
Oralne šole?

Bojan Baskar

Naslovno vprašanje, ki ga je mogoče formulirati tudi v obliki "Šole brez pisave?", ustreza vrsti vprašanja, ki ga neutrudno postavljajo t.i. *literacy studies*: Je pojav (praksa, institucija...) x možen brez (rabe) pisave? Je brez (rabe) pisave možna simfonija? Je možna demokracija? Sta možni *Iliada* in *Odiseja*?

Odgovor je praviloma nikalen. Če so predzadnje vprašanje postavili in nanj odgovorili že razsvetljenci, zlasti *ideologi*, so zadnje, prav tako v zadnjem desetletju 18. stoletja, postavili helenisti, ki so si dajali opravka z modaliteto Homerjeve kompozicije in s tem tudi s Homerjevo identiteto. Oralni, nepismeni Homer (ali množica anonimnih pevcev, ki bi se skrivali pod tem imenom), kakršnega je vpeljal F. A. Wolf, je bil skozi vse 19. in še v 20. stoletju sporni predmet 'analitikov' in 'unitaristov'; še formularna teorija Parryja in Lorda, ki je nazadnje z novo vrsto dokazov uspešno afirmirala oralnega Homerja, ni docela prepričala tistih, za katere je bila že sama pomisel na Homerjevo 'nepismenost' spotakljiva.

Odgovor formularne ali oralne teorije na zgornje vprašanje je sam na sebi seveda pritrdilen: Kompozicija *Iliade* in *Odiseje* je možna brez rabe pisave. Ta neposredni odgovor bi bil v nasprotju s prevladujočo težnjo v *literacy studies*: če trdimo, da si simfonije brez rabe pisave ne moremo niti zamisliti, kako si lahko tedaj zamislimo homerski opus? Toda formularna teorija je več kakor zgolj ta pritrdilni odgovor, saj je prinesla novo razlago oralne kompozicije, razlago, ki temelji na analogiji z guslarskim modelom. Oralni pevec se besedila ne nauči na pamet in ga ne reproducira dobesedno, temveč ga vsakič rekonponira ali improvizira s pomočjo formularne tehnike. S tem pa je formularna teorija postala dragocen ter močan argument v rokah tistih, ki poudarjajo velikanske implikacije vpeljave pisave.

Vprašanje o možnosti teh ali onih pojavov v družbi brez pisave je seveda vprašanje o učinkih ali implikacijah (rab) pisave: je vprašanje, ki ga v najrazličnejših variacijah postavljajo *literacy studies*, torej "proučevanja učinkov ali implikacij (rab) pisave", ki zaradi specifičnega pomena angleške besede *literacy* v drugih jezikih ne najdejo posrečenega imena. Učinkov ali implikacij: odvisno od tega, ali tehnološko deterministično menimo, da vpeljava pisave nujno proizvaja opisane učinke, ali pa so novi predmeti po naši sodbi učinki kompleksnejših determinant, vendar zmeraj šele na podlagi vpeljave pisave.

Teza, da je šola rezultat, učinek, "poganjek" pisave, se potemtakem pristno prilega polju *literacy studies*, čeprav se je porodila pri tistih, ki imajo veliko opraviti z najstarejšimi oblikami pisave: pri sumerologih. Toda obravnavanje šole v funkciji pisave ne vznemirja samo kroga specialistov za *literacy studies*, temveč vznemirja tudi precej širše kroge strokovnih in laičnih občinstev. Pri tem ne gre samo za oralistične recidive, kot so prizadevanja za ponovno retorizacijo šole, za reafirmacijo ekspresivnega branja itn., saj očitno še bolj vznemirjajo implikacije ter možnosti novejših tehnologij: od že deplasiranih avdio-vizualij in kibernetičnih učnih strojev do informatike in multimedialnosti. V vrvežu elektronskih tehnologij sploh ni samoumevno, da šola stoji in pade z obdelovanjem tradicionalnih pisnih besedil; iz trmastega vztrajanja pri enačbi šola = pisava = omika vrh tega vse bolj štrlijo interesi avtoritarno organiziranih filoloških taborov.

Izrazita polarizacija, ki je v zadnjih dveh desetletjih nastala v polju klasične filologije, potemtakem ni prav nič nenavadna. Na eni strani vztraja "klasična filologija", trdnjava konservatizma, v kateri so hierarhično razvrščeni akademski osebki, ki participirajo pri vrhunski avtoriteti Avtorjev literarnih besedil, od nje pa se je ločil pisan spekter novih prijemov, novih disciplin, ki so si praviloma nadele druga imena in ki prakticirajo drugačno Grčijo in drugačno humanistiko. *Literacy studies* imajo tu pomembno mesto, saj se v dobršni meri lotevajo grških rab pisave, grških načinov branja itn. Tista klasična filologija, katere prestiž in avtoriteta sta temeljila na mojstrskem obvladovanju fines klasičnega jezika in klasične literature, se je zmeraj le težko sprijaznila z obstojem nepismenega Homerja in predpisne Grčije. Če je filološko mojstrenje pisnih besedil dokaz omike, je Homer neomikan - tak nedolžen sklep bi klasični filolog utegnil vzeti za provokacijo.

Poseg *literacy studies* v Grčijo je bil še zlasti prevrten s tem, da je današnjim filologom, sodobnikom elektronskih komunikacijskih tehnologij, nastavil zrcalo, v katerem vidijo kakšnega Sokrata ali Platona, kako iz vseh rokavov vleče brezupne argumente proti navdušenju nad *hypomnemata*, ki je zgrabilo tedanje Atence. Pisava uničuje spomin. Pisava, to so otročarije. Pisava je v bistvu slikarstvo, zato je nevarna... V tem zrcalu je Platon, ko se prepira s sofisti, videti kot *laudator temporis acti*, ki se počuti ogrožen spričo nove tehnologije. A pisna tehnologija, ki je Platona strašila ob prihodu, filologe straši v eni svojih transformacij (nekje vmes je bila še tiskana knjiga, ki se je marsikateremu tedanjemu humanistu zdela izrazito grda in neuporabna v primerjavi s kodeksom): straši jih tako močno, da radi pritegnejo mnenju tistih neobveščenih entuziastov, ki v informatiki vidijo konec pisave. In razcep v polju klasičnih filologov se dokaj lepo ujame z različnim odnosom do te tehnološke transformacije pisave: nekatere informatika s svojimi simptomi res spravlja v grozo, toda po drugi strani je instrument, ki potrebam vede imenitno ustreza in ki je v tej vedi, bolj kot marsikje drugje, tudi že doživel zelo kompleksne in sofisticirane aplikacije.

Vprašanje o obstoju ali neobstoju oralnih, od pisave docela neodvisnih šol, ki je predmet pričujoče obravnave, je sestavni del *literacy studies*, za širše preokupacije z zvezo šole in pisave pa je zanimivo predvsem s svojo eksotiko, saj posega na drugo stran te zveze: v družbe brez pisave oziroma v družbe z omejeno rabo pisave.

Kanoničen odgovor nanj je formuliral Jack Goody: "Lahko si zamislimo pismenost brez šol (taka je danes pismenost pri Vaijih), ne moremo pa si zamisliti šol brez pismenosti, razen če hočete ta termin razširiti na tako imenovano 'gozdno šolo', ki se povezuje s tajnimi družbami v Afriki in drugod. Kakor koli že gledamo na te obrobne primere, pa zmeraj najdemo notranjo zvezo med formalnim šolanjem in osvajanjem pisave." (Goody 1987:235)

Goody se ni zadovoljil z negativnimi in več ali manj spekulativnimi določitvami implikacij ter zmožnosti oralnosti, ki so le bolj ali manj prikrito slavljenje pisave ali tiska. Po teh določitvah oralnost ne implicira, ne proizvaja, ne zmore tistih stvari, ki jih implicira, proizvaja, zmore pisava. Kaj implicira in kaj zmore oralnost, je tako docela drugotno; to je odvisno od tega, kaj zmore in kaj implicira pisava, in pri

tem je vseeno, ali je valorizacija pisave pri poljubnem avtorju afirmativna ali odklonilna. Pri McLuhanu, denimo, ki je afirmiral 'drugotno oralnost' elektronskih medijev in razglašal konec pisave, so zmožnosti 'prvotne' oralnosti določene docela nespecifično, docela negativno, medtem ko so zmožnosti abecedne pisave in tiska po njegovem velikanske: abecedna pisava in tisk osvobajata od tribalnosti in vodita v individualizem, oralnost pa se povezuje s tribalizmom in kolektivizmom (McLuhan 1973). Vseeno pa je Goody opravil z argumenti v prid obstoja oralnih šol bolj na kratko. Vzemimo *dobesedni spomin* (*verbatim memory*), ki ga definira kot ponotranjeno pisno besedilo (Goody 1987:175-77). Goody ob tem ne trdi, da družbe brez pisave sploh ne poznajo zahteve po dobesedni reprodukciji oralnega besedila ali da sploh ne zmorejo dobesednega memoriranja, meni pa, da so navajani zgledi dobesednega memoriranja v oralnih kulturah obrobne pomena, da se omejujejo na specifične situacije in da gre tedaj zvečine za krajša besedila, medtem ko se daljša oralna besedila z izvedbo in transmisijo nujno spreminjajo. Vprašanje o možnosti 'čiste' oralne šole pa na hitro odpravi tako, da navajane zgleds razglasi za obrobne primere.

V pričujočem besedilu bomo ubrali daljšo pot in pretresli standardne zgleds, s katerimi dokazujejo obstoj od pisave delno ali docela neodvisnih šol, torej zgleds, s katerimi bi lahko ovrgli teorijo o neločljivosti šole in (specifične rabe) pisave. Zgledi bolj ali manj čistih oralnih šol izhajajo iz proučevanj oralne poezije in iz antropologije: v prvem polju govorijo o šolah oralne poezije, v drugem pa o iniciacijskih ali gozdniš šolah, *bush schools*. Pregledali bomo zgleds šol oralne poezije in zelo specifičen ter mikaven zgled brahmanskih šol, namenjenih strogo dobesednemu memoriranju masivnega besedila Ved (za diskusijo o iniciacijskih šolah cf. Baskar 1991). Že takoj na začetku je treba opustiti morebitno iluzijo, da nam bo na voljo kakšen zgled čiste oralne situacije.

A razočaranj ne prinaša zmeraj samo utišanje oralnosti, njena transkripcija, zvedba na zapis. Lahko je tudi narobe. Obstaja anekdota o nekem eminentnem britanskem helenistu, ki je med prvimi sprejel formularno teorijo o Homerju, pa si je zaželel slišati še Parryjeve zvočne zapise pesmi guslarjev iz Sandžaka, ki jih hranijo na Harvardu. Ko jih je slišal, je bil šokiran. Perpleksni glasovi Avda Mededovića, udarjanje po edini struni gusel, kakofonično poudarjanje vsakega stiha z guslami so bili zadnje, kar je pričakoval. "Jugoslovanski pevci so gotovo dobri," je dejal

Lordu, "vendar pa brez dvoma niso slišati kot Homer." (Crane 1991:296)

Šole oralne poezije?

Oralno poezijo lahko zelo grobo razdelimo na dve vrsti: na eni strani je tista, katere kompozicija, izvedba in transmisija so ločeni momenti, na drugi strani je tista, v kateri ti trije momenti niso ločeni. V prvi vrsti ločitvi kompozicije od izvedbe navadno ustreza ločitev med 'avtorji' in 'reproduktivci': aoidi in rapsodi pri starih Grkih, trubadurji in jongleurji v fevdalni Franciji, filidi in Bardi na srednjeveškem Irskem itn. V drugi vrsti pevec (re)komponira med samo izvedbo.

Do nastanka formularne (ali oralne) teorije se je vsem zdelo samoumevno, da sta momenta kompozicije in izvedbe ločena: pevec zloži pesem, nato pa jo poje bodisi sam bodisi jo pojejo drugi pevci. Tak način kajpada implicira natančno memoriranje besedila. Dolgo časa prevladujoča romantična teorija je verjela, da se besedila oralne poezije prenašajo skozi stoletja, ne da bi se spremenila. K tem umevanjem sodi še verovanje v izvirno besedilo ali pravó verzijo. S spektakularnim uspehom oralne ali formularne teorije, ki je tako rekoč odkrila drugo vrsto oralne poezije, pa je, narobe, postalo samoumevno, da momenta kompozicije in izvedbe nista ločena. Na poezijo, ki zahteva memoriranje besedil, so pozabili.

Po tradicionalnem umevanju šolske dejavnosti kot memoriranja ('znati = znati na pamet') lahko pričakujemo, da bomo našli šole oralne poezije tam, kjer je potrebno memoriranje: kjer sta momenta kompozicije in izvedbe jasno ločena. Zgledi oralnih šol, ki jih navajata Zumthor (1983) in Finneganova (1977) - pri Maorih, na Havajih, v Ruandi, druidske šole v Galiji, bardske na Irskem - taka pričakovanja izpolnijo. Šlo naj bi za formalen pouk v posebnih prostorih, namenjen več učencem hkrati.

Ob kvazi univerzalnosti oralne poezije v tradicionalnih in ne dosti manj tudi v modernih družbah je skromno prgišče navedenih oralnih šol dokaz vsaj za to, da transmisija oralne poezije zvečine ubira druge poti. Oralni pevci se pogosto usposabljaajo pri uglednem pevcu, še pogosteje pa v učnih letih potujejo naokoli in pri različnih izvedencih nabirajo

različna znanja. Njihov učni itinerarij ni nujno naključen, ni nujno odvisen od njihovih individualnih izbir, lahko je načrtovan in organiziran, tako da učenec absolvira vnaprej določen in relativno standardiziran curriculum.

Tu bi se utegnila porajati misel, da so forme relativno standardiziranega pevčevega curricula ponekod evoluirale v formalne šole, ki so postopek ekonomizirale tako, da so zbrale več učencev v istem prostoru in jih podvrgle skupnemu pouku. Verjetnost, da so šole oralne poezije nastale po tej poti, je pičla. Po eni strani ni nobene evidence, da šole bolje in učinkoviteje usposabljaajo pevce, po drugi strani pa navedeni zgledi šol opozarjajo, da gre za družbe, ki so po politični konstituciji poglavarске ali 'fevdalne', ki so sorazmerno kompleksno stratificirane, z delno specializiranimi funkcijami in s poudarjenimi statusnimi razlikami.

Ko Ruth Finnegan govori o memoriranju dolgih oralnih besedil, tako ne more navesti nobene od omenjenih šol, temveč navede zgled somalskih pevcev (1977, 1988). Ti so, kot trdita B. W. Andrzejewski in I. M. Lewis, obdarjeni s tako dobrim spominom, da pesem, katere recitiranje zahteva več večerov, slišijo samo enkrat in si jo že zapomnijo; vrh tega jo v spominu ohranijo dolga leta, nemara vse življenje, in si pri tem prav nič ne pomagajo z zapisom.

Kakor koli je treba trditve o fantastičnem spominu oralnih pevcev jemati z veliko previdnostjo, saj jim morda botruje le trdoživi roman-tizem, bi bil morda spet le skripturalni predsodek, če bi ob njih zamahnili z roko. Poetična in retorična oralna tvornost Somalcev, "naroda bardov", je vsekakor zelo živahna in zanjo je izpričano, da ima razvite oralne mnemotehnike. Somalci so prakticirali celo oralno 'pošto': poštar je moral besedilo, ki ga je prenašal v glavi, dobesečno memorirati, saj je sporočilo včasih vsebovalo šifre, ki sta jih razumela le pošiljatelj in prejemnik. Pri tem si je pomagal s posebej za ta namen izdelano mnemotehniko (Lewis 1986:139; Finnegan 1988:166). Če kultura, ki ji pisava ni neznana¹, v nekaterih sektorjih zahteva

¹ V Somaliji so dolga stoletja delovale koranske šole, arabsko pisavo so uporabljali za pisanje tako arabščine kakor somalščine, povrh pa je neki Isman Yusuf Kenadid okoli leta 1920 sestavil novo abecedno pisavo. Kenadid je znal arabščino in italijanščino; njegova pisava zapisuje tudi vokale. V nekaterih potezah spominja na etiopsko (amharsko) pisavo, s katero je bil prav tako seznanjen. Pisava se po njem imenuje *osmaniyya*, po dekolonizaciji je doživela precejšen uspeh (Diringer 1948:300, Lewis 1968:268).

dobeseden prenos besedil in v ta namen razvije kompleksne mnemotehnikе, ne moremo kar tako preslišati tistega, kar trdita Andrzejewski in Lewis. Toliko manj zato, ker so mnemotehnikе oralnih kultur na splošno zelo slabo raziskane. (Možno je seveda, da je zahteva po dobesednem prenosu besedil včasih posledica srečanja kulture s pisavo in da gre pri tem za tekmovalne oralne praksе s pisnimi, za hierarhijo med njimi ali kaj podobnega, toda to je vseeno.)

Tradicionalna somalska družba je bila - v terminih britanske politične antropologije - akefalna, egalitarna in demokratična (Lewis 1968, 1969). Kljub navzočnosti islamske šole ni pokazala nobene težnje po razvijanju šolske oblike transmisije oralne poezije - morda zato, ker ni bilo sankrosaktnih besedil posebne družbene skupine. Navedeni zgledi oralnih šol pa seveda opozarjajo, da 'šolarji' sestavljajo posebno družbeno skupino: svečeniški sloj, dvorne pesnike, aristokratski podmladek ali kaj podobnega. Druidi so bili pesniki-svečeniki, h katerim je prihajala aristokratska mladež²; podmladek maorske aristokracije se je v 'šolah učenosti' učil tradicionalno poezijo in sakralne vednosti pesnikov-svečnikov, ruandski dvorni pesniki so bili zaposleni predvsem s prirejanjem in memoriranjem kraljevskih genealogij, v havajskih 'plesnih šolah' se je vzgajala aristokratska mladež... Če z oralno poezijo mislimo na sekularne forme (epske, lirske itn.), ki jih sestavljajo, recitirajo, pojejo pogosto slepi pevci, potem navedene šole nimajo dosti skupnega z oralno poezijo. Gre predvsem za uradna sakralna besedila, ki legitimirajo obstoječo hierarhijo in moč posebnih družbenih skupin, in morda za besedila, namenjena za vzgojo podmladka teh skupin. Zato bi bilo kaj nenavadno sklepati, da so se pevci-svečeniki ali aristokratska mladež zbrali v 'šoli' z namenom, da bi transmisija oralnih besedil potekala učinkovitejša in bolj ekonomično. Tam so bili na neki način že ves čas.

Nazadnje si oglejmo še posebno sofisticiran zgled amharskih *dabtera*, ki so hkrati uporabni - in tudi edini pri Finneganovi navedeni - kot zgled šole, ki ni namenjena prvenstveno memoriranju, temveč kompoziciji. Amharska kultura bi utegnila poleg tega biti hvaležen predmet specifične analize dinamike omejene pismenosti, saj ima lastno pisavo,

² Vir je Cezar, ki je v *De Bello Gallico* (VI,14) zapisal: "Tam se, kot pravijo, učijo na pamet velikansko število verzov, tako da nekateri ostanejo v njihovi šoli celih dvajset let. Njihova religija jim prepoveduje, da bi zaupali svoj pouk zapisu..."

in sicer že od 4. stoletja (izpeljano iz grškega alfabeta, kar je lep dokaz, da abecedna pisava ni sama na sebi nosilec razsvetljenstva), in religijo knjige (krščansko monofizitstvo). V obdelavi tega zgleda se bomo oprli na zelo koristno, žal pa v antropologiji neupoštevano knjigo D. N. Levina (Levine 1965).

Levinova knjiga stopi v amharsko kulturo skoz vrata poezije - sektorja, ki je po Levinu ključ do specifike te kulture. Formula, s katero Amhari simbolizirajo najbolj priljubljeno obliko verza, je 'vosek in zlato'. Vosek pomeni očitni figurativni pomen; skriti pomen ali aluzija pa je zlato. To je zlatarska metafora: zlatar naredi voščeno figuro, okoli nje naredi kalup iz gline, nato speče glino, da se kalup strdi in vosek izteče ven, in nazadnje vlije v kalup stopljeno zlato.

Najimenoitnejša, s formulo voska in zlata najtesneje povezana in za Amhare same prepoznavno znamenje njihove kulture je pesniška zvrst *qene*. *Qene* je nastala kot religiozna poezija. *Dabtera* jo navadno komponirajo med religioznimi prazniki in pojejo ob sklepnih liturgičnih dejanjih v cerkvi. Vendar pa *qene* ni samo religiozna poezija. Ima tudi posvetne oblike (erotični kupleti, invektive itn.) in te so prav tako v domeni *dabtera*. Hkrati se formula voska in zlata ne omejuje samo na *quene*, prav tako je navzoča v drugih poetičnih zvrsteh pa tudi v vsakdanji konverzaciji.

Sredstva, ki jih izkorišča pesniška ali retorična formula voska in zlata, so sinonimi, homofonije, dvournja, elipse, aluzije itn.

Dva zgleda:

Ker je Adam tvoje ustnice jedel od tega drevesa,
je bil Odrešenik moje srce križan zate.

'Vosek' tega kupleta sta Adamov greh in Kristusovo križanje, s katerim je Kristus odkupil Adamov greh. Pomen na ravni 'voska': Ker je Adam jedel jabolko z drevesa spoznanja, je bil Odrešenik križan zate. Da bi prišli do 'zlata', pa moramo vedeti, da 'je bil križan' (*tasaqala*) lahko pomeni tudi 'si želi biti blizu'. Prevod na ravni 'zlata' je zato tak:

Zaradi tvojih (skušnjavo povzročajočih) ustnic
si moje srce želi biti blizu tebe.

Še zgled homofonije:

Kaj ti pomaga ječmenovo pivo, kaj ti pomaga medica,
o pride sovražnik, mu postrezi s kavo.

Buna adargaw (postrezi mu s kavo) se eliptično skrajša v *bun adargaw* (spremeni ga v pepel).

Neka druga trivrstičnica govori na ravni 'voska' o puščavniku, ki se je včeraj ljubil s Kristusovo ženo, njen 'zlati' pomen pa je ezoteričen: puščavnikova lakota postaja s postenjem vse večja, toda zmanjša se z uživanjem listja, ki sestavlja njegovo dieto.

Teh nekaj zgledov dovolj dobro razodeva subverzivnost menjav med voskom in zlatom: v spiritualnih verzih se lahko skriva senzualno, včasih celo pornografsko sporočilo, v spotakljivih pa spiritualno. *Gene* je očitno učena, 'intelektualistična' poezija, polna premišljenih dvomij in skritih referenc na sakralna besedila.

Religiozna *gene* je edina zvrst, katere kompozicijo se učijo *dabtera* v šolah. Te šole so navadno v samostanih. V njih se učijo kompozicije v jeziku ge'ez, to je starem liturgičnem jeziku etiopske cerkve. Razmerje med ge'ez in amharščino je analogno razmerju med latinščino in francoščino (razmerje med ge'ez in tigrejščino pa razmerju med latinščino in italijanščino) (Lewis 1986:136). Izvirna *gene* v jeziku ge'ez je bila okultna. Pouk v okultni umetnosti te kompozicije je bil tradicionalno organiziran kot propedeutika v študij religioznih tekstov, saj ga je spremljal pouk slovnice ge'ez, potrebne za razumevanje tega mrtvega jezika, drugih šol s poukom te slovnice pa ni bilo. Drugi razlog propedeutike naj bi bil ta, da je bil pouk v kompoziciji *gene* zamišljen kot bistrenje duha, kot pripravljanje šolarja na vstop v božanske misterije.

Tradicionalni pouk *gene* traja od dveh do pet let in je docela oralen. Pouk slovnice navadno poteka zvečer, pouk kompozicije pa se začne že pred zoro, ko učitelj začne z improvizacijo na izbrano obliko ali figuro. Njegove izdelke šolarji memorirajo in o njih diskutirajo. Nato se razidejo in čez dan vsak zase komponirajo lastno verzijo. Ko jo spravijo skupaj, jo recitirajo učitelju, ta pa poda kritične pripombe.

Dabtera so tedaj primerljivi z evropskimi srednjeveškimi kleriki. Očitno so 'intelektualci', ki se lotevajo religioznih besedil tako, da

najprej študirajo gramatiko mrtvega liturgičnega jezika. Toda podobnosti s kleriki sežejo še dlje. Da bi jih bolj opazili, se najprej ozrimo na osnovne značilnosti klerikov.

Srednjeveški kleriki so bili po eni strani juridična kategorija, ki je bila podvržena cerkveni jurisdikciji in ki je poleg juridičnih uživala tudi fiskalne ter simbolične privilegije. Po drugi strani jih je mogoče definirati kot pisan sloj 'izobražencev', ki so opravljali predvsem administrativne naloge v cerkvenih, kraljevih in dvornih pisarnah, pa tudi v šolstvu in znanosti, ki sta bila pretežno cerkvena domena, in celo v trgovini. Tisti kleriki, ki so opravljali sekularne naloge praktične vrste, so postopno oblikovali lastno zavest o sebi kot posebni skupini, odkrili so lastne interese in se začeli ločevati od duhovnikov in menihov. Cerkev se je pogosto pritoževala, da ji bolj kot laični zastopniki posvetnih oblasti nasprotujejo in škodijo prav kleriki, najbolj konfliktno pa je bilo njihovo razmerje z menihi. Hajnal jih je označil kot "pomemben in hrupen sloj", ki ni bil prežet s posebno globokimi religioznimi čustvi (1959:26). Znotraj splošne kategorije klerikov kot cerkvenih ljudi se je torej oblikovala posebna podkategorija ali korporacija, ki so jo navadno označevali z izrazom sekularni kleriki. Kolikor pa so sekularni kleriki pomenili nasprotje redovnih klerikov, bi bilo treba razlikovati tudi med sekularnimi in laičnimi kleriki - čeprav bi bil pojem laičnega klerika v srednjem veku *contradictio in adjecto*, saj sta se srednjeveški opoziciji *clericus : laicus* in *litteratus : illiteratus* prekrili in je *clericus* postal sinonim za *litteratus*, *laicus* pa sinonim za *illiteratus*.³ Laični kleriki so bili tisti, ki so po splošnih merilih veljali za klerike, vendar je bil njihov način življenja popolnoma laičen. S cerkvijo jih je včasih povezovalo zgolj to, da so uživali cerkvene beneficije in juridične privilegije, od cerkve pa so bili lahko tudi subsistenčno popolnoma neodvisni (npr. dvorni uradniki). Tako med kleriki in laiki ni bilo jasne meje: vmes je bil "rob nedoločne barve" (Bloch 1968:479), množica vsakršnih tonzuratov, katerih položaj je bil bolj nedoločen kakor določen.

³ Ta sinonimnost je zelo jasno izpričana pri Filipu iz Harvengta: Ko srečamo človečnega in usmiljenega meniha, ga vprašamo, ali je *clericus*. Pri tem nas ne zanima, ali je bil posvečen v duhovnika, zanima nas, ali je *litteratus*. Menih torej odgovori, da je *clericus*, če je *litteratus*; če pa je *illiteratus*, odgovori, da je *laicus* (Clanchy 1979:180). Srednjeveški *litteratus* seveda ni vsakdo, ki je pismen, temveč je le tisti, ki ima latinsko izobrazbo, pa čeprav minimalno.

Cerkev ni nikdar formulirala jasnih pravil o sprejemanju klerikov v cerkveno telo. Nobene religiozne posvetitve ni bilo zanje in nobene določne obligacije razen tonzure - toda tonzura je bila za klerika prej koristno 'statusno znamenje' kakor obligacija - in načelne zahteve, da mora klerik živeti klerika vredno življenje. Za tiste, ki so dosegli univerzitetne naslove, se je samo po sebi razumelo, da so kleriki, čeprav so bili med njimi tako potepuški in h kriminalu nagnjeni sholarji kakor, denimo, univerzitetni profesorji medicine in prava, ki niso bili zmeraj podvrženi celibatu (Verger 1985:25). Slabo definiran položaj klerika so številni kajpada zlorabljali; od tod velik problem nepravih klerikov in ciničen pregovor *sola tonsura clericus*. (Iz klerikov so seveda izšli tudi Le Goffovi "srednjeveški intelektualci", ki pa so se poskušali ločiti od klerikov in so se zato označevali z drugimi imeni in drugimi ideali, npr. *viri litterati et periti, magnanimitas*.⁴) Če pomislimo še na to, da so se do reforme Gregorja VII. v 11. stoletju in ne tako poredko tudi po njej poročali celo tisti kleriki, za katere je veljala zapoved celibata, in da so se grešni duhovniki ter menihi v sili prelevili v take ali drugačne laične klerike, imamo dovolj elementov za sklep, da do trentskega koncila, ki je nazadnje napravil red, kleriki niso bili jasno definiran ud cerkvenega telesa in da niso bili posebno pobožni, preživljali pa so se zvečine z deli, ki so zahtevala specifične vednosti in vsaj minimalno šolsko izobrazbo. V vseh teh potezah spominjajo na *dabtera*.

Dabtera nimajo formalnega položaja v cerkveni hierarhiji. Zaradi privilegiranega dostopa do sakralnih besedil sestavljajo eno izmed treh skupin religioznega telesa (drugi dve sta menihi in duhovniki), po drugi strani pa bi le težko trdili, da pripadajo cerkvenemu telesu, saj v njem nimajo definiranega mesta, njihovo rekrutiranje je neformalno in ga ne spremljajo ne posvetitveni ne kateri drugi sprejemni obredi.

Funkcije, ki jih opravljajo v družbi, načini, kako se preživljajo, se lahko zdijo nenavadni: so cerkveni in ljudski pesniki, korski pevci, plesalci, zeliščarji in botaniki, zdravniki, čarovniki, učitelji, poljedelci, prodajalci amuletov, pisarji (a pisanja se ne učijo v šoli, temveč pri pisarjih).

⁴ Za 'nekorporacijsko' določitev srednjeveških intelektualcev cf. Libera 1991.

Njihovo zunanost cerkvenemu telesu nemara še najbolj poudarja to, da se duhovniki, ki se ločijo ali znova poročijo (poroka je zanje obvezna, zakon pa nerazdružljiv), in menihi, ki se poročijo, pogosto znajdejo med *dabtera*. *Dabtera* niso podvrženi cerkvenemu režimu prokreacije za prve in njene prepovedi za druge. Od njih se ne pričakuje svetosti, temveč obvladovanje posebnih vednosti. Svetost in askezo utelešajo menihi, ki jim ni treba znati niti brati, *dabtera* pa utelešajo skrivne vednosti in senzualnost: v pregovorih nastopajo kot jezični zapeljivci žensk, in ob tem ne more biti dvoma, da ima ta reputacija podlago v mojstrskem obvladovanju 'voska in zlata'.

Levine je videl v združitvi religiozne erudicije in nepobožnega življenja znamenje, da ima amharska kultura ambivalenten odnos do vednosti: *dabtera* kot edina izobražena skupina uživajo spoštovanje, hkrati pa se etiopska pravoslavnost boji intelektualnega pretresanja in poudarja misterije. Šolarje so pri pouku branja strašili z zgodbami, kot je tista, da je moža, ki je hotel preiskati misterij svete trojice, požrla zemlja. Racionalna teodiceja jezuitskih očetov je amharske študente, ki so se šolali v univerzitetnem kolegiju, naravnost šokirala. Vendar pa Levinov odgovor ni zadovoljiv. Ambivalenten odnos do vednosti, ki ga lepo ponazarja sam izraz strahospoštovanje, je navsezadnje zelo navzoč tudi v katolicizmu - pomislimo samo na globoko nezaupanje do vednosti pri cerkvenih očetih. Ko so se sholastiki podali v dialektično 'raztelesenje' svete trojice, so naleteli na velikanske odpore, in združitev religioznih študijev z nepobožnim življenjem katolicizmu prav tako ni bila tuja. Levine je nemara bliže resnici tedaj, ko poudari temeljno paraliziranost amharske kulture vpricho misteričnih vednosti. Recimo, da *dabtera*, ki te vednosti edini prakticirajo, načelno vedo, da ni misterija, vendar se jim ne odpovedo, ker od njih živijo in iz njih izvajajo svoj avtonomni položaj. Tej zares skrivni vednosti pritiče jezična senzualnost, nikogar pa ni, ki bi jo poskusil zatreti. Na evropskem zahodu je evolucija potekala tako, da so klerike poskušali disciplinirati in narediti iz njih svetnike. Naloga ni bila lahka, saj so morali šolarjem še v 17. stoletju žugati, naj se ne predajajo najrazličnejšim okultnim, magičnim, čarovniškim praksam. Disciplinski duh, ki se je te naloge lotil, je bil - tako je vsaj prevladujoče sodobno prepričanje - prav tisti racionalni duh, ki se ni ustrašil preiskovanja misterijev vere. Amharska kultura pa spoja religiozne učenosti z nepobožnostjo ni poskusila odpraviti tako, da bi nepobožnost učenih zatrla, temveč se je zadovoljila s tem, da je

pobožnost in čistost dodelila nevednim menihom. Zadovoljila se je z 'nečistimi' vednostmi - in ostala krščanska.

Koliko je za tak razvoj (ali izostanek razvoja) kriva drugačna raba pisave, je morda napačno zastavljeno vprašanje. Morda bi nas moralo zanimati bolj to, kakšne so bile amharske rabe oralnosti, da pisavi niso pustile preveč učinkovati. Zakaj je raba lastne abecedne pisave v tej krščanski kulturi ostala omejena? Če ima Levine prav, ko trdi, da je amharska literatura (tako religiozna kakor sakralna) sterilna in da se njen individualizem razodeva v oralnosti, nas amharski primer obvezuje vsaj k temu, da se poslovimo od dogme o individualizmu kot posledici vpeljave pismenosti.

Na koncu vidimo, da je za 'čiste oraliste' šola *gene* pravzaprav razočaranje. Kot edini navajani zgled šole *kompozicije* (ne memoriranja) namreč obljublja dokaz, da se transmisija tiste oralne poezije, v kateri sta momenta kompozicije in izvedbe ločena, lahko organizira v šolsko obliko. Izkaže pa se, da je izvorno zasnovana kot propedeutika v študij religioznih besedil, spisanih v mrtvem oziroma učenem jeziku; izkaže se, da ne more brez prve izmed *artes liberales* in da je le integralni del širše zasnovanega religioznega pouka za posebno skupino ljudi, ki slovijo kot 'oralni pevci', čeprav bi o njih prav tako lahko rekli, da so vsestranski strokovnjaki, katerih splošna izobrazba temelji na konceptu *gene*.

Vedska šola?

Oralna transmisija Ved - samo Rigveda šteje okoli 40 000 vrstic - je impozantno podjetje, ob katerem se zdijo 'žive knjige' iz *Fahrenheita* 451 prava malenkost. Po brahmanskem verovanju so bile Vede razodete ali vdihnjene ali narekovane skupini modrecev; njihovo besedilo so prenašali brahmani skoz tisočletja oralno, vendar strogo dobesečno. Po nekaterih sodobnih indijskih teorijah naj bi Vede nastale pred 8 000 ali celo 12 000 leti, medtem ko zahodnjaki datirajo njihov nastanek veliko pozneje: zvečine ga postavljajo v čas med leti 1500 in 1000 pr. n. št., nekateri tudi v Homerjev čas, vsekakor pa v časovni okvir prihoda Indoevropcev na indijski polotok.

Drugi datum, ki rad vznemirja indologe, je čas zapisa Ved. Po brahmanskih trditvah naj bi se to zgodilo šele v 18. stoletju, ko naj bi izdajalska skupina brahmanov zapisala in publicirala njihovo besedilo: s tem so prekršili ne le prepoved njihovega zapisa, temveč tudi prepoved komunikacije besedila nižjim kastam. Po splošnem prepričanju indologov so jih zapisali veliko prej, morda v 2. stol. n. št. ali celo v 6. stol. pr. n. št. Pomembnejša diskusija se vrti okoli vprašanja, ali je družba, v kateri so Vede nastale, poznala pisavo ali ne, in če jo je poznala, ali je bila kompozicija Ved pisna ali oralna (ali mešana). Goody se v vnanjem posegu v to diskusijo (Goody 1987) opira na lastno teorijo, po kateri so sezname, tabele, univerzalne definicije, rubrike ('prazne škatle'), prav tako pa tudi znanosti kot logika, matematika, gramatika, filozofija itn., delo pisne kulture. Ker je tega v vedskem besedilu več kot zadosti, postavi hipotezo, da so Vede nastale v okvirih pisne kulture, čeprav ni nujno, da je bila njihova kompozicija pisna.

Naslednje vprašanje je, ali je možno, da je bila transmisija Ved skozi stoletja oralna, a da je hkrati uspešno izpolnjevala zahtevo po strogo dobesednem memoriranju in prenosu besedila. Tej brahmanski trditvi so indologi včasih verjeli brez zadržkov; menili so, da bi brahmani v primeru, če bi se vse zapisane verzije izgubile, vedsko besedilo nemudoma in brez težav restituirali, saj ga znajo dobesedno na pamet (Finnegan 1977:135). V tridesetih in štiridesetih letih našega stoletja so začeli o tem izrekati dvome; postopno je začelo prevladovati mnenje, da je bila transmisija Ved brez dvoma oralna, da pa je vedno obstajal tudi zapis besedila, s katerim so spomin po potrebi nadzorovali in ga korigirali.

Preostaneta še dve vprašanji: zakaj je bil zapis besedila Ved prepovedan (tabuiziran) in zakaj so brahmani zahtevali strogo dobesedno transmisijo besedila. Najsplošnejši odgovor na prvo vprašanje je seveda ta, da korenine prepovedi nimajo zavestne podlage in da ima prepoved smisel le znotraj kulture. V brahmanski ideologiji je ves prestiž namenjen oralnosti, pisava pa je nečista, čeprav so brahmani pismeni. Brahmanov v tem nikakor ni mogoče primerjati s srednjeveškimi *litterati*, ki imajo monopol nad pisavo in ki s privilegiranim dostopom do sakralnih besedil upravičujejo svoj delež oblasti: "Kasta, ki je najtesneje povezana s pisarskim in uradniškim poklicem, je *kayasta*. Ta je v moderni Indiji dokaj prestižna, a vseeno manj vredna kakor brahmanska, medtem ko je bila v stari Indiji zares nizka." (Malamoud

1984:122) Nekateri so poskušali pojasniti prepoved zapisa Ved z nadzorom, ki naj bi ga brahmani na ta način obdržali nad tajnim sakralnim besedilom. Zakaj bi se brahmani bali, da ne pride knjiga v nevredne roke, medtem ko naj bi se zanašali, da imajo kolegi zaprta usta, ni jasno. To razlago ponuja tudi Goody, ki brahmansko posest nad vedskim besedilom izrecno primerja s posestjo, ki so jo imeli katoliški duhovniki - posredniki med zapisano božjo besedo in ljudstvom - nad biblijo (1987:119). Hkrati pa to trditev podkrepi z dodatkom, da so v nekaterih obdobjih indijske zgodovine znali brati samo brahmani!!

Razlogi, zakaj brahmanizem zahteva strogo dobesečnost transmisije Ved, so seveda predvsem ritualne vrste. Pomemben del vedskega besedila je posvečen ritualistiki. Ritualna procedura zahteva natančnost: napačna ali zgolj nepravilno izgovorjena beseda bi ritualu odvzela učinkovitost, posledica tega pa bi bile velike sitnosti. Kolikor je brahmanska vizija nesreč, ki izhajajo iz spodletelega rituala, izrazito katastrofična, je brahmansko vztrajanje pri brezhibno izpeljanem ritualu izrazito obsesivno. Goody je v zahtevi po strogo dobesečni transmisiji videl predvsem implikacijo rabe pisave, ki šele proizvede idejo dobesečne ponovitve besedila, ritualno kompulzivnost pa je močno podcenil.

Ch. Malamoud je pokazal, da brahmanska prepoved zapisa ni enako stroga za vse vedsko besedilo in prav tako ne za vedango, torej 'propedevtične' vede, ki omogočajo razumevanje in predvsem pravilno izgovorjavo vedskega besedila ter določitev pravega trenutka za izvajanje rituala (Malamoud 1984). Med temi vedami - metrika, fonetika, gramatika (t.j. morfologija in sintaksa), etimologija, astrologija, ritualistika - , katerih izbor je zelo očitno podvržen ritualnim zahtevam, je neenaka strogost prepovedi zapisa najlepše razvidna v Paninijevi gramatiki, ki je temelj gramatičnega korpusa vedange. Paninijeva gramatika je zbirka suter, 'aforizmov', "izjemno zgoščenih in kratkih stavkov, včasih sestavljenih le iz ene ali dveh besed, te besede pa so vsakdanjemu jeziku pogosto tuje, skovane so ad hoc, primerljive so s kemičnimi formulami" (1984:118). Sutre spremljajo komentarji (*bhašja*), ki pojasnjujejo in razvijajo sutre. Komentarji so glede na sutre drugotni, zgovornejši in manjvredni. Toda tudi komentarji se členijo na stopnje: za temeljnim komentarjem, ki je absolutno nujen za razumevanje sutre, pridejo komentarji h komentarjem. Večja kot je razdalja do sutre, več je prostora za komentatorjevo mnenje, manj je

komentar vreden, več je prostora za pisavo. Suter in prvih komentarjev se mora brahman nujno naučiti na pamet, za druge in tretje komentarje pa si lahko pomaga s knjigami. Prav tako hierarhično organizirana so tudi razmerja med posameznimi deli samih ved: najpomembnejše so himne, spremljajo pa jih pretežno prozna besedila, denimo ritualistični ali teološki komentarji. Malamoud na podlagi te skupne hierarhične sheme sklepa, da so manj pomembne pasuse vedskega besedila zapisali prej kot himne, morda že ob samem nastanku ved, medtem ko so himne najdlje ostale 'neomadeževane'.

Če pritrdimo danes prevladujočemu mnenju, da je v ozadju oralne transmisije Ved kot izhod v sili vselej stal zapis, ki so ga brahmani zainteresirano prikrivali, vseeno ne smemo podcenjevati zmožnosti dobesednega in zanesljivega memoriranja, ki so ga razvili. V ta namen so izdelali izjemno kompleksne in rafinirane mnemotehnike, ki jim morda ni nikjer drugje enakih (v službi mnemotehnik so bile tudi znanosti iz vedange). Ker je pri strogo dobesednem memoriranju velika nevarnost, da bi se učenec zanašal na pomen in nevede nadomeščal besede s sinonimi, se je treba pomenski plasti izogniti. Zato učenec memorira in recitira besedilo ne samo naprej, temveč tudi nazaj, predvsem pa elemente in zapovrstje strof razbija in jih povezuje v nove nize v različnih kombinacijah. Tako so nastale različne variante vedskega besedila, denimo *krama*, kjer je sekvenca besed ab, bc, cd, *iata*, kjer je sekvenca ab, ba, ab, bc, cb, bd, cd, *ghana* s sekvenco ab, ba, abc, cba, abc, bc, cb, bcd, dcba, bcd. Učitelj stoji učencu ob strani in sunkovito potiska njegovo glavo naprej in nazaj v ritmu recitacije (Malamoud 1989:305; več v: Renou 1978:66-69). Izogibanje pomenski plasti besedila je poudaril tudi F. Staal, ki je menil, da recitator besedila sploh ne razume in da ga zato ni mogoče primerjati s pridigarjem na prižnici, temveč prej s srednjeveškim menihom, ki prepisuje knjige, pa tudi z vsemi, ki so povezani z moderno proizvodnjo knjige (Finnegan 1977:151). Zlasti seveda spominja na korektorja, ki bere krtačne odtise nazaj, da se ne bi prepustil pomenu.

Sanskritski izraz za memoriranje, kakršno pride v poštev pri brahmanih, je "imeti (besedilo) v grlu". Malamoud meni, da izraz kaže na umevanje, da se besedilo inkorporira v recitatorja, in da je nasprotje nemškemu izrazu "ausswendig", po katerem je memoriranje stvar zunanosti (1989:305). Sklepanje je morda prehitro, saj bi tedaj lahko rekli, da je

angleško in francosko umevanje ("by heart", "par cœur") nasprotno nemškemu - in kaj bi tedaj rekli o slovenskem "na pamet" ali "na izust"?

Da je mogoče izdelati tako sofisticirane mnemotehniko samo v pisni kulturi in da so te zasnovane na pisnih analizah govornice (tako kot antične *artes memoriales*, s katerimi nimajo sicer nič skupnega), je seveda popolnoma nesporno. Brahmanska 'šola memoriranja' (trajala je do dvajset let) je nemara res šola; njene metode so res izključno oralne (če se omejimo samo na memoriranje Ved in odmislimo pouk branja, pisanja in vedange), vendar predpostavljajo sofisticirane rabe pisave.

Prepoved zapisa sakralnega besedila je tako proizvedla kuriozne tehnike in metode pouka, ki niso determinirane z omejeno razpoložljivostjo pisne tehnologije, a vseeno proizvajajo učinke, podobne učinkom omejene pismenosti. Brahmanski učenec, ki se uči vedsko besedilo na pamet, se ga seveda uči tudi zato, ker ga bo potreboval. Znanje pomeni tudi tu znanje na pamet, asimilacijo vednosti, ki je na ta način vsak trenutek pri roki. Znanje, ki je zgolj v knjigi, je po indijskem reku isto kot denar, ki je v rokah drugega: ko ga hočeš uporabiti, se izkaže, da ni tvoj. V bistvu enak koncept znanja najdemo tudi v antičnih govorniških šolah (kjer so vse vednosti instrumentalizirane v službi kopičenja elokvence), najdemo ga tako rekoč v vseh šolah, saj je učenje na pamet povsod ena bistvenih sestavin pouka, čeprav sta njegov obseg ter intenziteta variabilna.

Toda brahmanski učenec se uči na pamet vedskega besedila tudi zato, da bi bil njegov spomin fizični nosilec njegove transmisije. V tem pogledu naloga 'vedske šole' ne izdeluje obdelovalcev ali uporabnikov besedila, temveč izdeluje 'žive knjige', mehanične nosilce besedila (McLuhan bi rekel medije), nekakšne avtomate, ki v vsakem trenutku z največjo zanesljivostjo reproducirajo kateri koli del besedila. Razumevanje besedila pri tem ni bistveno: kolikor je *srotiya* stroj, v katerem je registrirano besedilo za rabo drugih, je razumevanje odveč, je celo škodljivo, saj posvečanje pozornosti pomenu zmanjšuje zanesljivost spominskega zapisa.

Če je namen memoriranja memoriranje samo, torej skladiščenje v spominu, iz katerega je mogoče v vsakem trenutku spet jemati ven, je zgrešen morebitni ugovor, da je memoriranje mehanično, da razumevanja besedila ni. Brahmansko memoriranje je zgled čiste ločitve memoriranja besedila in uporabe memoriranega besedila. V

zgodovini evropskih šol bi tako čisto ločitev težko našli, saj ni bilo prepovedi zapisa šolskih besedil - v posebnih situacijah, zlasti pri preverjanju znanja, je bila (in je v manjši meri še danes) prepovedana le *raba* zapisa: knjige, učbenika, slovarja... Čeprav je bila funkcija (oralne) transmisije besedil v evropskih šolah odrinjena v ozadje, pa so bile te šole vse do novejšega časa zveste konceptu znanja kot memoriranja ali znanja na pamet. Seveda so hkrati učile tudi intelektualne tehnike in spretnosti, ki ustrezajo drugačnemu konceptu znanja: oratorske tehnike, tehnike logičnega sklepanja in disputiranja, kompleksne tehnike obdelovanja besedil (razne vrste tekstne eksegeze, kritike itn.), v precej manjši meri tudi matematične tehnike. Koncept znanja, ki stoji v ozadju tega pouka, je pravzaprav 'moderen': učiti pomeni učiti misliti. Toda tudi v tem primeru je bilo učenje intelektualnih tehnik in spretnosti povezano z obširnim memoriranjem, nemara le manj dobesednim. Lep zgled take kombinacije je *praelectio*, uvodni historično-gramatični komentar, ki so se ga šolarji ponekod še na začetku našega stoletja učili na pamet: 'predbranje' je služilo urjenju v tekstnem komentarju in kritiki, ki so mu kajpada prisojali tudi vrednost razvijanja mišljenja⁵, toda učiteljev komentar se je bilo treba naučiti na pamet.

Model, ki temelji na tem konceptu znanja, je v bistvu oratorski. V najčistejši obliki ga najdemo v antični ali humanistični govorniški šoli, kjer je bilo vse izobraževanje podvrženo formiranju elokvence. Govornik se je usposabljal za govorniški (torej advokatski, politični...) poklic, to usposabljanje je zahtevalo obvladanje številnih zahtevnih tehnik, zahtevalo je zmožnost kritične presoje, logične in retorične argumentacije itn. - a zahtevalo je tudi obširno memoriranje. Tu ni šlo za 'pasivno' učenje na pamet, kakršno ustreza umevanju znanja kot zapečatenih knjig; znanje je bilo namenjeno uporabi, toda antični oratorji so zelo jasno povedali, da govorniški pouk na vseh stopnjah zahteva intenzivno memoriranje in zato tudi urjenje 'naravnega' spomina s pomočjo mnemotehnik. Memoriranje je obsegalo učenje na pamet dolgih literarnih in oratorskih besedil, spominsko skladiščenje

⁵ Jezuitskim šolnikom, vzgojenim v racionalnosti logične in retorične argumentacije, se je prav lahko zdelo, da prodirajoči naravoslovni pouk škodi miselni disciplini, da pomeni zmanjševanje zahtevnosti pouka, zgubo časa, antiintelektualizem itn.

argumentov, vsakršnih *loci*, stilizmov itn., ki jih mora orator imeti pri roki (*in promptu habere*), da jih lahko uporabi v vsakem trenutku. Orator, ki bi moral v trenutku, ko je potreben hiter poseg, šele brskati po knjigah, a bi bil sicer odličen advokat, bi bil v Ciceronovih ali Kvintilijanovih očeh kaj slab orator. Oratorska elokvenca izrecno predpostavlja dober spomin in polno glavo izdelanih obrazcev. Ta zahteva je bila razumljena kot nujnost govorniškega poklica, toda elokvenca, temelječa v *copia verborum*, je bila hkrati kulturni ideal (pomenila je omiko, ustrezala je konceptu splošne izobrazbe, nanjo se je vezal statusni prestiž ...), zato niso težili k njej samo pravniki in politiki.

Današnji koncept znanja, v imenu katerega poteka boj proti pomnjenju in ki je pripomogel k opaznemu krčenju memoriranja v šoli, identificira znanje z 'znanjem iskanja informacij'. Če s tega koncepta odstranimo blišč informatiškega žargona, je zelo očitna njegova podobnost z oratorskim konceptom, le da famozni *retrieval* poteka v eksterni datoteki namesto v skladišču v glavi. Iz današnjega zornega kota je videti oratorski koncept pravzaprav informatiški, seveda pa je primerjava postala smiselna šele z najnovejšo hitrostjo iskanja informacij, ki se približuje hitrosti oratorjevega 'stresanja iz rokava'. Današnji koncept še zmeraj zahteva, da mora biti znanje *in promptu*: lahko je eksterno - kot golob v tuji roki -, vendar mora biti v hipu prisvojljivo (kolikor ni, so vse skupaj le pobožne želje pedagogov).

Razlika med oratorskim in informatiškim konceptom seveda ni tako neznatna, kakor se zdi na prvi pogled, saj informatiški model virtualno eliminira specifično omiko, ki jo poraja dolgotrajno ter intenzivno ponotranjanje velikih tekstov. Popoln prehod k informatiki, popolna opustitev memoriranja v šoli bi najbrž pomenila afazijo, to pa je gotovo eden razlogov, zakaj se šola ne mara v celoti odreči memoriranju in poskuša vzpostaviti novo ravnovesje. Iskanje novega ravnovesja je razvidno že v sporadičnih oralističnih reakcijah, denimo v zahtevi po delni restituciji govorniškega pouka - čeprav se predlagatelji po vsem sodeč ne zavedajo, da obnovitev govorništva nujno zahteva več učenja na pamet. Vendar pa se zdi, da je temeljna formula novega ravnovesja že proizvedena: memoriranje je privilegij elementarnega pouka, na višjih stopnjah pa ostane samo tam, kjer je videti absolutno neizogibno. Rešitev problema je tedaj zelo tipična: tako kot nekatere druge prakse, ki so bile v tradicionalni družbi nediskriminirana domena odraslih in otrok, je tudi učenje na pamet postalo zgolj domena otroštva. Otroštvo

je ropotarnica, v kateri najdemo arheološke ostanke nekdanjih praks.⁶ Morebitna razlaga, da je omejitev učenja na pamet na elementarno šolsko stopnjo učinek razrednega boja (pasivno memoriranje prihodnjim delavcem, razvijanje kritičnega mišljenja elitam), je očitno prešibka. Nepripravljenost, nemoč, strah, da bi docela stopili v informatiko, elegantno splashni v kompromisu, da otroci smejo uživati v arhaičnih dejavnostih. In videti je, da v njih zares uživajo, saj pri vsem demonstrativnem odklanjanju šolskega memoriranja in faktografije najdejo nadomestek prav v memoriranju in faktografiji podatkov pop kulture. Mar ni memoriranje besedil pesmi in filmskih dialogov, predvsem pa imen filmskih zvezd, genealogij rock bendov, seznamov filmov, ki jih je naredil režiser, seznamov filmov, v katerih je igrala filmska zvezda, klasifikacij hollywoodskih filmov itn. isto kot memoriranje seznama rek, ki so omenjene v homerskem opusu, imen mest iz homerskega opusa, ki se začnejo s črko *t*, imen tovarišev, ki jih je ugrabila in na koščke raztrgala Scila, seznama Homerjevih verzov, v katerih je vsaka beseda za zlog daljša od prejšnje - *mera miracula*, ki jih je vljudno, a za naše pojme ne preveč prepričljivo zavrnil Aulus Gellius (*Noct.Att.*, Praef.)? Znati pomeni znati na pamet.⁷

Memoria in ex tempore

Dialektiko memoriranja kot mehanične dejavnosti in hkrati kot pogoja za navdihnjeno improvizacijo je najlucidneje dojel Kvintilijan. V poglavju o improviziranem govoru ali govoru *ex tempore*, ki je "najlepši sad naših študijev in tako rekoč največja nagrada za naše dolgotrajne napore" (*Institut. orat.*, X,7,1), se Kvintilijan brez obotavljanja loti mehanične plati zadeve. Improvizacije se najprej dotakne že v prejšnjem poglavju (X,6), ki obravnava 'mentalno pripravo' ali 'vnaprejšnji premislek' (*cogitatio*) govora. Ta način priprave govora - nemara najpogostejši, saj advokat nima zmeraj časa, da bi si govor pisno sestavil - je tesno zvezan s pisanjem, iz pisanja dobiva moč in je pravzaprav etapa med napornim pisnim delom in srečnimi priložnostmi

⁶ Ariès (1991) je dokazal fenomen 'otroške ropotarnice' za igre. Cf. tudi Pitt-Rivers 1989:212.

⁷ Za M. Meadovo se zdi, da je v prostovoljnem memoriranju relevantnih podatkov pop kulture videla posledico premajhne spominske obremenitve v šoli (Metraux 1979:207).

improvizacije (X,6,1). V tem poglavju je težišče na poudarku, da *cogitatio* govornika ne sme omejevati: Če nam med govorom pade na pamet 'srečna misel' (*extemporalis color*), se ne smemo praznoverno držati tistega, kar smo vnaprej premislili. Vrednost pripravljenega govora ni tolikšna, da ne bi smeli dati prostora *fortuni* (*ut non sit dandus et fortunae locus*). Seveda moramo predvsem prinesiti s seboj vnaprej pripravljeno zalogo elokvence (*paratam dicendi copiam*), na katero se lahko z gotovostjo zanesemo, vendar bi bilo neumno, če bi zavrgli 'darove trenutka' oziroma trenutni navdih (*temporis munera*). Zato mora biti mentalna priprava govora taka, da nas naključje ne zmede, temveč da nam pomaga. To dosežemo s pomočjo spomina, tako da nam tisto, kar smo zasnovali v mislih, z lahkoto prihaja iz ust (X,6,5-6).

Že v tem poglavju vidimo povezave med pisnimi pripravami, improvizacijo, inspiracijo in memoriranjem ali kar učenjem na pamet. Improvizacijo omogoči navdih, dar *fortune*. Improvizacija je transgresija vnaprej pripravljenega govora, ki ji poveljuje *fortuna*. V poglavju o *ex tempore* pa Kvintilijan razvije mehanični vidik improvizacije. Improvizacija je prehitevanje: Med govorom morajo naše mentalne dejavnosti hiteti daleč naprej in zasledovati misli, ki so še pred nami; iz preostalih zalog moramo zajemati toliko, kolikor potrošimo med govorom, da bi naše 'mentalno oko' med napredovanjem govora vse do konca gledalo naprej, saj bi se sicer začeli ustavljati, spotikati, spuščati kratke in pretrgane stavke, kakor da bi bili zasopli (X,7,10). Takoj za tem sledi ključno in nekoliko enigmatično mesto (X,7,11):

Obstaja neka mehanična spretnost (*usus quidem inrationalis*), ki jo Grki imenujejo *álogos tribé*. Ta omogoči, da roka med pisanjem hiti naprej in da oči med branjem z enim pogledom zajamejo cele vrstice z intonacijami ter premori vred; še preden bralec izgovori tisto, kar je na vrsti, oči že vidijo tisto, kar sledi zadaj (*ante sequentia vident quam priora dixerunt*). Na tej spretnosti temeljijo triki, ki jih na odrih izvajajo žonglerji in čarovniki, gledalci pa verjamejo, da se predmeti, ki jih mečejo v zrak, vračajo v njihove roke ter po njihovi volji odhajajo in prihajajo.

Ekstemporizacija torej temelji na *usus inrationalis* (prevod v Loebu: *mechanical knack*, srbohrvaški prevod: *mehanička okretnost*) oziroma *álogos tribé*, nekakšni prazni, brezmiselni, mehanični ali kar avtomatični spretnosti, ki je, kot je razvidno iz nadaljevanja, posledica

nenehne vaje. Ta spretnost omogoča, da med govorom misel prehiteva jezik, tako kot pri pisanju misel prehiteva roko in tako kot pri branju oko prehiteva jezik. Misel, ki išče pot naprej, prehiteva jezik, zato je jezik prepuščen samemu sebi, je 'brez misli', 'brez razuma' - tako kot roka, ki mehanično čečka in hiti za mislijo.

Takoj za tem se Kvintilijan zavaruje pred nevarnostmi nepravlega avtomatizma, nepravlega iracionalnega govorništva: Toda ta mehanična spretnost je koristna samo tedaj, če se ravna po teoretskih pravilih (*ars*) sestave govora - *disposite, ornate in copiose* -, tako da tisto, kar samo na sebi ni razumno, vseeno temelji na razumu (*ut ipsum illud, quod in se rationem non habet, in ratione versetur*) (X,7,12). Ekstemporizacija, ki se ne ravna po teh pravilih, je zgolj prazno govoričenje, ki prihaja z ustnic - ne iz 'srca' (*pectus*): *inanem modo loquacitatem dabit et verba in labris nascentia* (X,7,13). Zgled take ekstemporizacije je kaj drugega ko ženski prepir.

Pojem *pectus* je v Kvintilijanovi teoriji improvizacije in inspiracije sinonimen pojmom *adfectus* (afekt), *spiritus* (duh, navdih), in *calor* (strast, vnema). 'Srce', afekt, duh, vnema: to je energija, ki neposredno animira *rerum imagines*, ki intenzivira vizualno navzočnost argumentacije pred oratorjevim mentalnim očesom in s tem oratorja spodbudi, da opusti zamišljeno, vnaprej pripravljeno linijo argumentacije in jo mahne po drugi poti. Opozicija govora iz notranjosti (iz srca, *ex pectore*) in govora iz zunanosti ('iz ust' - *ex ore* - ali kar 'z ustnic' - *ex labris* -, kolikor je, kakor v Iliadi (IV,350), meja med zunanostjo in notranostjo zobna pregrada⁸) je v antični retoriki tudi sicer pomembna. Tako se Aulus Gellius (*Noct. Att.*, I,15) sklicuje na Odiseja, ki je govoril 'iz srca'. Besede, ki prihajajo 'iz srca', vsebujejo misel, globino. Na to se kajpada veže celoten projekt izobraževanja govorništva: govornik mora biti izobražen - pa tudi dober, etičen, *vir bonus* -, če naj bo njegov govor poln, globok, tehten. Ciceron (*De orat.*, I,350 in III,142) pravi, da bi, če bi moral izbrati med *indiserta prudentia* (neelokventno vednostjo) in *stulta loquacitas* (neumnim besedičenjem), seveda izbral prvo - toda najboljši orator je *doctus orator*.

Pri Kvintilijanu se bolj kot pri vseh drugih antičnih teoretikih govorništva globina, tehtnost govora povezuje s pisanjem, z vsakdanjo pisno

⁸ V Sovretovem prevodu to ni razvidno: "Kakšna beseda, Atrid, je padla le-tu ti z jezika?"

kompozicijo. *Usus inrationalis*, ki je pogoj za improvizacijo, je predvsem rezultat *pisnih* vaj, katerih vrstam in metodam Kvintilijan nameni posebno poglavje (X,3). Stil se izgrajuje z nenehnim zavestnim urjenjem v pisnih sestavkih, tako da ekstemporizacija izdaja njihov ton (*color*) (X,7,7). Pisne vaje so najbolj potrebne tedaj, ko moramo ekstemporizirati; na ta način najboljše ohranimo jedrost izraza in damo besedam globino (X,7,28). Brez nenehnih pisnih vaj je orator v nevarnosti, da njegov govor postane plehko in izumetničeno besedičenje. "Kvintilijanova teorija predstavi oratorjevo govorno dejanje kot imitacijo pisanja: govorno dejanje se maskira v živo izrekanje, prikazuje se kot naravno zorenje semen govora, posejanih v vseh ljudeh, toda njegova matrica je protinaravna, je *a well-rehearsed script*" (Cave 1979:133-34) - torej besedilo scenarija, ki ga orator temeljito naštudira, preden ga uprizori pred avditorijem. Seveda ne gre prezreti tudi tega, da Kvintilijan ilustrira *usus inrationalis* s paradigmo pisanja - in branja, ki je za oratorja tudi zelo pomembno in prav tako povezano z memoriranjem. - Pisanje, branje in memoriranje pa se povezujejo z lokusom imitacije, torej intenzivnega ponotranjanja (prežvekovanja, prebavljanja...) zglednih besedil, ki proizvaja *copia verborum* (zalogo, tezaver elokvence)⁹ in katerega rezultat je 'transsubstanciacija' tujih besedil v lastna ali 'konsubstancialnost' teh besedil in oratorjeve elokvence.)

Memoriranju, ki je za govornika prav tako nujno, se Kvintilijan posveti v knjigi XI., kjer je govor tudi o mnemotehniki, a predvsem o učenju na pamet daljših besedil, za katero je uporabnost mnemotehnike *loci et imagines* po Kvintilijanovem mnenju omejena. Pri ekstemporiziranju je spomin najpomembnejša duhovna zmožnost (XI,2,3). Tezaver, iz katerega govornik jemlje misel, ki prehiteva jezik, je pač spominski tezaver. Toda Kvintilijan gre tu še dlje in razvija vsaj za naše moderne pojme osupljive misli. Izkaže se, da je videz ali imitacija improvizacije - na pamet naučen elukubrativno spisan govor - prav tako dober kot prava improvizacija, in vprašamo se lahko, čeprav Kvintilijan tega ne sugerira, ali ni nemara vrhunski trik, največja čarovnija dobrega govornišva prav ta, da predstavi na pamet naučen govor kot navdihnjeno improvizacijo. Na vprašanje, ali se mora govornik naučiti na pamet celoten govor ali zadostuje, da si dobro zapomni samo bistvena mesta

⁹ Kvintilijan: *parata dicendi copia* (X,6,6). Agricola: *copia quaedam et thesaurus paratur, qui semper nobis in promptu sit* (*De inv. dial.*, II,19).

in dispozicijo, po Kvintilijanovem mnenju ni mogoče dati splošno veljavnega odgovora. Kar zadeva mene, doda, bi se, če bi docela zaupal svojemu spominu in če bi imel na voljo zadosti časa, naučil besedilo na pamet do zadnjega zloga - sicer je pisanje govora odvečno opravilo (XI,2,44-45). (Na pamet se je učil svojih govorov tako velik orator, kot je bil Demosten.) Na pamet naučena imitacija improvizacije ni nič slabša od pravega govora, prave improvizacije - z edinim pogojem, da se imitacija ne vidi: Od mladeniča je treba zahtevati točnost memoriranja in privajati njegov spomin na to, da ga nikdar ne izda; zato je prišepetavanje ali pogledovanje v rokopis škodljivo, saj se mladenič tako nikdar ne navadi zanašanja na spomin (XI,2,45). To pa je vzrok pogostih prekinitev, jecljanja, zapletanja, in tako se zdi, da se govornik tisto, kar govori, *še le uči na pamet*. S tem, ko razkrije, da je govor napisal, pa govor zgubi sleherno mikavnost, medtem ko dober in zanesljiv spomin daje vtis, da govor ni pripravljen v samotni delovne sobe, temveč da je delo trenutnega navdiha (XI,2,47).

Prava improvizacija je tako zelo odvisna od memoriranja na pamet, da se od njega sploh ne loči: mehanični, vnanji moment (učenje na pamet, *ausswendig*) se sprevrne v notranji moment (inspiracijo); improvizacijo kot "preklop v avtomatični način" (Cave 1979:134) hkrati animira afekt; *natura* je v improvizaciji neločljiva od *ars*, od stroja; avtomatizem je neločljiv od avtentičnosti.¹⁰

Če je popolni orator stroj, ki fingira afekte, ni nič čudnega, da se je odklanjanje učenja na pamet in poudarjanje pomembnosti razvijanja kritičnega mišljenja porajalo v pedagogiki prav v razsvetljenstvu, ki se je zanimalo za izdelovanje robotov, še bolj pa za določitev in ohranitev razlike med človekom in robotom (cf. Močnik 1983).

¹⁰ *Impromptu* (fr.) - po Verbinu: takojšen, iz rokava stresen, nepripravljen; takoj, brez priprave, izpod rokava; krajša, svobodna skladba za klavir ali violino... - seveda pride iz latinskega *in promptu*. Toda ta promptnost ali improvizacija je *parata*, vnaprej pripravljena in shranjena v spominskem tezavru, da bi bila *in promptu*.

LITERATURA

- ARIES, Ph. (1991) *Otrok in družinsko življenje v starem režimu*, Studia humanitatis, ŠKUC-Filozofska fakulteta. (Izvirnik: *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Plon, 1960.)
- BASKAR, B. (1991) "Šola v grmovju", *Katedra*, priloga št. 3, 4, 5.
- BLOCH, Marc (1968) *La société féodale: la formation des liens de dépendance, les classes et le gouvernement des hommes*, Albin Michel. (1. izd.: 1939)
- CAVE, T. (1979) *The Cornucopian Text: Problems of Writing in the French Renaissance*, Clarendon Press.
- CLANCHY, M.T. (1979) *From Memory to Written Record*, Edward Arnold Publishers.
- CRANE, G. (1991) "Composing Culture: the Authority of an Electronic Text", *Current Anthropology*, št. 32, str. 293-311.
- DIRINGER, D. (1948) *The Alphabet: a Key to the History of Mankind*, Hutchinson.
- FINNEGAN, R. (1977) *Oral Poetry: its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge University Press.
- FINNEGAN, R. (1988) *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*, Basil Blackwell.
- GOODY, J. (1987) *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge University Press.
- HAJNAL, I. (1959) *L'enseignement de l'écriture aux universités médiévales*, Maison d'édition de l'Académie des sciences de Hongrie.
- LEVINE, D. N. (1965) *Wax and Gold: Tradition and Innovation in Ethiopian Culture*, University of Chicago Press.
- LEWIS, I. M. (1986) *Literacy and Cultural Identity in the Horn of Africa: the Somali Case*. V: G. BAUMANN (ur.) (1986) *The Written Word: Literacy in Transition*, Clarendon Press, str. 133-149.
- LEWIS, I. M. (1968) *Literacy in a Nomadic Society: the Somali Case*. V: J. GOODY (ur.) (1968), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, str. 265-276.
- LEWIS, I. M. (1969) *Nationalism and Particularism in Somalia*. V: P. H. GULLIVER (ur.) (1969) *Tradition and Transition in East Africa: Studies of the Tribal Element in the Modern Era*, Routledge and Kegan Paul, str. 339-361.
- LIBERA, A. de (1991) *Penser au Moyen Age*, Seuil.
- MALAMOUD, Ch. (1984) *Hierarchie et technique: observations sur l'écrit et l'oral dans l'Inde Brâhmanique*. V: P. ACHARD et alii (ur.) (1984) *Histoire et linguistique*, Maison des sciences de l'homme, str. 115-122.
- MALAMOUD, Ch. (1989) *Cuire le monde: rite et pensée dans l'Inde ancienne*, La Découverte.
- METRAUX, R. (ur.) (1979) *Margaret Mead: Some Personal Views*, Angus and Robertson.
- MOČNIK, R. (1983) "O položaju kinematografije v zgodovini idej", *Ekran-Problemi*, št.9-10/12, str.61-65.
- PITT-RIVERS, J. (1989) *Conclusion. Quelle ethnologie pour les sociétés contemporaines, demain?* V: M. SEGALIN (ur.) (1989), *L'autre et le semblable: regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, CNRS, str. 205-212.
- RENOU, L. (1978). *L'Inde fondamentale: études d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud*, Hermann.

VERGER, J. (1985) *Les professeurs des universités françaises à la fin du Moyen Age*. V: J. LE GOFF in B. KOPECZI (ur.) (1985) *Intellectuels français, intellectuels hongrois: XI^e - XX^e siècles*, Akademiai Kiado in CNRS, str. 23-39.

ZUMTHOR, P. (1983) *Introduction à la poésie orale*, Seuil.