

KULTUROWA HISTORIA LITERATURY STAROPOLSKIEJ: STUDIUM PRZYPADKU*

PAWEŁ BOHUSZEWICZ

1. MIĘDZY LITERATURĄ A KULTURĄ W PERSPEKTYWIE ANT

Literaturoznawstwo doby po-poststrukturalistycznej odchodzi od badania literatury jako autonomicznej formy językowo-tekstowej w kierunku metod antropologiczno-kulturowych¹. Bodaj najważniejszym patronem takiego podejścia jest Clifford Geertz, który w pochodzącej z 1983 roku *Wiedzy lokalnej* pisał, że: „to właśnie udział w systemie form symbolicznych zwanym kulturą stwarza grunt dla udziału w szczególe, czyli w sztuce. Teoria sztuki jest tym samym teorią kultury, nie zaś – autonomicznym przedsięwzięciem. A jeśli jest to semiotyczna teoria sztuki, to musi ona śledzić życie znaków w społeczeństwie, nie w wymyślonym świecie opozycji binarnych, transformacji, paraleli i odpowiedniości”². Wydaje się, że przynajmniej w Polsce

* Pisząc ten artykuł, wielokrotnie kontaktowałem się z drem hab. Witoldem Wojtowiczem, prosząc o wyjaśnienie spornych fragmentów jego książki, a także konsultując się w sprawie już napisanego tekstu. Za uwagi, które niejednokrotnie przyczyniły się do zmiany moich upartych poglądów, niniejszym serdecznie mu dziękuję.

¹ J.H. Miller, *Presidential Address 1986. The Triumph of Theory, the Resistance to Reading, and the Question of the Material Base*, „PMLA” 1987, vol. 102, nr 3, s. 283.

² C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków 2005, s. 114. Podejście Geertza, obok myśli Foucault, inspiruje jedną z popularniejszych dziś szkół w badaniach literaturoznawczych, czyli „poetykę kulturową” (zwaną też „nowym historycyzmem”), którą charakteryzuje odrzucenie granic między tekstami literackimi a innymi praktykami kulturowymi (vide: R. Sendyka, *Stephen Greenblatt i studia kulturowe*, [w:] *Kulturo-znawstwo: dyscyplina bez dyscypliny?*, red. W.J. Burszta, M. Januszkiewicz, Warszawa 2010).

„zwrot antropologiczno-kulturowy” ma o wiele szerszy zasięg niż poststrukturalizm, obejmując sobą nie tylko teorię, ale i dużą część historii literatury. Skąd ta zmiana? Na pewno działają tu przyczyny merytoryczne: literaturoznawczy „kulturalizm”³ bardziej przydaje się w praktyce historyka literatury niż metateoretyczny w dużej mierze poststrukturalizm. Istnieje też powód drugi, instytucjonalny. Kulturalizm tak wewnątrz, jak i na zewnątrz literaturoznawczego środowiska wyrobił sobie markę podejścia awangardowego⁴, uzyskał pozycję dominującą w literaturoznawczym polu⁵, tak więc działającym w nim podmiotom, mówiąc wprost, opłaca się do niego przynależać również ze względów pozamerytorycznych, np. prestiżowych. Z podobną sytuacją mieliśmy zresztą do czynienia „za poststrukturalizmu”, z tą jednak zasadniczą różnicą, że zostanie poststrukturalistą było o wiele trudniejsze ze względu na skomplikowanie samej doktryny. Nie zamierzam bynajmniej twierdzić, że zostanie kulturalistą jest „łatwe”: kto zna bardzo złożone koncepcje Isera, Gansa, Greenblatta czy Nycza, wie bardzo dobrze, że tak nie jest – chcę tylko powiedzieć, że jest łatwiejsze, a to ze względu na większą możliwość operowania pojęciami „kultury”, „człowieka” i ich pochodnymi na, jak by to ujął Krzysztof Abriszewski, „niskim poziomie konsensusu”. „Niski konsensus oznacza, iż wstępnie porozumiewamy się na bardzo podstawowym poziomie. Nie sposób w takim razie byśmy dokonywali wyrafinowanych ustaleń [...]. Niski konsensus nie zapewnia znajomości przez

³ Nazwą „kulturalizm” obejmuję nie tylko „kulturową teorię literatury”, „kulturową historię literatury”, „poetykę kulturową”, „nowy historycyzm” i rozmaite inne projekty określające się przymiotnikiem „kulturowy”, ale i antropologię literatury, która jednak, przynajmniej w Polsce, funkcjonuje praktycznie tylko w kulturowej postaci.

⁴ Cf. A. Szahaj, *Awangarda krakowska*, „Teksty Drugie”, 2007, nr 3.

⁵ Według Bourdieau zdobycie pozycji dominującej w danym polu wiąże się z dwiema nagrodami. Po pierwsze, z możliwością definiowania granic pola, po drugie z możliwością definiowania „stawki, czyli zasobów, które należy osiąść, by efektywnie móc uczestniczyć w walce o prawomocność, i które zostają pomnożone w wyniku zwycięstwa” (R. Sojak, D. Wicenty *Zagubiona rzeczywistość. O społecznym konstruowaniu niewiedzy*, Warszawa 2005, s. 87; cf. P. Bourdieu, *Specyfika dziedziny naukowej i społeczne warunki rozwoju wiedzy*, przeł. E. Neyman, [w:] *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, oprac. E. Mokrzycki, Warszawa 1984). Wymienionymi przez Bourdieau możliwościami na pewno dysponują dziś polscy twórcy „kulturowej teorii literatury”, autorzy tomu pod tym tytułem (zob. *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. Universitas, M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2010). Tworzą najatrakcyjniejsze poznawczo i retorycznie definicje literatury i literaturoznawstwa, zdolne do przekroczenia kontekstu teorii lokalnej (jednej z wielu propozycji) i działania w dalekim zasięgu (jako definicji ważnych jeśli nie powszechnie, to przynajmniej w szerokim kręgu „awangardy” teoretyków literatury).

wszystkich [uczestników badań – P.B.] lokalnych, przypisanych do danej dziedziny, reżimów metodologicznych, stąd niektóre kroki [...] mogą zdawać się arbitralne”⁶. Twierdzą, że w porównaniu z paradygmatem poststrukturalistycznym w polskim literaturoznawstwie doby dzisiejszej mamy do czynienia z o wiele większą liczbą wypowiedzi (ale i działań pozajęzykowych – np. instytucjonalnych, polegających na tworzeniu „kulturowych” zakładów czy pracowni) intencjonalnie kulturowo-antropologicznych o niskim poziomie konsensusu. W praktyce oznacza to, że operują one mocno intuicyjnymi, ogólnymi i niewyspecjalizowanymi konceptami kultury i człowieka, które łatwo tworzyć i rozpowszechniać, ponieważ nie wymagają przejścia na wysoki poziom konsensusu, na którym poddane by były dyscyplinarnemu reżimowi.

Tytułowy „przypadek”, którego „studium” zamierzam przedstawić – książka Witolda Wojtowicza *Między literaturą a kulturą. Studia o „literaturze mieszczańskiej” przełomu XVI i XVII wieku*⁷ – stanowi doskonały przykład uprawiania kulturowej historii literatury w zupełnie innym stylu: na wysokim poziomie konsensusu. Co o tym decyduje? Na pytanie to odpowiem, odwołując się do moim zdaniem najciekawszej dziś i coraz popularniejszej metody analizy dyskursu naukowego, Teorii Aktora-Sieci (ANT), po czym wyjaśnię znaczenie każdego z terminów, które pojawiają się w odpowiedzi. A zatem o wysokim poziomie konsensusu, na którym usytuowałbym książkę Wojtowicza, decydują: a) wąski margines negocjacji, który, patrząc z perspektywy odbiorcy, uniemożliwia b) wpisywanie jej w różne konteksty, a ze strony autora wymaga wprowadzenia do gry c) dużej liczby różnego rodzaju zasobów, które połączone w jedną sieć dają w efekcie d) wypowiedź otwierającą „czarną skrzynkę” „literatury mieszczańskiej” i na nowo definiującą pole dawnej literatury i kultury „popularnej”⁸.

Co oznacza pojęcie marginesu negocjacji? Według jego autora, Bruno Latoura, najprościej rozpowszechnić dane twierdzenie, pozostawiając mu możliwość transformowania w różnych warunkach⁹. Wyjaśnię to na przykła-

⁶ K. Abriszewski, *Pogranicze, wykluczanie, krzyżowanie, emigrowanie*, [w:] id., *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*, Toruń 2010, s. 67–68.

⁷ Szczecin 2010. W dalszej części tekstu cytaty z książki Wojtowicza będę oznaczał tylko numerami stron.

⁸ Więcej na temat każdego z tych wyznaczników *vide*: K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza Teorii Aktora-Sieci Bruno Latoura*, Kraków 2008, s. 191.

⁹ „The simplest way to spread a statement is to leave a margin of negotiation to each of the actors to transform it as he or she sees fit and to adapt it to local circumstances” (B. Latour,

dzie, który uprzedzi nieco dalszy tok wywodu. Tematem książki Wojtowicza jest staropolska „literatura popularna” jako tekst społeczno-kulturowy, o czym można by napisać na przykład tak: „kultura popularna dawnych wieków była wyrazem buntu uciskanych warstw ludowych przeciw panującym warstwom szlachecko-magnackim”. Można też jednak napisać tak:¹⁰ „dla późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności nie jest trafne przyjmowanie rozgraniczenia czy oddzielenia obu tych warstw kultury – o wiele właściwsze jest przyjęcie metodologicznego założenia o wzajemnym przenikaniu i związkach pomiędzy kulturą uczoną i kulturą popularną, pomiędzy systemem wiedzy społeczeństwa agrarnego, związanego przede wszystkim z ustnym przekazem wiedzy, a kulturą uczoną dysponującą pismem¹¹. [...] Nie da się ściśle wydzielić dwóch stref tradycji czy obyczaju. Elita uczestniczy w wielkiej tradycji, ale też w kulturze „plebejskiej”. Plebejusze zaś korzystają z tej wielkiej tradycji – czerpiąc z niej wzory względnie w niej współuczestnicząc” (56). Z punktu widzenia ANT oba stwierdzenia różnią się szerokością marginesu negocjacji: w pierwszym przypadku jest on szerszy, w drugim – węższy. Pierwsze będzie w dużym stopniu się rozprzestrzeniało i dostosowywało do nowych kontekstów, ponieważ jest bardzo ogólne, proste, a także zgodne z milczącą wiedzą (*tacit knowledge*) badaczy literatury dawnej, według której „ludową” kulturę „niską” od szlachecko-magnackiej kultury „wysokiej” oddziela wyraźna granica, kształtująca binarne relacje między nimi (przy czym w Polsce ową wiedzę ukształtowały głównie teksty Michaiła Bachtina i Stanisława Grzeszczuka – głównych oponentów Wojtowicza). Z kolei mobilność drugiego twierdzenia jest mocno ograniczona ze

Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society, Cambridge 1987, s. 208).

¹⁰ W dalszej części mojego tekstu okaże się jasne, dlaczego cytuję fragment książki Wojtowicza bez zwyczajowego pominięcia zastosowanego przezeń przypisu.

¹¹ „P. Burke, *Kultura ludowa*, op. cit., s. 94–95. Z tego też względu praca Thomasa Luckmanna i Petera Bergera (*Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983) może zawodzić za sprawą przyjęcia bardzo statycznego obrazu społecznego zróżnicowania wraz z odpowiadającymi im mediami wiedzy (czy wielu zachowań kulturowych). Podobne zastrzeżenie budzi konstrukt Bachtina ograniczony do dwóch statycznych modeli kultury. Zob. też P. Burke: *Eleganz und Haltung*, op. cit., s. 169 z odwołaniem do tomu *Understanding Popular Culture*, Ed. S.L. Kaplan, Berlin 1984 (jednym z artykułów wchodzących w skład tomu jest dostępny w polskim przekładzie tekst J. Le Goffa: *Uczone i popularne wymiary podróży w zaświaty w średniowieczu*, tłum. G. Olesiak, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 1997, z. 1–2, s. 54–60. Autor ukazuje mechanizm współprzenikania na przykładzie wizji podróży w zaświaty). Podkreślanie roli wzajemnych relacji jest charakterystycznym przesłaniem tomu”.

względu na jego szczegółowość i kontrowersyjność. Aby tak je ukształtować (i tym sposobem przechodzimy do wyjaśnienia trzeciego wyznacznika wysokiego konsensusu związanego z jego książką), Wojtowicz musiał zgromadzić o wiele więcej zasobów niż anonimowy twórca pierwszego twierdzenia.

Pojęcie mobilizowania zasobów związane jest m.in. z retorycznym aspektem tekstu. Pisząc tekst naukowy, zamierzamy naszych czytelników przekonać do tego, o czym piszemy, a przekonywanie „Jest to [...] wyścig między autorami a czytelnikami o to, by kontrolować ruchy drugiej strony”¹². Jak wygrać ten wyścig, będąc autorem? Tworząc taką sieć, która nie rozpadnie się w ogniu kontrowersji, a to można osiągnąć dzięki mobilizacji badanych przedmiotów, autorytetu innych autorów oraz innych tekstów¹³. Ile przedmiotów zgromadził twórca pierwszego z analizowanych zdań? „Kulturę popularną”, „wieki dawne”, „bunt”, opozycyjnie pojęte „warstwy ludowe” i „szlachecko-magnackie”. A oto zasoby Wojtowicza: zamiast „kultury dawnej” pojawia się rozwarstwienie na kulturę późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności; sprobematyzowanie opozycji między kulturą „uczoną” i „popularną”; wprowadzenie do gry pojęć społeczeństwa agrarnego, ustnego i pisemnego przekazu wiedzy; autorefleksyjność przejawiająca się w słowach o metodologicznym założeniu. Od razu rzucają się w oczy dwie sprawy: liczba zgromadzonych konstruktów oraz bardziej złożone relacje między nimi – już nie proste przeciwstawianie się sobie, ale „wymiana i partycypacja” (58) dwóch sfer rzeczywistości („uczonej” i „popularnej”), które określają. Dodatkowo w przypisie pojawiają się inne teksty, których siłą Wojtowicz stara się osłabić, wzmacniając tym samym siłę swojego stanowiska. Odbywa się to poprzez opisaną przez Latoura tzw. negatywną modalizację, czyli zwrócenie zdania ku warunkom jego wytworzenia¹⁴. Tak właśnie pisze Wojtowicz o koncepcji Bachtinowskiej, którą określa mianem konstruktów, rozumiejąc przez to taką całość pojęciową, która odnosi się nie do rzeczywistego, lecz przez siebie niejako wytworzonego stanu rzeczy. Pojawiająca się w przypisie zacytowanego fragmentu negatywna modalizacja koncepcji Bachtina jest dla książki Wojtowicza charakterystyczna. „Potrzeba całkiem innego sensu”, skłaniająca do rewizji zastanych interpretacji, zwłaszcza kanonicznych – o której swego czasu pisał Janusz Sławiń-

¹² B. Latour, op. cit., cyt. za: K. Abiszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka*, s. 143.

¹³ Cf.. K. Abiszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka*, s. 123–144.

¹⁴ Cf. B. Latour, op. cit., s. 25.

ski¹⁵ – jest jego podstawową motywacją. Przekładając to na język ANT, powiemy, że książkę Witolda Wojtowicza można pojmować jako wielostro-
nicowy szereg prób, mający na celu otwarcie „czarnej skrzynki” (*black
boxing*) staropolskiej „literatury mieszczańskiej”. Pojęcie „czarnej skrzynki”
jest ostatnim pojęciem Latourowskim, które wprowadzam do gry. Jego
użycie przez twórcę ANT jest różne nie tylko od technicznego (czarna
skrzynka jako element samolotu), ale i od przyjmowanego w nauce, w której
oznacza „układ – przedmiot, aparaturę lub po prostu zbiór procesów – nie-
przejrzysty dla badacza”¹⁶. Czym zatem jest czarna skrzynka w ANT? „Czarna
skrzynka zawiera to, co nie musi być już powtórnie rozważane, te rzeczy,
których zawartość stała się kwestią obojętną”¹⁷. Innymi słowy, jest ona taką
siecią, której wiązania są na tyle mocne, że nikt już nie poddaje ich żadnym
próbom i dlatego uznaje się ją za fakt.

We wspólnocie interpretacyjnej badaczy literatury staropolskiej takim
faktem stało się istnienie i specyfika literatury określonej przez Karola
Badeckiego „mieszczańską” (Stanisław Grzeszczuk stosuje pojęcie literatury
plebejskiej jako nadrzędnej tak wobec literatury „mieszczańskiej” jak i „miejs-
kiej”, „rybałtowsko-mieszczańsko-sowizdrzalskiej”, „rybałtowsko-sowi-
zdrzalskiej” czy „ludowej”¹⁸). Pierwszym i najważniejszym przejawem owej
faktyczności jest zaistnienie tej literatury w tekstach popularno-naukowych
(takich jak hasło w *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej PWN*¹⁹ czy wydana
w serii „Nauka dla Wszystkich” książka Stanisława Grzeszczuka *Cyganeria
sowizdrzalska. O staropolskiej literaturze plebejskiej z przełomu XVI i XVII*

¹⁵ J. Sławiński, *Miejsce interpretacji*, [w:] id., *Prace wybrane*, t. 4: *Próby teoretyczno-
literackie*, Kraków 2000, s. 67–68.

¹⁶ R. Sojak, D. Wicenty, op. cit., s. 80; *vide* też: B. Latour, op. cit., s. 2–3.

¹⁷ M. Callon, B. Latour, *Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macro-structure
Reality and How Sociologists Help Them to Do so*, [w:] *Advances in Social Theory and
Methodology. Toward an Integration of Micro – and Macro-Sociologies*, London 1981, cyt.
za: K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka*, s. 63.

¹⁸ *Vide*: W. Wojtowicz, *Między literaturą a kulturą*, s. 100. Problematyczność każdego
z tych terminów oraz relacji między nimi to temat na osobny artykuł. Zdając sobie z tego
sprawę, w niniejszym tekście wszystkie te pojęcia traktuję jako umowne konstrukty poję-
ciowe, dlatego też każde opatruję cudzysłowem. Problem na przykład w tym, że literatura
plebejska, miejska, rybałtowska czy ludowa mogła wcale nie być tworzona przez plebs,
mieszczan, rybałtów czy „lud” (*vide*: J. Tazbir, *Sowizdrzalskie zagadki*, [w:] id., *Szlaki kultury
polskiej*, Warszawa 1986), dlatego też wcale nie trzeba ujmować jej jako opozycyjnej wobec
literatury „wysokiej”, o czym wielokrotnie pisze Wojtowicz.

¹⁹ *Sowizdrzalska literatura*, [w:] *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 10, red.
B. Suchodolski, Warszawa 1967, s. 681.

wieku²⁰) oraz tekstach kanonicznych (jakimi dla literaturoznawstwa są *Słownik literatury staropolskiej*²¹ i *Słownik terminów literackich*²², a także wstępy w wydaniach dzieł literackich w serii Biblioteki Narodowej²³ i podręczniki akademickie, takie jak *Renesans* pod redakcją Anny Skoczek²⁴ czy *Barok* Czesława Hernasa²⁵). Charakter wiedzy zawartej w tego rodzaju tekstach jest specyficzny: w przeciwieństwie do „zwykłych” rozpraw literaturoznawczych ulega ona odpodmiotowieniu i obiektywizacji (to nie człowiek w nich mówi, ale nauka sama, jak pisał Dominik Lewiński²⁶), chcąc uchodzić za ostateczny horyzont orzekania o danym przedmiocie²⁷. Używając języka ANT, powiedzielibyśmy, że są to czarne skrzynki *par excellance*: to, co znajdzie się w tekstach popularnonaukowych lub kanonicznych, od razu staje się faktem – nie na mocy treści, ale samego umiejscowienia.

Wartość książki Wojtowicza polega na udanie przeprowadzonym procesie rozmontowania czarnej skrzynki „literatury mieszczańskiej” oraz innych pojęć z nią związanych. Mój opis tego procesu będzie składał się z dwóch etapów. Na pierwszym chciałbym pozostać jeszcze w perspektywie wyznaczonej przez ANT i przyjrzeć się „formalnym” aspektom owego demontażu. Na następnym przejdę już do bardziej tradycyjnej analizy, prezentując książkę Wojtowicza od jej konceptualnej strony. Zastrzegam przy tym, że analiza konceptualna nie jest w istocie odejściem od ANT, gdyż koncepcje Wojtowicza to nic innego jak jego zasoby.

Otwieranie czarnej skrzynki jest przedsięwzięciem społeczno-komunikacyjnym. Robi się to zawsze przed pewnym audytorium (nawet jeśli jest ono wirtualne), które nie będzie nas słuchało, jeżeli nie obdarzy nas kredytem

²⁰ Vide: S. Grzeszczuk, *Cyganeria sowizdrzalska. O staropolskiej literaturze plebejskiej z przełomu XVI i XVII wieku*, Wrocław 1980.

²¹ Vide: id., *Literatura mieszczańska*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, B. Otwinowska, E. Sarnowska-Temierusz, Wrocław 1998, s. 474–480; S. Grzeszczuk, *Literatura sowizdrzalska*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, s. 485–494.

²² Vide: M. Głowiński, *Sowizdrzalska literatura*, [w:] *Słownik terminów literackich*, red. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, Wrocław 2008, s. 519.

²³ Vide: S. Grzeszczuk, *Wstęp*, [w:] *Antologia literatury sowizdrzalskiej*, oprac. S. Grzeszczuk, Wrocław 1985.

²⁴ Vide: S. Grzeszczuk, *Literatura sowizdrzalska*, [w:] *Renesans*, red. A. Skoczek, Bochnia 2002, s. 365–414.

²⁵ Vide: C. Hernas, *Barok*, Warszawa 2002, s. 131 i n.

²⁶ D. Lewiński, *Strukturalistyczna wyobraźnia metateoretyczna. O procesach paradygmatyzacji w polskiej nauce o literaturze po 1958 roku*, Kraków 2004, s. 95.

²⁷ Vide: *ibid.*

zaufania. Inaczej mówiąc, otwieranie czarnej skrzynki – a więc, jak za chwilę się przekonamy, przekształcanie faktów w fikcje – logicznie musi poprzedzać zbudowanie własnego autorytetu. W jaki sposób robi to Wojtowicz? Pierwsze, co rzuca się w oczy, to jego styl. Styl Wojtowicza jest „stylem nauki”, która, jak doskonale wiadomo, ufundowana została na dążeniu do obiektywności. Istotny jest dla mnie w tym momencie ten jej aspekt, który przypomniał ostatnio Michał Paweł Markowski, cytując książkę Lorraine Daston i Petera Galisona *Objectivity*: „być obiektywnym to aspirować do wiedzy, która nie nosi żadnych śladów poznającego – wiedzy nietkniętej przez przesąd lub sprawność, fantazję lub sąd, pragnienie lub dążenie”²⁸. W tym – i oczywiście tylko w tym – sensie Wojtowicz jest jak najbardziej obiektywny: jego książka aspiruje do wiedzy, która nie nosi żadnych śladów podmiotowości autora. Zamiast „podkreślam”, pisze „należy podkreślić” (9); zamiast „traktuję [„literaturę mieszczańską”]”, pisze „«Literatura mieszczańska» traktowana jest” (8); zamiast „analizie poddałem”, pisze „analizie poddano” (203); zamiast „uważam, że”, pisze „jest” tak a tak itd. Co zamierza osiągnąć autor, używając stylu bezosobowego? Latour powiedziałby, że „odsuwa [on] stwierdzenie od warunków jego wytworzenia”²⁹ – a podmiotowość jest takim warunkiem – tym samym kierując je ku faktom.

Istnieje też odwrotna tego zabiegu: zwracanie twierdzeń ku fikcji poprzez przemieszczanie ich ku warunkom wytworzenia, co powoduje zabranie im możliwości powodowania zmian w konceptualnym świecie. W ten sposób w dyskursie naukowym modalizuje się wypowiedzi swoich oponentów. Przyjrzyjmy się teraz, jak robi to Wojtowicz. Oto kilka przykładów:

„(1) Ten kontekst procesu odróżniania elit od ludu i ich autoidentyfikacji stanowi *przesłankę wartościowań* historyków z XIX i początków XX wieku, zaś *sama struktura procesu została przeniesiona* (bez ideologicznych implikacji chrystianizmu) do procedur badawczych historyków korzystających z *inspiracji marksistowskich, tworzących* dwa opozycyjne i nieprzenikające się obszary kultury” (53; podk. P.B.);

(2) „Przekonanie o dominacji szlacheckiego modelu kultury, wiązanie ludowości z obiegiem popularnym wsparte zostało wyraźnie na dychotomicznym modelu kultury, na «opozycji pomiędzy kulturą ludową i oficjalną». *Mit*

²⁸ L. Daston, P. Galison, *Objectivity*, Zone Books, New York 2007, s. 17, cyt. za: M.P. Markowski, *Wrażliwość, interpretacja, literatura*, „Teksty Drugie”, 2010, nr 1/2, s. 105.

²⁹ B. Latour, op. cit., s. 23, cyt. za: K. Abriszewski, *Pogranicze, wykluczanie, krzyżowanie, emigrowanie*, s. 37.

opozycji «literatura sowizdrzalska, komiczna i parodystyczna» *versus* «literatura oficjalna, ważna i poważna» *jest oczywiście konstruktem* występującym u Michaiła Bachtina (nie wolno zapominać o jego roli w polskiej humanistyce, a w szczególności w badaniach nad literaturą dawną), szerzej, *charakterystycznym dla ideologii marksistowskiej. Cechy literatury ludowej są generowane* jako przeciwstawne do właściwości «literatury poważnej» (95–96; podk. P.B.);

(3) „W takim kontekście [w kontekście sytuacji nieobecności jednolitego stanu mieszczańskiego w Rzeczypospolitej aż do XVIII w – P.B.] *konstrukt «literatury mieszczańskiej»* Karola Badeckiego, «określenia wylansowanego – jakże niefortunnie», *pełni w literaturoznawstwie funkcję kompensacyjną* w stosunku do rozwoju cywilizacyjnego i kulturalnego państw, a zarazem społeczeństw Europy Zachodniej” (81; podk. P. B.);

(4) „Lektura tekstów «literatury mieszczańskiej» pokazuje, że szczególnie pod koniec lat pięćdziesiątych mamy do czynienia z *projekcją doświadczeń pokoleniowych intelektualistów* tego okresu – projekcją tego stanu rzeczy na literaturę dawną. W tym sensie problem leży bardziej w obszarze socjologii wiedzy aniżeli poetyki historycznej, raczej dotyczy *funkcjonowania humanistyki w krajach komunistycznych*” (24; podk. P. B.).

Oponenti autora *Między literaturą a kulturą* (literaturoznawstwo świadomie lub podświadomie (post)marksistowskie, którego głównymi przedstawicielami stają się w książce wymienieni już Bachtin i Grzeszczuk³⁰) nie postępują tak, jak badacze postępować powinni: nie odtwarzają rzeczywistości, ale arbitralnie „projektują”, „tworzą”, „generują” pewne jej „mity”, i „konstrukty”, nie potrafiąc oddzielić kontekstu wytwarzania wiedzy od jej treści. Ów kontekst tworzą: etyka (1), ideologia (2), pragnienia (3) oraz warunki historyczne (4).

Modalizując zdania oponentów jako fikcyjne, własne twierdzenia Wojtowicz oddala od fikcji. Poza poziomem deklaracji o konstruktywistycznej naturze wszelkiego poznania (92–93) we własnej analitycznej praktyce nie

³⁰ Będąc głównym oponentem Wojtowicza w zakresie konkretnych interpretacyjnych rozwiązań i założeń na temat statusu własnego dyskursu (Grzeszczuk jest przedstawiany przez autora jako scjentyista [vide: 27], z kolei samego siebie przedstawia Wojtowicz jako konstruktywistę [vide: 92–93]), autor *Błazeńskiego zwierciadła* nie jest nim na najogólniejszym poziomie metodologicznym: „Grzeszczuka, jak zaznaczono, wyróżnia rewizjonizm w stosunku do literaturoznawstwa lat pięćdziesiątych, jednakże nie zerwał on ze swoistym «socjologizowaniem» tej literatury. Niniejsza książka wpisuje się w pewnym zakresie także w krąg «socjologicznych» odczytań «literatury mieszczańskiej»” (27).

odnosi słów „konstrukt poznawczy” do jej efektów, przypisując je tylko swoim oponentom. A zatem tylko „literatura mieszczańska”, „sowiźrzalska”, „ludowa”, „plebejska” „stanowi konstrukt historyka powiązany z uwarunkowaniami jego własnej praktyki poznawczej” (93), nigdzie natomiast nie ma słowa o uwarunkowaniach, które (współ)odpowiedzialne są za ostateczny kształt *Między literaturą a kulturą*. Co więcej, w zakończeniu książki pojawiają się takie oto słowa: „Praca ma służyć odzyskaniu tych tekstów staropolskich, zwróceniu i przywróceniu ich samym sobie, ponownemu określeniu wagi, jaką miały dla siebie w XVI i XVII wieku. Nawet jeśli prowadzi to do ich «odczarowania» (i rozczarowania nimi) i ukazuje, jak silnie uwikłane były te utwory w praktyki społeczne i polityczne w tamtych bardzo odległych, ale i w bliższych nam czasach” (508–509; podk. P.B.). Zakończenie tekstu naukowego jest miejscem specyficznym: pojawiające się w nim wypowiedzi obdarzone są pewną nadwyżką sensu, którą nadaje im samo to miejsce właśnie. To właśnie tutaj może pojawić się to, co służy nie tylko prawdzie: akcenty osobiste, daleko idące uogólnienia, czy, jak w analizowanym przypadku, pewna dobitność. Wszystko to jasne, trudno jednak nie zauważyć, że owa dobitność świetnie komponuje się z wymową pozostałych części książki Wojtowicza, w których „konstruowanie” rozumiane jest (wbrew deklaracjom) na niekonstruktywistyczny sposób. Jeśli bowiem w konstruktywizmie konstruowaniem jest każdy proces poznawczy, to w *Między literaturą a kulturą* – tylko ten, który uwikłany jest w ideologię, aksjologię czy politykę. Własnych tego rodzaju uwikłań Wojtowicz nie ujawnia (co więcej, jak wyżej starałem się pokazać, wiele robi, aby odsuwać od nich własne twierdzenia), w związku z czym powstaje wrażenie asymetrii: z jednej, bachtinowsko-grzeszczukowej, strony ideologia, aksjologia, polityka, z drugiej jej brak. To właśnie on nie tyle przekreśla, ile stawia pod znakiem zapytania konstruktywizm Wojtowicza.

2. ANTY-REPREZENTACJONIM: OBCE OBLICZE ŚMIECHU

Kończące *Między literaturą a kulturą* słowa mówią o „odzyskaniu”, „zwróceniu i przywróceniu samym sobie” pewnej grupy tekstów staropolskich (w domyśle: tekstów „zabranych” przez wroga Wojtowiczowi praktyki interpretacyjnej), a także o niezamierzonym efekcie tego rodzaju pracy, czyli ich „odczarowaniu” i „rozczarowaniu nimi”. Słowa te konotują bardzo ciekawy, i na gruncie historii literatury staropolskiej raczej niepodzielany, projekt kultury i literatury, który chciałbym teraz dookreślić.

Dlaczego wydarcie „literatury mieszczańskiej” z określających ją do tej pory interpretacyjnych kontekstów marksistowskich, a raczej romantyczno-marksistowskich³¹, miałyby doprowadzić do rozczarowania nimi? Ponieważ bez nich literatura „sowiźrzalska” ujawnia swoje własne oblicze – oblicze obcości, z którą nie sposób wejść w jakikolwiek kontakt poza pozbawionym wymiaru osobowego kontaktem badawczym. „Swoj do swego po swoje” – tak wygląda relacja między romantyczno-marksistowskim badaczem a opisywanym przez niego zespołem tekstów. Dzięki tej, przyznaję, że specyficznie rozumianej, „fuzji horyzontów”³², literatura zwana mieszczańską zaczyna jawić się jako niewątpliwie bliski kulturze pooświeceniowej, w której żyjemy, niekonwencjonalny głos niższych warstw społecznych, które sprzeciwiają się niesprawiedliwym warunkom, w którym przyszło im żyć; głos wyjątku przeciw głosowi reguły; głos dialogowości przeciw głosowi monologicznemu; głos „śmiechu” oznaczającego przekorę, bunt i pragnienie wolności przeciw głosowi „powagi” zgody na dyktaturę oficjalnej feudalno-kościelnej ideologii; miejsce, w którym artykułuje się to, co w oficjalnych dyskursach objęte zostaje zakazem reprezentacji: codzienność i ciało wraz ze swoimi niedoskonałościami i potrzebami.

Taki obraz „literatury mieszczańskiej” jest nieprawdziwy – powiada Wojtowicz – a nieprawda ta uzyskała status faktu dzięki wykorzystaniu nieodpowiednich zasobów w postaci tekstów literaturoznawczych naznaczonych ideologicznie³³. Dlaczego jednak ta ideologia dalej nas uwodzi? Ponie-

³¹ Koncepcja „ludu”, który przechowuje w sobie autentyzm, prawdę, naturalność *etc.*, jest dziedzictwem romantyzmu, o czym wielokrotnie pisze Wojtowicz. W badaniach nad polską literaturą „plebejską” takie pojmowanie ludu bardzo często łączy się z podejściem marksistowskim, stąd też tworzą zbitkę pojęciową, mówiącą o „romantyczno-marksistowskich” kontekstach.

³² Autorem tego pojęcia jest H.G. Gadamer. „W rzeczywistości horyzont współczesności nieustannie się kształtuje, skoro wszelkie nasze uprzedzenia musimy ciągle poddawać próbom. Do takich prób zalicza się również spotkanie z przeszłością i rozumienie tradycji, z której się wywodzimy. Horyzont współczesności nie kształtuje się więc w ogóle bez przeszłości. Nie istnieje horyzont współczesności sam dla siebie, tak jak nie istnieją horyzonty historyczne, do których można by docierać. Raczej rozumienie jest zawsze procesem stapienia się takich rzekomych dla siebie istniejących horyzontów” (H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 290).

³³ O „ideologicznie nacechowanym literaturoznawstwie powojennym”, „ukoronowanym bogatym dorobkiem Grzeszczuka” w kontekście „literatury sowiźrzalskiej” wspominali już Edmund Kizik i Radosław Grzeškowiak w swojej *Krytycznej edycji staropolskiego przekładu „Ulenspiegla”* (vide: R. Grzeškowiak, E. Kizik, *Wstęp*, [w:] *Sowiźrzał krotchowilny i śmieszny. Krytyczna edycja staropolskiego przekładu Ulenspiegla*, wyd. R. Grzeškowiak, E. Kizik, Gdańsk 2005, s. XXXVI).

waż istnieje zbieżność romantyzmu i marksizmu z „kulturą postmodernistycznego Zachodu (a przynajmniej uniwersyteckiego campusu)”, która „dowartościowuje język obsceniczny, jako subwersywny, niosący rebelię, kojarzony z awangardą etc.” (204). Gdy oderwie się „literaturę sowiźrzalską” od tych, by tak to za Umberto Eco ująć, „przesłon terminologicznych”, odsłoni się nam zupełnie inny jej obraz.

Pierwszym wyznacznikiem jego odmienności jest pochodzenie społeczne autorów. Wcale nie jest oczywiste, że twórcy „literatury sowiźrzalskiej” pochodzili z kręgów plebejskich, drobnomieszczańskich, chłopskich czy spoza marginesu społecznego, gdyż prawdopodobnie byli przedstawicielami szlachty (co bodajże jako pierwszy zasugerował Janusz Tazbir³⁴). „Literatura sowiźrzalska” (a także karnawał, którego elementem często pozostaje) nie może być uznana – co Wojtowicz podkreśla najczęściej – za głos sprzeciwu wobec ideologii kościelno-feudalnej. Tego rodzaju bachtinowski dualizm w kulturze dawnej nie istnieje; nie istnieje przeciwstawna kulturze szlacheckiej kultura „ludowa” wyrażająca swoje własne wartości, swoim własnym głosem. Zamiast Bachtina Wojtowicz wybiera angloamerykańską antropologię i historię społeczną, francuskojęzyczne badania historii mentalności oraz prace szkoły Annales, dzięki czemu unika w mówieniu o kulturze „ludowej” i szlacheckiej dualizowania i pisze o „wymianie i partycypacji” między nimi (58): kultura „ludowa” nie przeciwstawia się szlacheckiej, ale jest przez nią współkształtowana (tak samo jak kultura szlachecka jest współkształtowana przez „ludową”)³⁵. Wyraża się to m.in. w obarczeniu „ludowej” literatury funkcją dydaktyczną: „Realizowano ją przez ujawnienie antywzoru w zachowaniu grup społecznych czy indywidualnych postaci. Ujawnienie takiej

³⁴ Vide: J. Tazbir, op. cit., s. 68–69.

³⁵ Dodać należy, że ten bachtinowski dualizm został na polskim gruncie poddany krytyce przed ukazaniem się książki Wojtowicza. Według autorów *Krytycznej edycji staropolskiego przekładu „Ulenspiegla”* „w przypadku średniowiecza i renesansu trudno o jednoznaczne rozdzielanie tzw. kultury ludowej i wysokiej [...]” (vide: R. Grześkowiak, E. Kizik, op. cit., s. XXVIII). Również oni stwierdzili, że „W XIV-XV w. wszystkie stany, wyjąwszy może tylko wąską grupę elity skupionej wokół dworów królewskich i cesarskiego, uczestniczyły w tej samej kulturowej wspólnocie śmiechu” (tamże, s. XXVII). Koniecznie trzeba dodać, że we *Wstępie* Kizika i Grześkowiaka znajdziemy także „kulturową historię śmiechu” w społeczeństwie staropolskim i to powstałą przez nawiązanie do wielokrotnie na kartach *Między literaturą a kulturą* omawianej koncepcji „procesu cywilizacyjnego” Norberta Eliasa (vide: s. XXX–XXXI). Sam Wojtowicz krytykę Bachtina przeprowadzał już wcześniej, poczynawszy od książki *Szkice o twórczości obscenicznej i satyrycznej Andrzeja Krzyckiego*, (Szczecin 2002, s. 28–34). Vide też: W. Wojtowicz, *O Michale Bachtinie, ludowej kulturze śmiechu i ...*, „Stylistyka”, 2001.

postawy nie oznaczało automatycznie aprobaty dla niej – było demonstracją zachowania, które nie mieściło się w ramach postaw aprobowanych społecznie, określanych zazwyczaj jako «głupie», «szalone» czy «błazeńskie». Do takiego zachowania człowiek rozsądny winien znaleźć wystarczający dystans” (102)

Podstawowym narzędziem dydaktyzmu obecnego w literaturze dotąd raczej o niego nieposądzanej jest śmiech, jedna z centralnych kategorii w *Między literaturą a kulturą*. Gdy autorzy polskich rozważań o dawnej literaturze komicznej konceptualizują komizm i śmiech, powołują do swej „drużyny” zazwyczaj jeden zasób: filozofię bachtinowską³⁶. Projekt Wojtowicza jest złożony z zasobów Bachtinowi dokładnie przeciwstawnych, gdyż przywołuje on albo polemiczne, albo odmienne wobec myśli rosyjskiego antropologa literatury ustalenia tak różnych badaczy, jak Jean Delumeau, Aron Gurjewicz, Albrecht Classen, Elfriede Moser-Rath, Dietz-Rüdiger Moser czy Werner Mezger, z których wyłania się koncepcja, by tak ją określić, „śmiechu dydaktycznego”. Nie jest to śmiech, który wyzwalałby ze społeczno-kulturowych ograniczeń i odkrywał „prawdziwą” jednostkową tożsamość człowieka. Przeciwnie: jest to śmiech krytyczny, który przywołuje do porządku tego, kto swym zachowaniem przekracza pewną normę, i który wskazuje, że nadana mu przez społeczeństwo i kulturę tożsamość nie jest czymś, czego można by się pozbyć czy choćby chwilowo przekroczyć. Tak właśnie śmieją się bohaterowie wszystkich tekstów, którym Wojtowicz poświęcił osobne rozdziały: karnawałowej *Marancyi*, w której śmiech dotyka już raz poślubionej starej kobiety, która pragnie wyjść za mąż (zob. 347); *Sjemu niewieściego*, gdzie śmiech z sejmujących kobiet jest elementem satyry społecznej, a nie procesu emancypacyjnego (335–340); *Z chłopą król* Piotra Baryki, w którym „komizm i śmiech dyscyplinują” (397), „pouczać [...] o nieskuteczności odwróconych ról” (399); *Peregrynacji Maćkowej*, tekstu komicznego, którego dydaktyczna wymowa jest dla Wojtowicza oczywista („ubogi chłop z dołu drabiny społecznej nie powinien naśladować szlacheckich peregrynacji” [422]). I w końcu sam śmiech karnawałowy – ten również

³⁶ Vide np. S. Grzeszczuk, *Błazeńskie zwierciadło. Rzecz o humoryście sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, Kraków 1994, s. 221, 302–303; T. Banaś 2007, *Pomiędzy tragicznością a groteską. Studium z literatury i kultury polskiej schyłku renesansu i wstępnej fazy baroku*, Katowice 2007, s. 16, 62, 85, 130; P. Pirecki, *Polska komedia plebejska XVI i XVII wieku. Zarys monograficzny*, Łódź 2008, s. 81–83.

jest jedynie „demonstracją antyświata występku, do którego chrześcijanin winien się zdystansować wraz z nadejściem Środy Popielcowej” (285)³⁷.

Tylko w tym kontekście można według Wojtowicza pojmować ostatnią z wymienionych przed chwilą właściwości świata przedstawionego w „literaturze sowiżrzalskiej”: cielesność. Ciało nie jest w „literaturze sowiżrzalskiej” reprezentowane w sposób właściwy „realizmowi groteskowemu” (jeden z ulubionych terminów po-bachtinowskiego literaturoznawstwa), ale znowu: w sposób specyficznie dydaktyczny. Przykładowo, w drugim intermedium, znajdującym się w anonimowym *Sądzie Parysa*, pojawia się opis zapustnego tańca rozerotyżowanych staruch z młodzieńcami. Według Wojtowicza nie można traktować tego motywu po bachtinowsku: jako pokazującego tolerancję dla „ich [staruch – P.B.] nienaturalnej, groteskowej żądzы”³⁸, jest to bowiem jedynie demonstracja zachowań społecznie niepożądanych (296).

Wojtowicza obraz „literatury sowiżrzalskiej” i karnawału skonstruowany został na przekór wszystkim naszym (wychowanym na Bachtinie, Grzeszczuku i ujęciach powtórzonych/pochodnych) poznawczym nawykom. Nawyki te, oswajając dawną kulturę śmiechu poprzez wpisywanie w nią światopoglądu bliskiego kulturze poromantycznej, wytwarzały specyficzną – gdyż nie-hermeneutycznie pojętą – „fuzję horyzontów”. Horyzonty autorów dawnych i współczesnych czytelników przynajmniej do pewnego stopnia zlewały się ze sobą, w oczywisty sposób zaprzeczając historyczności kultury (jest to specyficzna „fuzja horyzontów”, gdyż ta, o której pisał Gadamer, zamiast znosić historyczność wręcz ją hołubiła). Skoro odnajdujemy siebie w dawnych tekstach, to znaczy to, że przynajmniej na pewnym poziomie (który można by uznać za braudelowski poziom „długiego trwania”) kultura wciąż pozostaje taka sama. „Przeszłość to dziś, tylko cokolwiek dalej”. Wojtowicz zdecydowanie temu zaprzecza i dlatego jest radykalnie anty-hermeneutyczny: dla niego staropolska przeszłość to przeszłość *sensu stricto*; pomiędzy nią a nami zionie wykopana przez nowoczesność przepaść, której nie sposób i nie należy zakopywać „mitami” i „konstruktami” tożsamości³⁹.

³⁷ Tu jedno ważne zastrzeżenie: są to wszystko teksty powstałe w Europie podzielonej wyznaniem z niesłychaną intensyfikacją pedagogiki religijnej. W niemieckich komediach mięsopustnych sprzed reformacji nie ma takiego jednoznacznego i religijnego przesłania.

³⁸ R. Krzywy, *Dwa wcielenia karnawałowego króla. Anonimowy „Sąd Parysa” oraz „Z chłopu król” Piotra Baryki na tle zwyczajów mięsopustnych*, „Pamiętnik Literacki”, 2004, z. 4, s. 199, cyt. za: W. Wojtowicz, *Między literaturą a kulturą*, s. 296.

³⁹ Pod tym względem Wojtowicz byłby bliski Foucault, według którego „Granice między poszczególnymi formacjami są absolutne, owe cięcia i uskoki przerywają ciągłość procesu

3. KULTURA

W książce Wojtowicza przepaść ta dzieli kulturę europejską na dwa etapy: przednowoczesny (wraz z wyłaniającą się w renesansie nowożytnością) i nowoczesny (który zaczyna się kształtować wraz z oświeceniem). Tak ogólna perspektywa pozwala przekroczyć typowy dla tradycyjnego literaturoznawstwa ogląd kształtowany przez pojęcia literatury narodowej oraz epok literackich i spojrzeć na przedmiot badania z punktu widzenia jego przynależności do formacji kulturowej. Pojęcie to w *Między literaturą a kulturą* jest praktycznie nieobecne (o formacji kulturowej pisze Wojtowicz tylko dwa razy), myślę jednak, że można je utożsamić z pojawiającym się w niej o wiele częściej pojęciem kultury. Mimo ogromnej wręcz częstotliwości wystąpień (sporo ponad tysiąc) Wojtowicz nigdzie (o ile się nie mylę) go nie definiuje, odsyłając tylko do pewnych tekstów, np. Stephena Greenblatta i Clifforda Geertza, i wspominając, że kulturę w tym ujęciu wyróżnia „tekstowość” (28). Coś innego wydaje mi się w tych projektach istotniejsze dla Wojtowiczowskiego rozumienia kultury: obaj teoretycy mianowicie (Greenblatt tyleż za Geertzem, ile za Foucault) podkreślają, że kulturę cechuje paradoksalna relacja między jej zdolnością do stymulowania i jednoczesnego ograniczania pewnych działań. Powszechnie znana jest Geertzowska metafora kultury jako sieci wytworzonej i ograniczającej człowieka⁴⁰, zacytuję więc mniej znany fragment z *Kultury* Greenblatta: „Co zrobić, by kategorię «kultury» można było z większym pożytkiem wykorzystać w badaniach literackich? Zaczniemy od zwrócenia uwagi na fakt, że pojęcie to odwołuje się do dwóch, zdawałoby się, przeciwieństw – *ograniczenia (constraint)* i *zmienności (mobility)*. Zbiór wierzeń i praktyk tworzących daną kulturę działa jak wszechobecne narzędzie kontroli, system granic wyznaczających obszar zachowań społecznych, zespół wzorów, do których jednostki muszą się dostosować. Granice te nie muszą być ciasne – w niektórych społeczeństwach, np. w Stanach Zjednoczonych, obszar, jaki wytyczają, wydaje się dość rozległy. Nie jest on jednak nieskończony, a konsekwencje przekraczania granic bywają surowe. Przy tym najskuteczniejszymi metodami karania osobników przekraczających

historycznego, a więc w konsekwencji historii i kultury [...]” (M. Cieński, *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec*, Wrocław 1992, s. 8). Na użytek dydaktyki szkolnej krytykę prezentyzmu przeprowadził Wojtowicz w szkicu «o Aleksy, Aleksy, Aleksy...». *O Świętej Famijanie Kazimierzy Iłakowiczówny*, „Polonistyka”, 2003, z. 3.

⁴⁰ Cf. C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] id., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 19.

granice danej kultury nie są, prawdopodobnie, widowiskowe kary zastrzeżone dla groźnych przestępców – wygnanie, zamknięcie w zakładzie dla psychicznie chorych, uwięzienie bądź egzekucja – lecz raczej reakcje na pozór niewinne: pogardliwy uśmiech, na wpół rozbawiony, na wpół sarkastyczny śmiech, lekkie politowanie z domieszką pogardy, chłodne milczenie. Należy tu dodać, że granice kultury narzucane są też w sposób bardziej pozytywny – poprzez system nagród, także wahających się od widowiskowych (państwowe odznaczenia i nagrody), do na pozór skromnych (spojrzenie z podziwem, pełne szacunku skinienie głowy, parę słów wdzięczności)⁴¹. Projekty Geertza i Greenblatta pokrewne są sformułowanej przez Grzegorza Banaszaka i Jerzego Kmitę społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Kultura w tym ujęciu jest relatywną (na zasadzie jednoczesnego determinowania i pochodzenia od-) wobec systemu organizacji społeczeństwa „rzeczywistością myślową”, na którą składają się świadomie akceptowane lub (część) milcząco respektowane przekonania normatywne i dyrektywne⁴². Przy czym przekonania normatywne to te, które „określają wartości czy też cele, jakie należy realizować”, a dyrektywne „zgodnie z nazwą określać będą sposoby docierania do powyższych celów”⁴³. Funkcja obydwu rodzajów przekonań jest analogiczna do funkcji, jaką kulturze przypisywali Geertz i Greenblatt: „regulują [one] powszechnie, w obrębie danej społeczności, sposób podejmowania przez nie obszernej klasy działań”⁴⁴.

Jak zauważył Ryszard Nycz, kategoria formacji kulturowej w badaniach nad literaturą pozwala na przyjęcie perspektywy rozleglejszej czasowo i przestrzennie⁴⁵. Diachronicznie rzecz ujmując, kiedy zaczniemy mówić o formacji w odniesieniu do literatury staropolskiej, dostrzeżemy ciągłość tam, gdzie tradycyjna historia literatury zobaczy zerwania konstytuujące

⁴¹ S. Greenblatt, *Kultura*, przeł. A. Rajca-Salata, [w:] id., *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, Kraków 2006, s. 146. Jak zwraca uwagę tłumaczka tego tekstu, jedno z dwóch centralnych dla greenblattowskiej definicji kultury pojęć, *mobility*, można rozumieć na kilka sposobów: „*mobility* oznacza przede wszystkim «zdolność poruszania się», «ruchliwość» oraz «zmiennosc»” (ibid.). Wydaje mi się, że wybrane zostało to akurat najmniej pasujące: jak pokazują dalsze fragmenty tekstu, Greenblattowi nie chodzi o zmienność samej kultury, ale o jej zdolność do wytwarzania pewnych zmienności. Dlatego w tekście głównym piszę o cechującej kulturę zdolności do stymulowania pewnych działań.

⁴² Vide: G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1994, s. 5.

⁴³ K. Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofii*, [w:] id., *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*, Toruń 2010, s. 111.

⁴⁴ G. Banaszak, J. Kmita, op. cit., s. 5.

⁴⁵ R. Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 2002, s. 20.

średniowiecze, renesans i barok. (Kategoria formacji pozwala jednocześnie o wiele bardziej dowartościować oświecenie lub romantyzm: nie będą to już po prostu epoki, których specyfika wynika z odróżniania się od epoki bezpośrednio je poprzedzających, ale momenty historyczne, w których dokonuje się zerwanie z całą formacją przednowoczesną). Z kolei perspektywa synchroniczna pozwoli dostrzec nie tylko, jak chciałby Nycz, „związki z innymi literaturami oraz innymi typami dyskursów kultury”⁴⁶, ale i relacje z panującą w danym czasie organizacją społeczną.

Mówienie o literaturze jako części pewnej formacji kulturowej (jeśli rozumieć ją na przedstawiony przed chwilą sposób, który nie utożsamia jej z epoką literacką, ale z szerszym czasowo i przestrzennie systemem zwerbalizowanych i niezwerbalizowanych przekonań stojących u podstaw społecznych działań⁴⁷) stawia badacza przed dwiema pokusami: pokusą zapomnienia o historyczności i pokusą homogenizacji przedmiotu badania. Trudno orzec jednoznacznie, czy Wojtowicz im uległ, czy nie. „Długotrwała” historyczność wkrada się do jego książki najwyraźniej podczas analizy relacji między piśmiennictwem polskim końca XVI i pierwszych dekad XVII w., wykorzystującym postać Sowiźrzała, a jego prototypem, czyli niemieckim *Ulenspiegelm* (*Eulenspiegelm*) (1510 lub 1511) oraz jego staropolskim przekładem, *Sowiźrzałem krotochwilinym i śmiesznym* (przed 1540)⁴⁸. „Nie sposób prowadzić w autorytatywny, całościowy sposób rozważań nad rzeczonym bohaterem [tj. *Ulenspiegelm* – P.B.]. Problem polega na

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ W przyjętej przed chwilą definicji formacji kulturowej – w której *de facto* utożsamiam ją z kulturą – odchodzę nieco od tych jej rozumień, które są powszechnie w użyciu. Jedne bowiem wydają mi się w tym kontekście zbyt szerokie, inne zbyt wąskie. Zbyt szeroką byłaby np. definicja Janusza Maciejewskiego, który formacjami kulturowymi nazywa „duże zbiory związanych ze sobą zjawisk kulturowych, dostrzeganych z określonego punktu widzenia i porządkowanych przy pomocy takich samych kryteriów” (J. Maciejewski, *Oświecenie polskie. Początek formacji, jej stratyfikacja i przebieg procesu historycznoliterackiego*, [w:] *Problemy literatury polskiej okresu Oświecenia*, red. Z. Goliński, seria II, Wrocław 1977, s. 20). Zbyt wąską – powstałą z inspiracji foucaultowską kategorią *episteme* Barbary Skargi definicja „formacji intelektualnej”, która jest „całokształtem rzeczywistości teoretycznego myślenia” (B. Skarga, *Historia nauki a formacje intelektualne*, [w:] ead., *Przeszłość i interpretacje: z warsztatu historyka filozofii*, Warszawa 1987, s. 23).

⁴⁸ „W odniesieniu do bohatera najstarszych druków niemieckich używamy pierwotnej formy nazwiska «Ulenspiegel» zamiast wprowadzonej przez późniejsze edycje frankfurckie z 1555, ok. 1558 i 1569 r., przyjętej dziś formy «Eulenspiegel». To samo dotyczy formy «Sowiźrzała» (i pochodnych, np. «literatura sowiźrzańska») zamiast wprowadzonej do współczesnej polszczyzny przez dziewiętnastowieczne przekłady formy «Sowizdrzał»” (R. Grześkowiak, E. Kizik, op. cit., s. VIII).

«kłopotach» wynikających z zamykania *Eulenspiegla* w jednolitym i koherentnym systemie praktyki interpretacyjnej. W polemice naukowej podnosi się, że wymiar ideologiczny, przesłanie tekstu *Sowizdrzała* (czymkolwiek by nie było) nie daje się sprowadzić do jednego poziomu” (119). Podczas lektury tekstów autorstwa „potomków staropolskiego Sowizdrzała”⁴⁹ nie borykamy się już z tymi kłopotami. Autorzy „literatury sowiżrzańskiej” pod względem ideologicznym są już po prostu jednoznaczni, a powołując się na swego patrona, stosują praktyki ekskluzji czy ignorowania, postać *Ulenspiegla* zaczyna bowiem „służyć za wzór negatywny (przede wszystkim na obszarze literatury satyrycznej czy piśmiennictwa religijnego) [...]” (125). Zmiany, o której mowa, nie wytłumaczymy, pozostając w świecie literackości (zgodnie z pojawiającym się na samym początku *Między literaturą a kulturą* geertzowsko-greenblattowskim stwierdzeniem o nieautonomiczności literatury [zob. 7]), ponieważ jest ona efektem przemian w systemie kulturowym: procesu konfesjonalizacji i opisanego przez Norberta Eliasa „procesu cywilizacyjnego” (130). Mówiąc w największym skrócie, wpływ konfesjonalizacji na przedstawianie *Ulenspiegla* (*Sowiżrzała*) polega na wpisaniu go w zintensyfikowaną od czasu wystąpienia Lutera dydaktykę i polemikę religijną (przykładowo, Luter postrzegał *Ulenspiegla* w kontekście zachowań „papistów” [zob. 143], a ksiądz Stanisław Grodzicki – w kontekście zachowań reformatorów [zob. 130]). Natomiast rozpatrywanie *Ulenspiegla* (*Sowiżrzała*) na tle „procesu cywilizacyjnego” pozwala na zobaczenie, że uczestniczy on w procesie „cywilizowania manier”, polegającego m.in. na regulacji postępowania z wydzielinami ludzkiego ciała (zob. 145).

Okazuje się jednak, że w procesie przejścia od *Sowiżrzała* do „literatury sowiżrzańskiej” nie wszystko się zmienia, oto bowiem już pierwotny *Sowiżrzała* (mimo deklarowanej wcześniej przez Wojtowicza ideologicznej niedookreśloności tekstu): „wydaje się być przede wszystkim negatywnym przykładem, zaś jego rolą – odstraszenie od występków, jakie sam popełnia. Literatura pełni tu funkcję egzemplum. Na właściwej sobie płaszczyźnie zachowań *Sowizdrzała* ukazuje, czym staje się zaprzeczenie norm oraz jak mógłby wyglądać taki niepożądany świat – którego nie sposób zaakceptować. *Sowizdrzała* reprezentuje zatem antywartości, zadaniem odbiorcy jest ich rozpoznanie i odrzucenie, by potwierdzić tym samym system własnych wartości. Postać tę «tworzy» wyłącznie negatywność uchybień względem

⁴⁹ Vide: S. Grzeszczuk: *Staropolskie potomstwo Sowizdrzała*, Warszawa 1990.

właściwego systemu norm i wartości, któremu, ostatecznie, zawdzięcza swe istnienie” (132). Jeśli już na samym początku „procesu” pewne przynajmniej części *Sowiżrzała* (pamiętajmy, że Wojtowicz opowiada się za heterogenicznością ideologiczną tego tekstu) są dydaktyczne, to na czym polega rola konfesjonalizacji i procesu cywilizacyjnego w odniesieniu do niego? Czy nie dotyczy pewnej tylko jego warstwy? Na przełomie XVI i XVII w. wykorzystuje się *Sowiżrzała* w polemice religijnej, usuwa zbyt drastyczne sceny fekalne⁵⁰, jednak dydaktyczna rama, w której autorzy umieszczają jego poczynania, dalej jest obecna. Zwerbalizowany przeze mnie problem wydaje się niedostrzegany przez Wojtowicza. Będąc raczej historykiem niż teoretykiem (por. przywołanie „poetyki kulturowej” Greenblatta z jej swoistą niechęcią do teoretyzowania [13]), nie konceptualizuje on relacji między zmianą a trwałością pewnych struktur w kulturze staropolskiej, nie określa szczegółowo, w jakim zakresie zmienia się to, co się zmienia w stosunku do tego, co trwa. Moim zdaniem mogłyby się tu przydać dwa modele. Pierwszy pojawia się w *Czytaniu „Kapitału”* Louisa Althussera i Etienne’a Balibara: „Ze swoistej struktury całości marksistowskiej wynika najpierw, że nie można już rozpatrywać w tym samym czasie historycznym procesu rozwoju różnych poziomów całości. Typ egzystencji historycznej tych różnych «poziomów» nie jest taki sam. Przeciwnie, każdemu poziomowi musimy przypisać jego czas własny, względnie autonomiczny, a więc w ramach swej zależności względnie niezależny od «czasów» innych poziomów”⁵¹. Na jego przyjęcie ze strony zdecydowanego anty-marksisty Wojtowicza raczej nie mam co liczyć, może więc zgodziłby się autor z moją propozycją ustalenia korelacji między strukturalistycznymi pojęciami struktury głębokiej i powierzchniowej a braudelowskimi pojęciami „krótkiego” i „długiego trwania”⁵²? Z tego punktu widzenia proces cywilizacyjny i konfesjonalizacja należałyby do powierzchniowych struktur kultury, które można by określić jako „krótkotrwałe” w relacji do „długiego trwania” głębokiej struktury kultury agrarnej

⁵⁰ O tym, że sceny fekalne byłyby już niemożliwe w tym czasie, przekonuje następujący fragment fraszki *Na starego Sowiżrzała* Jana z Kijan: „Ale tu u nas, w Polsce, nie godzien byś strawy, / To nawiętsze misterstwo, iżes był plugawy / I toć by teraz nie szło, toć by też odjęto, / Prędko byś teraz wisiął, abo by cie ścięto” (Jan z Kijan, *Na starego Sowiżrzała*, [w:] *Polska fraszka mieszczańska*, oprac. K. Badecki, Kraków 1948, s. 123, cyt. za: W. Wojtowicz, *Między literaturą a kulturą*, s. 148).

⁵¹ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 149.

⁵² Szczegółowo przedstawiam ją gdzie indziej, nie będę więc teraz jej dookreślał. Vide: P. Bohuszewicz, *W przestrzeni „długiego trwania”. Ideologia społeczno-polityczna „Kazań sejmowych” w kontekście scholastycznej kosmologii*, „Pamiętnik Literacki”, 2005, z. 2.

(pojęcie kultury agrarnej pojawia się w *Między literaturą a kulturą*, Wojtowicz nie ustala jednak, albo tylko napomyka, jaka jest relacja między agrarnością a konfesjonalizacją i procesem cywilizacyjnym [zob. np. 239; tutaj zresztą w kontekście „długiego trwania”]). To właśnie agrarność umożliwia wyjaśnienie „długiego” – obecnego od średniowiecza do baroku – trwania najważniejszych dla analizowanego przez Wojtowicza wycinka literatury i kultury zjawisk, takich jak: a) przenikanie się dwóch obieguw kultury, „wysokiego” i „niskiego” (zob. 46) przy jednoczesnej niemożliwości „włączenia szerokich mas w kulturę wyższą” (49) w sensie niemożliwości wytwarzania prawdziwie własnej kultury; b) „długotrwałość” staropolskiego antyfeminizmu (zob. 319); c) karnawałowe i literackie „odwrócenia świata” (zob. s. 508). Przede wszystkim jednak kultura agrarna wytwarza: d) specyficzne „poczucie humoru”, które wykorzystuje się w jednym głównie celu, stabilizacji istniejącego porządku społecznego: „Społeczeństwa agrarne posługują się śmiechem i komizmem, by wyodrębnić grupy uprzywilejowane, zaakcentować ich status. Kpina i śmiech to niezwykle ważne sankcje społeczne dla utrzymania tego porządku. Śmiejąca się grupa potwierdza obowiązujący system wartości, ale także własne środowisko. Za pomocą śmiechu tworzy się więź ze społecznym kodem, który obowiązuje uczestników” (244).

Zacytowany fragment wyraźnie pokazuje, że nie popełniam nadinterpretacji, wpisując poglądy Wojtowicza w społeczno-regulacyjną koncepcję kultury. Pojęcie to najlepiej chyba oddaje filozofię śmiechu zaprezentowaną w *Między literaturą a kulturą*: jego rolą nie jest rozładowanie permanentnego napięcia, spowodowanego życiem w opresyjnej kulturze kościelno-feudalnej; nie spełnia on też wobec tego porządku funkcji transgresywnej (jak jeszcze u Bachtina i później u Grzeszczuka oraz jego następców). Zamiast być częścią kontrkultury, śmiech jest częścią kultury dominującej – w tym sensie, że spełnia on funkcję regulatywną wobec pewnych działań na greenblattowskiej zasadzie jednoczesnego ich ograniczania i stymulowania. Modernistycznej z ducha koncepcji Banaszaka i Kmity zarzucano ostatnio, że brak w niej, charakterystycznej dla postmodernizmu, „pewnej «wrażliwości» na partykularyzm, na pluralizm kultur(owy), na wielość w jedność [...]”⁵³. Zarzut ten jednak należałoby zrelatywizować, gdyż słabość społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury ujawnia się tylko w pewnym kontekście – po zastosowaniu

⁵³ A.F. Kola, *Europa w dyskursie polskim, czeskim i chorwackim. Rekonfiguracje krytyczne*, Toruń 2011, s. 27.

jej do badań nad kulturą współczesną. Gdy ów kontekst zmienimy, tzn. gdy zastosujemy do badania kultury staropolskiej – wówczas słabość okaże się siłą. Banaszak i Kmita podkreślają, że w obrębie danej społeczności kultura jest powszechna, to znaczy stymuluje/ogranicza wszystkie społeczne działania. Jeśli tego rodzaju kultury nie spotkamy w dobie płynnej nowoczesności, na pewno zetkniemy się z nią w dobie staropolskiej, co świetnie pokazuje książka Witolda Wojtowicza. Podstawowe jej przesłanie streściłbym następująco: ze względu na trwałość, powszechność i jednorodność pewnych struktur społecznych (feudalizm, agrarność czy rola instytucji religijnych) w staropolszczyźnie mamy do czynienia z trwałością, powszechnością i jednorodnością nadbudowanych na nich pewnych „subkultur” (np. omówiona już „subkultura” śmiechu czy ogólniej „subkultura” literacka). „Subkultury” te nie mogą stać się częścią żadnej kultury opozycyjnej, są, jak nazwa wskazuje, tylko częściami kultury: oddelegowuje się do nich funkcję utrzymywania granic aktualnego porządku symbolicznego, te jednak ostatecznie potrzebne są tylko po to, by utrzymywać w ryzach porządek społeczny.

4. KULTUROWA HISTORIA LITERATURY

Z powyższej koncepcji kultury wyrastają Wojtowicza analizy tekstów literackich. „Literatura nie jest autonomiczna” czytamy na siódmej stronie *Między literaturą a kulturą*. Co miałyby to znaczyć? To, że choć jest pewną językową formą, to jednak nie ze względu na język jest tworzona, ale na pewne wartości tworzące kulturę danego społeczeństwa. Perspektywa „długotrwałych” formacji kulturowych skutecznie literaturę „odpodmiotawia”, Wojtowicz nie pisze więc o wartościach podmiotowych (co zważywszy, że analizuje okres przed wyłonieniem się nowoczesnej podmiotowości, nie jest decyzją arbitralną), ale społeczno-kulturowych. Zapewne zgodziłby się z Greenblattem, który pisał, że gatunek literacki jest „estetycznie kodowaną porcją społecznej wiedzy [*aesthetically codified stock of social knowledge*]”⁵⁴, ostatecznie więc należy wpisywać go nie w system literacki, lecz kulturowy, a ten z kolei – w społeczny. Społeczno-kulturowa koncepcja literatury implikuje określoną metodę jej analizy. Przykładowo, wspominając o komizmie

⁵⁴ S. Greenblatt, *Murdering Peasants: Status, Genre, and the Representation of Rebellion*, „Representations”, 1983, nr 1, s. 16.

zamiast, jak do tej pory robiono, umieszczać go w systemie literackim jako ostatecznym systemie determinującym (np. poprzez odniesienie do horacjańskiej „dwójni” *docere et delectare*), Wojtowicz będzie o nim pisał jako o demonstracji anty-normy, mającej na celu wykluczenie pewnych działań ze sfery działań akceptowalnych⁵⁵.

Kulturowym studiom nad literaturą przypisuje się często intencję, jak to kiedyś ujął Ryszard Nycz, „dedyscyplinaryzacji wiedzy o literaturze”. Najwyraźniej przeciwko niej oponował Stanley Fish w *Professional Correctness*, argumentując następująco: nie chodzi o to, że literaturoznawcy nie mają nic do powiedzenia na temat takich spraw, jak opresja, rasizm, terroryzm, przemoc przeciwko kobietom i homoseksualistom czy kulturowy imperializm, ale o to, że kiedy o tym mówią poza kontekstem dyscyplinowym, przestają być literaturoznawcami⁵⁶. Owa „dedyscyplinaryzacja” na płaszczyźnie metodologicznej realizuje się przez wybór tematologii, odesłanej przez poststrukturalizm, jak się wydawało, do lamusa. Nic w tym dziwnego: uprzywilejowując w badaniach literackich pojęcie kultury, musimy jednocześnie uznać podrzędność (czy wręcz pochodność) struktur formalnych wobec (od) struktur symbolicznych. Te, będąc normami i dyrektywami stojącymi u podstaw społecznych działań, są jednocześnie pewnymi pojęciami i programami działań, ich „treścią”, a nie „formą”, a zatem i pewnymi „tematami”.

Tak rozumiana tematologia jest stale obecna w *Między literaturą i kulturą*. Należy przy tym zauważyć, że tematologia Wojtowicza odróżnia się od tematologii klasycznej, pozytywistycznej nie tylko niearbitralnością wyboru przedmiotu analizy (literaturoznawcza praktyka pokazuje, że „zbadać” można dosłownie każdy „motyw”, bez względu na jego (nie)ważność), ale i świadomością kulturologiczną autora. Dzięki niej obecne w utworach tematy zostają społecznie-kulturowo sfunkcjonalizowane (nie są one ważne same dla siebie, ale ze względu na całość kultury i, ostatecznie, społeczeństwa, w „regulowaniu” którego biorą udział); zostaje także ustalona homologia między rzeczywistością społeczno-kulturową a światem przedstawionym w tekście (przy czym homologii nie należy w tym wypadku zawsze utożsa-

⁵⁵ Cf. „Prymarną funkcją społeczną śmiechu jest akt dyscyplinowania poprzez ukazywanie norm i przemawianie w ich imieniu właśnie za pomocą śmiechu jako pewnej formy przemocy” (245–246). Wojtowicz podkreśla przy tym, że śmiech może mieć także wymiar ponad-dydaktyczny: jako narzędzie *recreatio*, sposób zwalczania melancholii (*vide* rozdz. *Ars iocandi*, s. 259–264).

⁵⁶ *Vide*: S. Fish, *Professional Correctness: Literary Studies and Political Change*, Cambridge 1995, s. 1.

miał z prostym odzwierciedleniem realnego stanu rzeczy⁵⁷) i autorem, który ów świat powołał do życia.

Oto na przykład napisana przez niejakiego Januariusa Swizralusa *Peregrynacja Maćkowa* wraz ze swoją poetyką imposibiliów ma „«imitować» chłopską świadomość” (421) na sposób satyryczny, który ostatecznie spełniać ma funkcję dyscyplinującą: wskazywania chłopu, że jego miejsce jest tam, gdzie miejsce innych chłopów: na wsi i przy pracy. O satyrycznym stosunku do chłopskiego języka ma tu decydować ukazywanie go w „szydery sposób” (422), a o dydaktyzmie całości – końcowe napomnienie do czytelnika: „Ja już to ślubuję Matuchnie Bozej, że się z domu nie wychylę stopą, pókim żyw, ale się będę od nanuśka ucył wszelkiej roboty, wzięwszy w ręce widłatus, to ja z obory ten gnojatus na wozatus, aże będą karki tscisceć, a dawno mi tak byo udziaać, tobych ja był lepsy”⁵⁸, które interpretuje Wojtowicz następująco: „Z akcentowania stanowego charakteru peregrynacji korzysta autor «sowizdrzalski» w końcowym stwierdzeniu Maćka. Przestrzega się przed «chłopską» peregrynacją, także jako wyrazem niepotrzebnego zainteresowania obcością, zbytcej chłopskiej ciekawości czy nieuprawnionych tęsknot (których istota sprowadza się, według autora, do odrzucenia powinności stanowych). Ta decyzja chroni przed niebezpieczeństwami w wymiarze religijnym i moralnym. Stanowi kompensację braku możliwości wyjazdu, zmiany kondycji. Maćkowi ostatecznie udaje się powrócić do domu, tym samym jest to opowiedzenie się za dobrem, a przeciw złu” (427).

Przy tej okazji można poruszyć ostatnią niezwykle charakterystyczną dla *Między literatura a kulturą* sprawę: semiotyczny status pojawiających się w niej interpretacji literatury. Interpretacja jest zawsze pewnym domysłem na temat sensu, który bezpośrednio zazwyczaj nie jest wyartykułowany⁵⁹.

⁵⁷ Bywa bowiem tak, że literatura w specyficzny dla siebie sposób dokonuje transformacji pewnego działania kulturowego. Przykładem analiza *nieobecności* w literaturze motywu wrożej mężczyźni postaci dziewczęcej starej panny o wyraźnych rysach nimfomanki. „Dzieje się tak w przeciwieństwie do «normalnych» starych panien, które przekroczyły «naturalny» wiek zaślubin, co podlega publicznej krytyce” (348). Z drugiej strony literatura bywa u Wojtowicza po prostu odzwierciedleniem tego, co mogło wydarzyć się w, regulowanym kulturowo, świecie realnym. Przykładem analiza *Komedii Justyna i Konstancyjej*, w której pojawia się motyw bijania żony kijem i skargi żony na to: „Formy korekcji postawy żony nie dopuszczały użycia kija. Żona podlegała prawu prywatnemu – karę mógł wymierzyć mąż «rózgą lub batem, ale nie innym narzędziem»” (181).

⁵⁸ [Januarius Swizralus], *Peregrynacja Maćkowa*, [w:] *Antologia literatury sowizdrzalskiej*, oprac. S. Grzeszczuk, Wrocław 1985, s. 324.

⁵⁹ Dobrym przykładem wyjątku byłaby literatura w jawny sposób dydaktyczna, w której sam autor artykułuje sens w paratekstach: cf. choćby *Wizerunek żywota człowieka poczciwego*

Domysły te można snuć na dwa sposoby: bazując na znaczeniach tekstu (denotacjach) lub na znaczeniach tych znaczeń, które ustala się na podstawie zewnętrznych wobec tekstu dyrektyw interpretacyjnych (konotacjach). Pojęcia denotacji i konotacji omawia Umberto Eco na przykładzie zapory wodnej, która wysyła sygnał, będący jednocześnie informacją na temat stanu wody i instrukcją skierowaną do adresata. W drugim przypadku „występuje [...] sygnifikacja, która jest przekazywana za pomocą sygnifikacji istniejącej uprzednio [...]. Takie nachylenie kodów jest tym, co Hjelmslev określił mianem *semiotyki konotacyjnej* [...]”⁶⁰. Olbrzymia większość dokonywanych przez Wojtowicza interpretacji to lektura tego właśnie typu, o czym mogliśmy się przekonać, porównując odpowiednie fragmenty *Peregrynacji Maćkowej* z powyższym cytatem z jego książki. W samej *Peregrynacji* nie znajdziemy bezpośrednio wyartykułowanej „przestrogi” przed „chłopską” peregrynacją, rozumianej jako „wyraz niepotrzebnego zainteresowania obcością, zbytecznej chłopskiej ciekawości czy nieuprawnionych tęsknot”; nie ma też żadnej krytyki odrzucenia powinności stanowych, ani ochrony „przed niebezpieczeństwami w wymiarze religijnym i moralnym”, ani „kompensacji braku możliwości wyjazdu, zmiany kondycji”, ani „opowiedzenia się za dobrem, a przeciw złu. Wszystko to są czytelnicze konstrukcje. Powstały nie jako odczytanie wewnętrznego znaczenia omawianego fragmentu, ale jako powiązanie owego znaczenia z pewnym kontekstem, czyli filozofią komizmu i reprezentacji stanu chłopskiego w literaturze dawnej. Filozofia ta jest nie wewnątrz-, ale zewnątrztekstowa.

Konotacyjność książki Wojtowicza uważam za bardzo mocną jej stronę. W 1985 r. Roland Barthes napisał, że przyszłość lingwistyki należy do konotacji⁶¹. To samo można powiedzieć dzisiaj w odniesieniu do historii literatury staropolskiej: jej przyszłość (jak i w ogóle przyszłość historii literatury) należy do tych badaczy, którzy potrafią przekroczyć poprawną, ale i po prostu nudną sferę ustalania denotacji i wejść w ryzykowną, ale i zawsze fascynującą przestrzeń ustalania konotacji. Przyszłość należy nie do eksplikatorów, lecz interpretatorów. Wojtowicz jest rasowym interpretatorem, na pewno więc znajdzie w niej swoje miejsce.

Mikołaja Reja czy analizowany przez Wojtowicza *Sjem niewieści*, w którym, „by nie pozostawiać dowolności interpretacji, o właściwym porządku i roli kobiety informuje [...] ustawicznie Konstancja” [339]).

⁶⁰ U. Eco, *Teoria semiotyki*, przeł. M. Czerwiński, Kraków 2009, s. 58.

⁶¹ R. Barthes, *Podstawy semiologii*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2009, s. 80.