

# Eugeniusz Czaplejewicz

---

## Nowożytna literatura i nauka o literaturze w świetle heterogeniczności

---

Język Artystyczny 10, 222-232

---

1996

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Nowożytna literatura i nauka o literaturze w świetle heterogeniczności

W innym miejscu spróbowałem przedstawić jeden z podstawowych dylematów współczesnej wiedzy o literaturze<sup>1</sup>. Ten mianowicie, iż w stopniu drastycznym wiedza ta — zarówno w postaci poetyki, jak i historii literatury — nie przystaje, mówiąc najogólniej, do rzeczywistego „przedmiotu”, tj. samej literatury. Podczas gdy literatura (w danym wypadku — polska) ma charakter głęboko heterogeniczny, cała wiedza o literaturze, teoretyczna i historycznoliteracka, zaciera tę właściwość i ukazuje zjawisko heterogeniczne jako całkowicie homogeniczne. Wyraziłem też przypuszczenie, że heterogeniczność literatury polskiej nie stanowi żadnego wyjątku. Wiele bowiem literatur europejskich odznacza się tym samym. Homogenizowanie literatury, często na siłę, nie wynika z przyczyn subiektywnych, nie jest kwestią woluntaryzmu badaczy, lecz tkwi głęboko w strukturze naszej dyscypliny naukowej, ponieważ historia literatury i poetyka w ich dotychczasowym kształcie były i są, niejako z natury swej, homogeniczne, posługują się homogeniczną wizją literatury i ją kultywują.

Pytanie pierwsze, jakie się tu nasuwa, wynika ze zdziwienia: Skąd właściwie bierze się homogeniczna orientacja współczesnej, a ściślej: już wczorajszej, nauki o literaturze? Dlaczego poetyka i historia literatury, mimo iż egzystują wśród zjawisk heterogenicznych, mają wpisana — by nie rzec: zakodowaną — homogeniczną wizję świata? Sprawa tym bardziej zagadkowa, jeżeli zważyć, że w świecie nauki Nowożytność oznacza zwykle różnorodność, a przynajmniej różnorodność szczególnego rodzaju. Nie jest tylko pewne, czy nowożytna różnorodność w obrębie Nowożytności wzrasta, czy może odwrotnie — maleje, lub też podążając torem sinusoidy — na przemian maleje i wzrasta. Prawdę mówiąc, każdy z tych obrazów

<sup>1</sup> E. Czaplejewicz: *Jaka jest literatura polska? Literatura jako zjawisko heterogeniczne*. „Slavia” (Praha) 1995, nr 4.

Nowożytności opiera się na sporej liczbie argumentów, których nie sposób lekceważyć. Tak samo zresztą nie ma żadnej, ale to żadnej pewności, czy różnorodność w każdej dziedzinie zachowuje się tak samo. Może być przecież tak, że inną postać ma ona w literaturze, inną w pozostałych sztukach, a jeszcze inną — w skonceptualizowanej wiedzy o literaturze czy sztuce: w teorii literatury, metodologii, estetyce, filozofii etc. Wreszcie pojawia się zasadnicza wątpliwość: Czy istotnie różnorodność zjawisk — w znaczeniu wszelkiej różnorodności — należy utożsamiać z heterogenicznością, czy zupełnie inaczej — wolno tę ostatnią traktować np. jako szczególną odmianę różnorodności?

Spornych kwestii i wątpliwości znalazłoby się z pewnością znacznie więcej. Wszelako prawdziwy klucz do zagadki zarówno heterogeniczności, jak i homogeniczności zjawisk literackich oraz refleksji o literaturze, a także kultury nowożytnej i myślenia nowożytnego, tkwi gdzie indziej. W problematyce, mówiąc ogólnie, tzw. przebudzenia narodowego we wszystkich możliwych dziedzinach i sferach (zwłaszcza w języku, literaturze, kulturze), w wielorakich jego konsekwencjach. Problem to — jak wiadomo — nie tylko wielce złożony i zagmatwany, obciążony ideologicznie, ale i zbyt delikatny, żeby o nim mówić w tak pospiesznym trybie. Na dobrą sprawę, zwłaszcza w świetle ostatnich wydarzeń na dużych obszarach kontynentu europejskiego, nie wspominając o innych terytoriach, w ogóle nie bardzo wiadomo, co z nim począć, ani nawet — w jakim kierunku się rozwija. Jednak wyminąć go w naszych rozważaniach niepodobna. Nowożytność przynosi istną eksplozję tej problematyki, a romantyzm spróbuje wyciągnąć z tego faktu radykalne wnioski dla myślenia o świecie, o człowieku, o literaturze.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, iż Bachtin, ogromnie wyczulony na zjawiska różnorodności, w studium z lat 1934—1935 *Słowo w powieści* — po pierwsze — waha się w ocenie kontekstu zjawiska, przede wszystkim kontekstu wcześniejszego, po drugie — wahania jego dotyczą także interpretacji samego zjawiska kultury i świadomości „narodowej”. Wyliczając siły centralizacji, a więc homogenizacji, wymienia jednym tchem przykłady zarówno starożytne, średniowieczne, jak i nowożytne. Jednak całkowicie i bez reszty wpisuje w nie poetykę (i filozofię) tylko Średniowiecza<sup>2</sup>. Rysuje zatem obraz Średniowiecza, który nie różni się zbytnio od pewnego, rozpowszechnionego i dzisiaj, stereotypu badawczego, postrzegając tę epokę jako monumentalny i jednolity Model czy System, taki choćby, jaki wyłania się z prac C. S. Lewisa i D. Lichaczowa. Według tego obrazu różnorodność, wcale w końcu nie miała, jawi się jako niewystarczająca i jakby bezradna wobec kościelnego „jedynego języka prawdy”, w obliczu jednego języka wartości

<sup>2</sup> M. Bachtin: *Słowo w powieści*. W: tenże: *Problemy literatury i estetyki*. Przekł. W. Grajewski. Warszawa 1982, s. 96.

i kultury, panującego (próbującego zapanować) nad różnorodnością barbarzyńskich języków i zwyczajów plemion wychodzących z pogaństwa. Jest to różnorodność specyficzna, gorszego jakby gatunku, nie dorosła jeszcze do pełnienia funkcji dialogowych. Z taką różnorodnością ma do czynienia typowy przedstawiciel, jak wolno sądzić, społeczeństwa agrarnego, właściwego dla porządku średniowiecznego (tym razem przykład dotyczy Rusi):

„Niepiśmienny chłop żyjący za siódmą górą, za siódmą rzeką, naiwnie tkwiący we wciąż dla niego niewzruszonym, niezmiennym sposobie życia, żył w kilku systemach językowych: do Boga modlił się w jednym języku (cerkiewno-słowiańskim), w innym śpiewał pieśni, w domu mówił jeszcze innym, dyktując zaś pisarzowi podanie do gminy usiłował przemówić czwartym (oficjalnym, »papierkowym«). Były to różne języki, nawet z punktu widzenia abstrakcyjnych cech społeczno-dialektologicznych. Ale w świadomości chłopca języki te nie odnosiły się do siebie dialogowo.”<sup>3</sup> Co to znaczy w tej sytuacji, wyjaśnia Bachtin bardziej szczegółowo: „chłop przechodził z jednego [języka — dop. E. Cz.] na drugi bezmyślnie, automatycznie: każdy był niewątpliwy w swoim miejscu i miejsce każdego było niewątpliwe. Nie umiał on jeszcze spojrzeć na jeden język (i odpowiadający mu słowny świat) oczyma innego języka (na język codzienności i świat życia codziennego przez pryzmat języka modlitwy, języka pieśni albo na odwrót).”<sup>4</sup> Innymi słowy: „miejsce każdego z tych języków jest stałe i oczywiste, zaś przejście od jednego do drugiego gotowe i nie wymagające myślenia, jak przejście z pokoju do pokoju. W świadomości takiego człowieka języki te nie stykają się ze sobą, nie próbuje on ich zestawiać, nie usiłuje spojrzeć na jeden ze swoich języków oczyma innego języka.”<sup>5</sup> Właściwie niewiele trzeba, żeby ta średniowieczno-agrarna, uporządkowana i statyczna różnorodność zmieniła swój stabilny status: potrzeba świadomości, że te języki są sprzeczne, a nie tylko różne, że pozostają ze sobą w konflikcie lub sporze i w związku z tym mogą się wzajemnie krytycznie oświetlać. W istocie rzeczy dynamika wymaga jeszcze mniej: jedynie zakwestionowania stałych granic między językami oraz wzajemnego aktywnego nastawienia tych języków na siebie. Wtedy różnorodność, zdaniem Bachtina, nabierze wyższej (dialogowej) jakości.

Wolno na tej podstawie sądzić, że charakterystyczny dla Nowożytności awans języków narodowych i narodowej świadomości (kultury) będzie czynnikiem skutecznie dynamizującym agrarno-średniowieczną różnorodność. Czynnikiem w pewnym sensie „kopernikańskim”. Przypuszczenie takie potwierdza fakt, iż rozkwitłe wówczas narodowe języki literackie mają postać — w przeciwieństwie do średniowiecznych — głęboko dialogową.

<sup>3</sup> Tamże, s. 125.

<sup>4</sup> Tamże, s. 125—126.

<sup>5</sup> Tamże, s. 125.

W rezultacie, pisze Bachtin, „to nie język — to dialog języków”. Z relacji Bachtina wynika jeszcze więcej: „Ogólnonarodowy język literacki kraju z rozwiniętą kulturą prozy artystycznej, zwłaszcza powieściowej, z bogatą i dramatyczną historią słowno-ideologiczną jest w istocie zorganizowanym mikrokosmosem, który odzwierciedla m a k r o k o s m o s nie tylko narodowej, lecz również europejskiej różnojęzyczności [podkr. — E. Cz.]”<sup>6</sup> Jednak w innym miejscu, gdzie mowa właśnie o kopernikańskiej świadomości językowej oraz warunkach decentralizacji, sprawa przedstawia się trochę inaczej. Niespodziewanie okazuje się, że kultury i języki narodowe, wsparte „jednością narodowego mitu”, nabrały cech homogenicznych, stając się zagrożeniem dla procesów decentralizacji i heterogeniczności. Dlatego tu opisana decentralizacja kieruje się głównie przeciw nim, tj. narodowym kulturom i językom: „Słowno-ideologiczna decentralizacja następuje dopiero wówczas, kiedy kultura narodowa traci swój zamknięty charakter i samowystarczalność, kiedy uświadamia sobie siebie pośród innych kultur i języków.”<sup>7</sup> Inaczej mówiąc, kultura narodowa oznacza tu nie heterogeniczność, lecz homogeniczność, heterogeniczność zaś wymaga już jej, tzn. kultury narodowej, częściowej destrukcji. Czy oznacza to również potrzebę destrukcji Nowożytności?

Jaka jest w istocie kultura narodowa będąca wykwitem Nowożytności i jakie są losy narodowej kultury w obrębie Nowożytności? Co się stało z Nowożytnością, która tak buńczucznie wystąpiła w renesansie z hasłami indywidualności, wolności, różnorodności, by zburzyć średniowieczny kosmos? Dokładniejsze badania nad Średniowieczem i Renesansem pozwoliły Bachtinowi na wprowadzenie wielu poprawek i uzupełnień do obrazu zarysowanego wcześniej w *Słowie w powieści*, a tym samym do teorii różnorodności. Z książki o Rabelais’ie wynika niedwuznacznie, że kulturowa dwubiegowość Średniowiecza, a zwłaszcza rozkwit wielce osobliwej ludowej kultury śmiechu, powoduje o wiele większą różnorodność, niż wynikałoby to z rozważań w *Słowie w powieści*. Wprawdzie „Średniowiecze nie dopuściło śmiechu do żadnej z oficjalnych dziedzin życia i ideologii, ale dało mu w zamian wyjątkowe przywileje — wolności i nieliczenia się z prawem — poza tymi dziedzinami: na placu, w czasie świąt i w rekreacyjnej literaturze świątecznej.”<sup>8</sup> Analiza form paralelnych i parodystycznych oraz groteskowych pierwiastków przekonuje, że musiało dochodzić nie tylko do współlegzystowania, lecz także do bardzo aktywnego wzajemnego oświeclania się kultur. Zwłaszcza odnosi się to do ludowej kultury śmiechu, która buduje swój

<sup>6</sup> Tamże, s. 124.

<sup>7</sup> Tamże, s. 215.

<sup>8</sup> Tenże: *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Przekł. A. i A. Goreniewie. Oprac. S. Balbus. Kraków 1975, 143.

„świat na opak” w opozycji i aktywnej konfrontacji z kulturą oficjalnej powagi. Z niejakim zdziwieniem przyjmujemy tedy konkluzję Bachtina, iż jednak granice między nimi istniały i że były one nieprzekraczalne. W Średniowieczu — jeżeli nie liczyć jego schyłku<sup>9</sup> — obie kultury „współistnieją obok siebie, ale nie łączą się ze sobą i nie mieszają”, niczym w postaci chimery<sup>10</sup>. W konsekwencji można rzec niejako wbrew analizie, że „średniowieczna ludowa kultura śmiechu w istocie ograniczała się do wysepek świąt i rekreacji. Obok niej istniała kultura oficjalna i poważna, ściśle oddzielona od jarmarcznej kultury śmiechu. W tej ostatniej [...] pędy nowego światopoglądu pozostawały [...] zamknięte w specyficznych formach kultury śmiechu, rozrzucone po izolowanych utopijnych wysepkach ludowej; świątecznej, rekreacyjnej i biesiadnej zabawy lub też w chwiejnym żywiole familiarnej mowy potocznej [podkr. — E. Cz.]”<sup>11</sup>.

Wszystkie przegrody, granice i ograniczenia runęły na dobre dopiero w Renesansie. Także granice między literaturą i kulturą oficjalną a nieoficjalną. „Całe tysiąclecie pozaoficjalnego ludowego śmiechu wtargnęło do literatury Renesansu” — powie Bachtin<sup>12</sup>. Renesans to apogeum ludowej kultury śmiechu i zarazem różnorodności. Śmiech średniowieczny uległ zasadniczej zmianie: „stał się wyrazem nowej, swobodnej i krytycznej świadomości historycznej epoki”<sup>13</sup>. Również różnorodność ulega niesamowitemu spiętrzeniu i skłębieniu. Życie epoki (Renesansu) bowiem toczy się na granicy trzech języków: średniowiecznej łaciny, łaciny odrodzonej (cycerońskiej) i języka (języków) narodowego. Wszystkie te języki zaczęły dzięki temu odczuwać swoje możliwości i ograniczenia oraz uświadamiać sobie fakt, że są światopoglądami. „Toteż każdy przedmiot, każde pojęcie, każdy punkt widzenia, każda ocena, każda intonacja — znalazły się teraz w punkcie przecięcia granic języków-swiatopoglądów.”<sup>14</sup> Cała współczesność w świetle rywalizacji trzech języków uświadomiła sobie niezwykle ostro wszelkie granice: czasu, epok, kultur, grup społecznych, światopoglądów i codziennego życia. I ujrzała siebie na tych granicach, w samym gąszczu różnorodności. Zobaczyła niejako swoją twarz, zyskując tym samym samoświadomość. Musiała to być świadomość własnej heterogeniczności.

Niezwykle ważną rolę odegrały w tym procesie języki narodowe. Albowiem to w nich wyraziła się najlepiej współczesność i nowożytność, to, co nowe, nowy świat, siły społeczne, pojęcia, punkty widzenia. Nowożytność, z właściwą dla niej heterogenicznością, tworzyła oraz rozwijała języki narodowe

<sup>9</sup> Tamże, s. 173.

<sup>10</sup> Tamże, s. 172.

<sup>11</sup> Tamże, s. 172—173.

<sup>12</sup> Tamże, s. 144.

<sup>13</sup> Tamże, s. 145.

<sup>14</sup> Tamże, s. 630.

i sama dzięki nim zyskiwała swoje własne oblicze. Języki narodowe, ich rozwój i awans, przyczyniły się walnie do zmiany historycznej języków, jaka dokonała się w epoce renesansu, dzięki czemu można mówić o jakościowym przejściu średnowiecznej różnorodności w heterogeniczność nowożytną.

Jednak heterogeniczny kształt nowożytności wkrótce okaże się tylko przejściowy i epizodyczny. Epizod ten, jedyny w całej historii europejskiej, trwał zaledwie pięćdziesiąt—sześćdziesiąt lat. Potem ludowa kultura śmiechu, która zdołała tak wysoko się wzbić, zaczęła szybko opadać i ulegać degradacji. W nowożytnej Europie dokonuje się bowiem proces stabilizacji absolutyzmu (monarchii absolutnej) i kształtowania nowej kultury oficjalnej, której wyrazem staną się racjonalizm Kartezjusza i klasycyzm; kultury odznaczającej się autorytarną powagą na wzór oficjalnego Średniowiecza, homogenicznością i homofonicznością: „zwyciężają tendencje do stabilizacji i skończoności istnienia, skłonność do jednoznaczności i monotonnej powagi obrazów”<sup>15</sup>. Nawet śmiech staje się, z powodu negacji, dogmatyczny. Proces degradacji kultury ludowej śmiechu zakończy się dopiero w wieku XVIII. Pewne polepszenie sytuacji, względne i ograniczone, przyniesie romantyzm<sup>16</sup>. Zdaje się jednak, że dotyczy to głównie, jeśli nie wyłącznie, ludowej kultury śmiechu oraz estetyki groteski. Istotną zmianę Bachtin odnajdzie dopiero u Dostojewskiego.

Drugim ważnym czynnikiem homogeniczności i kultury oficjalnej czasów nowożytnych stanie się zasada jedności świadomości (lub nawet „jedność jedynej świadomości”), sformułowana i rozpowszechniona na gruncie filozofii idealistycznej, wspieranej przez racjonalizm europejski, zwłaszcza epoki oświecenia. To fundamentalna i, by tak rzec, strukturalna zasada myślenia nowożytnego, „występująca w twórczości ideologicznej czasów nowożytnych i określająca wszystkie jej wewnętrzne i zewnętrzne formy”<sup>17</sup>. Zaowocowała ona m.in. homofonią poznawczą („do pełni poznania całkowicie wystarcza jedna świadomość, jeden głos”<sup>18</sup>) i koncepcja jednej prawdy („wszystko, co jest prawdą, mieści się w granicach jednej świadomości”<sup>19</sup>). Ale opanowała właściwie wszystkie, lub prawie wszystkie, dziedziny twórczości, jak powiada Bachtin, ideologicznej. W tym także literaturę.

Interesujące są tu w szczególności trzy kwestie. Pierwszą — o kapitalnym znaczeniu dla zrozumienia istoty Nowożytności — można ująć następująco: Nowożytność homofoniczna, oparta o zasadę jednej świadomości, prawdy i poznania, wyklucza wszelkie „głębsze wzajemne oddziaływanie różnych

<sup>15</sup> Tamże, s. 178.

<sup>16</sup> Tamże, s. 204—211.

<sup>17</sup> Tenże: *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Przekł. M. Modzelewska. Warszawa 1978, s. 125.

<sup>18</sup> Tamże, s. 123.

<sup>19</sup> Tamże.

świadomości, a więc i głębszy dialog<sup>20</sup>. Taka Nowożytność, Nowożytność homogeniczna, jest więc wroga heterogeniczności. Druga kwestia dotyczy stosunku romantyzmu do owej homofonicznej i homogenicznej istoty Nowożytności. Okazuje się, że podstawowe pojęcia filozoficzne, jakimi posługiwał się romantyzm, takie jak *duch narodu*, *duch ludu*, *duch historii*, są w istocie rzeczy obrazem *jedynej* świadomości oraz symbolem *jedności* rzeczywistej zbiorowości i różnorodności. Tym samym romantyzm nie przeciwstawia się, przynajmniej w tym akurat planie, Nowożytności, nie podejmuje z nią walki, lecz we właściwy sobie sposób ją realizuje. Wpisuje się w nią bez reszty, mimo sporów z racjonalizmem europejskim oraz estetyką i poetyką klasycyzmu. Tworzy, co najwyżej, osobny jej wariant. Trzecia kwestia ma charakter tutaj bardziej marginalny i drugorzędny, lecz jest żywo dyskutowana we współczesnej bachtinologii. Otóż neokantyzm zostaje tu uznany za koncepcję, która doprowadziła idealizm filozoficzny do radykalnej homofonii.

Dopiero na tym tle łatwiej zrozumieć homogeniczne znaczenie romantycznej filozofii języka narodowego, teorii narodu i narodowości, całej koncepcji kultury. Znaczenie homogeniczne tak dalece, że dla jego przewyciężenia trzeba będzie, jak pamiętamy, aż „kopernikańskiego przewrotu” w świadomości językowej.

Najbardziej jednak ciekawy wydaje się w tym kontekście fakt, że Bachtinowska wizja Nowożytności jako domeny homofonii i homogeniczności znajduje pełne potwierdzenie w badaniach współczesnych z zakresu antropologii społecznej i kulturalnej. Ernest Gellner, brytyjski antropolog i filozof (kształcił się m.in. w Pradze), nie ma żadnych wątpliwości, że w przemysłowych społeczeństwach, tworzących się w czasach nowożytnych, jednorodność staje się konstytutywnym elementem kultury. Powstawanie narodów, „zbiorowości płynnych wewnątrznie i ciągłych kulturowo”, „anonimowych i równych kolektywów”<sup>21</sup> powoduje wzrost społecznego zapotrzebowania na hasło „jednoczyć się za wszelką cenę”. Im bardziej społeczeństwo jest niestabilne i płynne, tym więcej potrzebuje homogeniczności, ujednolicenia. Homogeniczność została wpisana do wielu programów nie tylko politycznych, ale i filozoficznych. Tworzy się na gruncie nowożytnej filozofii koncepcja świata jednego, jednolitego i spójnego, poddanego bezwzględny i bezwyjątkowy prawom, rządzonego przez racjonalność. Ta ostatnia zakłada zaś — po pierwsze — pojęciowy uniwersalizm, po drugie — kartezyjański zmysł analizy (*esprit d'analyse*).

Uniwersalizm pojęciowy opiera się na przekonaniu, że „świat jest jeden i jeden jest język [podkr. — E. Cz.]”<sup>22</sup> Oznacza to zrówna-

<sup>20</sup> Tamże, s. 124.

<sup>21</sup> E. Gellner: *Narody i nacjonalizm*. Przekł. T. Hołówka. Warszawa 1991, s. 33.

<sup>22</sup> Tamże, s. 32.



nie i ujednoczenie wszelkiego rodzaju faktów (nie ma w rezultacie faktów izolowanych lub uprzywilejowanych) oraz skonstruowanie jednolitej przestrzeni logiczno-pojęciowej. Ale również i to, że wszystkie języki, skoro odnoszą się do jednego świata, można zredukować do jednego idiomu. Świat da się ująć za pomocą jednolitych kategorii. Natomiast zmysł analityczny (analizy) wspomaga i umożliwia ujęcia rzeczywistości „ujednoliczone, zestandaryzowane, metryczne [podkr. — E. Cz.]”. Dokonując najpierw podziału zbitek pojęciowych i wszystkiego, co da się podzielić, rozbijając wszelkie całości, nawet te niepodzielne, na składniki i czynniki, następnie zestawia je ze sobą po swojemu w spójne systemy pojęciowe.

Funkcją takiej homogeniczności jest m.in. nacjonalizm i właściwe dlań pojęcie narodu czy narodowości. Homogeniczna wizja zakłada podział Europy i świata na stosunkowo obszerne całości kulturowo-polityczne (narody i państwa narodowe) w dużym stopniu wewnątrznie ujednoliczone, z tendencją do wyraźnego oddzielania się od siebie i zewnętrznej autonomii. Jest to dysjunktywna koncepcja człowieka i kultury, w której każdy należy niejako z definicji do jakiejś całości (kultury, narodu, państwa) i musi wybierać (o ile w ogóle ma możliwość wyboru, najczęściej bowiem jest już z góry przypisany do danej całości) między jedną a drugą. *Tertium non datur*. Znana najlepiej z myśli i literatury romantycznej koncepcja narodu, podobnie zresztą jak romantyczna koncepcja ludu oraz ludowości, będąc w istocie wykwitem i esencją Nowożytności, skazuje — na zasadzie sprzężenia zwrotnego — kulturę nowożytną na homogeniczność.

Znamienne, że w książce wydanej w roku 1983 Gellner pisze: „Prorocy i komentatorzy ery przemysłu, tak na lewicy, jak i na prawicy, wróżyli rychłe nadejście internacjonalizmu; stało się jednak przeciwnie — zapanował nacjonalizm.”<sup>24</sup> Nie mógł wtedy wiedzieć, że niebawem rozpocznie się na znacznych obszarach kontynentu europejskiego, niekiedy w samym jego sercu, erupcja nacjonalizmu na skalę niespotykaną i niesłychaną — z prawną legalizacją kategoryzacji obywateli, ze środkami przymusu i terroru, aż do czystek etnicznych i wzajemnego wyrzynania się włącznie. Homogeniczność nowożytna jeszcze raz (który to już z rządu?) odsłoniła okrutne oblicze, potwierdzając swoją prawdziwą istotę.

W przeciwieństwie do homogenicznej Nowożytności, kultura w społeczeństwie agrarnym, właściwym, ogólnie rzecz biorąc, dla Wieków Średnich, jest u Gellnera heterogeniczna zdecydowanie i bez zastrzeżeń (wysuwanych przedtem przez Bachtina). Wynika to z samego kształtu agrarnej struktury społecznej. Struktura ta składa się — po pierwsze — z klasy rządzącej, rozpadającej się na kilka warstw (stanów), i wszędzie tam nacisk pada na zróżnicowanie

<sup>23</sup> Tamże, s. 33.

<sup>24</sup> Tamże, s. 68.

kulturowe zgodnie z zasadą: „Im bardziej odmienne są style poszczególnych stanów, tym mniej napięć i niejasności”<sup>25</sup>; po drugie — z małych lokalnych wspólnot wiejskich, producentów rolnych, oddzielonych od siebie pionowo i mocno zróżnicowanych kulturowo. Nie ma więc tu żadnych warunków czy bodźców dla jednorodności. Jakkolwiek w świecie agrarnym wspólnoty we własnym obrębie porozumiewają się za pomocą języka oraz pojęć ważnych i znaczących wyłącznie w danym kontekście (terminy mają charakter kontekstualny, a nie bezkontekstowy), to jednak każdy uczestnik należy jednocześnie do wielu jednostek kulturowych. W tej sytuacji ich „członkowie nie znajdują żadnego interesu ani żadnego upodobania w tym, by samookreślić się w ów kategoriyczny i jednoznaczny sposób, jaki obecnie kojarzy się nam z domniemanym narodem [...]. W środowisku tradycyjnym idea pojedynczej całości nadrzędnej, idea kulturowej tożsamości jest bez sensu.”<sup>26</sup>

Opowiadając się bardziej zdecydowanie niż Bachtin (zwłaszcza Bachtin jako autor *Słowa w powieści*) za heterogenicznością kultury Średniowiecza, Gellner zarazem podkreśla (podobnie jak Bachtin) specyficzny kształt, tzn. zamkniętość i odizolowanie, poszczególnych jednostek owej różnorodności. Nadal jest to zatem heterogeniczność jakby ograniczona i ułomna, będąca raczej zapowiedzią oraz prefiguracją tej prawdziwej, pełnej i autentycznej, tyle że nie określonej ani czasowo, ani przestrzennie, chyba więc trochę idealnej i utopijnej, a na pewno — przyszłościowej. Jednocześnie pojawiają się sugestie wskazujące na spore otwarcie. Wydaje się, że aktywna obecność i rozbudowana struktura wierzchołka społeczeństwa agrarnego zmierza do **z r ó w n o w a ż e n i a** tendencji izolacyjnych lokalnych wspólnot i kultur.

Niektóre obrazy takich kultur, np. Stanisława Vincenza i Jerzego Stempowskiego, a także Martina Bubera, kwestionują w ogóle zamkniętość, ukazując ich autentyczną otwartość i uniwersalizm<sup>27</sup>. Zamkniętość jawi się raczej jako złudzenie badacza-intruza, przybywającego zawsze z zewnątrz.

Przedstawiona tu w największym skrócie diagnoza Nowożytności jako kultury (i myśli) z gruntu homogenicznej tłumaczy, być może, dlaczego poetyka nowożytna i cała refleksja o literaturze nie tylko była, lecz musiała być, homogeniczna. Dlaczego, innymi słowy, podstawowe jej kategorie, takie jak podmiot literacki, autor, narrator, styl, akcja i fabuła czy kompozycja, zaczerpnięte w większości ze starożytności, z poetyki klasycznej (gdzie strzeg-

<sup>25</sup> Tamże, s. 18.

<sup>26</sup> Tamże, s. 23.

<sup>27</sup> E. Czaplejewicz: *Buber, Vincenz, Bachtin. W: Kresy, Syberia, literatura. Doświadczenia dialogu i uniwersalizmu*. Red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski. Warszawa 1995, s. 219—240.

ły homogeniczności dzieła literackiego przed zalewem heterogenicznego barbarzyństwa), lecz teraz dostosowywane na gwałt do „obsługiwania” literatury narodowej, zacierały starannie wszelką heterogeniczność.

Dopiero schyłek i ostateczne załamanie się Nowożytności tworzą historyczną szansę na przezwyciężenie istniejącego stanu rzeczy i kreację poetyki respektującej heterogeniczność literatury, zainteresowanej poznawczo tym właśnie aspektem zjawisk literackich, poetyki zorientowanej na różnorodność. Całkiem odmiennym zagadnieniem będzie, jak zwykle, wykorzystanie owej „historycznej szansy”. Zależy to tym razem przede wszystkim od stopnia uwolnienia się teorii literatury z myślowych więzów Nowożytności, oswobodzenia się od narzuconych przez nią wizji świata i sposobu myślenia. Natomiast kształt poetyki heterogenicznej nie może być pochodną ani tego, co i jak myślała Nowożytność, ani tego, co my myślimy o Nowożytności. Musi wynikać — z jednej strony — z perspektywy nowszej, czyli (jak zwykło się mówić) postnowożytnej, z drugiej strony — z rozpoznania, wstępnego choćby i przybliżonego, samego zjawiska heterogeniczności w kulturze i literaturze. O heterogeniczności wiemy bowiem bardzo mało. I tę niewiedzę zawdzięczamy w pełni Nowożytności.

W przywoływanych tutaj koncepcjach zwraca uwagę wyraźne stopniowanie różnorodności. Po pierwsze — heterogeniczność średniowieczna (w ujęciu Bachtina i Gellnera) oraz renesansowa (Bachtina) różni się od różnorodności rozumianej jako wszelka możliwa wielość, różnaitość itp. swoim wymiarem kulturowym; tutaj każde zróżnicowanie, najmniejsza różnaitość mają od razu i bez zastrzeżeń znaczenie kulturowe. Różnorodność zostaje więc sprowadzona do planu kultury i w tym planie się dokonuje. Po drugie — różni się między sobą stopniem jeszcze i w tym sensie, iż heterogeniczność renesansowa jawi się jako pełniejsza, doskonalsza, a przeto „wyższa” od heterogeniczności średniowiecznej, przedstawionej (i przez Bachtina, i w końcu przez Gellnera) jako niepełna, ograniczona, zamknięta oraz niedoskonała, a zatem — heterogeniczności niższego jakby rzędu.

Nie wiem, czy poetykę heterogeniczną powinna zainteresować li tylko różnorodność kulturowa. Z całą pewnością ta ostatnia interesuje ją jednak w szczególności. Po pierwsze — dlatego że jest to sfera zjawisk niedostępnych dla podejścia homogenicznego, sfera świadomie przez takie podejście nie tolerowana, a w konsekwencji — pomijana lub deformowana. Po drugie — dlatego że różnorodność kulturowa najlepiej i najwięcej przekłada się na problematykę poetyki, decydując o jej swoistym i specyficznym charakterze.

Stopnie różnorodności mogą w rezultacie wpływać na spore zróżnicowanie w obrębie samej poetyki heterogenicznej: będzie ona miała parę wariantów. Jednym z nich jest na pewno poetyka dialogowa.

Eugeniusz Czaplejewicz

## MODERN LITERATURE AND LITERARY STUDIES IN THE LIGHT OF HETEROGENEITY

### Summary

In the article, the idea of heterogeneity is discussed, and referred, on the one hand, to the modern literature and culture, and to the academic style of thinking about literature, proper to that epoch, and to poetics and history of literature, on the other. The article is also based on the following three questions. The first question is: where does the strong homogenous orientation in modern literary studies come from? In other words, why should poetics and history of literature, even though they function in reality among heterogeneous phenomena, have a deeply ingrained homogeneous vision of the world? The second one is: what is the essence, from the point of view of homogeneity and heterogeneity, of the identity of the modern age, as opposed, for example, to the Middle Ages? The third question is: what significance in all this matter should be ascribed to the modern "national awakening" and to the fact that the modern culture, consciousness, and world view are saturated with the national, or nationalistic, element? The author's reflection is particularly focused on two visions of modernity, relevant to the problems sketched above. It is, above all, that of Mikhail Bakhtin, as the author of *The Word and the Novel*, *Rabelais's and His World*, and *Dostoyevsky's Poetics*, where that vision was verified and reformulated, and that of Ernest Gellner, as the author of *Nation and Nationalism*. The purpose of the article was to examine the possibility of creating a heterogeneous poetics, one that would be focused on the aspect of literary phenomena that the modern age leaves out, i.e. on heterogeneity.