

Krzysztof Koehler

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Czy można zapomnieć o poetyce? W badaniach nad literaturą dawną

1.

Jesień 1982, październik tego roku. Na katedrze w słynnej sali amfiteatralnej Collegium Wróblewskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego człowiek niewysokiego wzrostu, obdarzony charakterystycznym, wysokim tonem głosu. Żywa tradycja; uczeń Kołaczkowskiego, uczeń Lehra-Spławińskiego, ucieleśnienie kontynuacji, tradycji, tego, co jeszcze do niedawna uznać było można za wzór XIX-wiecznego uniwersytetu, XIX-wiecznej albo przedwojennej rzeczywistości badawczej w stylu niemieckim, gdzie uczeń – mistrz, następstwo i przekazywanie wiedzy i umiejętności następowały nieprzerwanie po sobie i bezdyskusyjnie rządziły życiem naukowym, myślę, że nie tylko w dziedzinie humanistyki. To jest ten rodzaj dyskursu naukowego, którego początki sięgają być może jeszcze uniwersytetu, wiernego idei *Encyclopedia Britannica*, tak przenikliwie opisanego przez Alasdaira MacIntyre'a, kiedy to postępowaniem intelektualnym kierowała wiara i przekonanie, że odpowiednie procedury umożliwią pełne wyjaśnienie świata¹.

Mówca wykladał założenia wstępne filologii zajmującej się literaturą przedromantyczną. Mówił o niebezpieczeństwach historycznego prezentyzmu, wskazywał na wszelkie pułapki zakrzywiania perspektywy, tłumaczył, że zamiar przykładania nowoczesnych narzędzi i metod badawczych do tekstów, które powstawały w innym kulturowym kontekście, przypomina prokrustowe łożo: coś trzeba odciąć, gdzie indziej wydłużyć, efektem – wynaturzenie, czyli jakiś rodzaj niefortunnego zabiegu na dziełach.

Byłem bardzo początkującym studentem. Nie wiem, czy to nie był mój pierwszy w Uniwersytecie Jagiellońskim wykład. Wiem, że absolwentowi liceum, w którym polonistka poza konieczną dawką wiedzy niezbędnej do przejścia egzaminu dojrzałości, wtłaczała do głowy marksistowskie

¹ Por. A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Etyka, Genealogia i Tradycja*, przeł. M. Filipczuk, Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.

schematy rozumowania o kulturze i literaturze, obce zupełnie było tego typu rozumowanie. Mimo że jakoś wewnątrz, może intuicyjnie sprzeciwialiśmy się społecznym, w zgodzie z teorią materializmu dialektycznego przyrządzanym sposobom interpretacji dzieł literackich, jednak chyba przesiąknęliśmy po trosze tymi ideami. Nawet za cenę buntu, który wszak jest rodzajem zamknięcia wewnątrz sporu.

To, co proponował nam na pierwszym wykładzie Profesor Tadeusz Ulewicz, raczej więc dla nas było czymś nowym. Wysilek filologa, komentatora, interpretatora miał polegać na skonstruowaniu takich narzędzi filologicznej aktywności, które mogły być, powinny właściwie, odpowiadać na apele zamieszczone w tekście przez autora w procesie powstawania dzieła. Trochę ciężkiej, niewdzięcznej, mało spektakularnej i mozolnej pracy czekało tego, kto miał się zabrać za czytanie dzieł z literatury staropolskiej. Znajomość języka łacińskiego była jednym z pierwszych wyzwań. Następnym – w miarę swobodne poruszanie się w świecie przedstawionym tych dzieł: mitologia, Biblia; dalej – historia (najchętniej opowiadana nie przez zawodowych XIX-wiecznych czy XX-wiecznych historyków, lecz przez pisarzy tamtych czasów zajmujących się dziejami); wreszcie – poetyka. Poetyka historyczna, proces aktualizowania w dziełach zadań, wymogów, postulatów gatunków, wewnątrz których poruszał się jednak umysł twórczy podmiotu tworzącego czasów, o których mieliśmy rozmawiać. Studiowanie poetyk, studiowanie gatunków, studiowanie studiowania tychże w szkołach (akademiach, kolegiach).

Ogrom zadań, z których większość – z definicji – przerastała możliwości percepcyjne, umiejętności czy wprost możliwości czasowe każdego z nas. Przepaść cywilizacyjna już wtedy, zanim jeszcze istniała telefonia komórkowa i powszechny dostęp do internetu w latach 80. ubiegłego wieku, była zbyt wielka. Program „dorównania” poprzednikom w dziedzinie *eruditio*, po to, by można ich było lepiej zrozumieć (a może przede wszystkim w ogóle zrozumieć), był utopią, pięknym, szlachetnym celem, do którego osiągnięcia należało się przybliżyć, ale przybliżyć się po prostu nie było możliwe.

I tak to kształtowały się zapewne nasze ścieżki, na początku niewyraźnie, potem coraz mocniej odcisnięte, nasze dukty, drogi, autostrady do filologicznej sprawności. I tak się tego nie osiągnie: można dukać po łacinie, można nauczyć się poetyk, ale zdobyć poziom erudycji, który zapełni ów rów mariański, jaki powstał pomiędzy tamtymi a dzisiejszymi czasami – nie: to się udać nie mogło.

Ale też rzeczywistość nie zna pustki: tych z nas, którzy zdecydowali się jednak pozostać przy kulturze staropolskiej, jak Odysa kusiły różne syreny nowoczesności, przed którymi tak ostrzegano w starej szkole. Erudycję zalecaną przez „mistrzów” można jednak jakoś obejść, choć oczywiście, nie tak to owe syreny przedstawiały. Jak to z nimi zwykle bywa, podsuwały same dobre rozwiązania, posługując się językiem pozytywnym: nic nie trzeba obchodzić, to źle postawiona kwestia: stara droga nie otworzy dzieł;

trzymanie się utartych schematów, dążenie do znalezienia punktu podejścia do utworów z poziomu proponowanego przez ich autorów i epokę – po co tak? Należy poszukiwać sensów innych, nowych, zakrytych przed autorami; zadaniem filologa jest wydobyć ukryty blask tych dzieł, bo w zaprogramowanym blasku będą one w większości świecić światłem odbitym. Żyjesz w XX wieku, żyjesz w XXI wieku; nie udawaj, że możesz się cofnąć, by lepiej zrozumieć. Patrz na dzieła z dzisiejszej perspektywy, używaj narzędzi podpowiadanych przez współczesną praktykę badawczą; wtedy dopiero właściwie wykonasz swą filologiczną pracę. *Close reading*, hermeneutyka, Gadamer, wreszcie metody postmodernistyczne...

Niektórzy z nas, przyjąwszy tę perspektywę, szybko się zorientowali, że nasi mistrzowie przypominają Miłoszowych „badaczy owadzych nogów”; są w istocie „przyczynkarzami” siedzącymi nad swymi pieszczonymi artykułami lub publikacjami całe lata; wgryzają się w erudycyjne ślepe uliczki jak krety, przepuszczając między palcami możliwość otwarcia „dzieł wiecznych”: egzystencjalnego Jana Kochanowskiego, symbolicznego Wacława Potockiego, antropologiczny barok. To są tematy, to są kwestie, którymi powinien zająć się współczesny filolog. I co więcej, misja jego jest w istocie misją ratowania literatury staropolskiej przed nią samą: odwieczne grzebanie się w przyczynkach trzeba zastąpić syntezami, które ustawią odczytywanie tej literatury w kontekście idei współczesnych: kwestia kobieca, proszę bardzo, wątki genderowe – konieczne; współczesne teorie kulturowe – jak najbardziej; im bardziej dziwaczne, im nowsze – tym lepiej: nieoczekiwanie zdobędzie palmę pierwszeństwa ten, kto będzie mówił o fantomowym ciele króla, kto będzie wskazywał na kolonizacyjną funkcję kultury polskiej wobec Litwy czy Ukrainy.

2.

Nie przeczę, są to tematy interesujące i nośne. Trochę ustanawiające badacza w elitarniej lidze; nie więc dziwnego, że pociągające. Dają na starcie przynajmniej dwie zasadnicze możliwości: możliwość otworzenia nowego sposobu debaty o dawnych strukturach narracyjnych (posiadając nowe narzędzia czy teorie, które pojawiają się i rosną jak grzyby po deszczu na szerokich pastwiskach humanistycznych studiów, stanowiąc mody przelotne jak deszcze w czerwcu, można zawsze powiedzieć coś nowego o epoce, o której powiedziano już tak wiele!).

I druga możliwość (w formie nagrody!): albowiem wyposażenie się w owe narzędzia znacznie ułatwia pracę w dziedzinie żmudnych dociekań nad stanem badań, nie mówiąc już o mozolnej lekturze historycznych świadectw. Inny rodzaj intelektualnej sprawności jest tu premiowany niż śledziennicza, jednak dosyć analityczna postawa tego, kto w obrębie zgłębienia kontekstu funkcjonuje.

Wyobraźmy sobie pracę badacza – zwolennika współczesnych teorii. Jego działanie intelektualne, oczywiście, zastrzegam się, nie ważę się o tym wyrokować jakoś apodyktycznie, przedstawiam raczej pewną zupełnie potencjalną li tylko opowieść, zatem jego działanie intelektualne przypomina wysiłek XVII-wiecznego konceptysty. Tak, to zapewne wymaga wielkiej inteligencji: przede wszystkim zapoznanie się z nowymi teoriami, ale też dostrzeżenie pewnej przystawalności teorii czy koncepcji do przedmiotu, który będzie się próbowało owymi konceptami ogarnąć. Wymaga takie podejście pewnych niezwykłych cech intelektu: sprawności, spostrzegawczości, a przede wszystkim odwagi; koniecznej dążności do poszukiwania wciąż nowych języków i wiary w to, iż one, dostarczając nowych sposobów opisu dawnej rzeczywistości, zarazem przynoszą spore szanse na dostrzeżenie nowych, wcześniej niezauważonych aspektów badanej rzeczywistości. Dalej: przyjęcie takiego podejścia do badań humanistycznych wcale nie musi zakładać, jak wskazałem powyżej, niechęci do badań źródłowych; niechęci do owej żmudnej pracy przy historycznych źródłach. Odsuńmy na bok takie podejście; trzymajmy się owych mechanizmów intelektualnej pracy, o których mówimy.

Ukazanie zjawisk w nowym, nieznanym przeszłości świetle; wskazanie na pewne przyczyny owych zjawisk, nieosiągalne zrozumieniem dla ich uczestników, to zapewne kwestie ważne i znaczące. Zastanówmy się jednak, co się dzieje z badaną przez przedstawiciela interesującej nas szkoły myślenia historycznie istniejącą wypowiedzią. Wydaje mi się, ale podkreślam, otwarty jestem na krytykę, że odbywa się pewna intelektualna redukcja owej wypowiedzi: jej intencjonalność umieszczana jest nie w kontekście, że tak powiem, horyzontu nadawcy. Nie w kontekście jego zespołu wierzeń, przekonań, wreszcie intencji wypowiedzi (celu zabrania głosu w jakiejś konkretnie określonej debacie). Ani nawet nie w kontekście projektowanego (acz i całkiem realnego) odbiorcy. Raczej istnieje (jej intencjonalność zostaje niejako unieważniona przez intencjonalną strategię poszukiwań własnych „późnego” czytelnika) w kontekście „oczekiwań”, „nastawienia” czy wreszcie wprost: przedmiotu zainteresowań współczesnego badacza. Wypowiedź zatem dana (ale też i wszelkie dane materialne, źródła historyczne) poniekąd służą wszystkim badaczowi w jego wysiłku badawczym; budują (mogą też wszak obalać, osłabiać czy nawet negować) przyjętą na podstawie przeżycia przezeń i przemyślenia jakiegoś klucza interpretacyjnego (teorii, konceptu) koncepcję.

Niewątpliwie tego typu działania, jeszcze raz zaznaczam, unikamy zarzucania jej podmiotom zaniechania wysiłku śledzenia źródeł historycznych, przyczyniają się do wzrostu zadowolenia z siebie badacza (co nie jest bez znaczenia) i zapewne też – w jakimś stopniu – przyczyniają się do rozwoju dyscypliny naukowej. Ale zawierają też w sobie stary błąd (a przynajmniej jego konsekwencje) historycznego czy metodologicznego redukcjonizmu. Chociaż czy na pewno?

3.

Zacznijmy od kwestii rozwoju.

O refleksję nad tym, czy istnieje rozwój w humanistyce, rozbiły się rozważania nie takich kiepskich głów jak moja. Za MacIntyrem może więc lepiej będzie rozmawiać o tradycjach intelektualnych, w których nasze rozważania są umieszczone. Na pewno celem humanistyki jest osiągnięcie coraz głębszego, szerszego, bardziej szczegółowego oglądu zagadnień stawianych przed ludzkim umysłem przez życie i problemy, które pojawiają się w procesie intelektualnego przebywania na tym pięknym świecie.

Ale warto pytanie zadać wprost: czy przykładowo i powoływane tylekroć przeze mnie tu już w formie przykładu dzieło o Rzeczypospolitej jako o fantomowym królestwie przynosi naprawdę nowe, nieoczekiwane widzenie naszej przeszłości?² Tradycja postrzegania okresu szlacheckiego jako postępującego procesu zacofania ma swoich zwolenników od okresu przynajmniej oświecenia. Teraz, za sprawą pracy Jana Sowy, dorobiła się co najwyżej nowych terminów, nowych błyszczących świeżością uchwytów, ale czy aby na pewno mieszanie w retorcje różnych nowoczesnych metod badawczych przynosi mi jakiś głębszy namysł nad przeszłością? Owszem, mam nowe narzędzia, owszem, jestem w stanie wyrazić głęboki podziw dla inwencji badacza, owszem, nowy dyskurs pięknie wybrzmi na seminariach. Owszem, uzyskamy nowe ujęcia dawnego tematu, które wpiszą się w refleksję nad badaniem przeszłości... nim je zasypią nowe metodologiczne uzasadnienia tez. Ale czy coś więcej się wydarzy?

Z właściwą sobie ironią Quentin Skinner³ tę postawę badacza, wyznaczającą kategorie postrzegania i analizy wypowiedzi historycznych podmiotów w kontekście absolutnej pewności co do swojej, wykutej po wiekach metody, wynikłej z obecnego, chwilowo zwycięskiego oglądu rzeczywistości, określa mianem mitologii (antycypacji, koherencji itp.) i raczej zaskakującym terminem: parafiańszczyzna (*parochial attitude*)⁴. Zabieg na tekście, polegający na jego redukcji, czyli odnajdywaniu rzekomych danych, zawartych, aczkolwiek właściwie ukrytych, w wypowiedzi, zarówno zapewne przed ich nadawcą, jak i jego odbiorcami, nie jest do końca szczęśliwym, a ja dodałbym, uczciwym wobec dawnych wypowiedzi zabiegiem.

Często zresztą wynika ten błąd z zastosowania, jak to znowu nazywa Skinner, niewłaściwych strategii retorycznych do wypowiedzi⁵. Przykładanie pojęć, czyli pewnej wizji świata, która nie przystaje do języka, czyli wizji rzeczywistości właściwej dla badanych źródeł, jest tego dowodem. Pisanie rozpraw o (nie)tolerancji w wieku XVI czy o „antysemityzmie”

² Por. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.

³ Q. Skinner, *Vision of Politics, vol. 1. Regarding Method*, Cambridge UP 2002.

⁴ Tamże, por. rozdział *Meaning and understanding in the history of ideas*, s. 57–89.

⁵ Q. Skinner, dz. cyt., s. 80.

epok dawnych jest takim zabiegiem być może właśnie nieuprawnionym. Ale, zawiesiwszy na kołku ocenę, wróćmy do opisu: zastosowanie tego typu strategii prowadzi w konsekwencji do kolejnego błędu: mieszania opisu z oceną, co raczej gmachu nauki nie wzbogaca, a w miejsce wzbogacenia tejże przynosi uznanie ze strony gremiów zainteresowanych nowoczesną refleksją dla badaczy owej tendencji podporządkowanych. Przykład, na który powołuje się Skinner: psychoanalitycznego ujęcia procesów o czary, pomieszanego z ujęciem marksistowskim, nie opisuje zjawiska, które opisać usiłuje, a jego pierwszym podstawowym błędem jest to, że badacz współczesny, niepotrafiący wykroczyć poza horyzont swojej XX-wiecznej parafiańszczyzny, nie jest w stanie zrozumieć, że przekonanie o tym, iż możliwe są kontakty niektórych ludzi z siłami zła, było przekonaniem społecznie racjonalnym, a nie wynikiem, znakiem, sublimacją społecznego układu środków produkcji. Przekonanie takie, dodam od siebie, do dzisiaj jest racjonalnie utrzymywane przez niemałą grupę osób, a na pewno tych, którzy przyznają się na przykład do chrześcijaństwa, gdzie wszak Szatan czy rzeczywistość zła jest rzeczywistością całkowicie realną, a doświadczenie ich wskazuje im, iż ingerującą w życie ludzi⁶.

Problem perspektywy, o którym tutaj się mówi, wynika z postawionego przez Skinnera trudnego pytania: jak to możliwe, że tak wybitny i nowożytnie rozumujący umysł jak umysł Jeana Bodina mógł przyznawać się do wiary w demoniczne opętania. Z tak zadanego pytania wynika kolejne absolutnie w zgodzie z jego strukturą zadane: chodzi o portret tego, kto takie pytanie zadaje (skąd on wie, co powinno być, a co nie powinno być traktowane jako przekonanie rozsądne i nierozsądne; i na jakiej podstawie swoje z dzisiejszej perspektywy postrzeganie tych kwestii rzutuje na przeszłość. Kto (co?) dał(o) mu do tego upoważnienie?).

Na pytania te wnikliwie odpowiada brytyjski badacz, wskazując właściwie na konieczność rozpracowywania owych spornych czy skomplikowanych niekiedy etycznie kwestii wobec horyzontu kontekstowego czasów i okoliczności, w których dane wypowiedzi miały miejsce.

4.

Prześledźmy więc teraz ów kontekstowy, skupiony na intencjonalności wypowiedzi, drugi sposób lektury tekstu. Skinner (za Wittgensteinem czy Austinem) wskazuje na znaczenie intencjonalności niejako immanentnej, wewnątrz komunikatu umieszczonej. To rozgraniczenie między intencjonalnością zewnętrzną (transcendentną, bo związaną z intencjonalnością postępowania twórcy, z kwestiami psychologii bądź biografistyki)

⁶ Tamże, por. rozważania w rozdziale *Interpretation, rationality and truth*, s. 35; szczególnie uwagi o pracy E. Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc*.

a wewnętrzną (będącą niejako zapisem czy też wcieleniem performatywności wypowiedzi) pozwala Skinnerowi nie tylko rozprawić się z kontrargumentem Jacques'a Derridy⁷, ale przede wszystkim właśnie usunąć się od zarzutów o psychologizowanie wypowiedzi i sprowadzanie jej do zagadnienia niejasnych, trudnych do uzasadnienia i określenia autorskich intencji powstania dzieła.

Stworzona przez Skinnera propozycja lektury, która wydaje mi się ciekawa, polega przede wszystkim na przedyskutowaniu kilku kwestii: przede wszystkim próby odpowiedzi na pytanie o to, co jest powiedziane, ale i o to, co mówiący czyni, jak działa za pomocą tego, co wypowiada. Aby zrozumieć, co mam na myśli, warto może przywołać kilka przykładów.

Oto w roku 1605 podczas obrad sejmowych Jan Zamoyski, przywódca szlacheckiej opozycji wobec Zygmunta III Wazy i jego ugrupowania, w swojej znanej mowie wypowiada słynną sentencję *Fundamentum rei publicae nostrae libertas est*. Wyznanie to dla badaczy myśli politycznej⁸ jest znaczące w kontekście debaty o republikanizmie szlacheckim. Ujmują więc oni akt wypowiedzi, niejako porzeczając na tym, co zostało powiedziane; rozumują: Zamoyski odwołuje się do republikańskiej narracji w Rzeczypospolitej, przez co jego wypowiedź traktuje się jako typowe i znamienne egzemplum myśli republikańskiej w Polsce. Badaczowi spod sztandaru Skinnera to nie wystarcza, będzie pytał dalej: co właściwie robi Zamoyski, kiedy wypowiada podczas sejmu 1605 swoją znaną sentencję? Jakie są intencje jego wypowiedzi, co się – w sumie i prosto mówiąc – w istocie dzieje? Odpowiedzi może być kilka. Ale aby ich udzielić, konieczna jest w miarę dokładna i skrupulatna analiza wydarzeń historycznych tekstowych tej wypowiedzi. Czy następuje dzięki tej wypowiedzi „wpisanie się” kanclerza do obozu oponentów; czy stanowi nakreślenie kierunku działania dla opozycji; a może wreszcie przywoływana przez Zamoyskiego tradycja republikańska w istocie jest gestem odcięcia się ostatecznego od negatywnego postrzegania go wciąż przez sporą rzeszę szlachty czy części senatorów niepotrafiących zapomnieć kanclerzowi nie tylko zbrodni sejmowej dokonanej na Zborowskim, ale też tendencji do sprawowania władzy silnej ręki. Można więc zakładać i takie pytanie, że „republikańska” wypowiedź kanclerza jest tylko elementem gry politycznej, gestem *captatio benevolentiae* wobec szlacheckiego audytorium i może być, iż z „republikanizmem” (np. postawy Zamoyskiego) nie ma nic wspólnego.

Podobnie: kiedy w swoich różnych wypowiedziach Stanisław Orzechowski jest chwalcą szlacheckich swobód i wielkim zwolennikiem wolności politycznych, to czy to, co mówi na ten temat w swoich wielu wypowiedziach,

⁷ Tak Skinner ucieka sprytnie od dylematu stawianego przez Derridę w jego słynnej analizie wypowiedzi Nietzschego: „Zapomniałem zabrać swego parasola”, por. Q. Skinner, dz. cyt., s. 120–122.

⁸ Por. choćby D. Pietrzyk-Reeves, *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 260.

nie znaczy, że właściwie robi, czyni, działa za pomocą tego, co mówi, nieco co innego: wiedząc (bo jest szlacheckim trybunem), co dla szlachty jest ważne, odwołuje się do tychże szlacheckich wartości w geście *captatio benevolentiae*, by zyskać dla siebie sympatię szlachty, tak pomocną na przykład w jego walkach z hierarchią kościelną czy z Rzymem.

Albo: czy nie należy nadużywanej po 1605 roku nomenklatury wolnościowej w piśmiennictwie politycznym szlacheckim traktować jako językowych zabiegów mających na celu „czarowanie” coraz bardziej oligarchizującej się rzeczywistości politycznej?

A kiedy – już ostatni z przykładów – tenże Orzechowski w swoich anty-barbarowych filipikach w tak czarnych barwach rysuje postać królewskiej wybranki, wyzywając ją od „litewskich kurew”, to czy tym, co czyni, nie jest próba przekonania szlachty wielkopolskiej, by nie podejmowała prób detronizacji monarchy, całą społeczną złość starając się przenieść z ofiary – zaczarowanego i zakochanego młodzieńca, na Barbarę i otaczających ją braci, owych „zdradziwiłów”.

Odczytanie tych i podobnych im sensów wymaga jednak przede wszystkim innej strategii lekturowej; można powiedzieć wprost: strategii lekturowej zakorzenionej w kontekście, poprzez kontekst wypowiedzi dochodzącej do odpowiedzi na pytanie o sensy dzieła. Elementem owej kontekstowej lektury jest pytanie o intencje wypowiedzi: co właściwie „robią” one w istocie w procesie debaty, której są częścią.

Jednym z ważniejszych elementów tego kontekstu (w kulturze staropolskiej bodajże jednym z najważniejszych kontekstów) jest kontekst genologiczny, wynikły z silnej obecności w dziele reguł i norm poetyki wyznaczającej (czy mocno wpływającej) na intencjonalne sensy wypowiedzi⁹. Rozumowanie to idzie aż po znane, klasyczne już, ale wydaje mi się, że wciąż obowiązujące przykazanie W. Bruchnalskiego: „Chcąc zrozumieć poezję dawnych wieków, trzeba przed nią poznać i zrozumieć jej poetykę”¹⁰.

Pierwszy z brzegu, szkolny wprost przykład: *Treny* Jana Kochanowskiego – czy nie pomyślane wszak jako właściwie – na równych prawach z innymi tematami – dyskusja czy tylko świadome nawiązanie do prawideł

⁹ Por. szczególnie cenne w tym kontekście prace Teresy Michałowskiej czy inne ugruntowane w tradycji filologicznej badania spod znaku strukturalizmu. T. Michałowska, *Poetyka i poezja*, Warszawa 1982; rozważania badaczki w interesującym nas kontekście wydają się wzorcowe, szczególnie w tych aspektach jej wyводу, kiedy rozważa związek „istnienia” gatunków nie w ich aspekcie pewnej normy z „poziomu”, jak to nazywa, poetyki, ale w procesie działania artystycznego i lektury. Szczególnie s. 11–124 i 140–170; też, *Staropolska teoria genologiczna*, Wrocław 1974; a także wszak inne prace: też, *Między poezją a wymową. Konwencje i tradycje staropolskiej prozy nowelistycznej*, Wrocław 1970; B. Weinberg, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, Chicago 1961; M. Głowiński, *Gatunek literacki i problemy poetyki historycznej* [w:] *Proces historyczny w literaturze i sztuce*, Warszawa 1965 i wiele innych prac.

¹⁰ W. Bruchnalski, *Parę uwag o poezji polskiej w średniowieczu i w epoce odrodzenia tudzież o stosunku jej do poetyki i retoryki* [w:] *Między średniowiecznej a romantyzmem*, opr. J. Starnawski, Warszawa 1975.

poetyki gatunku trenicznego. Kochanowski, mówiąc o swoim cierpieniu, wszak zarazem przedstawia swoją świadomą interpretację czy debatę z normami poetyki. Nie rozwijam tematu, bo to kwestie wiadome i oczywiste dla wszystkich.

Czasami jednak wiedza o prawidłach (a raczej niewiedza o prawidłach poetyki) prowadzi do absurdalnych, a na pewno mocno wątpliwych wniosków odnośnie do pewnych zjawisk kulturowych dotyczących epok dawnych.

Załóżmy bowiem, że przychodzimy do pamiętnika autora X, a właściwie zapisu przezeń pobożnej pielgrzymki do Częstochowy. Niech to będzie Stanisław Szemiot, który jest ewidentnie organizatorem tego przedsięwzięcia gdzieś w drugiej połowie wieku XVII¹¹. Czytamy ten tekst, bo chcemy zorientować się w kwestii religijnej: chcemy pytać o religijność sarmacką; nie jest to pierwszy pamiętnik, przez który przebrnęliśmy, ale ten ma przynieść nam wreszcie konkretne odkrycia: wszak jest diariuszem pielgrzymki, a nie wyprawy wojennej czy zapisem codziennego, ziemiańskiego życia. Szybko spotka nas rozczarowanie: ani słowa o duchowej stronie drogi, zapis cen, zachwyty nad kosztami poniesionymi na wzniesienie takiej czy innej sakralnej budowli, więcej nic. W sumie powieliła to nasze mniemanie o charakterze religijności Sarmatów. Właściwie utwierdza nas w przekonaniu, iż religijność ta była płytka i powierzchowna, bo nie przynosiła zapisów w formie jednak jakiegoś rodzaju introspekcji, dowodu na to, że szlachta prowadziła w ogóle jakieś życie duchowe.

Co innego dzienniki zakonników czy zakonnicek. Tam mamy szansę znaleźć zapiski, które nam odsłonią rąbek wiedzy na temat religijności zakonnej, zawsze ukrytej poza murami, zawsze odciętej od płytkiego, ponoć i bezrefleksyjnego świata szlacheckiego¹². *Pamiętniki Paska*, *Pamiętniki Matuszewicza*: wszędzie – zgoda – namacalna widzialność, materialność aż po materializm i przykłady zachowań zabobonnych. Pod ręką więc mamy tezy, które powieliła się w naszym literaturoznawstwie, a szerzej, w refleksji nad sarmacką pobożnością, od czasów przynajmniej Franciszka Zabłockiego.

¹¹ Por. S. Szemiot, *Diariusz peregrynacji na różne miejsca święte szczęśliwie odprawionej anno 1680*, z rękopisu wydali M. Korolko i Z. Olszewska [w:] *Ze starych rękopisów*, Warszawa 1978. Oto przykładowy, ale przecież uprawomocniony wniosek (uprawomocniony dla przyjętych warunków brzegowych lektury): „W świetle tych zapisów można stwierdzić, że dla autora diariusza najbardziej były cenne, ale zapewne najłatwiejsze w odbiorze widoczne znaki kultu. Bardziej fascynowała go barwna i bogata zewnętrzna warstwa religijności. Nie wnikał w płaszczyznę duchową. Po wizycie w klasztorze kartuzów zapisał «nic godnego ad notandum»”, co w połączeniu z końcowym wnioskiem badaczki: „Jego pisarstwo jest odbiciem kultury literackiej sarmatyzmu [...] Szemiot reprezentował nurt baroku sarmackiego”, wszak konstruuje rozumowanie przyczyniające się do pojmowania kultury sarmackiej. Por. D. Wereda, *Diariusz podróży Stanisława Samuela Szemiota*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 2004, t. 1, s. 55 i 58.

¹² Por. rozważania o „mistycznej” tradycji polskiego baroku: A. Czyż, *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych*, Warszawa 1995; tenże, *Władza marzeń. Studia o wyobraźni i tekstach*, Warszawa 1997.

Ale należy sobie zadać pytanie, czy na pewno dobrze szukaliśmy? Czy diariusz pielgrzymki jest miejscem, jest gatunkiem z dziedziny poetyki praktycznej, w zastosowaniu, jakimś rodzajem niekoniecznie zapisanych, ale aktualizowanych w procesie pisarskim reguł normatywnych, by można było w nim szukać wskazówek co do życia duchowego? Czy utyskując na bezduszność i bezrefleksyjność Paska, jesteśmy pewni, że nie prowadzimy swoich poszukiwań w złym miejscu, spodziewając się znaleźć coś, czego w żadnym razie nie powinno się być w miejscu, gdzie szukaliśmy, w ogóle szukać? Skoro pamiętnik jest dziełem, gdzie autor dzieli się z nami swymi „przewagami” czy przygodami, a diariusz z pielgrzymki ma pomóc następcom znaleźć odpowiednie miejsca i zorientować się, jak z grubsza wyglądają miejsca, które się odwiedza, to może nie są to dzieła, na podstawie których możemy wydawać sądy na temat swych niespełnionych oczekiwań!

Źle szukaliśmy, wnioski wyciągaliśmy nieuzasadnione, gdzie indziej zapewne należy szukać odpowiedzi na pytanie o religijność sarmacką, inne teksty powinniśmy czytać, aby się dowiedzieć.

Poezja? Ale i tu jawi się niebezpieczeństwo: szkolna edukacja rytualizowała działania twórcze. Podawała konwencje, zapewniała w miarę sprawne poruszanie się w nich. Skutecznie uczyła *aemluatio*. Stosowania *loci communes*¹³. Uczyła poruszać się w świecie literatury, ale do wyznania duchowego w liryce wiodła jeszcze długa droga.

Oczywiście, nie prowadzę tego wywodu po to, by z tryumfem ogłosić, że wiem, w jaki sposób można i gdzie, w jakiego typu przejawach twórczej aktywności Sarmatów doszukać się sensownych informacji o ich religijności. Być może w tekstach takich jak *Psalmodia polska* Wespazjana Kochowskiego, umieszczonych w charakterystycznym „rozmyciu” genologicznym, gdzie mamy do czynienia z tekstem „hybrydycznym” wyrastającym z grząskiego, tęczującego wszystkimi kolorami tęczy podglebia dobrze użyzionego końca XVII wieku.

A może w kazaniach? W barokowych kazaniach, pełnych starań, by konceptem błysnąć, zaskoczyć odbiorców? Już może w rysowanych pędzlem maczanym w parenetycznej amplifikacji kazaniach pogrzebowych? Chociaż tyle, chociaż tam, można wszak szukać pewnego modelu oczekiwanego, akceptowalnego, postulowanego¹⁴. Ale bo też inaczej tej wiedzy trzeba szukać. Nie opis szlacheckich obyczajów religijnych na przykład podpowiada nam kazanie nagrobne, ale raczej konstrukcję pewną idealną, która stano-

¹³ Por. T. Michałowska, *Poetyka i poezja...*, s. 259–260, s. 292–297; tak samo: H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł. A. Gorzkowski, wyd. Homini, Kraków 2002.

¹⁴ Por. Chaima Perelmana pochwałę *genus demonstrativum* jako ważnego źródła wiedzy socjologiczno-obyczajowej. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Traite de l'argumentation – la nouvelle rhétorique*, 1958. Polski skrót tej pracy znany jest pod tytułem *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, Wyd. PWN, Warszawa 2002; por. też A. G. Gross, *A theory of rhetorical audience: Reflection on Chaim Perelman*, „Quarterly Journal of Speech” 1999, nr 85.

wić mogła zaledwie horyzont oczekiwań, portret spełnienia szlacheckich marzeń o rzeczywistości duchowej. Lektura retoryk uczy precyzji badawczej i zawęża oczekiwania badacza.

W jednym z dialogów Stanisław Orzechowski, mówca sarmacki, kreśli portret swojego dziadunia¹⁵, który z różańcem się nie rozstawał i często ranki spędzał przed pasyjką w polu. Czy taki dziadunio w ogóle kiedykolwiek istniał? Przecież jest tworem pewnego locum: to miejsce nazywa się: *aurea aetas*, wiek złoty i być może ów dziadunio jest tylko „tworem” owego miejsca, które używane jest w formie toposu: dawniej – dziś. Dawno skończył się wiek XIX, kiedy bezwarunkowo i właśnie – bez odpowiedniego przygotowania, które podsuwają poetyki i retoryki – czytało się wypowiedzi pisarzy niejako z pełną świadomością autentyczności tego, co mówią.

Jakże dziwnie przedstawiać się mogą wnioski z *Turcyki* tegoż Orzechowskiego¹⁶, kiedy zawzięcie peroruje, jak to w Wenecji spotkał nieszczęśliwego uciekiniera z Imperium Otomańskiego. Zaiste, piękne wyznanie autobiograficzne, które ma wzmocnić wywód; cóż z tego, skoro w całości (łącznie z retorycznym celem!) przejęte od Demostenesa. Ale jakież z tego literackiego faktu mogą wynikać ciekawe pytania: Czy znaczy to, że Orzechowski nie spotkał w Wenecji takiego Turka? A może spotkał, tylko przedstawił opowieść o nim w logice wyводу Demostenesowego? A może, co więcej, dopiero wspomnienie o tym spotkaniu przywołało w nim *Drugą mowę olintyjską*, którą zastosował w *Turcyce*? Kwestionariusz pytań całkiem spory i wart zastosowania w interpretacji tekstu.

Niemniej jednak można uciec od tego problemu beznadziejnego: tropienia asertoryczności, jeśli będzie się czytało komunikaty na gruncie, na którym możemy z całą pewnością je odczytać, czyli na gruncie poetyki.

Uzasadniony postulat wyruszenia w badaniach od tekstu literackiego, wysłuchania jego intencji, umieszczenia go w obrębie możliwości, jakie stwarza jego uczestniczenie w realizacji założeń gatunkowych – wymaga uwzględnienia zasad poetyki. To one stanowią jedne z pierwszych i bardziej zasadnych – bo pewnych i mocą zewnętrznego autorytetu nałożonych ograniczeń, a zarazem kodów językowych nałożonych na wypowiedź. Właściwie są jedynymi w miarę pewnymi (bo stałymi! i z zewnątrz pochodzącymi) ograniczeniami niezmordowanej inwencji badacza przychodzącego do dzieła, szczególnie dawnego, z czasów odległych. Dzieła tak samo dzięki realizacji wytycznych poetyki wzbraniają się przed całym zespołem pytań (jak wykazałem wyżej), co w konsekwencji uniemożliwia ich fałszywe, niezgodne z zakładanym intencjonalnym wkładem odczytanie, które prowadzi często do nieuzasadnionych, a jakże uporczywie przez lata głoszonych wszem wobec wniosków.

¹⁵ S. Orzechowski, *Dyalog abo Rozmowa około egzekucyjei Polskiej Korony*, Kraków 1563, s. 85.

¹⁶ Por. S. Orzechowski, *De bello adversus Turcas suspiciendo... ad equites Polonos*, Kraków 1543.

5.

Czy proponuję coś nowego? Czy daję jakieś rozwiązanie? Zapewne dopominam się w czasach „śmierci poetyki” o jakiś rodzaj wędzidła na nieskończoną inwencyjność nowych teorii i metodologii, i zarazem, ograniczenie „niesłusznie” czy raczej nietrafnie stawianych dziełom pytań, i stąd – błędnych wniosków. Dopominam się o uwzględnienie konieczne poetyki, przynajmniej w badaniach nad literaturą dawną. Podkreślam jej „brzegowy” charakter jako – poza kontekstem historycznym – najpewniejsze z pewnych wędzideł, ale i ukierunkowanie naszych, jakże często współczesnych, interpretacji.

Nie wiem, czy to się komuś może do czegoś przydać. Ale wciąż żywo w pamięci stoi mi jeden z pierwszych wykładów na Polonistyce pewnego Starego Profesora. To był jeden z tych wykładów, których nie potrafię zapamiętać. I dlatego go przywołuję na początku i na końcu mojej wypowiedzi.

Can Poetics Be Forgotten? Towards the Studies of the Classic Literature

Summary

The author of the article discusses the very act of reading and understanding of the classic texts. He points to the inaccurate (and, in his opinion, threatening the integrity and intentionality of messages) strategies of reading the old literature based on methods proposed by the modern methodologies. The author postulates insufficiency of such an approach, referring to the words of Alsdair MacIntyre, who emphasised the historical thought in the field of the history of ideas, and to the words of Quentin Skinner, who suggested contextualising the message by analysing the intentions and motivations behind the literary work. By referring to the researchers, the author promotes poetics as one of the tools which serve to understand the intentionality of speech acts and messages of the former ages. At the same time, the author provides examples showing the application of historical poetics in the process of comprehending old Polish texts.