

Bożena Krasiejko Urbańska

"Literatura a dialog kultur", Roch Sulima, Warszawa 1982 : [recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 76/1, 194-200

1985

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ziemiańskiej, która odwoływała się do archetypowych wyobrażeń kondycji ludzkiej. O rzetelności badawczej świadczy również nieustanne konfrontowanie świata poezji z filozofią, a także ze sztuką renesansu i baroku.

Prawie każda praca z historii literatury wymaga jednak uzupełnień, a każda metoda badawcza oznacza rezygnację z pewnych obszarów rozumienia. „*Omnis decisio est negatio*”.

Krzysztof Mrowcewicz

Roch Sulima, LITERATURA A DIALOG KULTUR. Warszawa 1982. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, ss. 248.

„Używanie pojęć jest faktem i tworzy fakty społeczne. Są one szczególnego rodzaju, gdy ich »ośrodkiem« pojęciowym jest takie *sacrum* humanistyczne, jak »lud« i »ludowość«, a więc pojęcia bez wyodrębnionych wyraźnie znaków kulturowej i historycznej tożsamości” (s. 18). Wychodząc z takiego założenia podejmuje Roch Sulima analizę historycznych znaczeń owych pojęć oraz kontekstów, w jakich występowały. Punktem wyjścia jest dla niego sytuacja współczesna i współczesne znaczenia ludowości zaświadczone w powojennej literaturze polskiej tzw. nurtu wiejskiego. Jest ona — zdaniem autora — literackim świadectwem dialogu kultur, a właściwie zdialogizowanej świadomości twórców wywodzących się ze środowisk ludowych. Dialog ten jest wzajemnym ścieraniem się elementów kultury oficjalnej i kultury ludowej zachodzącym w świadomości twórców, ścieraniem, którego efektem jest literatura nowych doświadczeń społecznych. Doświadczenia te to w rezultacie przede wszystkim awans społeczny klas i grup dawniej deprecjonowanych. Ludowość uczestnicząca w dialogu to ludowość współczesna mająca — jak podkreśla to autor we wstępie książki — „naturę świadomości historycznej, a ta jest zawłaszczeniem tradycji, dokonany przez nowy podmiot procesów społecznych” (s. 18). Ludowość współczesna jest zatem nie tylko jednym z partnerów dialogu, ale sama ma naturę dialogową, jest efektem ścierania się ludowości tradycyjnej i kultury oficjalnej. Jest ona przez obie te kultury współtworzona. Sulima nie określa bliżej kategorii współczesności. W pierwszej części pracy (rozdział *Ludowość a świadomość współczesna*) zaznacza jedynie, że ma ona określać punkt wyjścia jego rozważań, nie zaś sytuować w czasie opisywane zjawiska. Jakkolwiek współczesne egzemplifikacje tez autora pochodzą z drugiej połowy lat sześćdziesiątych i z lat siedemdziesiątych, należałoby przyjąć, że za współczesną uważa kulturę XX wieku, zarówno oficjalną, jak i ludową.

Zapleczem ludowości współczesnej jest dla Sulimy ludowość, którą określa jako oddolną, żywoiową, immanentną. Rekonstrukcja owej ludowości następuje wiele kłopotów. Zaświadczona jest ona przez ideologie ruchów i powstań chłopskich, folklor oraz twórczość pofolklorystyczną, przy czym wspomniane tu ideologie nie zostały dotychczas całościowo i konsekwentnie zbadane i opisane. Wynika to z tendencji do mówienia o światopoglądzie ludowym, nie zaś o różnych, historycznie zmiennych światopoglądach. Szczególną więc uwagę zwraca Sulima na ludowe źródła pofolklorystyczne: listy plebejskie, kroniki, testamenty, zapiski domowe, a także podania i życiorysy chłopskie. „Obrazy krzywdy społecznej inaczej rysują się w zbiorach folkloru, gdzie ze względu na intencje zbieraczy są prawie nieobecne, a inaczej w listach i pamiętnikach [...]” (s. 29). Tak więc w praktyce jako materiał wykorzystuje autor ludowe piśmiennictwo, co pozwala mu na przełamanie kilku tradycyjnych sprzeczności, z którymi boryka się wiedza o kulturze ludowej.

Stosunek kultury oficjalnej do ludowości ulegał zmianom w zależności od tendencji epoki. W rezultacie ludowość współczesna jest wynikiem różnych bardziej lub mniej świadomych wywieranych wpływów.

Zadanie Sulimy jest szczególnie trudne, gdyż w zasadzie mówić dziś można o kilku tradycjach posługiwania się analizowanym przez niego pojęciem ludowości w stosunku do różnych w swej istocie przedmiotów, a raczej badanych obszarów. Wyodrębniły się — jako osobne pola zainteresowań — kultura i literatura ludowa oraz literatura oficjalna. Płaszczyzn, na których to rozróżnienie dokonało się, można by wymienić wiele, nadal zresztą trwa dyskusja nad tzw. wyróżnikami folkloru. Sulima trafnie zauważa, że folklor i literatura (zarówno oficjalna, jak i ludowa) przynależą do różnych kultur: folklor do kultury przedpiśmiennej, natomiast literatura do kultury druku, a więc proste ich porównywanie jest niemożliwe. Okazuje się jednak, że w praktyce trudno wyznaczyć między nimi granicę. Obie kultury (przedpiśmienna i literacka) współistniejąc w Polsce przez kilka setek lat wpływały na siebie. Nie bez znaczenia okazał się również fakt, iż w folklorze poszukiwano głównie świadectw ludowej świadomości, wizji świata, sposobu odczuwania czy ideologii. Zainteresowanie treściami folkloru, wartościowanie i porównywanie ich z treściami kultury wysokoartystycznej stało się jedną z manier refleksji nad ludową twórczością. Pozwoliło ono na opisywanie folkloru i literatury ludowej w ciągu historycznym, gdzie jedynymi cechami wyróżniającymi ten typ twórczości stały się przynależność społeczna twórcy oraz treści jego utworów. Nietrudno zauważyć, że u źródeł zainteresowania tematyką ludowej kultury leży posługiwanie się ludowością jako ideologią, zrodzone w XVIII-wiecznej Francji i towarzyszące zarówno nauce, jak i publicystycznej refleksji nad kulturą po dzień dzisiejszy. Sulima stara się wyjść poza przedstawiony wyżej krąg tradycyjnych pytań i problemów związanych ze współistnieniem obu kultur. Zadanie to niełatwe, ponieważ problemy te nie są jedynymi, z jakimi musiał się uporać konstruując własne kategorie badawcze.

Drugim, z wielu względów ważnym aspektem mówienia o ludowości są historyczne przemiany, jakim ulegało pojęcie ludu jako twórcy literatury ludowej (folkloru). Jeśli w odniesieniu do tradycyjnych społeczeństw klasowych można mówić o literaturze ludowej jako twórczości klas zdeprecjonowanych, w szczególności chłopów — więc o kulturze i literaturze wsi, to wraz z przemianami społecznymi usytuowanie folkloru staje się coraz bardziej skomplikowane. Pozornie wydawać się może, że razem ze zmianami, jakim ulegało — zwłaszcza w XX w. — społeczeństwo, problem kultury i literatury ludowej przestał być zagadnieniem współczesnym, że folklor przynależący do kultury przedpiśmiennej może interesować literaturoznawców już tylko w aspekcie historycznym. W rzeczywistości jednak ludowość — utożsamiana z wzorami i treściami kultury wiejskiej — była jedną z kategorii opisu kultury. Postulat historycznego pojmowania ludu niewiele w tej kwestii zmienił. Objęcie tę nazwą także innych zdeprecjonowanych warstw społecznych, zwłaszcza proletariatu, nie zmieniło kierunku poszukiwań. Badaczy nadal bowiem w głównej mierze interesowały treści i wartości właściwe kulturze ludowej, nie zaś chociażby sposoby funkcjonowania ludowej twórczości.

Kolejne posługiwanie się terminem „ludowość” — tym razem jako kategorią literacką — przyniosło literaturoznawstwo marksistowskie. Kategoria ludowości literatury sformułowana przez badaczy radzieckich określać miała wymowę ideologiczną utworu, jego zgodność z historycznie rozumianym interesem szerokich warstw ludowych. Genealogii tej kategorii nietrudno dopatrzeć się w „ideologicznym” posługiwaniu się pojęciem ludowości. W społeczeństwach bezklasowych, w których faktyczną władzę sprawować miały warstwy ludzi pracy, a szczególnie robotnicy i chłopci, folklor (literatura ludowa) pojmowany jako kultura nieoficjalna, alternatywna wobec kultury klas rządzących, nie miał racji bytu. Wprowadzenie

zaś kategorii ludowości pozwalało całą twórczość — pisaną i przedpiśmienną — wartościować przy pomocy stwierdzenia, czy dany utwór wyraża historycznie pojmowany interes ludu. „Ludowy — zauważał Bertolt Brecht — znaczy: zrozumiały dla szerokich mas, przejmujący i wzbogacający formę wyrazu (zajmujący, utwierdzający i korygujący ich pozycję), reprezentujący najbardziej postępową część ludu, tak aby mogła ona objąć przywództwo, a więc w sposób zrozumiały także dla całego ludu (nawiązujący do tradycji, kontynuujący je), przekazujący dążącym do przywództwa przedstawicielom ludu osiągnięcia jego aktualnych przywódców”¹. Stosowanie tej kategorii w praktyce służyło jedynie wartościowaniu, nie zaś wyjaśnianiu zjawisk literackich. Ludowość — jako kategoria — przykładana do literatury ludowej (folkloru) ponadto sprawiała, że również twórczość ludu niejednokrotnie okazywała się nieludowa, gdyż nie spełniała wspomnianych wyżej warunków, nie wyrażała „historycznie pojmowanych interesów szerokich mas”.

W wyjściu z kręgu tradycyjnych problemów i skonstruowaniu przez Sulimę własnych kategorii badawczych okazała się pomocna współczesna myśl socjologiczna², która określa ludowość jako sposób życia (dynamiczny układ zmiennych sposobów bycia) dominujący w tradycyjnej społeczności wiejskiej. Tak więc charakter kultury ludowej jest wynikiem szczególnych cech społeczności tradycyjnej: wielofunkcyjności działań i wytworów kultury, braku świadomości formy („dzieło sztuki” nie posiada wartości samoistnej — poza kontekstem, np. pieśni zawsze związane są z określonym obrzędem lub wykonywaniem czynności), podmiotowego stosunku do natury oraz czasu mitycznego³. Tak rozumiana ludowość — związana ze społeczeństwem tradycyjnym — nie daje się przenieść w warunki współczesne. Wraz z przemianami społecznymi przemianom ulegała również kultura ludowa i obecnie (poza zjawiskami reliktowymi) mówić można jedynie o elementach ludowości w życiu i kulturze współczesnej. Owe właśnie elementy, a ściślej mówiąc nurt ludowy w kulturze współczesnej, od lat śledzi i bada w swoich pracach Roch Sulima. Zagadnieniom tym poświęcone są trzy jego książki: *Folklor i literatura*, *Dokument i literatura* oraz ostatnia — *Literatura a dialog kultur*.

Sulima zwraca uwagę na charakter słowa ludowego i jego odmiennosc od języka literatury. Konflikt języków — religijnego i ludowego — zauważył i opisał Czesław Hernas: „Z jednej strony język z konieczności operujący pojęciami niesprawdzalnymi przy objaśnianiu dogmatyki, abstrakcyjnymi — przy wykładzie etyki. Z drugiej strony chłopski sensualizm i język nie znający abstraktów. [...] Ludowa mądrość, obyczaj i tekst obrzędowy formułowane są wprawdzie w języku polskim, a więc w tym samym, którym posługuje się misjonarz, ale w odrębnym kodzie językowym”⁴. Hernas zwraca uwagę, że w obu kodach mogą być przekazywane te same treści, język ludowy nie ogranicza ludowej twórczości literackiej, „technika poezji prymitywnej sposobna jest do przekazania każdej sugestii uogólniającej we własnym kręgu tematycznym i problemowym, nie posługuje się jednak

¹ B. Brecht, *Wokół teorii realizmu*. W zbiorze: *Marxizm i literaturoznawstwo współczesne. Antologia*. Wybór i opracowanie A. Lam i B. Owczarek. Wstęp B. Owczarek. Warszawa 1979, s. 98.

² Zob. prace W. Pawluczuka, a zwłaszcza *Żywioł i forma* (Warszawa 1978).

³ Zob. W. Pawluczuk, *Ludowość a współczesność*. „Zdanie” 1983, nr 10, s. 20—21: „Aczkolwiek czas poszczególnego człowieka płynął od przeszłości ku przyszłości, człowiek się rodził, starzał się i umierał, mijały dni i noce, lata i zimy — to, co najważniejsze, trwało niezmiennie poza czasem. Tą esencją była rzeczywistość mityczna realizująca się w obrzędach. Obrzęd był odtworzeniem i uobecnieniem zdarzenia, które nie miało żadnego określonego miejsca na strzałce czasu”.

⁴ Cz. Hernas, *W kalinowym lesie*. T. 1. Warszawa 1965, s. 104—105.

w tym celu językiem sformułowań abstrakcyjnych”⁵. Sulima celne konstatacje autora książki *W kalinowym lesie* uogólnił, konstruując kategorię słowa ludowego, manifestowanego zarówno w folklorze, jak i we wszystkich ludowych wypowiedziach. Słowo ludowe jest więc dla niego w płaszczyźnie wypowiedzi odpowiednikiem ludowego myślenia, co sprawia, że badacz mógł przekroczyć tradycyjne porównywanie treści „ludowych” i „narodowych”. Formacja pofolklorystyczna stanowi dla niego bezpośrednie „zaplecze” słowa ludowego będącego tworzywem ludowej literatury, nadaje sens opozycji: język ludowy — język literacki, pozwala na porównywanie kultury ludowej i kultury oficjalnej, nie zaś folkloru i literatury oficjalnej.

„Pojęcia ludowości, samorodności, literatury ludowej, literatury chłopskiej, piarstwa regionalnego, amatorskiego itp. powstawały na gruncie [...] światopoglądów oficjalnych, kształtujących się w opozycji do kultury ludowej i folkloru rozumianego jako światopogląd warstw społecznie i kulturowo zdeprecjonowanych” (s. 26) — pisze za Antoniem Gramscim Sulima. Twórczość ludowa (folklor) dotarła do naszych czasów za pośrednictwem kultury oficjalnej, zapisywana i zbierana była przez badaczy świadomych swego zadania. Wszystko to sprawia, iż o literaturze ludowej myślimy i mówimy językiem kultury oficjalnej. Warto uświadomić sobie fakt, że zarówno kompletowanie materiału badawczego, jak i konstruowanie kategorii jego opisu odbywało się poza społecznym podmiotem kultury ludowej. Rzeczą naturalną jest formułowanie przez każdą naukę własnego metaforyzka, niemniej niezmiernie istotne jest, na ile ów metaforyzka, którym posługują się badacze, a wśród nich również autor omawianej książki, uległ zafalszowaniu (ideologizacji).

Sulima zdaje sobie sprawę, że historia ludowości jest historią „z drugiej ręki”, historią budowaną na podstawie wyobrażeń, przy czym owe wyobrażenia ulegały wielorakim zafalszowaniom. Zatem tak rozumiana historia ludowości nie jest — i nie może być — historią kultury ludowej ani historią ludowych światopoglądów. Jest ona budowana jedynie zastępczo i wyznaczana przez dostępny badaczowi materiał. Dlatego — pokazując tylko „białe plamy” nauki o kulturze ludowej — Sulima zajmuje się w rozdziale *Źródło i pion. Figury myślenia o ludowości* sposobami myślenia i mówienia o ludowości i ich wpływem na kulturę ludową. Zauważa, że wypowiedzi o ludowości — jakkolwiek historycznie zmienne — posługują się względnie stałymi konwencjami semantycznymi, wyrażeniami o charakterze metaforycznym, nie dającymi się zdefiniować. Wynika to — jego zdaniem — w znacznym stopniu z faktu, że myślenie o ludowości jest myśleniem nieanalitycznym, obrazowym. Figury myślenia o ludowości nie są przy tym kategoriami poznania, lecz najczęściej kategoriami aksjologicznymi. Sprzyjają więc nie rzeczywistości opisowi zjawisk, lecz są odmianą myślenia sakralnego. „Rzadko kiedy treść, ale i struktura wiedzy, tak istotnie zależy od kategorii, którymi się posługuje; rzadko gdzie, jak właśnie w wypadku refleksji o ludowości, wiedza ma tak wyraźnie nieprzekładalny (wartościując) charakter” (s. 79) — zauważa Sulima. Badacza interesują zarówno same figury myślenia, jak i społeczny stosunek do nich. Zakłada, że figury te są tak powszechnie znane i tak stabilne, iż wystarczy wskazanie najprostszych użyć, typowych ich wcieleń w praktykę życia społecznego, aby pokazać, do jakiego stopnia figury te modelują myślenie o ludowości, a co za tym idzie — literackie, publicystyczne i naukowe na jej temat refleksje. Zauważa, że myślenie figuralne (obrazowe) sprzyja ludowości dogmatycznej, niedialogowej, jednakże o tym, co jest dogmatyczne, a co dialogowe, nie rozstrzygają figury i znaki ludowości, lecz ich społeczne życie (typowe użycia). Analizując sposoby posługiwania się figurami i znakami ludowości kontynuuje Sulima przemyślenia Stanisława Ossowskiego z książki *Struktura klasowa w społecznej świadomości*⁶. Prezentuje

⁵ *Ibidem*, s. 105.

⁶ S. Ossowski, *Struktura klasowa w społecznej świadomości*. Łódź 1957.

się przy tym nie tyle jako folklorysta czy literaturoznawca, ale przede wszystkim jako historyk idei śledzący losy idei ludowości w kulturze.

Przesłanką istnienia dialogu jest różnica, ukryty konflikt w ramach jednej kultury lub pomiędzy różnymi kulturami. Dialog prowadzi do nieustannego wpływania na siebie różnych elementów kulturowych, podejmowania obcych wątków, posługiwania się obcym językiem i sposobem obrazowania, przekształcania ich i przystosowywania do własnych potrzeb. Mówiąc zatem o dialogu kultur mówimy o dialogu treści i dialogu form, a w opisywanym przez Sulimę obszarze — o dialogu treści ludowych i oficjalnych oraz języka ludowego i języka literackiego.

Ludowość współczesna — zdialogizowana i wchodząca w dialogi — jest opisywana przez Sulimę jako świadomość grup społecznych mających poczucie własnej odrębności. Grupy te sytuują się na pograniczu kultur: ludowej i oficjalnej. Autor nie określa bliżej grupowego podmiotu ludowości współczesnej, środowisk tworzących i przenoszących współczesną świadomość ludową. Trudno byłoby przecież przyjąć, że jedynym wyrazicielem ludowej świadomości jest współcześnie „inteligencja o ludowo-plebejskich rodowodzie”, tym bardziej że Sulima nie rozszyfrowuje tego pojęcia. Pewne wskazówki przynosi wstęp napisany w rok po zakończeniu książki, w którym autor ideę ludowości sytuuje w środowiskach wiejskich, a świadectw współczesnej ludowości poszukuje wśród dokumentacji piśmiennej narastającej przez ostatnie dziesięciolecie w związku z polityką rolną i społeczną państwa. Tak więc świadectw tych szuka w środowiskach wiejskich, posiadających własną grupową świadomość, oraz w twórczości „inteligencji w pierwszym pokoleniu”. Świadomość grupowa tej inteligencji jest jednakże dopiero postulatem, często pojawiającym się na kartach książki. Sulima uważa, że wyraźne samookreślenie jest konieczną przesłanką uczestnictwa w dialogu kultur, ale jednocześnie najgłębszą postać uzyskuje samookreślenie dokonane przez dialog.

Wróćmy więc do pogranicza kultur, nie wdając się na razie w dalsze rozważania nad społecznym usytuowaniem wyrazicieli ludowości współczesnej. Pogranicza owe zachowują wiele cech kultury tradycyjnej, są jednak znacznie bardziej otwarte na wpływy, ulegają dynamiczniej przemianom. Sulima — inspirowany pracami Włodzimierza Pawluczuka — uważa, że folklor był dla tradycyjnej społeczności ludowej kulturą jedyną, sposobem artykułowania świadomości przedrefleksyjnej, statycznej. Tak rozumiany i definiowany folklor jest zjawiskiem zamkniętym. Zniesienie analfabetyzmu, upowszechnienie druku, następnie zaś kultury audiowizualnej, zatarcie wyraźnych granic między wsią a miastem spowodowane chociażby rozwojem sieci komunikacyjnej, codziennymi wyjazdami młodzieży do szkoły w mieście, sprawiają, że w rezultacie współcześnie nie można już mówić o społeczności wiejskiej jako społeczności zamkniętej, izolowanej, a więc skazanej na własną kulturę. Stąd też folklor interesuje Sulimę tylko o tyle, o ile zaświadcza ludowe światopoglądy, jest świadectwem ludowości tradycyjnej, której cechy odnaleźć można w ludowości współczesnej. Również literatura i publicystyka interesują go jedynie w aspekcie wątków i programów współtworzących dzisiejszą ludowość. Tak więc w praktyce posługuje się Sulima kategorią ludowości, choć odwołując się do tekstów współczesnych badaczy radzieckich i konstatacji Brechta widzi konieczność jej przeformułowania. Budzić to musi jednak nadal pewne zastrzeżenia, albowiem arbitralne określanie elementów ludowych w twórczości bardzo łatwo prowadzić może do powtórnej ideologizacji kategorii.

Warto byłoby tu skorzystać z doświadczeń innych badaczy. Współczesne literaturoznawstwo skłania się ku widzeniu folkloru jako sytuacji komunikacyjnej, w związku z czym można mówić o różnych folklorach — w zależności od ich społecznego usytuowania: wiejskim, miejskim, środowiskowym czy dziecięcym. „Folklorzy środowiskowe noszą pewne cechy kultury ludowej lub też są w stosunku do niej zjawiskiem analogicznym [...], posiadając jednak także wiele innych

elementów właściwych z kolei kulturze oficjalnej czy wręcz wchodzących równocześnie w jej skład. Są zresztą w stosunku do tej ostatniej specyficznie usytuowane: ich twórcy i odbiorcy nigdy bowiem nie są uczestnikami tylko własnego »folkloru«. Pozostają jednocześnie w sferze kultury oficjalnej [...]. Jest więc folklor środowiskowy wyraźnie usytuowany i uzależniony od kultury oficjalnej [...]. Oficjalna kultura stanowi poniekąd warunek istnienia »folkloru« środowiskowego. Naturalną wobec niej sytuacją do tego ostatniego jest stosunek opozycji” — pisze Janusz Maciejewski⁷. Obszary zjawisk nazywanych folklorem środowiskowym można więc rozpatrywać jako świadectwa kultur alternatywnych wobec kultury oficjalnej, wysokiej. Kultury te posługują się ponadto środkami przekazu właściwymi kulturze wysokiej — pismem i drukiem, i wobec tego związane są z kulturą literacką. Z podobną sytuacją mamy do czynienia we współczesnej kulturze ludowej posługującej się „obcymi” środkami przekazu. Nie ulega wątpliwości, że w wypadku folkloru ustność implikowała także inne cechy tego typu twórczości, jak np. wariantowość tekstów, ich związek z szeroko rozumianymi zachowaniami kulturowymi, obrzędowy charakter czy bezpośredni wpływ odbiorców na wykonawcę. Wychodząc z takiego założenia współczesne ludowe zjawiska literackie sytuować można w ramach kultury alternatywnej w odróżnieniu od produkcji artystycznej tradycyjnej kultury ludowej.

Wspomnieliśmy już, że myślenie o współistnieniu kilku kultur wymaga myślenia o różnych podmiotach owych kultur. Mówiąc więc o istnieniu (poza kulturą oficjalną) kultur alternatywnych, musimy mówić jednocześnie o istnieniu ich społecznych podmiotów. Kultura oficjalna, nie realizując zapotrzebowania pewnych grup, stwarza konieczność wytworzenia przez nie kultury własnej, alternatywnej. Nie oznacza to jednak, że literatura oficjalna nie podejmowała zagadnień właściwych kulturom alternatywnym. Literatura od wieków interesuje się problematyką ludową, nie wpłynęło to jednak na fakt, że również współcześnie istnieje twórczość literacka, której nie daje się zamknąć w ramach kultury oficjalnej. Nadal istnieje twórczość nieprofesjonalna związana z określonymi środowiskami (wspólnotami wiekowymi, zawodowymi czy terenowymi). Sulima zwraca uwagę na odmienną zjawisk nazywanych pisarstwem ludowym, samorodnym, chłopskim, regionalnym czy też amatorskim od literatury narodowej, artystycznej. Jest ono — co podkreśla autor w ostatniej części książki — nie tylko tematycznie związane z wsią, ale jest również świadectwem współczesnej ludowości. W opisie tej literatury wykorzystuje Sulima koncepcje dialogu sformułowane i stosowane w praktyce badawczej przez Michaiła Bachtina i jego współczesnych interpretatorów. Pisarstwa o tematyce wiejskiej nie zestawia jednak z innymi świadectwami współczesnej ludowości. Jest ono raczej tylko świadectwem przemian, rzutowaniem świadomości ludzi, którzy ze wsi wyszli, na problem współczesnych stosunków społecznych i kulturalnych. Pokazuje awans chłopów (w tradycyjnym kierunku ze wsi do miasta), który często okazuje się drogą donikąd i jest przez to częściej świadectwem strat niż zysków. Nie można pomijać faktu, że pisarze o ludowym rodowodzie, wychodząc ze wsi i działając w ramach kultury oficjalnej, przestają być wyrazicielami świadomości ludowej, ich bowiem świadomość jest zafałszowana przez zmienioną sytuację. Właśnie analiza owych zafałszowań wydaje się najciekawszą płaszczyzną myślenia i mówienia o tej literaturze.

Nadal istnieje twórczość nazywana współczesnym pisarstwem ludowym, różna od literatury nurtu wiejskiego, związana głównie ze środowiskami regionalnymi, posługująca się ich językiem i sposobami obrazowania, podejmująca tematy ważne

⁷ J. Maciejewski, *Folklor środowiskowy. Sposób jego istnienia, cechy wyodrębniające*. W zbiorze: *Problemy socjologii literatury*. Wrocław 1971, s. 251—252.

dla tych środowisk. Istnieją zatem społeczne podmioty owej twórczości, różne od twórczego podmiotu literatury tzw. nurtu wiejskiego. Zaprezentowany przez Sulimę sposób myślenia o literaturach regionalnych idzie w kierunku opisywania ich w kategoriach wartości humanistycznych, nie zaś użyteczności dla konkretnych środowisk (twórczych podmiotów literatury amatorskiej czy regionalnej) i zaspokajania ich potrzeb kulturalnych. Jest jednak faktem, że współczesna twórczość ludowa nie została przez literaturę nurtu wiejskiego zmonopolizowana i istnieje nadal na pograniczu kultur.

Warto byłoby porównać świadomość wyrażającą się w twórczości „nurtu wiejskiego” i we współczesnych dokumentach ludowych. Nie ulega jednak wątpliwości, że literatura ta nie nadąza za współczesnymi zmianami w świadomości ludowej. Sygnałem, który nie powinien ująć uwadze badacza, są chociażby dokumenty świadomości ludowej powstałe po Sierpniu 1980, a także podania i listy interwencyjne z lat siedemdziesiątych w sprawie rent i emerytur (wspomina o nich Sulima we wstępie książki), nie mówiąc już o dokumentacji związanej z kolektywizacją gospodarstw rolnych w latach pięćdziesiątych. Dopiero więc porównanie świadomości artykułowanej w ludowych dokumentach i oficjalnej literaturze „nurtu wiejskiego” pozwoli badaczom na określenie, co w tej ostatniej jest świadectwem dialogu, a co wynikiem innych okoliczności.

Bożena Krasiejko Urbańska

POETYKA OKRESU RENESANSU. ANTOLOGIA. Wybór, wstęp i opracowanie Elżbieta Sarnowska-Temeriusz. Przypisy Jerzy Mańkowski i Elżbieta Sarnowska-Temeriusz. (Przełożyli: Teresa Dobrzyńska, Elżbieta Feliksiak, Andrzej Guryn, Jerzy Mańkowski, Barbara Otwinowska, Jan Prokop, Zofia Sinko, Jan Ślaski). Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź (1982). Zakład Narodowy imienia Ossolińskich — Wydawnictwo, ss. CXXII, 552. „Biblioteka Narodowa”. Seria II. Nr 205. (Redakcja „Biblioteki Narodowej”: Jan Hulewicz i Mieczysław Klimowicz).

Tej książce należy się niebanalny komplement: gdyby ukazała się we właściwym czasie, dałoby się uniknąć wielu chybionych, a obiegowych poglądów na europejskie i polskie odrodzenie.

Trudno oznaczyć ten czas właściwy, ale niepodobna nie wytknąć starszej, zacnej generacji filologów klasycznych oraz polskim neofilologom pewnej niedbałości czy co najmniej niewrażliwości na problematykę teoretycznoliteracką. Latami tkwili oni w pozytywistycznych nawykach metodologicznych, co musiało prowadzić do przyczynkarskiego drobnowidztwa. Nie lekceważę pozytywistycznej metodologii — przeciwnie: sędzę, że polonistyka ma w tym względzie (zwłaszcza w edytorstwie) niemałe zaległości, sędzę wszakże, iż filologia antyczna, która już nie może liczyć na nowe odkrycia tekstowe ani na liczne emendacje i koniektury, winna być poligonem metodologicznego nowatorstwa, takim jakim jest w naukach historycznych mediewistyka, poniekąd wyposażona w skompletowaną bazę źródłową. Ktokolwiek usiłował z namysłem przeczytać stary przekład *Poetyki* Arystotelesa (czy XX-wieczne tłumaczenia dzieł Sarbiewskiego), wie, że bez mniej lub bardziej mozolnego odwoływania się do oryginałów i rzetelnego przekładu na któryś z języków kongresowych zrozumienie myśli wybitnych prawodawców sztuki poetyckiej jest często wysiłkiem daremnym.