowa metoda komparatystyczna jak i trójdzielna perspektywa są szeroko aplikowane, wzmocniło uznanie dla poglądów Dumézila u tych badaczy, którzy analizy J. Banaszkiewicza uznali za wartościowe.

Należy odróżnić dwa rodzaje odniesienia się mediewistów do teorii Dumézila. Pierwszy, zdecydowanie przeważający, polega na próbach wpasowania rezultatów badawczych uzyskanych tradycyjnymi metodami do ogólnej koncepcji trypartycji uwypuklanej w teorii Dumézila. Przykładem tej postawy jest wspomniane dzieło Georges'a Duby, w którym rozważania o idei trypartycji w różnych społeczeństwach zachodnioeuropejskich w X-XIII w. są snute na podstawie tekstów średniowiecznych analizowanych klasycznymi metodami historycznymi. Jedynie uzyskane wyniki autor proponuje traktować jako średniowieczną egzemplifikację dla teorii Dumézila i tylko w tym momencie następuje zetknięcie się z koncepcją Dumézila. Nawet w zagadnieniach bardzo blisko związanych z badaniami nad mitologią przekazów średniowiecznych, G. Dumézil bywa cytowany w konkretnych sprawach, ale bez odwołania się do jego koncepcji jako całości⁶. W polskiej mediewistyce w podobny sposób traktując tę teorię Wojciech Iwańczak. Sytuacja ta jest zrozumiała, gdyż w przeciwieństwie do innych źródeł, na których wsparta jest koncepcja Dumézila, w przekazach średniowiecznych idea trójdzielności społeczeństwa jest wyrażona wprost i dobitnie. Nie trzeba uciekać się do wyszukanych metod interpretacyjnych, aby ją z tekstów wydobyć⁷.

Drugi sposób odniesienia się do teorii Dumézila, zdecydowanie rzadszy, polega na posłużeniu się metodą komparatystyczną wypracowaną przez Dumézila jako narzędziem badawczym oraz ideą trójpodziału jako podstawowej zasady ideowego porządku, które pozwala uzyskać rezultaty niedostępne dla tradycyjnych metod analitycznych stosowanych w mediewistyce. Przykładem są prace samego G. Dumézila o religii skandynawskich Germanów oraz Joëla Griswarda o eposie narbońskim⁸ czy ostatnio cykl prac słowackiego literaturoznawcy Martina Golema⁹. W hi-

⁶ Por. D. Třeštlík, *Mýty knene Čechů (7.-10. století), Tři studie ke „Starým pověstem českým”*, Praha 2003.

⁷ Trzeba podkreślić, że w średniowieczu idea trypartycji często nie była zbieżna z zakładanym przez Dumézila trójpodziałem na *oratores* – modlących się, *bellatores* – walczących się i *aratores* – oraczy (chłopów), gdyż wyróżniano liczne inne kombinacje trzech grup, które nie wykazują zbieżności z koncepcją dumézilowską. Obok trypartycji popularnym sposobem klasyfikacji społeczeństwa były układy binarne czasem kwadruplowe. Bogactwo tego rodzaju koncepcji z właściwym chyba uchwyceniem na ich tle siły oddziaływań idei trójdzielnych, w których widać zbieżność z teorią Dumézila, omówił ostatnio G. Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1998, s. 249-341.

⁸ J.H. Grisward, *Archéologie de l'épopée médiéval. Structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le Cycle des Narbonnais*, Paris 1981

⁹ M. Golema, *Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo. Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v literatúre, mytológii a folklóre stredovekých Slovanov*, Banská Bystrica 2006; tenże, *Trojfunkčná štruktúra v epíke o počiatkoch uhorského štátu*, [w:] *Literatúra ako súčasť medziliterárnych spoločenských*, red. P. Koprda, Nitra 2003, s. 217-233; tenże, *Kosmova a Dálimilova „dívčí válka“ ako metafora indoeurópskej vojny funkcie*, [w:] *Žena v české a slovenské literatúre*, red. J.K. Nebeský, L. Pavera, Opava 2006, s. 14-34; tenże, *Slovanský mýtus a epos. Pôvod*,

storiografii polskiej przykładem są przede wszystkim prace Jacka Banaszkiewicza¹⁰ oraz próba rekonstrukcji religii słowiańskiej dokonana przez Aleksandra Gieysztora.

Łacińskie piśmiennictwo średniowiecza nie było wykorzystane przez Dumézila w budowaniu jego koncepcji dlatego też nie odgrywa żadnej roli u jej krytyków. Nie mniej jednak teoria trypartycji wpływa na interpretację tekstów średniowiecznych choćby dlatego, że sam G. Dumézil wiele prac poświęcił tradycji skandynawskiej, i już z tego powodu znajomość jej krytyki z jaką się spotkała, dokonywana głównie na polach badawczych odległych od zainteresowań mediewistów, powinna jednak zasługiwać na ich szczególną uwagę.

W mediewistyce największy wpływ koncepcja Dumézila wywarła na badania nad religiami pogańskimi społeczeństw wczesnego średniowiecza, zwłaszcza wierzeń Germanów, Celtów i Słowian. Teksty z kręgu germańskiego, a właściwie skandynawskiego w przekazach trzynastowiecznych i późniejszych, stanowiły jedno z głównych pól doświadczalnych dla dumézilowskich analiz, które miały pokazywać trwałość rekonstruowanych wyobrażeń indoeuropejskich¹¹. Ze względu na brak tekstów świat wierzeń słowiańskich był poza zainteresowaniami Dumézila.

W latach 70. XX wieku pojawił się u Aleksandra Gieysztora pomysł, aby dumézilowska wizję zasad porządkujących indoeuropejskie panteony oraz metodę komparatystyczną zastosować do badań nad religią przedchrześcijańskich Słowian. Nowość tego projektu polegała nie na tym, żeby poddać analizie porównawczej poszczególne elementy religii Słowian – bo to w różny sposób i na mniejszą skalę robiono już wcześniej – ale na próbie umiejscowienia jej w ramach zakładanego wspólnego sposobu konstruowania panteonów znanych z przekazów innych ludów indoeuropejskich nie tylko z czasów bliskich badanej rzeczywistości, ale również bardzo odległych chronologicznie i czasowo. Prowadzący równoległe prace nad słowiańskimi wierzeniami H. Łowmiański, ukończone w 1979 roku monumentalnym dziełem pod tytułem „Religia Słowian i jej upadek”, musiał się ustosunkować do tej propozycji wyrażonej przez A. Gieysztora po raz pierwszy w pełniejszej postaci w 1977 roku¹². Zatem każdy z autorów późniejszych dwóch podstawowych syntez religii pogańskich Słowian przystępując do swoich badań musiał się ustosunkować do koncepcji Dumézila jako do kierunku wyznaczającego jeden z głównych nurtów w religioznawstwie porównawczym. W pewnym sensie

niektoré kontinuity a alternácie postavy-funkcie reprezentujúcej právny pól indoeurópskej náboženskej suverenity v slovanských literatúrach, *Conversatoria Litteraria*, 2(2009), s. 59-75.

¹⁰ Spośród wielu J. Banaszkiewicz, *Potrójne zwycięstwo Mazowszan nad Pomorzanami (Gall, II, 49), czyli historyk między „rzeczywistością prawdziwą” a schematem porządkującym*, [w:] *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi*, Warszawa 1991, s. 305-313; tenże, *Wątek „ujarzmienia kobiet” jako składnik tradycji o narodzinach społeczności cywilizowanej*, [w:] *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym*, Warszawa 1997, s. 27-44; tenże, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 2002.

¹¹ Szerzej zob. niżej s. 123 i n.

¹² A. Gieysztor, *The Slavic Pantheon and the New Comparative Mythology*, *Questiones mediaevali*, 1(1977), s. 7-32; H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*, Warszawa 1979; A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, wyd. 2 zmienione, Warszawa 2007 oraz jej uzupełnienie: A. Gieysztor, *Opfer und Kult in der slawischen Überlieferung*, *Frühmittelalterliche Studien*, 18(1984), s. 249-265.

dokonane przez tych badaczy rozstrzygnięcia zdecydowały o tak krańcowo różnych rezultatach końcowych jakimi są syntezy religii Słowian autorstwa obu badaczy wydane w nieodległym od siebie czasie¹³.

Aleksander Gieysztor upatrywał użyteczności teorii Dumézila dla badań nad religią Słowian w tym, że jego zdaniem udało się francuskiemu badaczowi odkryć wspólną dla ludów praindoeuropejskich strukturę społeczną, która miała być oparta na trzech podstawowych grupach społecznych pełniących określone funkcje oraz na projekcji tego porządku w indoeuropejskiej religii i mitologii. Słowianie, jako genetycznie lud wywodzący się z tego kręgu, mieli zbudować własny system wyobrażeń religijnych na tych solidnych fundamentach praindoeuropejskich z zachowaniem trójdzielnej ideologii jako systemu porządkującego obraz społecznego świata, który miałyby się odzwierciedlać trójdzielne kompetencje słowiańskich bóstw naczelnych. W sensie ogólniejszym Gieysztor widział podstawową zaletę w teorii Dumézila w tym, że „ona nieco porządkuje bardzo fragmentaryczny stan naszych wiadomości, pozwala nam mówić o pewnej strukturze”¹⁴. Wprawdzie A. Gieysztor zdaje sobie sprawę z pewnej słabości koncepcji Dumézila (choć tego nie konkretyzuje)¹⁵, ale jej użyteczność tłumaczy tym, że „myśli Dumézila należą do (...) zjawisk naukowych, które należy przyjmować nie dlatego, że przeprowadzono ich pozytywny dowód, ale na innej zasadzie: lepiej tłumaczyć rzeczywistość niż hipotezy poprzednie i dotąd będą lepiej je tłumaczyć, póki same nie ulegną obaleniu na rzecz następnych”. Jednakże taka konstrukcja procedury weryfikacyjnej dla teorii naukowych, znana z nauk przyrodniczych, nie może się sprawdzić w naukach humanistycznych (tu historycznych), gdyż – w przeciwieństwie do tych pierwszych – my historycy nie mamy dostępu do badanej, ale minionej rzeczywistości, aby móc osądzić, która teoria lepiej ją objaśnia.

Henryk Łowmiański w „Prolegomenach” do swojego monumentalnego dzieła, podjął polemikę z propozycjami Dumézila i je odrzucił jako narzędzie analityczne. Słabość argumentacji Łowmiańskiego wynikała z kilku faktów przy czym najmniej ważąca była oczywista niemożność dorównania w erudycji francuskiemu badaczowi na polu mitologii indoeuropejskiej, gdyż tego zagadnienia (ani samej metody) H. Łowmiański w swoich uwagach krytycznych nie poruszał. Nie wykorzystywał też znanych już w tym czasie argumentów indoeuropeistów podważających źródłowe uzasadnienie koncepcji Dumézila. Krytyczne stanowisko H. Łowmiańskiego wobec teorii Dumézila wyrosło z własnych przemyśleń poznańskiego badacza opartych mimo wszystko na dość powierzchownym zapoznaniu się z myślą Dumézila oraz na przekonaniu o pierwotności u Słowian (a także kilku innych ludów indoeuropejskich) polidoksji. To ostatnie było być może argumentem decydującym. Dla zakładanego przez Dumézila powszechnego politeizmu ludów indoeuropejskich Łowmiański nie mógł znaleźć potwierdzenia w źródłach, chociaż – co oczywiste

¹³ O czynnikach wpływających na różnicowanie poglądów na religie przedchrześcijańskich Słowian por. D.A. Sikorski, *Dlaczego naukowe opisy wierzeń wczesnośredniowiecznych ludów „Barbaricum” są tak różnorodne?* Pruthenia, 6(2012), s. 7-23.

¹⁴ A. Gieysztor, *Mitologia*, s. 314.

¹⁵ A. Gieysztor, *Mitologia*, s. 61.

– nie przeczył, że niektóre ludy indoeuropejskie wypracowały rozbudowane pantheon bóstw¹⁶. Tak skonstruowana krytyka, do tego dość powierzchowna nie mogła nie mogła przekonać polskich dumézilowskich neofitów, dla których nowa metoda komparatystyczna, której wartość poznawcza została – jak powszechnie sądzono – wykazana przez Dumézila w działaniu na konkretnych przykładach, była prawdziwym odkryciem otwierającym nowe horyzonty badawcze nad religią Słowian, krępowane do tego czasu ubóstwem źródeł pisanych. Nie bez znaczenia był końcowy rezultat badań obu wielkich uczonych. Wizja A. Gieysztora przedstawiała religię Słowian wprawdzie dość słabo znaną, ale z pewnością tętniącą w rytm znany z wielkich mitycznych cykli indoeuropejskich, natomiast w propozycji H. Łowmiańskiego mowa jest o religii prostej, żeby nie powiedzieć dość prymitywnej, która dopiero około przełomu I i II tysiąclecia na niektórych wschodnich i zachodnich krańcach ówczesnej Słowiańszczyzny przybrała formy bardziej rozbudowane.

Warto zauważyć, że obaj badacze znali prace krytyczne wobec propozycji Dumézila jedynie za pośrednictwem skrótego omówienia zamieszczonego w produmézilowskiej pracy C.S. Littletona. Sądzę też, że w znacznym stopniu przedstawiona przez tego uczonego koncepcja Dumézila była podstawowym przewodnikiem po całości tej koncepcji dla obu uczonych¹⁷.

Uznanie dumézilowskiej wizji rozwoju tradycji indoeuropejskiej dawało jeszcze jeden potężny impuls badawczy, mianowicie upewniało, że Słowianie posiadali własną mitologię podobnie jak inne ludy indoeuropejskie, a jej nieznamość wynika tylko z niesprzyjających warunków dla jej utrwalenia. Skoro jednak G. Dumézil zapewnił, że wszystkie ludy indoeuropejskie tworzyły swoje mity wedle podobnego schematu, to jeśli w tekstach średniowiecznych, które do tej pory nie były analizowane pod kątem ich mitycznej treści, takie schematy narracyjne odkrywamy, możemy przypuszczać, że odzwierciedlają owe zaginione treści mityczne tradycji słowiańskiej¹⁸.

Obecnie w badaniach nad religią Słowian dominują ujęcia oparte w większym lub mniejszym stopniu na koncepcji Dumézila¹⁹. Jak się wyraził Leszek P. Słupecki w posłowie do pełnej edycji dzieła A. Gieysztora: „Oparcie się ‚Mitologii Słowian’ na koncepcji trzech funkcji społecznych Georges’a Dumézila korekty nie

¹⁶ H. Łowmiański, *Religia*, s. 38-42,

¹⁷ C.S. Littleton, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley 1966 i kolejne rozszerzane wydania z 1973 oraz 1982. Podstawą dla Łowmiańskiego było pierwsze wydanie, dla A. Gieysztora drugie – w części dotyczącej omówienia krytyki Dumézila w obu wersjach różnice są nieistotne. Jedynie u A. Gieysztora widać bezpośrednią znajomość polemiki toczonej pod koniec lat 50. XX wieku między J. Bough'em a G. Dumézilem (zob. niżej).

¹⁸ W ten sam sposób etnolodzy uznali, że koncepcja Dumézila daje im kolejne narzędzie pozwalające nam ze znanej tradycji kultury ludowej Słowian wyłowić te najbardziej archaiczną warstwę i zrekonstruować mityczny świat Słowian, o ile znajdziemy w nich ślady trypartycji.

¹⁹ Por. L.P. Słupecki, *Posłowie*, [w:] A. Gieysztor, *Mitologia*, s. 323-360, zwł. s. 331n, 339; oraz dalece odbiegające od norm warsztatu historycznego: A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003; A. Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków 2004.

wymaga. A. Gieysztor używał jej bowiem jako narzędzia badawczego, i to stosowanego bardzo ostrożnie. Była ona dla niego modelem odkrywającym ważne aspekty „Indoeuropejskiego tłumaczenia świata”,²⁰. Chodzi tu nawet nie od szczególne wykorzystanie idei indoeuropejskiej trypartycji, ale o posługiwanie się nową metodą komparatystyczną.

Nie odbierając prawa żadnemu badaczowi do wyboru narzędzi interpretacyjnych nie można nie odnieść wrażenia, że polska dyskusja wokół użyteczności teorii Dumézila toczy się w całkowitym oderwaniu od stanu krytyki samej koncepcji jaka od lat pojawiała się w nauce światowej, a w ostatnich dwóch dekadach uległa gwałtownemu rozwinięciu. Zarówno polscy zwolennicy²¹ teorii Dumézila jak i nieliczni rodzimi krytycy, a raczej sceptycy²², toczą dyskusję w atmosferze niemal sterylnej od wpływów zewnętrznych. Problem ten dobrze ilustruje fakt, iż zdaniem A. Gieysztor (jak i L. P. Słupeckiego) najpoważniejszy atak na teorię Dumézila wyszedł w latach 90-tych ze strony archeologa Colina Renfrew²³. Czytelnik ograniczony tylko do polskiej literatury, w której nie spotka wzmianek o krytykach Dumézila, mógłby nabrać przekonania, że – poza wzmiankowanymi przez Słupeckiego zarzutami Carlo Ginzburga (o czym poniżej) – głos C. Renfrew był rzeczywiście w ogóle jedyną poważną próbą w nauce zakwestionowania teorii Dumézila. C. Renfrew faktycznie podważa dwa fundamentalne dla Dumézila założenia: o istnieniu pierwotnej wspólnoty kulturowej Indoeuropejczyków oraz wykształconej trójdzielnej strukturze społecznej, ale nie jest to w tych kwestiach ani głos pierwszy ani ostatni. Można dodać, że najmniej przekonujący, gdyż nie podejmujący dyskusji z Dumézilem na tym samym filologiczno-mitologicznym polu. Poza tym wartość propozycji C. Renfrew jest podważana w oparciu o poważne argumenty, gdyż i jego koncepcja w opinii znacznej części badaczy – archeologów i językoznawców – ma poważne luki koncepcyjne a przede wszystkim źródłowe²⁴. Z tego

²⁰ L.P. Słupecki, [w:] A. Gieysztor, *Mitologia*, s. 339.

²¹ J. Banaszkiwicz we wstępie do polskiego wydania jednej z podstawowych prac Dumézila, *Bogowie Germanów*, tł. A. Gronowska, Warszawa 2006, pomija krytykę Dumézila (abstrahując od wspomnianych przez niego ataków personalnych o czym niżej), mimo że cytuje pracę W. Beliera pośród innych dzieł uczniów Dumézila, ale bez odpowiedniego komentarza.

²² Por. L. Moszyńskiego, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft*, Köln-Weimar-Wien 1992, s. 16.

²³ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2007, s.297, por. C. Renfrew, *Archeologia i język: lamigłówa pochodzenia Indoeuropejczyków*, tł. E. Wilczyńska, A. Marciniak, Warszawa-Poznań 2001, s. 313-326.

²⁴ Por. najważniejsze recenzje: J.H. Greenberg, *American Anthropologist*, 90(1988), s. 1029-1030; A.B. Kehoe, *American Antiquity*, 54(1989), s. 873; M. Gimbutas, *The American Historical Review*, 95(1990), s. 125-127; R.M. Rowlett, *History of Religion*, 29(2990), s. 415-418; M.S. Balamuth, *Journal of Interdisciplinary History*, 20(2989), s. 257-262; J.G. Shaffer, *Ethnohistory*, 37:3(1990), s. 354-356; J.P. Schjødtt, *Archaeology, Language and Comparative Mythology*, [w:] *Indo-European Religion After Dumézil*, ed. E.C. Polomé, Washington 1996, s. 184-196; M. Alinei, *Meriti e limiti della teoria di Renfrew*, [w:] *Le origini delle lingue d'Europa*, t. 1, Bologna 1996 (korzystam z ang. tłumaczenia http://www.continuitas.org/texts/alinei_merits.pdf). Ostatnio Renfrew prezentuje nieco zmodyfikowane stanowisko: C. Renfrew, *Time Depth, Convergence Theory, and Innovation in Proto-Indo-European: 'Old Europe' as a PIE Linguistic Area*, *Journal of Indo-European Studies*, 27(1999), s. 257-293.

powodu, odparcie zarzutów C. Renfrew – co nie jest aż takie trudne – potraktowane zostało jako wzmocnienie pozycji koncepcji G. Dumézila, która jest traktowana jako trwale osiągnięcie komparatystyki w zakresie mitów i religii ludów indoeuropejskich. Ta sytuacja w nauce polskiej nie jest właściwością jedynie polskiej humanistyki – jest w pewnej mierze odbiciem stanu krytyki G. Dumézila w literaturze światowej.

Dla recepcji każdej propozycji teoretycznej tak samo ważne są przesłanki ją wspierające jak i głosy krytyczne, zatem zapoznanie się – a właściwie zasygnalizowanie, gdyż w miarę wyczerpujące omówienie wymagałoby znacznie więcej miejsca – czytelnika zainteresowanego starożytnościami słowiańskimi z nurtem krytycznym wobec teorii Dumézila pozwoli na świadome dokonanie oceny wartości proponowanej przez niego wizji trwania dziedzictwa kultury Praindoeuropejczyków w czasach historycznie nieodległych. Ponieważ jest to problem rozległy ograniczę się do kilku wybranych kwestii i to tylko w najważniejszych aspektach.

Pojawiające się niemal od początku kształtowania koncepcji przez Dumézila głosy krytyczne dotyczyły zwykle tylko części jego argumentacji i u mniej zorientowanego czytelnika mogły wytworzyć wrażenie, że sprawa dotyczy szczegółów, drobnych korekt, a nie kwestii zasadniczych. Ponadto w kręgach filologów – w tej sprawie najbardziej kompetentnych, jak słusznie zauważył już w 1960 roku Richard Frye²⁵ – głosy krytyczne nie wychodziły poza problemy czysto filologiczne i to najczęściej nie wychodząc poza obszar specjalizacji danego badacza²⁶. Wskutek tego nie wyciągano konsekwencji płynących z krytyki poszczególnych elementów dla spójności całej teorii, którą powszechnie uważano w kręgach filologicznych za religioznawczą, a więc należącą do innego zakresu kompetencji niż filologia. Natomiast religioznawcy uznali dzieło Dumézila za dzieło solidnie podbudowane solidnymi analizami filologicznymi, gdyż bogactwo przywoływanego przez Dumézila materiału robiło wrażenie na czytelnikach mniej kompetentnych w zakresie filologii indoeuropejskiej.

Do bezstronnych komentatorów sporu o koncepcję Dumézila z pewnością nie należał wspomniany już wyżej C. Scott Littleton, który jako pierwszy w literaturze syntetyczne zreferował poglądy Dumézila, ale przedstawił również głosy krytyczne.

Wprawdzie już pierwsze publikacje Dumézila spotykały się z krytyką, ale dotyczyło to spraw drobnych. Dopiero w latach 50. XX w. koncepcja Dumézila została poddana pierwszym poważniejszym weryfikacjom samych jej fundamentów. W 1950 roku holenderski indoeuropeista Jan Gonda zasygnalizował spore rozbieżności między interpretacjami Dumézila tekstów wedyjskich a ich rzeczywistą treścią²⁷.

²⁵ R.N. Frye, *Georges Dumézil and the Translators of the Avesta*, *Numen*, 7:2(1960), s. 161-171, tu s. 164.

²⁶ Przykładem może być przyjazny Dumézilowi, choć krytyczny artykuł wybitnego indologa J. Gonda, *Dumézil's Tripartite Ideology: Some Critical Observations*, *The Journal of Asian Studies*, 34(1974), s. 139-149, oraz pełniejsza wersja, *Triads in the Veda*, Amsterdam 1976, zvl. s. 65 nn.

²⁷ J. Gonda, *Notes on Brahman*, Utrecht 1950. W późniejszych publikacjach stał się bardziej krytyczny wobec Dumézila por. tenże, *Some Observations on Dumézil's Views of Indo-European Mythology*, *Mnemosyne*, 4(1960) nr 14, s. 1-15 (przedruk w tegoż, *Selected Studies*, t. 1, Leiden 1975,

Następnie Paul Thieme wykazał, że rekonstrukcje oparte na materiale wedyjskim, najstarszych tak obszernych tekstach indoeuropejskich, są całkowicie chybione i nie mają żadnego wsparcia w materiale filologicznym²⁸. Niezależnie na ten sam problem zwrócił uwagę iranista Richard N. Frye²⁹. Inny wybitny indoeuropeista Franciscus Kuiper uważał, że badania francuskiego uczonego wnoszą coś ożywczego i w wielu miejscach jego obserwacje są wartościowe, ale był bardzo krytyczny wobec koncepcji G. Dumézila jako całości. Słabość argumentacji Dumézila na polu tekstów wedyjskich tłumaczył tym, że wypracował on schemat na podstawie opracowań innych uczonych, bez szczegółowej analizy samych tekstów. Chyba jako pierwszy zauważył, że podział na dumézilistów i antydumézilistów zaciemnia istotę problemu naukowego. Zgadzał się co do przesłanek Dumézila jednak uważał, że skupienie się wyłącznie na relacjach między bóstwami i ich relacji do struktury społecznej jest daleko idącym zawężeniem pola badawczego³⁰. W 1959 roku J. Brough zakwestionował jeden z fundamentów koncepcji: postulowany indoeuropejski ekskluzywizm idei trypartycji (zob. niżej, s. 120)³¹.

W 1983 zostały opublikowane prace będące pokłosiem konferencji zorganizowanej w Pizie, w których bardzo krytycznie poddano ocenie koncepcję Dumézila zwłaszcza w tej jej części, która odnosi się do tradycji rzymskiej³². W zbiorze tym ukazał się tekst pióra Arnaldo Momiglianego, który był pierwszą analizą całości koncepcji łącznie z umiejscowieniem jej na tle sytuacji intelektualnej czasów, w których myśl Dumézila się kształtowała³³. W 1993 roku Daniel Dubuisson, przychylny stanowisku Dumézila i jego przyjaciół, wskazał na istotne wątpliwości w teorii trójfunkcyjnej³⁴.

Kamieniami milowymi w dziejach krytyki koncepcji Dumézila są dwie prace. Pierwszym jest opublikowana w 1991 roku kompleksowe krytyczne wprowadzenie

s. 531 nn); tenże, *Dumézil's Tripartite Ideology: Some Critical Observations*, *Journal of Asian Studies*, 34:1(1974), s. 139-149.

²⁸ P. Thieme, *Mitra and Aryaman*, New Haven 1959. Krytykę tę wsparł – a nawet zastrzył – I. Gershevitch, w recenzji pracy P. Thieme, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22(1958), s. 154 nn. W odpowiedzi G. Dumézil (*l'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958, s. 108-118) zarzucił adwersarzowi właściwie niekompetencję. Jak stwierdza B. Schlerath, *Georges Dumézil*, I, s. 24, żaden ze specjalistów nie zgodził się ze stanowiskiem Dumézila w tej sprawie. P. Thieme w kilku późniejszych pracach wykazywał niezgodność interpretacji Dumézila na poziomie filologicznym z tekstami, na które się powoływał, por. P. Thieme, *Kleine Schriften*, Bd. 1-2, Stuttgart 1984-1995.

²⁹ R.N. Frye, *Georges Dumézil and the Translators of the Avesta*, s. 161-171.

³⁰ F.B.J. Kuiper, *Some Observations on Dumézil's Theory*, *Numen*, 8(1961), s. 34-45.

³¹ J. Brough, *The Tripartite Ideology of the Indo-Europeans: An Experiment in Method*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22(1959), s. 69-85.

³² Materiały opublikowano w czasopiśmie *Opus*, 2(1983) – art. A. Momigliano, A. Campanile, C. Grottanelli, C. Ampolo, J. Scheid,

³³ A. Momigliano, *Premesse per una discussione su Georges Dumézil*, *Opus*, 2(1983), s. 329-342 (ang. tł. w zbiorze pism Momiglianego: *A. D. Momigliano: Studies on Modern Scholarship*, Los Angeles 1994, s. 286-301; tenże, A. Momigliano, *Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization*, *History and Theory*, 23(1984), s. 312-330, przedruk włoski: A. Momigliano, *Saggi di storia della religione Romana*, ed. R. Di Donato, Brescia 1988, s. 45-66.

³⁴ D. Dubuisson, *Mythologies du XX^e siècle. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Lille 1993.

do teorii Dumézila autorstwa Woutera Beliera³⁵. W pracy tej znajdujemy drobiazgową analizę teorii zwłaszcza w jej warstwie konstrukcyjnej. Niestety zabrakło w niej odniesienia do podstaw filologicznych³⁶. Ma ona jeszcze i tę zaletę, że znajdziemy w niej odsyłacze do różnych dzieł Dumézila, w których poruszany był ten sam problem. Ułatwia to nie tylko śledzenie rozwoju myśli francuskiego badacza, ale i uchwycenie niekonsekwencji i sprzeczności. Sam Dumézil programowo nie zaopatrywał swoich książek w indeksy, aby – jak twierdził – zmusić filologów do przeczytania całości, a nie do skupiania się na wybranych fragmentach³⁷. Drugim dziełem jest dwuczęściowy, ponadstronicowy artykuł opublikowany w 1995 roku przez Bernfrieda Schleratha, mająca być w pierwotnym zamyśle recenzją z pracy W. Beliera. Schlerath omówił dotychczasowy stan krytyki nad dziełem Dumézila od strony filologicznej oraz poddał po raz pierwszy całościowej i gruntownej analizie filologiczne podstawy tej koncepcji zwłaszcza wątków pra-indoeuropejskich, ale odniósł się także do materiału z innych języków indoeuropejskich, który był przez Dumézila interpretowany na podstawie analogii z tekstów wedyjskich. W jej rezultacie pozbawił teorię Dumézila wielu fundamentalnych przesłanek filologicznych, na których była zbudowana. Wyprowadził z tego faktu druzgocące wnioski dla samej teorii trójdzielności panteonu indoeuropejskiego oraz idei trójdzielnego społeczeństwa, co w konsekwencji podważyło fundamentalne założenie Dumézila o istnieniu indoeuropejskiej trójdzielnej ideologii³⁸.

Po śmierci Dumézila w 1986 roku można zauważyć pewną dekompozycję wśród kontynuatorów jego myśli³⁹. Daniel Dubuisson zauważył tendencje do monumentalizowania Dumézila przez jego uczniów i mumifikowania jego teorii⁴⁰. Można wyróżnić grupę ortodoksyjnych Dumézilistów twardo broniących doktryny mistrza. Drugi nurt kontynuatorów przyszłość widzi raczej w jej rozwijaniu i jest bardziej otwarty na krytykę. Ponadto badacze, których można zaliczyć do tej grupy dumézilistów sami niekiedy zajmują stanowisko krytyczne wobec przynajmniej części koncepcji Dumézila. Na przykład Jaan Puhvel, założyciel grupy Indoeuropeistów na Uniwersytecie Kalifornijskim propagującej dzieło Mistrza i przyjacieli

³⁵ W.W. Belier, *Decayed Gods. Origin and Development of Georges Dumézil's 'idéologie tripartite'*, Leiden 1991. Ocena książki z punktu widzenia dumézilisty, por. N.J. Allen, *Debating Dumézil: Recent Studies in Comparative Mythology*, Journal of the Anthropological Society Oxford, 24:2(1993), s. 119-131.

³⁶ Często G. Dumézil określany jest jako „indoeuropeista” co jest o tyle mylące, że sugeruje, iż był filologiem-indoeuropeistą, co jest niezgodne z prawdą, zob. E. Campanile, *Georges Dumézil indoeuropeista*, Opus, 2(1983), s. 355-363.

³⁷ Były podejmowane próby zindeksowania całej twórczości Dumézila, ale nie zostały zrealizowane.

³⁸ B. Schlerath, *Georges Dumézil und die Rekonstruktion der indogermanischen Kultur*, Kratylos, 40(1995), s. 1-48; 41(1996), s. 1-67, oraz polemika między B. Schlerathem a J. Haudry, *Débat sur les Indo-Européens*, Nouvelle École, 50(1998), s. 143-148.

³⁹ Próba całościowego podsumowania: D.A. Miller, *Georges Dumézil: Theories, Critiques and Theoretical Extensions*, Religion 30:1(2000), s. 27-40; tenże, *Dumézil in 2000: An Outline and a Prospect*, [w:] *Proceedings of the Twelfth Annual UCLA Indo-European Conference*, Washington DC 2001, s. 223-232.

⁴⁰ D. Dubuisson, *Mythologies*, s. 45n.

Dumézila, przede wszystkim podkreśla nowatorstwo i wkład francuskiego badacza do rozwoju filologii indoeuropejskiej i mitologii porównawczej, pomniejszając znaczenie jego badań nad teorią trójfunkcyjną⁴¹. Związany z tym samym środowiskiem Edgar Polomé, wykorzystuje główne wątki podjęte przez Dumézila w badaniach nad religią Germanów, odchodził często od podstaw dumézilowskiej wykładni.

Podstawowym założeniem przyjętym przez Dumézila (z jego punktu widzenia odkryciem) jest uznanie, że społeczeństwo praindoeuropejskie podzielone było na trzy kasty: kapłanów, wojowników i tych, którzy dostarczali żywność. Jego zdaniem podział ten był wysoce uświadomiony przez Praindoeuropejczyków i to do takiego stopnia, że stał się elementem ideologii tego społeczeństwa widocznym dla nas przede wszystkim w strukturze panteonu bóstw, który tę ideologię odzwierciedlał. Wprawdzie później, zapewne pod wpływem krytyki, nie obstawał przy tym, że społeczeństwo Praindoeuropejczyków rzeczywiście tworzyło taką idealną strukturę, ale uznawał, że była ona pożądanym modelem. Każde z bóstw panteonu miało przypisaną którąś z trzech funkcji, nad którą sprawowało opiekę. W fazie początkowej swoich dociekań Dumézil uważał, że podział na trzy grupy był w każdym społeczeństwie indoeuropejskim rzeczywistością społeczną. Dumézil znalazł pozorne wsparcie w monumentalnej pracy wybitnego indogermanisty Émila Benveniste, który podzielał w tej sprawie poglądy Dumézila, ale przekonany innymi niż językowe argumentami. Zresztą jednoznacznie stwierdził, że nie można wydedukować trójpodziału jedynie w oparciu o język praindoeuropejski⁴². Bernfried Schlerath zauważył, że na podstawie słownictwa praindoeuropejskiego zestawionego przez Émila Benveniste nie można wnioskować o jakiegokolwiek prawidłowości w strukturze społecznej Praindoeuropejczyków⁴³. Zdaniem innego językoznawcy, Stefana Zimmera, w czasach powstania najstarszej warstwy Rigwedy społeczeństwo Indoeuropejczyków jeszcze nie było podzielone na trzy główne grupy: kapłanów, wojowników i lud, więc ewentualna trójfunkcyjność struktury społecznej, co było fundamentalnym założeniem Dumézila, nie może należeć do indoeuropejskiego dziedzictwa kulturowego nawet w warstwie ideologicznej. Jeśli zaś jakieś elementy zbliżone do trypartycji (niekoniecznie w sensie dumézilowskim) pojawiły się u niektórych ludów, to w wyniku ich późniejszego wewnętrznego rozwoju. Z językoznawczego punktu widzenia trójfunkcyjność struktury społecznej praindoeuropejczyków nie może być traktowane nawet jako hipoteza, gdyż absolutnie nie ma ku temu najmniejszych przesłanek⁴⁴. Dopiero młodsze warstwy zachowanych

⁴¹ J. Puhvel, *After Dumézil, What?* [w:] *Indo-European Religion After Dumézil*, ed. E. C. Polomé, Washington 1996, s. 147-155.

⁴² E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, Paris 1969, cyt. za uzupełnionym wyd. niemieckim, *Indoeuropäische Institutionen*, Frankfurt a/M 1993, s. 229 n.

⁴³ B. Schlerath, *Georges Dumézil*, I, s. 6nn. Wcześniej wskazywał na ten problem C. Malamoud, *L'oeuvre d'Émile Benveniste: une Analyse linguistique des institutions indo-européennes*, *Annales E. S.C.*, 26(1971), s. 662.

⁴⁴ S. Zimmer, *Indogermanische Sozialstruktur? Zu zwei Thesen Émile Benveniste*, [w:] *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, hrsg. W. Meid, Innsbruck 1987, s. 315-329, zvl. s. 324 n. B. Schlerath, *Können wir die urindogermanische Sozialstruktur rekonstruieren? Methodologische Erwägungen*, [w:] *Studien zum Indogermanischen Wortschatz*, s. 249-264, dochodzi do wniosku, że w ogóle nie mamy szans, aby na podstawie jedynie rekonstruowanej terminologii móc odtworzyć

świadczeń lingwistycznych pokazują krystalizowanie się dopiero poszczególnych warstw społecznych, ale niekoniecznie według trójdzielnego schematu. Natomiast już w przypadku historycznych ludów indoeuropejskich można wysnuć jakieś wnioski o ich strukturze społecznej, ale w świetle ustaleń większości badaczy nie nawiązują one do postulowanego podziału trójfunkcyjnego. Dumézil próbował wyjaśnić ten fakt tym, że odziedziczone słownictwo praindoeuropejskie zostało przez poszczególne ludy wykorzystane do nazwania instytucji życia społecznego i kulturalnego rozwiniętego już przez nie same, po oddzieleniu się od wspólnoty, bez czerpania z dawniejszych wzorców. W późniejszym okresie swoich badań, dokonując pewnych modyfikacji, G. Dumézil nie wyjaśnił jednak jak wyobraża sobie przetrwanie przez bez mała tysiąclecia ideologii trójfunkcyjnej i jej mitotwórczą siłę w społeczeństwach, w których ona w żaden sposób nie wpływała na wytworzenie rzeczywistych podziałów społecznych. Co więcej, siła tej ideologii miała być tak duża, że przekazywano ją innym ludom nieindoeuropejskim, dla których społeczna trypartycja była zupełnie obca i nigdy nie była wprowadzana jako rzeczywisty model społeczny.

Trafnie zauważył A. Momigliano, że Dumézil nie dokonał estymacji częstotliwości występowania tekstów, które uważa za odzwierciedlające ideologię trójfunkcyjną na tle wszystkich innych odnoszących się do szeroko pojmowanej sfery ideologicznej. Zdaniem włoskiego badacza, nawet gdyby przyjąć wykładnię Dumézila za właściwą, to udział takich tekstów jest niewielki w stosunku do całości znanej nam spuścizny indoeuropejskiej. Po drugie, ograniczając się tylko do kręgu rzymskiego, jeśli już koniecznie trzeba by poszukiwać jakiejś struktury, to dominują układy binarne, które w tekstach rzymskich wyrażane są wprost⁴⁵.

Nie znajdziemy u Dumézila przekonującego wyjaśnienia, dlaczego ideologia trójfunkcyjna, rzekomo skamieniała w trwałych strukturach panteonów ludów indoeuropejskich, z podobną siłą nie utrzymała podobnych nazw bóstw. Nie ma praktycznie żadnego językowego śladu związków bóstw z poszczególnymi panteonami. Dumézil ostrożnie uznał, że widocznie w okresie praindoeuropejskim każda z grup wchodzących w skład tego kręgu, czciły od początku tych samych bogów pod innym imionami.

G. Dumézil zakładał, że struktura społeczeństwa rzymskiego – według jego opinii odzwierciedlająca ideę trójpartycji – znana nam z późniejszego okresu była taka sama jak na początku. Wszystkie jednak dane wskazują, że w V i IV w. p.n.e. społeczeństwo Rzymu przeszło przez ogromne zmiany, które znacznie zmieniły strukturę społeczną. Z pewnością w najstarszym społeczeństwie rzymskim nie było podziału na wojowników (*bellatores*) i chłopów (*aratores*) – wszystkie teksty wskazują jednoznacznie na identyfikację wojowników z chłopami. Nie bez powodu mowa jest o chłopie Cincinnatusie, który w 458 p.n.e. został obwołany dyktatorem

praindoeuropejską strukturę społeczną. O dyskusyjności proponowanych rekonstrukcji por. zbiór prac w tomie *E. Benveniste aujourd'hui*, ed. J. Taillardat, G. Lazard, G. Serbat, Paris 1984, t. 1-2.

⁴⁵ A. Momigliano, *Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization*, *History and Theory*, 23(1984), s. 312-330, tu s. 329.

(czyli dowódcą wojskowym). Po uratowaniu Rzymu po 16 dniach złożył swój urząd i wrócił do gospodarstwa⁴⁶.

G. Dumézil z czasem zaczął problem ten przemilczywać, co może wydawać się, że uznał zasadnicze racje oponentów, chociaż ciągle założenie o realności struktury trójfunkcyjnej społeczeństw Indoeuropejczyków trwała w jego wywodach jako przesłanka entymematyczna. Nawet skandynawska „Pieśń o Rigu”, często wykorzystywana na poparcie tezy Dumézila przetrwaniu realnego podziału na trzy grupy społeczne aż do czasów historycznych, wyróżnia faktyczne trzy grupy społeczne, ale niezgodne z założeniami Dumézila⁴⁷. Natomiast społeczeństwo Germanów z pewnością nie знаło kasty kapłanów, a wojownicy byli jednocześnie chłopami⁴⁸.

W świetle współczesnej wiedzy faktycznie nie ma podstaw źródłowych, które potwierdzałyby, iż we wspólnocie praindoeuropejskiej jak i w znakomitej większości społeczeństw indoeuropejskich taka trójdzielna struktura społeczna kiedykolwiek rzeczywiście funkcjonowała lub była zbliżona do obrazu postulowanego przez Dumézila. Zdrowy rozsądek nakazywałby tą konstatacją zakończyć rozważania nad wartością koncepcji G. Dumézila, gdyż obalone zostało fundamentalne dla niej założenie – założenie bez którego nie da się utrzymać nie tylko innych wniosków Dumézila, ale bez którego dalsze dumézilowskiej analizy tracą sens pozbawione swego fundamentu.

Osobnym zagadnieniem jest przypisywanie poszczególny bóstwom z konkretnych panteonów indoeuropejskich odpowiednich funkcji. Kształtowanie się w tym aspekcie myśli Dumézila oraz jego ustaleń prześledził W. Belier. Pokazał on jak skomplikowaną ewolucję przechodziły nadawane przez Dumézila atrybucje poszczególnym bóstwom i jak często zmieniał on w tej sprawie zdanie, często milcząc porzucając wcześniejsze poglądy⁴⁹. W przypadku postulowanej triady ger-

⁴⁶ G. Schade, *Dumézils 'Idéologie Tripartite'*, *Hermes*, 135(2007), s. 1-12. Podobnie iryjski wódz Lug, który był jednocześnie chłopem. Więcej przykładów C. Grottanelli, *Dumézil, the Indo-European, and the Third Function*, [w:] *Myth and Method*, ed. L.L. Patton, V. Doniger, Charlottesville 1996, s. 139 nn.

⁴⁷ Por. A. Guriewicz, *Tripartitio christiana tripartitio scandinavica*, s. 547-567; T. D. Hill, *Rígsþula: Some Medieval Christian Analogues*, *Speculum*, 61(1986), s. 79-89; F. Amory, *The Historical Worth of Rígsþula*, *Alvíssmál*, 10(2001), s. 3-20.

⁴⁸ E.A. Philippon, *Phänomenologie, vergleichende Mythologie und germanische Religionsgeschichte*, *Publications of the Modern Language Association of America*, 77(1962), s. 187-193, tu s. 192.

⁴⁹ W. Belier, *Decayed*, s. 31-52, oraz tegoż, *The First Function: A Critical Analysis*, [w:] *Indo-European Religion After Dumézil*, ed. E.C. Polomé, Washington 1996, s. 37-72. Zmienność poglądów Dumézila Belier chyba zbyt pośpiesznie traktuje jako jeden z głównych argumentów mających osłabić całą koncepcję Dumézila (por. słuszne uwagi N.J. Allen, *Debating Dumézil: Recent Studies in Comparative Mythology*, s. 124). Oczywiście jest, że każda teoria w fazie jej kształtowania podlega pewnej ewolucji. Ponieważ Dumézil był praktycznie jedynym jej twórcą zmienność ta jest bardziej widoczna niż w tych przypadkach, gdy twórców jest więcej i opinie każdego z nich z osobna są bardziej spójne. Nie znaczy to, że taka sytuacja nie wpływa na recepcję samej myśli Dumézila. Zwolennicy francuskiego badacza – zapewne nieświadomi tego problemu – kompilują wypowiedzi Dumézila pochodzące z różnych okresów jego twórczości nie zauważając, że w części zmienili on zdanie, pewne wątki porzucił, że dla niektórych wczesnych opinii znajdziemy późniejsze stwierdzenia, które są z nimi sprzeczne itp. Tu niezastąpionym przewodnikiem jest książka W. Beliera, *Decayed*.

mańskiej brak jednoznacznego podziału jest tak ewidentny, że Dumézil musiał dwóm bogom przypisać udział w opiece nad dwiema funkcjami jednocześnie. Czyli mamy taką sytuację, że do pierwotnego modelu Dumézil musiał dodać element korygujący jakim było wprowadzenie w ramach jednej funkcji tzw. bipartycji wymuszonej koniecznością (bo tak jednoznacznie wynikało z niektórych tekstów) obdarzenia tą samą funkcją dwóch bogów⁵⁰.

Od śmierci Dumézila padają różne nowe propozycje modyfikacji centralnego punktu teorii jakim jest kwestia poszczególnych funkcji. Jeden ze zwolenników Dumézila – zwalczany zresztą przez innych – zaproponował wprowadzenie nowej, czwartej funkcji zorientowanej na inność, obcość⁵¹. Jego zdaniem ma to rozwiązać pewne problemy trudne do uzgodnienia pozostając przy tradycyjnej triadzie. Inny badacz twierdzi, że właściwie mamy do czynienia z dwiema nakładającymi się triadami⁵². Kolejny proponuje w ogóle odejście od funkcjonalnego traktowania panteonów⁵³. Chociaż są to wyjątki, to pokazują, że nawet wśród zdeklarowanych dumézilistów znajdziemy kontestatorów klasycznej teorii trzech funkcji, a przypomnijmy, że jest to kluczowy element teorii Dumézila.

Trypartycja społeczeństwa indoeuropejskiego i panteonu bóstw w myśl założeń Dumézila nie tylko była właściwością kultury Indoeuropejczyków, ale wręcz była ograniczona tylko do tego kręgu kulturowego. Metoda komparatystyczna Dumézila oparta była na założeniu tej ekskluzywności. Przesłanka ta jest istotna z punktu widzenia znaczenia teorii dla rekonstrukcji mitologii w społeczeństwach o źle zachowanych przekazach źródłowych, gdyż pozwala znane szczątkowe przekazy umiejscowić w zakładanym trójdzielnym schemacie, a tym samym nadać im – z dumézilowskiego punktu widzenia – właściwy sens. Zanegowanie owej ekskluzywności powoduje, że ewentualna trójdzielność może być spodziewana w każdym społeczeństwie także nieindoeuropejskim, a tym samym analityczna wartość samej teorii znacznie się zmniejszy, w konsekwencji czyniąc ją nieprzydatną.

Trójpodział społeczeństwa traktowana jako specyfika indoeuropejska została przez samego Dumézila podważony, gdyż zaczął on zakładać – a właściwie został zmuszony do uznania faktów wyłaniających się z kilku świadectw źródłowych – istnienie modelu trypartycji w innych kulturach. Ponownie uciekł się do postawienia po prostu kolejnego założenia, że idea ta pojawiała u ludów nieindoeuropejskich w drodze dyfuzji, podając przy tym bardzo ogólnikowe wyjaśnienia. W 1959 roku John Brough starał się wykazać przez sprowadzenie jego zdaniem kwestii do sytuacji absurda, że stosując metodę Dumézila można znaleźć ideę trypartycji

⁵⁰ Tu również niezastąpione analizy W. Beliera, por. poprzedni przypis.

⁵¹ N.J. Allen, *Romulus and the Fourth Function*, [w:] *Indo-European Religion After Dumézil*, ed. E. C. Polomé, Washington 1996, s. 37-72; tenże, *Arjuna and the Second Function: A Dumézilian Crux*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 9(1999), s. 403-418.

⁵² E. Lyle, *Broadening the Perspective on Dumézil's Three Functions*, [w:] *Indo-European Religion After Dumézil*, ed. E. C. Polomé, Washington 1996, s. 100-107; tenże, *Which Triad? A Critique and Development of Dumézil's Tripartite Structure*, *Revue de l'histoire des religions*, 2004 nr 1, s. 5-21.

⁵³ J. Leavitt, *Dumézil without the Functions: Some Roads Less Travelled*, *Journal of Indo-European Studies*, 34(2006), s. 55-78.

w Starym Testamencie⁵⁴. W natychmiastowej replice Dumézil starał się wykazać, że przykłady przytoczone przez Brougha są chybione⁵⁵, sam jednak wskazał kilka innych miejsc w Biblii, które jego zdaniem są faktycznie echem systemu trójdzielnego, ale fakt ten Dumézil przypisał wpływowi Indoeuropejczyków jakiemu Żydzi mieli ulec w Egipcie, gdzie mogli się rzekomo spotkać się z Hetytatmi bądź Irańczykami lub za pośrednictwem samych Egipcjan, u których w czasach Tutmosisa IV (XV w. p.n.e.) zaślubionego z Indoeuropejką wpływy te miały się uzewewnętrznić⁵⁶. Mechanizmu w jaki Żydzi mieliby się „zarazić” ideologią trójdzielną Dumézil nie wyjaśnił. Ostatnio Bernhard Lang wrócił do problemu starając się udokumentować tezę, iż trójpodział był znany ludom semickim, w tym autorom hebrajskiej Biblii⁵⁷. Idei chrześcijańskiej Trójcy Świętej nie da się wywieść z koncepcji dumézilowskiej trypartycji⁵⁸. Żywotność wyobrażeń opartych na schemacie trójfunkcyjnym u ludów afrykańskich pokazał C. Grottanelli⁵⁹, a jej przejawami od średniowiecza po czasy nowożytne zajęła się Ottavia Niccoli⁶⁰.

Jeden z uczniów Dumézila, Atsuhiko Yoshida uważa, że w japońskich tekstach z VIII wieku można rozpoznać schemat trójdzielny w panteonie bóstw japońskich⁶¹. Jego analizy znalazły aprobatę samego mistrza a także innych dumézilistów⁶². W tym przypadku ideologia indoeuropejska miała dotrzeć do Japonii za pośrednictwem najeźdźców ze stepów azjatyckich, którzy wcześniej mieli być w kontakcie z ludami scytyjsko-sarmackimi, a zdaniem innego badacza, Taryo Ōbayashi, może jeszcze wcześniej⁶³.

⁵⁴ J. Brough, *The Tripartite Ideology of the Indo-Europeans: An Experiment in Method*, s. 69-85; swoją krytykę rozwinął piętnaście lat później: J. Brough, *Mythological Triads*, The Times Literary Supplement, January 03, 1975, s. 19.

⁵⁵ G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens et la Bible*, *Kratylos*, 4(1959), s. 97-118.

⁵⁶ W opinii B. Schleratha, *Georges Dumézil I*, s. 20, zarówno przykłady przytoczone przez Brougha jak i Dumézila są wydumane; niezależnie podobnego zdania jest N. Wyatt, *David's Census and the Tripartite Theory*, *Vetus Testamentum*, 40(1990), s. 352-360.

⁵⁷ B. Lang, *The Hebrew God: Portrait of an Ancient Deity*, London 2002.

⁵⁸ J. Milbank, *Sacred Triads: Augustine and the Indo-European Soul*, *Modern Theology*, 13(1997), s. 451-474.

⁵⁹ C. Grottanelli, *Ideologic, miti, massacri, Indoeuropei di Georges Dumezil*, Palermo 1993, s. 87-142.

⁶⁰ O. Niccoli, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di un'immagine della società*, Torino 1979.

⁶¹ Podsumowanie badań Atsuhiko Yoshida, *Nihon Shinwa to Indo-Shinwa*, Tokyo 1974, a omówienie wyników w tegoż, *Mythes Japanese Mythology and the Indo-European Trifunctional System*, *Diogenes*, 98(1977), s. 93-116, tam dalsza literatura. Dalsze dumézilowskie analizy na materiale japońskim przeprowadził Taryo Ōbayashi, *The Structure of the Pantheon and the Concept of Sin in Ancient Japan*, *Diogenes*, 98(1977), s. 117-132.

⁶² Można odnieść wrażenie, że dla dumézilistów Japonia jawi się jako nowe pole dla uprawiania komparatystyki, por. C.S. Littleton, *Yamatu-takeru: An „Arthurian” Hero in Japanese Tradition*, *Asian Folklore Studies*, 54(1995), s. 259-274.

⁶³ W. Berlier, *Decayed*, s. 232 n. Por. C.S. Littleton, *Susa-nō-wo versus Ya-mata nō worōti: An Indo-European Theme in Japanese Mythology*, *History of Religion*, 20(1981), s. 269-280 i tam cytowana ustna opinia Taryo Ōbayashi.

Ponieważ dla odległych czasów trudno sfalsyfikować postulowane wpływy, to także i pod tym względem teoria Dumézila w tym aspekcie przestaje być z założenia falsyfikowalna. „Łatwość” z jaką można przy odrobinie woli doszukać się trypartycji u ludów nieindoeuropejskich pozwala wysnuć przypuszczenie, że być może więcej znalazłoby się takich przypadków, gdyby wykorzystać metodę Dumézila przy analizowaniu społeczeństw pozaeuropejskich. Ponieważ z założenia nikt trypartycji nie szuka poza zakreślonym polem indoeuropejskim, chyba że przypadkowo, to nic dziwnego, że – poza wspomnianym wyjątkiem – niczego takiego nie znajduje się w większym wyborze.

Koncepcja Dumézila, chociaż swoim zasięgiem obejmować chce wszystkie ludy indoeuropejskie, w warstwie dowodowej opiera się na analizie danych pochodzących z trzech fundamentalnych kręgów kulturowych: indyjskiego, rzymskiego i germańskiego – ten ostatni z konieczności ograniczony do Germanów skandynawskich. Materiał z innych kultur indoeuropejskich pełni rolę uzupełniającą⁶⁴.

Podstawowy materiał wyjściowy dla Dumézila pochodzi z tradycji wedyjskiej⁶⁵.

Opierając się na konkluzjach Bernfrieda Schleratha kończących jego analizę wykorzystanego przez Dumézila materiału wedyjskiego można stwierdzić, że w kilku punktach ważnych dla spójności całej teorii ustalenia francuskiego badacza są albo całkowicie błędne, albo mogą być co najwyżej uznane za jedną z możliwych interpretacji. Na przykład fundamentalna w koncepcji dumézilowskiej opozycja Mitra-Varuna zasadza się na całkowicie błędnym odczytaniu kluczowego tekstu. Podział na trzy funkcje jest w tekstach wedyjskich wbrew temu co twierdził G. Dumézil zupełnie nieczytelny. Nie ma źródeł również ustalonej kanonicznej listy bogów trójfunkcyjnych – w różnych tekstach znajdujemy ich w różnych konfiguracjach. Nie ma racjonalnych powodów, aby któreś a nich preferować – bo np. zgodne są z zakładaną tezą – a inne pomijając, bo jej nie potwierdzają. Sauma, najważniejszy w powszechnej opinii badaczy bóg w społeczeństwie aryjskim, odpowiedzialny za deszcz przynoszący urodzaj, nie mieści się w systemie dumézilowskim. W świetle przedstawionego przez Schleratha stanu badań nad najstarszymi tekstami indoeuropejskimi widać, że koncepcja Dumézila nie znajduje w nich wsparcia⁶⁶. Można dodać, że dumézilowskie analizy mitów irańskich (Awesta) i osetyńskich (epos o Nartach) również nie wytrzymują krytyki filologicznej⁶⁷.

⁶⁴ Chociaż sam Dumézil uważa że Hetyci dość wcześnie zapomnieli ideę trypartycji, podobnie jak nieco później Grecy i z tego względu źródła tej proveniencji nic nie wnoszą do badań, to uczniowie Dumézila starają się ten obraz zmienić, kształtując, przynajmniej jeśli chodzi o Grecję dość bogaty obraz indoeuropejskich trójfunkcyjnych pozostałości, por. B. Sergent, *Pan théons hittites trifonctionnels*, *Revue de l'histoire des religions*, 200(1983), s. 131-153; tenże, *Les trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne*, vol. 1, Paris 1998.

⁶⁵ Najważniejsze prace G. Dumézila, *Le préhistoire des flamines majeurs*, *Revue de l'histoire des religions*, 118(1938), s. 188-200; *Jupiter, Mars, Quirinus IV: explication des textes indiens et latins*, Paris 1948; *Rituels indo-européens à Rome*, Paris 1954; *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958.

⁶⁶ B. Schlerath, *Georges Dumézil I*, s. 46.

⁶⁷ Obszerne omówienie, por. B. Schlerath, *Georges Dumézil II*, s. 1-31.

Należy podkreślić, że wykazywanie przez krytyków Dumézila niezgodności filologicznych z jego interpretacjami nie może być rozumiane jako nieporozumienie wynikające z chęci zawężenia pola badawczego przez filologów wyłącznie do filologii, a Dumézil chciał tę barierę przekroczyć, gdyż interesuje go filologia nie dla samej siebie, ale indoeuropejska tradycja mitologiczna. Problem jest często spotykany w humanistyce, zwłaszcza tam, gdzie teksty narzucają pewne ograniczenia dla ich interpretatorów. Zanim chce się dokonać interpretacji należy każdy tekst dokładnie – czyli filologicznie odczytać. To nakłada pewne ramy dla interpretacji, które nie mogą poza nie wykraczać, gdyż wówczas nie mamy do czynienia z interpretacją tekstu, ale interpretacją błędnie odczytanego tekstu. W sporach z Dumézilem często chodzi właśnie o brak pieczołowitości nad samym tekstem i ignorowanie tych ograniczeń. Z drugiej strony, zakładając, że krytycy Dumézila mają w tej sprawie rację, wypracowanie koncepcji trójpartyjki było by niemożliwe, gdyż teksty na to właśnie nie pozwalają.

W argumentacji Dumézila materiał rzymski odgrywa szczególnie ważną rolę, gdyż jego zdaniem w nim najpełniej, poza Wedami, odzwierciedla się trójfunkcyjna ideologia, a mamy do czynienia z tekstami znacznie młodszymi. Zachowany zdaniem Dumézila mit indoeuropejski w rzymskiej tradycji o początkach Rzymu został przez większość historyków zajmujących się tą problematyką, w tym wszystkich najznaczniejszych, zakwestionowany lub wręcz zignorowany⁶⁸ i to nie dlatego, że wszyscy są programowymi antydumézilestami, ale dlatego, że jego wywód zbudowany jest na wątpliwych przesłankach źródłowych. Trzeba jednak dodać, że koncepcja ma i swoich zwolenników wśród kilku historyków starożytnego Rzymu⁶⁹.

Teoria Dumézila w tej jej części, która oparta jest na materiale rzymskim może być poddana krytyce w kilku aspektach⁷⁰. Sformułowany w początkowym okresie kształtowania się koncepcji Dumézila pogląd, iż pierwotne społeczeństwo Rzymu było podzielone na trzy kasty zgodnie z trzema funkcjami zostało przez niego

⁶⁸ Omówienie por. E. Montanari, *Georges Dumézil e la religione romana arcaica*, [w:] *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, ed. J. Ries, N. Spineto, Milano 2000, s. 51-102 oraz J. A. North, M. Beard, S. Price, *Religions of Rome*, t. 1, Cambridge 1998, s. 10-16; T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264BC)*, London-New York 1995, s. 77-80 oraz A. Grandazzi, *La fondation de Rome, réflexion sur l'histoire*, Paris 1991 [tł. ang. *The Foundation of Rome: Myth and History*, New York 1997, s. 34 nn]; A. Momigliano, *Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization*, s. 312-330. Omówienie z punktu widzenia filologa: B. Schlerath, *Georges Dumézil II*, s. 31-50

⁶⁹ Omówienie problemu z punktu widzenia dumézilistów: D. Briquel, *Autour de Georges Dumézil, de Tite-Live et des premiers siècles de Rome*, *Revue des études latines*, 76(1998), s. 41-70; tenże, *Sul buon uso del comparativismo indoeuropeo in materia di religione romana*, [w:] *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, ed. J. Ries, N. Spineto, Milano 2000, s. 25-50, oraz J. Poucet, *Autour de Georges Dumézil: Aspects de l'héritage indo-européen dans la religion romaine archaïque*, *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, 2002, s. 163-187.

⁷⁰ Podstawowe prace w tym zakresie: G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus: Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris 1941; tenże, *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles 1956; tenże, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966 [tł. angielskie: *Archaic Roman Religion*, Chicago 1970]; *Du mythe au Roman*, Paris 1970 (tł. ang. *From Myth to Fiction*, Chicago 1973); *Idées Romaines*, Paris 1969.

samego w końcu porzucone z braku jakichkolwiek dowodów źródłowych (zresztą w charakterystyczny dla niego sposób przez porzucenie w dalszych badaniach tego wątku). Po drugie, nawet przyjęcie teorii Dumézila niczego nie wyjaśnia we wcześniejszej historii Rzymu – jego koncepcja jest w tym zakresie poznawczo bezużyteczna. Chcąc na podstawie skromnych przesłanek źródłowych wykazać istnienie ideologii trójfunkcyjnej Dumézil ucieka się do wydumanych interpretacji odbiegających od ustaleń historyków starożytnego Rzymu. Według niego opowieści o początkach Rzymu zostały zestawione w IV wieku p.n.e, kiedy to nieznanemu autorowi udało się unowocześnić stary mit indoeuropejski wpasowując go do ówczesnych realiów. Od tego momentu stara ideologia Indoeuropejczyków mogła – według Dumézila – przetrwać u Rzymian nawet wówczas, gdy rozwój społeczny doprowadził do całkowitej zmiany struktury społecznej, niezgodnej z dawnymi wyobrażeniami. Dumézil nie zauważa istotnego problemu, mianowicie drogi jaką miała dokonać się transmisja ideologii indoeuropejskiej w społeczeństwie rzymskim, gdyż zakłada on, że wyobrażenia o trójdzielnej strukturze społecznej zachowały się niezależnie we wszystkich tekstach rzymskich i do tego niezależnie od czasu ich powstania. Nawet jeśli założymy, że opisy początków Rzymu mają charakter mitologiczny, to nie znaczy, że są ahisteryczne, że nie opierają się na faktycznych wydarzeniach z własnej historii, przekazywanej jedynie w postaci zmitologizowanej opowieści. T.J. Cornell za przykład podaje opowieść o wojnie Rzymian z Sabinami, która w opinii Dumézila była oparta na indoeuropejskim mitem o walce między Bogami-magami a Bogami-dawcami, opowieść, która zdaniem Dumézila została tylko poddana zabiegom modernizującym zarówno pod względem warunków lokalnych i historycznych, ale także kulturowych, tak aby nabrała cech rodzimych. Zdaniem Cornella przecież równie prawdopodobna jest, że opowieść oparta była na starej tradycji opartej na fakcie, iż pierwotna ludność Rzymu powstała z połączenia elementów latiońskich i sabińskich⁷¹.

Przypisanie pierwszym czterem królom rzymskim odpowiednich funkcji nie jest takie oczywiste jak chciałby Dumézil. W domniemaną indoeuropejską strukturę Dumézil wcisnął postacie Numy Pompiliusza i Tullusa Hostiliusza, pierwszych królów Rzymu, którzy byli zapamiętani w tradycji właśnie dlatego, że dokonali reformy religijnej oraz z racji zwycięskiej wojny z Sabinami – wydarzeń, które same w sobie zawsze były szczególnie trwale pielęgnowane w rzymskiej tradycji. Poza tym, trudno sobie wyobrazić, aby postulowany przez Dumézila anonimowy historyk z IV wieku p.n.e., który miał dawny mit zmodernizować, wybrałby na reprezentanta trzeciej funkcji postaci Ankusa Marcjusza, o którym nic więcej nie wiadomo, a to co zostało przekazane o jego roli nie upoważnia do twierdzenia, aby miał do czynienia z zapewnieniem dobrobytu lub wyżywieniem. W konkluzji Cornell sprowadza problem do przewrotnego pytania: czy faktycznie był w Rzymie historyk, który znany sobie indoeuropejski mit zmienił w historyczną opowieść jak

⁷¹ Referuję za T.J. Cornell, *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, London-New York 1995, s. 77 nn; A. Momigliano, *The Origins of Rome*, [w:] *The Cambridge Ancient History*, vol. 7, part 1, ed. W. Walbank, Cambridge 1989, s. 54n oraz B. Schlerath, *Georges Dumézil II*, s. 31-50. Por. również A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, Poznań 2010.

chciałby Dumézil, czy też to sam Dumézil przemienił historię wczesnego Rzymu w indoeuropejską mitologię.

Dumézil uważał triadę bóstw Jupiter-Mars-Quirinus za indoeuropejski przeżytek w religii Rzymian. Tradycja ta miała zostać nagle przerwana zbudowaniem około 500 r. p. n. e. świątyni poświęconej innej triadzie: Jupiterowi, Junonie i Minerwie. Niestety Dumézil nie wyjaśnia z jakiego powodu mieliby Rzymianie dokonać tak istotnej zmiany porzucając trójfunkcyjny panteon, skoro ideologia trójfunkcyjna miała być tak mocno zakorzeniona, że archaiczne społeczeństwo rzymskie miało być w rzeczywistości było podzielone na trzy kasty zgodnie z naczelną ideą. Według Arnolda Momigliano, uznanego historyka starożytnego Rzymu, słabość koncepcji Dumézila odnośnie materiału rzymskiego wynika z faktu, iż resztki domniemanej ideologii indoeuropejskiej są bardzo mgliste nawet, jeśli by tę kwestię rozpatrywać z punktu widzenia założeń przyjmowanych przez Dumézila. Po drugie nie wyjaśnia on skąd w takim razie wzięło się bogactwo rzymskich wierzeń, ceremonii, instytucji religijnych, które nie mają żadnego związku z kastowością społeczeństwa ani z trójdzielnią ideologią, z czym zresztą zgadzał się francuski badacz⁷².

Kolejny indoeuropejski krąg kulturowy, z którego Dumézil czerpał pełnymi garściami to teksty skandynawskie zawierające przeżytki mitologii germańskiej⁷³. Oddziaływanie schematu trójfunkcyjnego pozornie wydają się nawet wprost potwierdzone w anglosaskim tłumaczeniu Alfreda Wielkiego dzieła Boecjusza (koniec IX w.), w który znajdziemy podział na *gebedmen*, *fyrðmen* *ond* *weorcmen* – podział później powtarzający się w tradycji anglosaskiej i kontynentalnej. Podstawowym zadaniem dla Dumézila było udowodnienie, że w tradycji germańskiej można wykazać istnienie triady bóstw reprezentujących trzy główne funkcje. Szereg jego prac poświęconych jest właśnie temu zagadnieniu. Jednak podobnie jak wśród historyków starożytnego Rzymu i tu dumézilowska interpretacja religii Germanów wywołuje spory i jest mocno krytykowana ze strony specjalistów, ale znalazła też znaczne wsparcie wśród badaczy zajmujących się tą problematyką. Dla upowszechnienia się dumézilowskiej interpretacji skandynawskich tekstów decydujące znaczenie miało opowiedzenie się po stronie Dumézila kilku wybitnych badaczy religii Germanów, w tym autorów dwóch popularnych syntez. Jan de Vries znacznie przepracował w duchu dumézilowskim drugie wydanie (1956-1957) swojego dzieła „Altgermanische Religionsgeschichte”, które w pierwszej edycji ukazało się tuż

⁷² A. Momigliano, *Georges Dumézil*, s. 321.

⁷³ G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germanes: Essai d'interprétation comparative*, Paris 1939; w zmienionej formie, tenże, *Les Dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave*, Paris 1959 (tł. polskie *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, tł. A. Gronowska, wstęp J. Banaszkiewicz, Warszawa 2006). Najważniejsze krytyczne recenzje do pierwszego wydania: A. Grenier, *Revue des études anciennes*, 41(1939), s. 378 n; S. Gutenbrunner, *Deutsche Literaturzeitung*, 1940, szp. 943-945; H.-J. Graf, *Anzeiger für deutsches Altertum und deutschen Literatur*, 60(1940), s. 35 n; A. Heiermeier, *Indogermanische Forschungen*, 59(1949), s. 115. W dalszej kolejności: G. Dumézil, *Loki*, Paris 1948; *La Rigsthula et la structure sociale indo-européenne*, *Revue de l'histoire des religions*, 156(1958), s. 1-9; *Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr*, *Études celtiques*, 8(1959), s. 263-283 oraz zbiór w tłumaczeniu angielskim *Gods of the Ancient Northmen*, Berkeley 1973.

przed II wojną⁷⁴. Odtąd ta powszechnie dostępna synteza zaczyna kształtować wyobrażenia czytelników, którzy często po raz pierwszy zapoznają się z religią Germanów właśnie z tego dzieła. Raz nabyte poglądy zgodne z dumézilowskimi wyobrażeniami stają się punktem odniesienia dla innych, najczęściej treściowo skromniejszych propozycji. Koncepcja Dumézila znalazła w części akceptację w innych zarysach religii Germanów autorstwa Wenera Betza, Otto Höflera i innych⁷⁵. Początkowo jedynym liczącym się krytykiem Dumézila na polu starożytności germańskich był Karl Helm, z którego dzieł Dumézil zresztą obficie korzystał⁷⁶. Obecnie można stwierdzić, że niemal jednogłośnie dumézilowskiej propozycji przypisania konkretnych funkcji bogom germańskim zostały odrzucone jako niezgodne z przekazem źródłowym⁷⁷. Brak podstaw źródłowych dla rekonstrukcji indoeuropejskiego dziedzictwa w mitologii germańskiej wypunktował R.I. Page⁷⁸. Na przykładzie analiz Dumézila prowadzących do konkluzji, że był bogiem reprezentującym funkcję króla-prawodawcy R.I. Page pokazał dumézilowska metodę dostosowywania wybranych przekładów źródłowych do udowodnienia preferowanej tezy. Trójfunkcyjny panteon germański istnieje jedynie w interpretacji Dumézila, ale tylko dlatego, że wywód został tak poprowadzony, aby założoną trójfunkcyjność udowodnić, pomijając te świadectwa, które bronionej tezie przeczą. Kluczowy dla tych rozważań jest fragment Eddy poetyckiej, którego interpretacja przyjęta przez Dumézila nie jest jedyną możliwą, ani nawet najbardziej prawdopodobną. W opinii tych badaczy, którzy poddali tę propozycję krytycznemu oglądowi, zasługuje ona na całkowite odrzucenie⁷⁹.

⁷⁴ J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, wyd. 2 zmienione, Bd. 1-2, Berlin 1956-1957. Pierwsze krytyczne recenzje – obok licznych pozytywnych – ze względu na przyjętą za Dumézilem metodę opublikował E.A. Philippson, *Journal of English and Germanic Philology*, 56(1957), s. 309-316 oraz 59(1960), s. 341-348, oraz tenże, *Phänomenologie, vergleichende Mythologie und germanische Religionsgeschichte*, s. 190 nn.

⁷⁵ O. Höfler, wstęp do niemieckiego tłumaczenia G. Dumézil, *Loki*, Darmstadt 1959; W. Betz, *Die altgermanische Religion*, [w:] *Deutsche Philologie im Aufriss*, Bd. 3, Berlin-Bielefeld-München 1957, szp. 2467-2556; U. Strutynski, *The Survival of Indo-European Mythology in Germanic Legendary: Toward an Interdisciplinary Nexus*, *The Journal of American Folklore*, 97(1984), s. 43-56.

⁷⁶ Chodzi zwłaszcza o ostatni tom wielkiego dzieła Karla Helma, które ukazywało się od 1913 roku: K. Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bd. 2, Teil 2, *Die Westgermanen*, Heidelberg 1953, tenże, *Mythologie auf alten und neuen Wegen*, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Literatur*, 77(1955), s. 335-365, gdzie próbuje przeciwstawić Dumézilowi własną koncepcję genezy religii Germanów, którzy mieli ją przejąć od miejscowej, przedgermańskiej ludności. Koncepcja Helma nie przyjęła się w nauce.

⁷⁷ Por. analizę jednej z analizowanych przez Dumézila postaci Lokiego: J.C. Frakes, *Loki's Mythological Function in the Tripartite System [Lokasenna]*, [w:] *The Poetic Edda: Essays on Old Norse Mythology*, ed. P.L. Acker, C. Larrington, New York 2002, 159-175.

⁷⁸ R.I. Page, *Dumézil Revisited*, Saga-Book: Viking Society for Northern Research, 20:1-2(1978/1979), s. 49-69 oraz replika G. Dumézila, "Dumézil Revisited", [w:] tegoż, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris 1985, s. 259-277; przedruk [w:] tegoż, *Esquisses de mythologie*, Paris 2003, s. 775-793.

⁷⁹ Por. ogólną ocenę u B. Schlerath, *Georges Dumézil II*, s. 50-56. Podsumowanie dyskusji do początku lat 60-tych: E.A. Philippson, *Phänomenologie, vergleichende Mythologie und germanische Religionsgeschichte*, passim oraz w szczególności: E. Haugen, *The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumézil*, [w:] *To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion on His Seventieth Birthday*, ed. R. Abernathy, vol. 2, The Hague 1967, s. 855-868 (tu po-

Faktem często niedostrzeganym jest to, że obok sformułowania koncepcji trypartycji, najdonioślejszym wkładem G. Dumézila do badań nad mitologią było wypracowanie przez niego nowej metody komparatystycznej⁸⁰. Niekiedy z koncepcji Dumézila przejmowana jest wyłącznie jego metoda. Wprawdzie Dumézil nie poświęcił osobnej pracy metodzie komparatystycznej przez siebie stosowanej, ale jego luźne uwagi są rozproszone w wielu dziełach, a przeprowadzane w nich analizy stanowią ciąg wielu przykładów stosowania metody w praktyce⁸¹. Jej specyfika polega m.in. na samoograniczeniu do dziedzictwa indoeuropejskiego. Poglądy G. Dumézila dość szybko znalazły uznanie w szerokich kręgach badaczy, często odległych od głównego pola badawczego jakim dla Dumézila była mitologia indoeuropejska, i od kilku dekad wywierają przeogromny wpływ na wiele dziedzin humanistyki. We wspomnianym już dziele A. Gieysztorą większe znaczenia dla całości jego poglądów ma właśnie posłużenie się dumézilowską metodą komparatystyczną. W innym wielkim dokonaniu polskiej mediewistyki, monografii Karola Modzelewskiego o barbarzyńskiej Europie, zdaję się, że nie pada ani razu nazwisko G. Dumézila, ale fundament całości oparty jest na jego metodzie komparatystycznej⁸². W skrócie jej istota polega na założeniu istnienia pewnej wspólnoty kulturowej trwającej przez bardzo długi okres. U Dumézila jest to postulat istnienia wspólnoty praindoeuropejskiej o pewnych rozpoznanych cechach, podtrzymywanej w warstwie kulturowej w późniejszych czasach czerpanie do tej samej tradycji kulturowej. W przypadku K. Modzelewskiego – postulat istnienia wspólnoty społeczno-kulturowej ludów strefy europejskiego *Barbaricum*, która trwała przynajmniej całe pierwsze tysiąclecie. W obu przypadkach uznaje się, że pierwotne założenie pozwala traktować teksty z różnych czasów i miejsc jako takie, które odnoszą się do tych samych sytuacji – Dumézil zainteresowany był trwałością mitologii, Modzelewski możliwością dysponowania szerszym zespołem faktów pozwalających zrekonstruować różne aspekty życia ludów zamieszkujących *Barbaricum*. Teksty pochodzące z tego terenu, powstałe między I a XII stuleciem oraz

lemika: U. Strutynski, *History and Structure in Germanic Mythology: Some Thoughts on Einar Haugen's Critique of Dumézil*, [w:] *Myth in Indo-European Antiquity*, ed. G. J. Larson, Berkeley 1974, s. 29-50); W. Belier, *The First Function: A Critical Analysis*, 58-69; K. von See, *Georges Dumézil und der altnordische Týr-Mythos*, [w:] tegoż, *Europa und der Norden im Mittelalter*, Heidelberg 1999, s. 128-144. Wart zaznaczenia jest fakt, iż Jacek Banaszkiewicz, jako autor wstępu do polskiej edycji podstawowego tekstu dla dumézilowskiej analizy religii Germanów, całkowicie pomija głosy krytyczne wobec tego wątku badań wspominając jedynie o krytyce powiązanej z wątkami dotyczącymi przeszłości G. Dumézila. Czytelnik może odnieść wrażenie, że krytyka dotyczy wyłącznie osoby a nie dzieła G. Dumézila.

⁸⁰ Por. J. Scheid, *G. Dumézil et la méthode expérimentale*, Opus, 2(1983), s. 343-354; J. Hardy, *Linguistique et mythologie comparée*, L'information grammaticale, 34(1987), s. 3-8.

⁸¹ Rozwinięciem metody komparatystycznej w bliskich relacjach z Dumézilem, zajmował się D. Ward, *The Divine Twins: An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley 1968, oraz J. Puhvel, *Comparative Mythology*, Baltimore 1987. Główne cechy zestawili D. Dubuisson, *Épistémologie comparée des théories mythologiques*, [w:] *Comparatisme, mythologies, langages: en hommage à Claude Lévi-Strauss*, ed. C. Vielle, P. Swiggers, G. Jucquois, Louvain-la-Neuve 1994, s. 61-72; tenże, *Mythologies du XX^e siècle*, s. 99-111; C. Malamoud, *Histoire des religions et comparatisme: la question indoeuropéenne*, Revue de l'histoire des religions, 208:2(1991), s. 115-121.

⁸² K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.

skonfrontowane ze sobą, uzupełniają się na tyle istotnie, że pozwala to na lepszą interpretację każdego z nich z osobna jak i ich jako zespołu.

Pod koniec życia Dumézila pojawiły się ataki skierowane przeciw niemu osobiście, które były jednocześnie skierowane przeciwko jego teorii. W obszernej krytyce całości koncepcji Dumézila z 1983 roku Arnaldo Momigliano zarzucił mu, że we wczesnej twórczości naukowej m.in. w wydanej w 1939 roku książce „Bogowie Germanów”, widać wpływ pronazistowskie poglądów Dumézila, których mimo doświadczeń II wojny nigdy nie porzucił swoich prawicowych poglądów, a jego koncepcja była pomyślana jako ideologiczne uzasadnienie pewnych wątków obecnych w faszyzmie⁸³. W rok później Carlo Ginzburg zaostrzył zarzuty⁸⁴. Od tego czasu mnożą się kolejne prace podejmujące ten wątek, który zresztą zasługuje na osobne omówienie, gdyż pokazuje siłę ideologii, która potrafi zupełnie przysłonić krytykę naukową⁸⁵. Przykładem może być Bruce Lincoln, uznany przez Mircae Eliadego za najlepszego ze swoich uczniów, badacz wywodzący się z kręgu Dumézila z okresu jego pracy w USA w latach 80-tych XX wieku, który przyłączył się do „krytyki politycznej” Dumézila. Jego uwaga badawcza koncentruje się głównie na śledzeniu ideologicznej roli badań indogermanistów – tu już ujętych jako szerokie środowisko – widząc wśród nich postacie, dla których działalność naukowa ma być jednocześnie podbudową ich rzekomych lub domniemych prawicowo-rasistowskich poglądów⁸⁶. Pikanterii dodaje fakt, że Lincoln jako ponoć zdeklarowany marksista związków z innym totalitaryzmem wydaje się nie zauważać. Pikanterii dodało ustalenie, że A. Momigliano jako student wstąpił do włoskiej

⁸³ A. Momigliano, *Premesse per una discussione su Georges Dumézil*, passim oraz odpowiedź: G. Dumézil, *Une idylle de vingt ans*, [w:] tegoż, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris 1985, s. 299-318 oraz przedruk [w:] tegoż, *Esquisses de mythologie*, Paris 2003.

⁸⁴ C. Ginzburg, *Mitologia germanica e nazismo: Su un vecchio libro di Georges Dumézil*, *Quaderni storici*, 19(1984), s. 857-882 (tł. francuskie: *Mythologie germanique et nazisme. Sur un livre ancien de Georges Dumézil*, *Annales E.S.C.*, 40(1985), s. 695-715; tł. ang. w tegoż, *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore 1989, s. 126-145) i odpowiedź G. Dumézila, *Science et politique: réponse à Carlo Ginzburg*, *Annales E.S.C.*, 40(1985), s. 985-989. Podsumowanie pierwszego etapu sporu wyszło spod pióra przyjaznego Dumézilowi D. Eribona, *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et Politique*, Paris 1992. Oburzenie wynikające z grzebania w przeszłości Dumézila nie przeskadzało temu samemu autorowi – i słusznie – w doszukiwaniu się osobistych motywów w wypracowaniu przez M. Foucaulta jego koncepcji [por. D. Eribon, *Michel Foucault's Histories of Sexuality*, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 7:1(2001), s. 31-86], gdyż niekiedy jest to naukowo uzasadnione. Udało mu się jednak wykazać, że zarzuty o pronazistowskie sympatie Dumézila są wydumane i formułowane bez znajomości realiów i historii francuskiej prawicy przed II wojną światową. Podobnie G.G. Stroumsa, *Georgés Dumézil, Ancient German Myths*, s. 134.

⁸⁵ Przykładem są dwie polemiki: C. Grottanelli, *Ideologie, miti, massacri: Indoeuropei di Georges Dumézil*, passim, oraz A. Zambrini, *Georges Dumézil: una polemica*, *Rivista di storia della storiografia*, 15(1994), s. 317-389 oraz odpowiedź C. Grottanelliego, s. 391-404 oraz G.G. Stroumsa, *Georgés Dumézil, Ancient German Myths, and Modern Demons*, *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 6(1998), s. 125-136 i polemiczny głos E.C. Polomé, *About Dumézil. Apropos of Special number of the Zeitschrift für Religionswissenschaft*, *Journal of Indo-European Studies*, 27(1999), s. 248-251.

⁸⁶ B. Lincoln, *Shaping the Past and the Future*, [w:] tegoż, *Death, War, and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice*, Chicago 1991, s. 231-242; tenże, *Myth and History in the Study of Myth: An Obscure Text of Georges Dumézil*, [w:] tamże, s. 259-268; tenże, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago 1999, rozdz. *Dumézil's German War God*, s. 121-137.

partii faszystowskiej. Miał to uczynić z powodów czysto oportunistycznych, gdyż inaczej nie mógł kontynuować studiów⁸⁷.

Ten nurt w dyskusji niestety nie przyczynił się do rozwoju krytyki koncepcji Dumézila, a wręcz przeciwnie zepchnął ją na ślepy tor. Zwolennicy Dumézila uczulili się jeszcze bardziej na każdą próbę krytyki jego koncepcji, odbierając ją często jako zawołany ciąg dalszy ataków personalnych. Również w polskiej historiografii tylko ten aspekt krytyki Dumézila, chociaż trudno go nazwać krytycznym, został w ogóle zaobserwowany⁸⁸.

Podsumowanie. Zadaniem historii myśli humanistycznej jest rozwikłanie fascynującej zagadki, jak dość słabo podparta materiałem źródłowym teoria osiągnęła tak wielki wpływ nie tylko w religioznawstwie, ale w ogóle w humanistyce. Powodów można wymienić kilka: każdy z nich w różnym stopniu przyczynił się do popularyzacji teorii Dumézila.

Z pewnością płodność pisarska Dumézila nie była tu bez znaczenia. Opublikował w sumie około 17 tys. stron tekstów (trudno dopuścić myśl, że ktoś, kto poświęcił całe życie jednej teorii może się całkowicie mylić). Te same tematy były przez Dumézila na nowo podejmowane w różnych odstępach czasowych i zarazem modyfikowane, także przy milcząco przyjmowanej w niektórych sprawach krytyce lub poprzez poniechanie niektórych ewidentnie błędnych wątków. Cykliczne wracanie do kluczowych wątków koncepcji pozwalało również milcząco uwzględniać opinie krytyczne, z drugiej strony kumulacja poglądów z poszczególnych etapów rozwoju konkretnych wątków dawało zwolennikom koncepcji Dumézila szeroki wybór argumentów „dumézilowskich” które pasowały do własnych aplikacji⁸⁹. Czyniło to koncepcję dość elastyczną, właściwie cały czas była *in statu nascendi*. Swoich zwolenników Dumézil nie zostawiał sam na sam z opiniami krytyków, gdyż na ich opinie reagował natychmiast, a jego repliki były cięte i w opinii nawet nie zgadzających się a nim czytelników inteligentne. Nie można nie zauważyć i tego, że każda nowa książka Dumézila pomnażała czytelników, a dla większości z nich on był głównym przewodnikiem i najczęściej jedynym znanym interpretatorem mitologii indoeuropejskiej. Jak trafnie ujął to B. Schlerath: „Dla zwolennika Dumézila, który indoeuropejską mitologię zna tylko z jego prac, faktycznie religie wszystkich Indoeuropejczyków tchną tym samym duchem i mają ten sam koloryt”⁹⁰. Ponieważ większość ujęć popularnych w większym lub mniejszym stopniu zależna jest od dumézilowskiej wizji, wytworzyła się sytuacja, w której prawdziwa mitologia indoeuropejska, to mitologia odkryta przez Dumézila. Przy niej inne

⁸⁷ M.V. Garcia Quintela, *Nouvelles contributions à l'affaire Dumézil*, Dialogues d'histoire ancienne, 22:2(1994), s. 21-39, oraz R. Di Donato, *Materiali per una biografia intellettuale di Arnaldo Momigliano*, Athenaeum, 83(1995), s. 213-244. Gdyby zastosować te same kryteria wobec A. Momigliano i on mógłby być oskarżony o profaszystowskie sympatie, a z pewnością o kolaborację z faszystowskim rządem Włoch, co jest oczywiście absurdalne.

⁸⁸ Por. wstęp J. Banaszkiwicza do G. Dumézila, *Bogowie Germanów*, s. xxiv.

⁸⁹ Jeżeli ktoś korzystający z teorii Dumézila we własnych badaniach potrzebował wsparcia np. w określeniu pożądanej funkcji jakiegoś bóstwa, najczęściej mógł w obszernej spuściznie Dumézila znaleźć odpowiedni *passus* popierający daną atrybucję – ktoś inny znajdował inną, również pasującą.

⁹⁰ B. Schlerath, *Georges Dumézil I*, s. 5.

ujęcia wydają się być mniej barwne, a nawet bezbarwne, bo pozbawione kolorytu uzyskanego dzięki dumézilowskiej metodzie komparatystycznej, a tym samym w powszechnym odbiorze obrazem niepełnym, nieciekawym, pozostawiającym wiele niewiadomych. Tam gdzie G. Dumézil stawia ostre tezy, jednoznaczne wnioski, inni poruszają się pośród mnogich wątpliwości, nie zawsze decydując się na jednoznaczne rozwiązanie. Siła uwodzicielska dumézilowskiego obrazu, rozbudowanego i pełnego szczegółów, do tego umiającego rozwiązać (przynajmniej pozornie) znacznie więcej zagadek jest przeogromna⁹¹. Nic dziwnego, że dumézilowska wizja mitologii staje się punktem odniesienia dla innych badań. Nie zawsze krytyka odwołująca się do argumentów racjonalnych tylko z tego powodu musi trafić do przekonania czytelników. Czytelnik ufny przywoływanym przez Dumézila przesłankom, których samodzielnie skontrolować nie jest w stanie, faktycznie mógł dojść do podobnych wniosków jak autor koncepcji. Tym bardziej, że teksty Dumézila były napisane wprawdzie trudnym językiem, ale i tak lepiej przyswajalnym, niż jakakolwiek inna praca o podobnym charakterze. Dlatego rację miał już w 1962 roku E. Philippson, który podkreślał, że krytyka teorii Dumézila musi dotyczyć przede wszystkim przesłanek, na których wznosi on swoją konstrukcję, a mniej już sposobu wnioskowania⁹². Jeśli ostaną się przesłanki otwiera się pole do dalszej dyskusji, ale jeśli nie, to tutaj najłatwiej jest wykazać ewentualną bezsensowność toczenia sporów o poglądy nie posiadające podstawy źródłowej. Zebranie wszystkich najważniejszych głosów krytycznych, które dotyczyły podstawowych przesłanek, na których teoria Dumézila została uformowana i porównanie ich z replikami samego G. Dumézila pokazuje, że ignorowanie przez Dumézila faktów sprzecznych z własną koncepcją nie jest błędem jej twórcy, ale... częścią metody. Być może Dumézil w dobrej wierze uważał, że nie mamy do czynienia z idealną sytuacją, zatem to, co się nie zgadza z jego wizją jest tylko skutkiem zawirowań powstałych w trakcie długiego trwania samej idei. Być może sądził z wielkim wewnętrznym przekonaniem, iż jego propozycja jest trafna, więc uwzględnianie faktów niewygodnych nie jest zadaniem dla twórcy teorii – bo tę należy najpierw ugruntować – lecz jest zadaniem następnego pokolenia.

Słusznie zwrócił uwagę R.I. Page na aspekt dydaktyczny koncepcji Dumézila, gdyż studentom zajmującym się mitologią indoeuropejską G. Dumézil pokazuje łatwiejszą drogę niż czynią to zazwyczaj ich akademicy nauczyciele. Zamiast drobiazgowych analiz wymagających sporych umiejętności i ogromu pracy, zamiast mozolnych lektur tekstów prowadzonych z taką samą koncentracją na dowodach wspierających jak i sprzecznych z preferowaną tezą, metoda Dumézila oferuje drogę na skróty: śmiałe uogólnienia wyprowadzane na podstawie tylko tych faktów, które są z nimi zgodne, ignorowanie faktów niewygodnych. Droga tradycyjna ma

⁹¹ Krytyk Dumézila J. Brough, (*Mythological Triads*, The Times Literary Supplement, January 03, 1975, s. 19), przy okazji omówienia *Mythe et Épopée* stwierdził, że „It is very easy to find Dumézil's arguments convincing, provided one is already persuaded that his <idéologie tripartite> is a satisfactory framework which can be applied to interpret the most diverse mythical and <historical> situations. He, naturally, takes this ideology as an established fact“.

⁹² E.A. Philippson, *Phänomenologie, vergleichende Mythologie und germanische Religionsgeschichte*, s. 192.

i tę wadę, że nakłady poniesione na weryfikację intuicyjnie zarysowanego pierwotnego pomysłu, mogą okazać się stracone po żmudnych badaniach, gdy teksty nie potwierdzą wcześniejszych hipotez.

Warto zauważyć, że część krytyków Dumézila nie odrzuca całości jego badań, ba nawet doceniają jego wysiłki w ujmowaniu mitologii jako pewnego systemu i wskazywaniu, że znaczenie drobnych szczegółów może być zrozumiałe dopiero w oświetleniu ich roli w całości. Jednak odrzucają jego wizję całego zagadnienia, tak jak je sformułował Dumézil w postaci ideologii trójfunkcyjnej. W ich osądzie dumézilowska koncepcja zarówno ze względów źródłowych jaki i interpretacyjnych jest hipotezą nie do utrzymania.

ABOUT CONTINUANCE OF A CERTAIN THEORY – THE IDEA OF TRIPARTITION
IN INDO-EUROPEAN PEOPLES BY GEORGES DUMÉZIL IN THE LIGHT OF CRITICISM

by

DARIUSZ ANDRZEJ SIKORSKI

Summary:

The article takes up two interconnected issues connected with the theory by G. Dumézil on the idea of tripartition of Indo-European peoples. The first one discusses the influence of the theory on mediaeval studies, and especially on research into pre-Christian beliefs of the Slavs. This influence becomes manifest on several planes, of which the most important is considered the direct application of the idea of tripartition as a model explaining the mythological plots known from the earliest sources of the Indo-European peoples inhabiting Europe (especially the north Germanic circle). The application of the general Indo-European model, postulated by Dumézil, is supposed to render possible the reconstruction of the Slavic pantheon(s) in the situation when source material is very scarce. According to Dumézil, a very extensive comparative material enables scholars to understand properly similar plots appearing in the tradition of Indo-European peoples until the Middle Ages. Secondly, the use of the comparative method elaborated by Dumézil, which has been adopted for the analysis of the sources concerning the oldest beliefs of the Slavs and achieves ever greater impact, also in the studies of other aspects of culture of the peoples of the European “barbaricum”, the example of which is a monograph by Karol Modzelewski: *Barbarzyńska Europa* (“Barbaric Europe”). These studies, however, – enjoying significant popularity – are being conducted without knowledge of the critical opinions on the Dumézil’s theory.

The second part of the article is devoted to the history of the concept of Dumézil, source foundations on which it was constructed and the criticism of the method he had applied, accompanying it from the first publications of Dumézil, and doubtful philological assumptions. One of the reasons for the continuance of Dumézil’s theory in the humanities is the fact that it was constructed on the basis of philological and mythological assumptions. The representatives of both specialized fields, although discerning the weakness of the argumentation of Dumézil with regard to philological data or mythological analyses, were not able to estimate its overall value, putting a lot of trust in his theory. Only as late as in the 1990s, two systematic analyses critically assessing the foundations of Dumézil’s theory were published. Their authors demonstrated all weak points of the concept. As the critical opinions did not spare the

fundamental assumptions of Dumézil, nowadays, the overall concept can be evaluated as feeble. However, it will not be easy to erase it from the discourse of many fields of the humanities, as within the last four decades the concept of Dumézil entered the scholarly circulation in various forms and became well rooted. A different question is the criticism of Dumézil's expressed by Arnaldo Momigliano at the beginning of the 1980s. He, and others who followed him, reproached Dumézil with the creation of the Indo-European ideology which had an implicit political meaning conditioned by rightist, and even favourable to fascism, opinions of Dumézil. The concept of tripartition was to be the foundation of the new fascist society and a part of its new ideology.