

O Michale Bachtinie, ludowej kulturze śmiechu i...

WITOLD WOJTOWICZ
(Wroclaw)

W szkicu koncentruję się na aspektach koncepcji Michała Bachtina, związanych z karnawalem, "karnawalizacją", "ludową kulturą śmiechu". Przedstawiam krytykę rozważań Bachtina z tego zakresu¹.

Problem "karnawalizacji", "literatury skarnawalizowanej" został sformułowany przez Bachtina w *Problemach poetyki Dostojewskiego*, choć podstawową pracą, w której został w pełni rozwinięty pozostaje *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Właśnie w *Pięcioksięgu* dostrzega Bachtin znamienne przejście z karnawału do literatury, powieści, a specyficznym szczytem ewolucji jest dzieło Rabelais'go. Dzięki "literaturze skarnawalizowanej" – najważniejszym przykładem staje właśnie *Gargantua i Pantagruel* – możliwe było zaistnienie społecznego zróżnicowania sposobów mówienia, które charakteryzuje karnawałowe "światoodczucie". Było ono obce

¹ Z nowszych prac referujących stan badań nad Bachtinem, zwłaszcza w interesującym zakresie przedmiotowym, wspomnieć należy tekst D. Shepherd (Shepherd 1993: XIII-XXIII), B. Żyłki (Żyłko 1994a: 55-70) oraz T. Unger (Unger 1996: 7-12). Podstawowe dla krytyki i obrony Bachtina są następujące prace: D.-R. Mosera (Moser 1990: 89-111, 1991: 359-376) Eleny Nährlich-Slatevej (1991: 402-422) Arona Guriewicza (1991: 423-429 - por. Guriewicz 1994: 261-269, Guriewicz 1987: 262-313) oraz Heidy Greco-Kaufmann (1992: 319-332). Odpowiedzi na głosy polemiczne odnaleźć można w artykułach Mosera (Moser 1991: 430-437; 1994: 261-309). Trzon tej ostatniej pracy stanowią już opublikowane rozprawy Mosera, stąd odwołuję się do niej przytaczając uwagi przede wszystkim odnoszące się do prac Heidy Greco-Kaufmann (1992) i Bernharda Teubnera (Teubner 1993: 179-238) W tym kontekście należy wspomnieć o wieloletnich badaniach Mosera nad karnawalem (Moser 1986), będących podstawą argumentacji w późniejszej polemice – referowanej niżej - z koncepcją Bachtina i jej "apologetami". Por. też J. Heers (1985: 158-206).

auktorialnej narracji powieści monofonicznej. Ukoronowaniem polifonii stała się powieść Dostojewskiego (Bachtin 1970: 164 i n.; 238 i n.).

Bachtinowska koncepcja “karnawału” rodzi jednak szereg problemów. Większość z podstawowych twierdzeń, zawartych we wspomnianych pracach, nie daje się utrzymać. U podstaw koncepcji Bachtina legła wizja poważnej, opresywnej kultury feudalnej i opozycyjnej wobec niej “ludowej kultury śmiechu” (Bachtin 1975: 60). Podstawowa dlań teza o buncie kultury ludowej przeciw kulturze wysokiej, prowadzącym ku krótkotrwałemu zwycięstwu nad autorytetami i zakazami religijnymi, kłóci się z “funkcjonalnym” charakterem obrzędów karnawałowych, nie podważających struktur świata feudalnego i włączonych w rok liturgiczny (Moser 1986; Moser 1990; Delumeau 1994: 185-186; por. Heers 158-184). Nietrafne są poglądy Bachtina na temat “kultury oficjalnej” feudalnej władzy świeckiej i duchowej, radykalnie różniącej się od “nieoficjalnej” – ludowej kultury śmiechu: “Tymczasem w średniowieczu i odrodzeniu zasięg oraz znaczenie tej kultury były ogromne. Oficjalnej i utrzymanej w poważnym tonie kulturze kościelnego i feudalnego średniowiecza przeciwstawiał się oto cały niezmierny świat form i przejawów śmiechu” (Bachtin 1975: 60). Sytuacja społeczna nie daje się tak ująć, o “kulturze oficjalnej” można próbować mówić dopiero w odniesieniu do dojrzałego absolutyzmu (Awierincew 1994: 98, Guriewicz 1991: 432-425, 1994: 262)². Kulturę średniowiecza i renesansu cechowała współobecność i przenikanie się zjawisk z zakresu tzw. “kultury ludowej” i “kultury wysokiej” (Camporesi 1994, Nährlich-Slateva 1991: 419-420)³. Zaznaczyć trzeba, iż identyfikacja “ludowej kultury śmiechu” z “kulturą ludową” jest także z tego powodu nietrafna, gdyż nie uwzględnia przeniknięcia tejże kultury zjawi-

- 2 Szcik Awierincewa omawia Żyłko (1994a: 66-67). Zwraca uwagę spostrzeżenie Andrzeja Mencwła: “Czasem wydaje się, że w Rosji nie było naprawdę innej kultury, niż imperialna kultura reprezentacyjna [...] Tylko na tym gruncie mogła wzrosnąć fascynująca teoria symetrycznego przeciwieństwa kultury oficjalnej i nieoficjalnej, jaką wymyślił i rozwinął Michaił Bachtin” (2001: 22).
- 3 E. Nährlich-Slateva argumentuje, nie dostrzegając, że pomysł Bachtina polega właśnie na ostrym rozgraniczeniu, przeciwstawieniu kultury ludowej i kultury feudalnych elit. Stąd koncepcja Bachtina nie daje się w zrozumiały sposób uzgodnić z referowanymi przez nią badaniami Jacquesa le Goffa, Arona Guriewicza czy Carlo Ginsburga, przyjmującymi przy wszystkich różnicach dzielących autorów odmienny obraz kultury, nacechowany wzajemnym współprzenikaniem zjawisk z różnych obszarów społecznych (Nährlich-Slateva 1991: 419-420). Autorka uwydatnia, iż metodologiczna kontrowersja podniesiona przez Mosera jest jego niezgodą na dopuszczalność bachtinowskiej rekonstrukcji reguł sensu “kultury ludowej”, którego i tak niebezpośrednią manifestacją miałyby stać się twory kultury - jak dzieło Rabelais’go (Nährlich-Slateva 1991: 414).

skami związanymi z poczuciem grzeszności, strachu i fobiami. Obszary te podane zostały analizie w pracach Jeana Delumeau (1986; 1994), a ich związek z dydaktyką religijną nie ulega wątpliwości (Guriewicz 1991: 424; 1994: 262-263).

Kluczowe dla obrony koncepcji Bachtina pozostaje uznanie “karnawalizacji” czy “karnawałowego światoodczucia” jako niedających się sprowadzić do opresyjnej, poważnej kultury elit. Zostało ono podważone w pracach Dietz-Rüdiger Mosera i Arona Guriewicza. Uznanie to pociąga bowiem – zdaniem Mosera nieuchronne – odrzucenie powiązania i zależności karnawału od liturgii. Wszakże dla samego Bachtina takie rozwiązanie jest możliwe czy, ściślej, zostaje ono założone. Pomiedzy oficjalną kulturą elit a “karnawałem” zachodzą różnice nie pozwalające utożsamiać jedno zjawisko z pewną formą drugiego. Problemem jest właśnie to, iż rozważania Bachtina dotyczące opresyjności feudalnej kultury elit nie przekonują swą jednostronnością. Ponadto użyteczność terminu *kultura wysoka* w sferze badań nad literaturą późnego średniowiecza, czy szerzej – dawną, jest nikła. Pojęcie miało ustanowić różnicę pomiędzy dwoma rodzajami tekstów, skierowanymi do dwóch różnych publiczności (tj. dworskiej i mieszczańskiej). Jednak “poważna” kultura elit łączyła w tym okresie zarówno teksty, które wyrażały na przykład pewne zasady miłości dworskiej i zarazem ich przeciwieństwa, które nazwać można burleskowymi, groteskowymi lub z mniejszą racją realistycznymi. Do “kultury wysokiej” należy zatem włączyć nie tylko wartości kodu rycerskiego, erotyki “wysokiej”, wyrażonej w literaturze oficjalnej, ale też elementy, które są ich parodiami i przeciwieństwami, które brzmią nie wysoko, a nisko. W tym kontekście opatrywanie tekstów mianem “karnawałowych”, postrzeganych błędnie jako “ludowe”, jest jedynie próbą pozytywnego waloryzowania tekstów o charakterze najczęściej obscenicznym. Wyraża się poprzez to podziw dla ich specyficznej witalności (Johnson 1990: 282 i n.). “Karnawałowymi” mogłyby stać się w tym kontekście nowołacińskie obscena Andrzeja Krzyckiego (Wojtowicz 2000: 29-30) czy szereg tekstów Jana Andrzeja Morsztyna – by wymienić tylko tych dwóch poetów. W tym kontekście warto wskazać na studium Stanisława Balbusa (1993). Załamanie tożsamości języka heroiki i komiki, postrzeganych jako alternatywne paradygmaty wspólnej kultury, przypada dopiero na okres romantyzmu. I tak Rabelais w gruncie rzeczy poszerza kulturę oficjalną przez wprowadzenie paradygmatów charakterystycznych dla ówczesnych subkultur (Balbus 1993: 166-170).

Tak więc “karnawalizacja”, “karnawałowe światoodczucie”, ufundowane na dychotomii zachodzącej pomiędzy kulturą elit a “ludową kulturą śmiechu”, mogą zostać potraktowane jako pewien specyficzny konstrukt, nieprzydatny i mylący w możliwych analizach kultury i literatury średniowiecza czy renesansu

(Moser 1990: 89-90). Zdaniem Guriewicza należy również zrezygnować z konstruktów “ludowej kultury śmiechu” (Guriewicz 1991: 427).

Trwałe przeciwstawienie kościoła i władzy feudalnej opozycyjnemu wobec nich ludowi, daje się sprowadzić do ideologicznych uwarunkowań, jakim poddano całość humanistyki czasów Bachtina. Ta opozycja odpowiada, zdaniem Guriewicza, ideologicznemu, leninowskiemu wartościowaniu procesów historycznych, które w pracach Bachtina zostało odniesione do wieków średnich. Zdaniem Guriewicza, charakterystyczne jest, że Bachtin ani razu w swej książce o Rabelais’em nie wymienia słowa “Bóg”. Fakt postrzega Guriewicz jako uzasadnienie własnej hipotezy (Guriewicz 1991: 426). Podobnie pisał Sergiusz Awierincew: konstrukt “średniowiecznej powagi” jest przykładem zastosowania frazeologii lat trzydziestych (Awierincew 1994: 87). Przyznać trzeba, iż takie podejście jest najprostszym i najspójniejszym sposobem tłumaczenia, w jaki sposób mogła powstać koncepcja kłócąca się ze zbyt wieloma, znanymi także Bachtinowi faktami.

Dyskusyjne jest to, na ile karnawał daje się faktycznie wiązać z innymi świętami jak *festa stultorum*, ze zjawiskiem takim jak *risus paschalis*, które winien charakteryzować “ludowy śmiech” (Bachtin 1975: 61). Zdaniem Jacquesa Heersa są to zjawiska “różnoimienne”, mocno zróżnicowane pod względem socjologicznym, stanowiące dla siebie konkurencje – jak miejski karnawał i właściwe klerikom święta w rodzaju *festa stultorum* (Heers: 1995: 75-77). W tym kontekście godna odnotowania jest próba ratowania koncepcji poprzez ujęcie, w którym Bachtinowski “karnawał” ujmowany jest na sposób retorycznego tropu: katechrezy (Teubner 1993: 184-185). “Karnawał” miałby w ten sposób objąć rytuały przejścia, postrzegane jako “karnawałowe” i nie posiadające żadnej swoistej dla siebie nazwy. Obronę taką można zakwestionować już w samej idei: z perspektywy klarowności dyskursu nie uzyskuje się niczego poprzez opisany zabieg, wszak dzięki niemu całość literatury może zostać określona jako “karnawałowa” (Moser 1994: 303-305). Podobnie: w każdej epoce śmiano się, istniały maskarady i śpiewano pieśni. Nie znaczy, iż istnieje “ludowa kultura śmiechu” (Guriewicz 1991: 425; por. Heers 18-21). Uwagi, choć nie sposób ich w tym miejscu rozwinąć, odnieść można do analiz pomieszczonych w *Teorii karnawalizacji. Konteksty i interpretacje*.

Według Mosera (Moser 1990) różnicowanie “karnawałowych” świąt jest tak duże, że nie sposób sprowadzić je do konstruktów “ludowej kultura śmiechu”, “wynalezionej” przez Bachtina do zupełnie innych celów niż opis pewnych historycznie ograniczonych w swym trwaniu zjawisk, nieposiadających przydanego im przez Bachtina wymiaru antropologicznego (Moser 1990: 94). Przykładem

tego jest ahistoryczne potraktowanie przez Bachtina karnawału: szereg jego szczegółowych tez jest błędna w świetle nowszych – niedostępnych – Bachtinowi badań.

Podstawowym błędem Bachtina, nie dającym się sprowadzić do pewnego aspektu dychotomicznego ujęcia kultury i szczególnie podkreślanym przez Mosera, jest bezkrytyczne użycie terminu *karnawał*. Dzięki temu zabiegowi traci on swe osadzenie w roku liturgicznym: “(»Formy obrzędowo-widowiskowe« »ludowej kultury śmiechu«) Nie są to, oczywiście, obrzędy religijne w rodzaju liturgii chrześcijańskiej, z którą wiąże je dalekie pokrewieństwo genetyczne. Pierwiastek śmiechu organizujący karnawałowe obrzędy całkowicie uwalnia je od wszelkiego religijno-kościelnego dogmatyzmu” (Bachtin 1975: 63)⁴. Karnawał staje się pewnym sposobem życia, przejawem i ekspresją “ludowej kultury śmiechu” (Bachtin 1975: 57-126; Moser 1990: 93): “[...] karnawałowy tron tej kultury [...] tkwi na pograniczu sztuki i życia. Jest to faktycznie po prostu życie, ale uformowane wedle szczególnego wzorca zabawy” (Bachtin 1975: 64; por. Bachtin 1970: 188) “Karnawał się nie ogląda – w nim się żyje” (Bachtin 1975: 64; por. Bachtin 1970: 188). Słowo *karnawał* staje się dzięki temu zabiegowi “słowem wytrychem”. Za jego pomocą można analizować różne, zaskakująco inne obszary i twory kultury. Sam zabieg staje się *de facto* niczym więcej, jak przeniesieniem błędnej na materiale źródłowym koncepcji w rejony, w których jej zastosowanie może budzić jeszcze większe wątpliwości. W tym aspekcie koncepcja Bachtina wykracza poza rolę studium, które, wzbudzając rezonans, zwiększa dynamikę badań humanistycznych (por. Guriewicz 1991: 428).

Błędna jest teza Bachtina, iż karnawał charakteryzował się spontanicznym uczestnictwem “ludu”. Karnawał w rzeczywistości to udział stosunkowo nielicznej grupy aktorów w zestawieniu z ilością widzów. Nie jest prawdą, iż nie było to “widowisko”, iż nie było tam wspomnianego podziału na widzów i aktorów – ta teza Bachtina powraca bardzo często w toku jego wywodów (Bachtin 1975: 64; por. Bachtin 1970: 188; Moser 1990: 94-95). Co więcej, połowa “ludu” była trwale wykluczona z aktywnego udziału w karnawale – mianowicie

4 Warunki, w jakich powstawała praca Bachtina, rzutują w oczywisty sposób na to, co i jak mogło zostać napisane. By posłużyć się słowami Jurija Żywago: “[...] rzeczywistość zastrasza do tego stopnia, że skryła się głęboko, a być może nawet w ogóle już jej nie ma” (cyt. za Awierincew 1994: 90, zob. też tamże: 96). Jak się wydaje, problemu tego nie był w stanie dostrzec w żadnej ze znanych mi prac D.-R. Moser. W tym sensie Bachtin nie mógł powiązać *risus paschalis* ze świętem Wielkanocy, a autocenzura nie jest argumentem przemawiającym za fenomenologiczną metodą prezentowaną według Mosera przez Bachtina (Moser 1990: 92-93). Zob. też Żyłko 1994b: 288.

jego żeńska część, nawet jeśli udział był tolerowany (Moser 1990: 94-95). Nie można także mówić o spontaniczności. Aktywne uczestnictwo bywało obowiązkiem, który egzekwowano. Przymus uczestnictwa nie daje się w zrozumiałym sposób uzgodnić z Bachtina opozycyjnością karnawału wobec kultury feudalnej (Bachtin 1975: 67-69). Organizacja karnawału spoczywała na cechach, zwłaszcza, na cechu rzeźników. Aktywny udział mogli wziąć synowie patrycjuszcy oraz kupcy na mocy specjalnych przywilejów – także cesarskich. Grup tych razem wziętych nie sposób potraktować jako “lud” (Bachtin 1975: 57 i n.; Bachtin 1970: 188, 196-197; Moser 1990: 94-96). Rzeczą charakterystyczną pozostaje to, że Bachtina rozumienie ludu pozostaje niezróżnicowane, właściwie nie ma zarówno stratyfikacji społecznej, jak i zróżnicowania kulturowego rzemieślników, kupców etc. (Guriewicz 1991: 428, Kaempfe 1969: 145).

Jeśli próbować bachtinowskie rozumienie słowa *lud* wiązać z tradycyjną kulturą chłopską, to zwraca uwagę, iż każda czynność w tej kulturze i jej wytwory są w istocie wielofunkcyjne, łączą w sobie różnorakie – z perspektywy kultury nowożytnej – aspekty ekonomiczne, towarzyskie, religijne, zabawowe, artystyczne itd. Każdy akt ludzkiej działalności staje się w tej kulturze realizacją mitu. Zwraca uwagę także kompleksowość ról społecznych i całościowość więzi spajających grupę (Pawluczuk 1978: 52-64). W tym sensie próba opisanego “ludu”, “ludowej kultury śmiechu” za sprawą dychotomicznego modelu kultury nie wychwyci specyfiki i odrębności kultury ludowej. Nie uzyskuje ona korelatu w kulturze “feudalnej”, “dworskiej”. Konceptualizacja świata w kulturze ludowej jest inna, ale nie opozycyjna.

Podstawowe kategorie, jakimi posługuje się Bachtin: “familiarność”, “ekscentryczność”, “mezalians” i “profanacja” nie wydają się poprawnie opisywać karnawał (Bachtin 1975: 75-92; Bachtin 1970: 188-190; Moser 1986; Moser 1990: 97). Dla większości terminów używanych przezeń brakuje odpowiedników w ujęciu karnawału prezentowanym przez Mosera. Podkreślić trzeba, iż istnieją świadectwa (Moser 1990: 96), przemawiające za tym, że energicznie zwalczano parodystyczne naśladowania czynności liturgicznych podczas karnawału. Nie mógł być to zatem element charakteryzujący “karnawał”. Innym przykładem błędnego rozumienia jest funkcja wyboru i detronizacji “króla karnawału”. Dla Bachtina jest ona wyrazem familiarności, ale także pozostałych, wyróżnionych przezeń kategorii “karnawału”. Obrzęd koronacji-detronizacji wyraża patos zmiany i przeistoczenia, śmierci utożsamiającej się z narodzinami, wreszcie, jest on ujęciem względności wszelkiego ładu społecznego i hierarchii (Bachtin 1970: 190-193). W istocie ma przedstawiać on jednak upadek ziemskiego państwa, Babilonu (przeciwieństwa wiecznego Jeruzalem), w którym lu-

dzie żyją podług własnej woli, sprzeciwiającej się woli boskiej (Moser 1986: 50-70). Babilon był dla Augustyna obrazem państwa ziemskiego, oddanego Diabłu, którego drugim wcieleniem stał się Rzym: *secunda Babylon*. Idea przemijających królestw karnawału jest zrozumiała poprzez Augustyna wizję dwóch państw *civitas Dei* i *civitas Diaboli*. To ostatnie musi przeminąć, upaść (Moser 1986: 55). Paralela widoczna jest także w rytach intronizacji błazeńskiego króla. Stanowią one negatywną analogię do wjazdu Jezusa z Nazaretu do Jeruzalem (Moser 1986: 55-56). Tradycja rozdziału urzędów i godności na dworze błazeńskiego króla jest późniejsza, bo szesnastowieczna czy nawet osiemnastowieczna, a swój pierwowzór odnajduje w kręgach monastycyzmu średniowiecznego. Istniał tam obrzęd wyboru błazeńskiego biskupa czy opata. Rytualne "podważenie" prerogatyw władzy, mające wszak paralele w obrzędzie saturnaliów, służyło jednak specyficznemu uwyrażnieniu prawdziwej, właściwej hierarchii (Moser 1986: 62-63). Ponadto relatywizowanie ziemskich godności, łączone było z przedstawieniami *civitas terrena*, wpisanymi w augustyńską opozycję dwóch państw. Analizowana przez Mosera krytyka dotycząca wyboru króla karnawału, a wcześniej błazeńskiego biskupa, rytów towarzyszących tym wyborom, podnoszona na synodzie w Konstantynopolu w 869, podczas soboru w Salzburgu w 1274, synodu diecezjalnego w Wormacji w 1316, soboru bazylejskiego w 1435 i przez paryski wydział teologiczny w 1455, ma za swą podstawę fakt, że uwyrażniające się relatywizowanie rangi struktur społecznych nie może być związane z urzędami kościelnymi, instytucjami przynależącymi do *civitas Dei*, ludźmi przypisanymi wspólnocie *caritas*, a nie błazeńskiej wspólnocie *cupido*. Jedynie instytucje świeckie mają stanowić podstawę dla opozycji i zachęcać tym samym do pokuty (Moser 1986: 63-64).

Bachtin nie różnicuje wyjaśnień funkcji i znaczeń poszczególnych elementów karnawału – jego argumentacja, jak powiada Moser, jest argumentacją fenomenologa (Moser 1990: 92-93)⁵. Jej pozorna plastyczność nie jest jednak potwier-

5 Ponadto: psychoanalitka, jak się wydaje, w interpretacji D. Danek (1997: 423), quasi-foucaultowskiego archeologa w ujęciu B. Teubnera (1988: 509), semiotyka w rozważaniach A. Guriewicza (1991: 427) marksisty we francuskim, a formalisty w angielskim tłumaczeniu "Twórczości..." (za: Jüttner 1972: 244). W kontekście tradycji wiodących Bachtina ku studium o Dostojewskim zwięzy przegląd ujęć jego koncepcji prezentuje praca A. Woźnego (1993: 5 i n.). Zob.: G. Grochowski (1996: 164-165); B. Żyłko (1987: 53-65, 1994b: 278). Pisał Żyłko: "Dzieło Bachtina ze względu na jego otwarty charakter nie daje się jednoznacznie wpisać do jednej tradycji. Dowodem na to mogą służyć wysiłki licznych interpretatorów Bachtina, kojarzących go z wieloma filozofami – od Platona po Derridę. Próby te uderzają swoją bezradnością" (1994b: 290).

dzana przez historyczne fakty, które podstawę swej interpretacji czerpią z symboliki chrześcijańskiej, dydaktyki religijnej. Wreszcie, zdaniem Mosera, nie do utrzymania jest teza Bachtina, że karnawał utracił wiele ze swego bogactwa form. Większość charakterystycznych elementów przetrwała do czasów nowożytnych, a nawet do współczesności, w krajach związanych kulturowo z katolicyzmem – jak w Ameryce Łacińskiej czy na obszarach misyjnych w Japonii (Bachtin 1970: 199-201; Moser 1990: 97 i n.).

Nie sposób zrozumieć tego, czym był karnawał, bez uwzględnienia jego związku z kalendarzem liturgicznym, produktem kultury elit (Moser 1986: 19-28). Od czasów skonstruowania przez Grzegorza Wielkiego układu perykop, poprzez powiązanie perykopy z ewangelii Łukasza (Łk. 18, 31 i n.) z księgami *De civitate Dei* Augustyna (ks. XVIII i XXII), rolą karnawału było przedstawienie szatańskiej, pozornej i zgubnej alternatywy antyświata – *civitas Diaboli*. Dokonywano tego poprzez ukazanie bogactwa perwersyjnych form zachowań ludzkich, charakterystycznych dla *civitas Diaboli* w opozycji do *civitas Dei* Wielkiego Postu, przykładnego życia poszczącego chrześcijanina. Kresem dziejów społeczności bożej stanie się w dniu Sądu Ostatecznego wieczne Jeruzalem, zaś ziemskiej – piekło. Karnawał posiadał zatem wyraźny i zasadniczo niekompletny cel o charakterze dydaktycznym. Miał on przygotować chrześcijan do okresu Wielkiego Postu, a więc do przyszłego, już niebieskiego Jeruzalem. Czynił tak ukazując zgubną alternatywę: ziemską wspólnotę *cupido*, w przewrotnym bogactwie niezbożnych form życia.

Warto przypomnieć, iż księgi *O państwie bożym* Augustyna grały podstawową rolę w ukształtowaniu mentalności wieków średnich, a także kultury wczesnonowożytnej, zwłaszcza w przeżywaniu historii. Opozycja obu państw trwa i daje się rozciągnąć na każdą fazę ludzkiej historii do czasu Sądu Ostatecznego. Wspomniane fakty są kluczowe, czynią zrozumiałe zjawisko karnawału na planie idei.

Prezentowane ujęcie Mosera o tyle narażone jest na krytykę, o ile nie ujmuje szczególnego klimatu późnośredniowiecznego karnawału, w którym wulgarna świeckość wnika jednak drastycznie w obrządek religijny, jedynie na poły zrozumiały dla przedstawicieli "kultury ludowej". Zarzut ten bardzo wyraźnie eksponuje E. Nährlich-Slateva (1991: 416-418) i *de facto* nie uzyskał on dostatecznie umotywowanego odrzucenia w polemicznych pracach Mosera. Geneza i racja bytu karnawału nie musiała być jasna dla niższych warstw społeczeństwa, a tych nie sposób rozumieć jako pasywnego obiektu dydaktyki religijnej. Nährlich-Slateva wskazuje w tym kontekście na klasyczne analizy Ericha Auerbacha, ukazujące proces odwrotny, w którym siła wyrazu religijnego zależy od

drastycznej, nierzadko grubiańskiej komiki, charakterystycznej dla "kultury ludowej" (E. Nährlich-Slateva 1991: 421; Auerbach 1968: 252-296, zwłaszcza 281 i n. 289 i n.; por. Heers 23-52). Znamienny jest sam model wyjaśniania przyjęty przez Mosera, odwołujący się do augustyńskiej dychotomii dwóch państw. Konstrukcja teologiczna może nie najlepiej nadawać się jako uzasadnienie karnawału, dostosowane do zdolności percepcyjnych miejskiego plebsu późnego średniowiecza. Ten socjologiczny aspekt, selekcji wyobrażeń teologicznych w zbiorowej praktyce i poprzez nią, umyka rozważaniom Mosera, obserwującego karnawał jedynie poprzez instytucje Kościoła. Ujęcie preferowane w przez Nährlich-Slatevą w jej krytyce Mosera dobrze ukazuje cytat z pracy Le Goffa: "Historia mentalności musi się oderwać od historii idei" (Goff Le J., 1987: 30, cyt. za Nährlich-Slateva 1991: 417). Optyka ta różni się diametralnie od propozycji Mosera, tak samo, jak niedostrzeganie społecznego zróżnicowania uczestników karnawału, którego efektem musiały stawać się odmienności w jego kulturowej percepcji i formach w nim uczestnictwa. Stąd trudno mówić o tej samej kulturze karnawału (Greco-Kaufmann 1992: 331). Charakterystyczny dla rozkładu w świadomości niższych warstw społeczeństwa miejskiego nadrzędnej intencji teologicznej, pozbawionej symbolicznego sensu poprzez przekształcenie w pretekst rozrywki, wydaje się tu fragment, "Podróży do Włoch" Johanna Wolfganga Goethego o karnawale rzymskim: "Karnawał rzymski jest to święto, którego w istocie lud od nikogo nie otrzymuje, ale które sam sobie daje" (Bachtin 1975: 351-367; Nährlich-Slateva 1991: 410).

Zastrzeżenie, jak się wydaje, nie podważa trzonu krytyki prac Bachtina. Charakterystyczne jest także, że Moser przyjął, krytykowane przez Guriewicza, ostre, wyraźne rozdzielenie aktorów od widzów, mające charakteryzować miejski karnawał. Takie ujęcie wyraźnie wzmacnia tezy Mosera, idee teologów mogą być precyzyjniej przedstawiane przez "kompetentniejszych", lepiej rozumiejących teologiczny sens tego, co dzieje się, niż uczyniłby to ktokolwiek spośród widzów.

Nie jest oczywisty także sam, konieczny według Bachtina, związek między karnawałem a śmiechem (Bachtin 1975: 69-70, Bachtin: 1970: 194), czy szerzej, jak wspomniano powyżej: pomiędzy "ludową kulturą śmiechu" a kulturą ludową. Faktem jest, że np. elementy parodystyczne, występujące w karnawale, prowadziły do śmiechu, jednak w tekstach źródłowych, analizowanych przez Mosera, nic nie wskazuje na występowanie śmiechu o charakterze rytualnym. Wiele elementów karnawału związku ze śmiechem z pewnością nie posiadało, natomiast miało charakter, najogólniej rzecz ujmując, dydaktyczny, przesycony powagą, daleki od przedstawień komicznych. Taki charakter posiada karna-

wałowe piekło, odpowiadające chrześcijańskim, alegorycznym przedstawieniom i nie dające się rozumieć bez powiązania z tą kulturą religijną (Moser 1986: 180-204; Bachtin 1970: 193-194, 203-204; por. Bachtin 1975: 501-586).

Także sam śmiech w ramach kultury religijnej późnego średniowiecza posiadał odmienną funkcję. Charakterystyczne są tu analizy Arona Guriewicza. Dzięki śmiechowi wykorzystywano psychiczny mechanizm, pozwalający spojrzeć w oblicze śmierci. Według Guriewicza powaga, strach przed potępieniem wiecznym – realnej perspektywie przewidzianej dla większej części chrześcijan, wymuszały, a proces ów obrazują *exempla*, specyficzne łączenie śmiechu i strachu np. w działalności kaznodziejskiej. Dotyczy to w szczególności praktyki katechizacyjnej, prowadzonej przez zakony żebrzące. Ambiwalencja śmiechu i strachu obecna w kulturze ludowej i religijności wieków średnich gra podstawową rolę w przywołanych pracach Guriewicza – tylko w tym sensie można mówić o “odradzającym śmiechu karnawałowym” (Guriewicz 1987: 271 i n.; 1991: 429; 1994: 263 i n.; 1997: 272 i n.), którego funkcja sprowadza się do rozładowania napięcia wywołanego natarczym “uświadamianiem” śmiertelności i konieczności rozrachunku pozagrobowego. Zauważyć należy, że takie rozumienie “śmiechu” jest obce Bachtinowi⁶. Zdaniem Guriewicza rozważania Bachtina dotyczące “śmiechu” ukazują bardziej uwikłanie w mentalności kolektywnej, aniżeli w świecie uniwersum kultury średniowiecznej i religii (Guriewicz 1991: 429). Bachtin pomija tradycję negatywnego wartościowania zjawiska “śmiechu”, postrzeganego jako cechę ludzkości w stanie upadku. Radość chrześcijanina winna uzyskiwać wyraz w śpiewie *jubilus*, nie zaś w wybuchach śmiechu (Moser 1994: 266; Awierincew 1994: 87 i n.).

Śmiech jako kategoria wyłącznie kulturowa, a tak postrzegać należy rozważania Bachtina wokół “śmiechu renesansowego”, “śmiechu średniowiecznego” (Bachtin 1975: 127-229), w których przedstawia się “śmiech” jako historyczny fenomen rzeczywistości “karnawału”, usuwa wymiar antropologiczny na rzecz wyłącznie kulturowego, właściwego fenomenowi karnawału. Charakterystyczne, że Moser zwróci uwagę np. na freudowskie rozumienie śmiechu, zatem wiąże “śmiech” z wymiarem antropologicznym, z pewną właściwością psychofizyczną człowieka, modelowaną wprawdzie kulturowo, ale nie redukowaną do

6 Tego faktu nie dostrzega Nährlich-Slateva, zarzucając Moserowi, iż jego rozumienie fenomenu śmiechu, ahistoryczne, nie ujmuje charakterystycznego dla Bachtina utożsamienia śmiechu i powagi, tak, że w swej krytyce Bachtina wykluczył on aspekt powagi z karnawałowego śmiechu (Nährlich-Slateva 1991: 413, por. Moser 1991a: 431).

niej (Moser 1994: 283-287; 1991a: 431-433). Po wtóre – wokół tego problemu koncentrują się rozważania Awierincewa – nie jest tak, że “śmiejch” uwalnia wyłącznie od opresywnej władzy. Nie da się sprowadzić śmiejchu do jednej kategorii: “wyzwolenia od władzy” czy “oficjalnej kultury”, przykładem śmiejch z własnej cielesnej ułomności, który wyzwala od fizycznych ograniczeń (Awierincew 1994: 90). Nawet śmiejch z tyranu ma być – jak chce Awierincew – śmiejchem z własnego strachu przed tyranem (Awierincew 1994: 91). Guriewicz zwrócił ponadto uwagę na sprawę dość oczywistą: poczucie komizmu również nie musiało być tożsame z dzisiejszym. W kulturze wczesnego i pełnego średniowiecza groteska – żywioł “karnawału” jest w niej nieobecny – zakłada nadto ustawicznie poważny kontekst i nie destrukuje sakralności (Guriewicz 1986: 311-312).

Ponadto zjawisko śmiejchu z pewnością nie jest tożsame z wolnością. Śmiejch może stać się wyzwoleniem, prowadząc do uwolnienia także od powagi średniowiecznej, bachtinowskiej władzy, choć nie czyni tego automatycznie. Śmiejch za sprawą swej “mechaniczności” – Awierincew posiłkuje się grecką antropologią, rozważaniami Jamblicha dotyczącymi kategorii “pathe” – odbiera tożsamość i czyni człowieka podległym sobie przedmiotem, uchylając czasowo działanie podmiotowej woli. “Narzędzie” wyzwolenia może zatem zapanować nad pragnącym wolności człowiekiem. Może stać się także wyzwoleniem od godności człowieka. Istnieje śmiejch, w którym “śmiejący się wyzbywa wstydu, współczucia, sumienia” (Awierincew 1994: 91). Aspekt demoniczności “groteskowego” śmiejchu bardzo silnie podkreślał w swym klasycznym studium o grotesce Lee Byron Jennings: śmiejch ten nie wyraża współczucia, lecz wzgardę (Jennings 1979: 298 i n.). Dialektyka jedności, “wyzwalania” ciała i ujarzmiania aspektu podmiotowego człowieka, zbliża ponadto tak rozumiany “śmiejch” do orgazmu. Swoista dwuznaczność charakteryzuje także dystans, wyrażony w śmiejchu względem stanu zniewolenia. Wyzwolenie zakłada jako warunek swego zaistnienia uprzednie zniewolenie (Awierincew 1994: 88-89). Ujęcie Awierincewa pozwala rozumieć element tradycji chrześcijańskiej, zgodnie z którą Jezus z Nazaretu się nie śmiał. Nieskończenie wolny Bóg wyklucza akt własnego zniewolenia, czyni zbytecznym i niemożliwym śmiejch.

Absolutyzacja śmiejchu, nie tyle niedocenianie, ile nie zwrócenie uwagi na agresję, przemoc wyrażaną poprzez śmiejch, zdaje się być ceną, jaką zapłacił Bachtin za możliwość wyrażenia intencji politycznej. Problem polega także na tym, że w pracy Bachtina o Rabelais kryterium wartości hipostazy “śmiejchu” jest sam ów śmiejch – “prawda śmiejchu” (Bachtin 1975: 170-171; Awierincew 1994: 92 i n.), co może stanowić analogię do marksistowskiego wartościowania proce-

sów historycznych: zwycięski proletariats w istocie nie zna innego sędzigo niż on sam.

Jak pisze Awierincew, uwydatniając walor przemocy, jaki wyrażać może śmiech, symbiozy przemocy i śmiechu: "U prażródle wszelakiej »karnawalizacji« pojawia się zatem krew" (Awierincew 1994: 94)⁷. Ewangeliczna scena nagrawania się z Jezusa z Nazaretu sięga do korzeni "ludowej kultury śmiechu" (Awierincew 1994: 94). Bachtinowski "karnawał" zostaje przez Awierincewa niejako uzupełniony o powiązanie z przemocą i autorytaryzmem, któremu miał się w ramach pierwotnej koncepcji przeciwstawiać⁸. Poglądy te na swój sposób potwierdzają trafność analiz form prześladowań religijnych pióra Natalie Zemon Davis (1985, 1987). Kluczowe dla autorki pozostaje rozumienie przemocy religijnej w ramach tego, co kulturowo normalne, w kategoriach ról społecznych i wzorców kultury, aniżeli zachowań patologicznych. Charakterystyczna jest wysoka organizacja uczestników "rytuałów przemocy" (Zemon-Davis 1987: 60-61). Rozruchy na tle religijnym zsynchronizowane były z rytuałem tak, że gwałt wydaje się specyficzną formą jego kontynuacji (Zemon-Davis 1987: 40). W prześladowaniach na tle religijnym stosowano w "rytuałach przemocy" praktyki kultowe – dające się wywieść z Biblii i liturgii, aktów władzy politycznej czy tradycji ludowego wymiaru sprawiedliwości. Woń spalonego domu protestanckiego aptekarza nie przypomina odoru zwłok powieszzonego heretyka, a unoszący się w powietrzu zapach korzeni zbliżony jest do miłej woni kadzidła. Czynność usunięcia zwłok pomordowanych do rzeki nawiązuje do praktyki oczyszczenia za pomocą święconej wody (Zemon-Davis 1987: 51 i n.). Stąd czymś "naturalnym", "oczekiwanym" staje się uwaga Awierincewa, iż "śmiech" był wykorzystywany jako narzędzie przemocy (Awierincew 1994: 93 i n.)⁹. Można zatem postawić pytanie, na ile "karnawał", czy sama bachtinowska "karnawalizacja", ma, czy powinna być, wiązana z różnorodnymi faktycznymi "ry-

7 Jest to przykład do jak zaskakujących wniosków prowadzić może koncepcja Bachtina. "Karnawalizacją" z wyraźnie zarysowanym aspektem ambiwalencji, z profanizacją etc. byłby wileński pogrom z 1682 roku. Podług zapisków Jana Cedrowskiego: "katolicy ciała umarłych z grobów dobywali, pastwili się sromotnie nad nimi, palili, mężczyźni umarłe na białogłowy umarłe kładli, mówiąc »crescite et multiplicamini«" (za: Tazbir 1993: 73, zob. też tamże: 69 – 77; Zemon-Davis 1987: 52).

8 Por. Kaempfe 1969: 147. Autor konstatuje zdolność dopasowania się "śmiechu" do ideologii władzy.

9 Na s. 89 artykułu Awierincewa (1994) odnaleźć można uwagi, dotyczące totalitaryzmów, dokonujących "fałszywego wyzwolenia" od wolności, zakazów wyrażonych w prawie: "Totalitaryzm posiada również własną karnawalizację – by łby to już oddzielny temat". Por. też: Karasjew 1994: 28-39; Palmer 1994: 328-330; Gutowski 1973: 19-31, o morderczej funkcji komizmu: 21- 22)

tuałami przemocy”, co w kontekście rozważań Bachtina o oprycznieniu nie powinno zaskakiwać (Bachtin 1975: 382-383; Awierincew 1994: 94-95). Pytanie jest także zasadne w odniesieniu do rozważań Mosera, gdyż pokazuje ono do jak zaskakujących czy po prostu dziwacznych wniosków może (czy winna) prowadzić koncepcja Bachtina. Na fakt ten zwraca uwagę sam Moser, analizując teksty naukowe stosujące koncepcję Bachtina (Moser 1990: 108-111).

Jak się wydaje, ujęcie Bachtina, mówiące o odnowicielskiej roli śmiechu, przekleństwa, próbujące uchwycić je za pomocą kategorii “profanizacji”, jednej z czterech kategorii, które oddają charakter “karnawału”, nie pozwala dostrzec założycielskiej roli przemocy, związku między przemocą a *sacrum* analizowanego w pracach René Girarda (Girard; 1987, 1993).

Awierincew w swej krytyce nie dostrzega jednak, że nie tylko “śmiejch”, także bachtinowskie pojęcie “karnawału” (por. Awierincew 1994: 95) łatwo podważyć. Innymi słowy krytykę Bachtina wypowiada Awierincew jego kategoriami, przykładem dychotomiczne postrzeganie kultury i rola kategorii “kultury ludowej”, “ludu”, “karnawału”, “karnawalizacji”¹⁰. W bachtinowskim ujęciu kultury, zmianie, przekształceniu ulega korelat “ludu”, odczytywany przez Awierincewa jako struktury państwa totalitarnego, a nie średniowieczne elity władzy. Pozostaje natomiast pozytywne wartościowanie “kultury ludowej”. Pochwała witalności “prostego ludu” i właściwego mu “zdrowego rozsądku” nie kłóci się z “plebejskimi” ekscesami (Awierincew 1994: 87 – przyp. 4). Pojęcie śmiechu uwikłane jest w opozycję względem humoru, rozumianego arbitralnie: “Jeżeli bowiem przyjmujemy, że ekstaza śmiechu odpowiada wyzwoleniu, to humor łączy się z suwerennym korzystaniem z wolności” (Awierincew 1994: 89). Istnieje także “kultura śmiechu”, choć nie jest ona za sprawą “karnawalizacji”, uwikłanej w przemoc i stającej się narzędziem przemocy, “niewinna”¹¹. Jak się wydaje, stwierdzenie to kłóci się z wcześniejszymi rozważaniami autora, zawierającymi pochwały “ludu”. Dowodem braku “niewinności” karnawału byłby reżim stalinowski z precyzyjnie inscenizowanymi obrzędami “intronizacji-detroneizacji” (Awierincew 1994: 95). Charakterystyczne dla wspomnianej pracy jest także niezróżnicowane, nie poparte materiałem antropologicznym rozumie-

10 Totalitaryzm posiada również własną »karnawalizację« [...], (za: Awierincew 1994: 89 – jest to przypis 9, “Reżim stalinowski także nie mógłby po prostu funkcjonować bez własnego »karnawału«” (za: Awierincew 1994: 95).

11 Jak się wydaje, dyskurs Awierincewa przechodzi w ironię: “W ewangelicznej scenie naigrawania się z Chrystusa sięgamy do samych korzeni ludowej kultury śmiechu, do starego jak świat ambivalentnego rytuału »intronizacji-detroneizacji« [...]” (Awierincew 1994: 94).

nie "człowieka", "człowieka wolnego", szczególnie w kontekście redukcji materiału antropologicznego Bachtina, czy mającego odgrywać taką rolę, do tropów, personifikacji abstrakcyjnych pojęć etc. (Awierincew 1994: 92 i n.; por. Kaempfe 1969: 145). W konsekwencji jest ono równie mało precyzyjne, jak rozważania Bachtina o "człowieku średniowiecznym" (Awierincew 1994: 93). W pracy Awierincewa brak też jakichkolwiek nawiązań do prac z zakresu psychologii społecznej, ponadto jego rozważania częstokroć wchodzą w zakres chociażby teorii osobowości.

Konkludując, podkreślić należy, iż zjawisko "śmiechu", nieobecne tam, gdzie ponad wszelką wątpliwość według Bachtina powinno występować, nie stanowi kulturotwórczego czynnika, stwarzającego karnawał i skarnawalizowaną literaturę (Moser 1990: 108 i n). Warto zauważyć, że problematyka Bachtinowskiego "karnawału" nie cieszyła się szczególną uwagą na obszarze polskojęzycznego kulturoznawstwa czy literaturoznawstwa (por. *Bachtin* 1983: 584-585). Tytułem przykładu wymienić tu można artykuł Zbigniewa Taranienki *Filozofia karnawału* (Taranienko 1973: 54-60), referujący propozycje Bachtina czy wstęp Stanisława Balbusa do *Twórczości Franciszka Rabelais'go* (Balbus 1975: 15-16, 26, 32, 44-54). Autor dyskutował m. in. z ahierachicznością ludowej kultury śmiechu, zastrzegł się wszakże, że nie zna opinii rabelaisianistów w sferze przedmiotowych aspektów teorii Bachtina (Balbus 1975: 52-54, 7). *Gargantua i Pantagruel* mogą być jednak postrzegani nie tyle jako świadectwa trwającej tysiąclecia "ludowej kultury śmiechu" Bachtin 1975: 127 - 229), ale raczej – zdaniem chociażby Guriewicza (1994: 263) – jako świadectwo kultury miejskiej czasów Rabelais'go. Stąd trudno ekstrapolować dzieło Rabelais'go na kulturę wieków średnich (Guriewicz 1991: 427-428). Ponadto *Pięcioksiąg* nie obfituje w opisy świąt (Hausmann 1991: 336, 1996: 31-45), co stało się powodem dla którego praca Bachtina – i samo dzieło Rabelais'go – nie cieszyła się specjalnym zainteresowaniem francuskich etnologów i folklorystów. Także Guriewicz konstatuje specyficzną rezerwę z jaką francuscy rabelaisjaniści odnieśli się do pracy Bachtina (Guriewicz 1991: 427).

Jeśli zarysowany obraz jest trafny, nie zaskakuje, iż brak dyskusji z tezami Bachtina na obszarze polskojęzycznego literaturoznawstwa prowadził do tego, że wypowiedzi autora *Twórczości Franciszka Rabelais'go* zostały potraktowane jako oczywiste *per se*. Stały się czymś więcej niż tylko "interpretacjami": przyznano im się status literaturoznawczych "faktów"¹².

12 Rozróżnienie za A. Zybertowiczem: (1998: 66 - 67.).

Służyć mogą one, niewzruszone i ugruntowane autorytetem ich twórcy, jako narzędzia opisu czy jako przesłanki dalszych badań w ramach istniejącego porządku akademickiego. Ten aspekt funkcjonowania koncepcji Bachtina podkreśla Moser (1990: 93). Recepcja w pracach polskojęzycznych nie wydaje się odbiegać od tej "normy". Przykładem ilustrującym "literaturoznawczą faktyczność" rozważań Bachtina niech będzie passus z pracy Aleksego Fryszmana: *Być może Bachtin?*: "Panowała tu [tj. »w kręgu Bachtina«] atmosfera »karnawału« i »ustnej kultury«, a więc *modus* parodii, trawestacji, pseudonimowości i maskarady. Performacje, przebieranie się i wymiany identyczności nieodłącznie akompaniowały uprawianej przez nich wesołej nauce" (Fryszman: 1996: 142), fragment pracy Danuty Danek: "W dziele o Rabelais'm i ludowej kulturze średniowiecza i renesansu Bachtin przywołuje nieprzeliczone wręcz, złowrogie teksty religijności średniowiecznej, na które karnawałowy śmiech Rabelais'go był renesansową odpowiedzią" (Danek 1997: 413)¹³, rozważania Stanisława Balbusa: "Ciągłość tradycji »karnawalizowanej« buduje niejako pomost między np. epoką hellenistyczną, kiedy pojawiła się menipeja, a schyłkowym kapitalizmem, kiedy Dostojewski stworzył powieść polifoniczną" (Balbus 1975: 16), wreszcie uwagi Bogusława Żyłki: "Badacze kultury średniowiecznej podkreślają nowatorski, antydogmatyczny charakter tego dzieła [tj. *Twórczości Franciszka Rabelais'go...*], dostrzegają w Bachtinie odkrywcę całej nieznannej dotąd, warstwy kultury średniowiecznej. Jego wielką zasługą jest ukazanie zupełnie nowej perspektywy dla historyków kultury średniowiecznej" (Żyłko 1994c: 21). Wszystkie te wypowiedzi traktują tezy Bachtina jako oczywiste, bądź dobrze uzasadnione i jako takie należy je odnieść ze staranną wagą krytycyzmu do przedmiotu własnych rozważań. Przykłady podobnych wypowiedzi można mnożyć, a ponadto, jak się wydaje, mają one ugruntowaną tradycję. I tak Eleazar Mioletinski referując badania Bachtina nad Rabelais'em rozpoczyna swe uwagi w następujący sposób: "Poetyka karnawału, jak to jednoznacznie wynika z badań Bachtina [...]" (Mioletinski 1981: 178). Koncepcja Bachtina weszła także trwale w dyskurs syntez akademickich. Wzmianki o karnawalizacji spotkać można w *Średniowieczu* Teresy Michałowskiej (Michałowska 2000)¹⁴, a szersze elementy koncepcji Bachtina odgrywają znaczącą rolę w dużo wcześniejszym *Renesansie* Jerzego Ziomek (Ziomek 1976: 106-110), gdzie "realizm groteskowy" i "śmiech karnawałowy" stają się medium, uprzystępniającym niższe, dydaktyczne teksty literatury XVI wieku współczesnemu czytelnikowi. Trudno wyrokować, czy proporcje to mogą świadczyć o obumieraniu samej koncepcji. Z drugiej strony Grzegorz Grochowski w swym omówieniu pracy Allana Reida *Literature as Communication and Cognition in Bakhtin and Lotman* konstatuje

nawet, iż „»dialog« »karnawał« w sensie bachtinowskim stały się właściwie pojęciami języka potocznego” (Grochowski 1996: 169). Charakterystyczne zdaniem piszącego jest także i to, że jeśli zwraca się uwagę na konieczność refleksji krytycznej, towarzyszy temu przeświadczenie o konieczności używania bachtinowskich kategorii pojęciowych¹⁵. Problem jednak w tym, że kategorie te nie są „niewinne”, a w obszarze „karnawału” – błędne.

W ramach szkicu nie sposób omówić krytycznych prób, zawartych w pracy zbiorowej *Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje*. Mimo zapowiedzi Andrzeja Stoffa, pomieszczonych we *Wstępie*, a dotyczących poddania niewątpliwie potrzebnemu „sprawdzianowi prawdziwości i użyteczności” (Stoff 2000: 6) koncepcji Bachtina, odnaleźć można w tomie zbiorowym refleksję, jak ta pióra Anny Skubaczewskiej-Pniewskiej: „Poniższe wywody nie chcą zgłaszać ambicji do naukowej ścisłości, bowiem, jak cały niniejszy tekst, stanowiąc będą głównie streszczenie poglądów Bachtina, pochodzących z różnych jego prac” (Skubaczewska-Pniewska 2000: 13). Z kolei na te rozważania jako na literaturoznawczy „fakt”, powoła się w swym krytycznym tekście *Teoria karnawalizacji a kultura ludowa* Ryszard Bieńkowski (Bieńkowski 2000: 137 przypis 1, 149 przypis 42), śledzący fundamentalną nietożsamość kultury ludowej i kultury miejskiej. Zdaniem piszącego podstawowym błędem popełnianym na nazbyt wielu kartach tej zespołowej pracy jest przyjęcie twierdzeń Bachtina jako „literaturoznawczych faktów”¹⁶. W odmiennej sytuacji, gdy podważone zostają podstawy teorii Bachtina, a nią samą nie traktuje się jako równocenną względem konkurencyjnych badań nad „karnawałem”, trudno zasadnie mówić o „karnawalizacji” i korzystać zeń jako z jednego możliwych narzędzi wyjaśniania literatury. Charakterystyczne, iż autorzy tej pracy, nie przywołują studium Awierincewa. Celem pracy „Bachtin, śmiech, kultura chrześcijańska” było pod-

13 Zob. też tamże o „karnawałowym śmiechu Gombrowicza”, (Danek 1997: 429) Pierwodruk przywołanego artykułu ukazał się w *Tekstach* z 1978 w numerze 1. Nb warto zwrócić uwagę na inne artykuły D. Danek, posiłkujące się konstruktami Bachtina (Danek 1987, 1989).

14 Na s. 39 wspomina autorka „kulturę karnawałową budzącą krytykę”, na s. 712 „karnawałowe zabawy zaków”, przypadające na dzień św. Gawła (16 października). Jednak samo nazwisko Bachtina nie jest wyszczególnione w indeksie.

15 „Jeremiejew ma niewątpliwie racje, gdy pisze, iż można przekształcić go [sc. Bachtina] w takiego idola, w alfę i omegę oraz traktować jako źródło modnych formuł. Zamiast kanonizacji należy zabrać się do poważnych badań nad jego bogatą twórczością i twórczo używać jego kategorii pojęciowych do rozwiązywania konkretnych problemów humanistyki współczesnej”, za: Żyłko 1994a: 68.

16 Por. krytykę pracy B. Żyłki (Żyłko 1994c) pióra Edwarda Kasperskiego (Kasperski 1995: 142). Praca Żyłki miałyby polegać wyłącznie na streszczeniach rozpraw Bachtina (tamże, s. 142).

danie koncepcji Bachtina weryfikacji poprzez pokazanie konsekwencji jego myśli za sprawą wprowadzenie jej w konteksty odmienne od przyjętych: temu posłużyła referowana wyżej dyskusja ze "śmiechem".

W świetle tego, iż większość podstawowych twierdzeń Bachtina dotyczących "karnawału" nie daje się utrzymać, koncepcja Bachtina stanowić może dobry przykład interpretacji fałszywej w wymiarze poznawczym, choć zarazem twórczej i artystowskiej. Jest to pewna płodna i inspirująca wizja (por. Guriewicz 1994: 262; 1991: 426 - 429; Moser 1991a: 430; Hausmann 1991: 338; Klimowa: 1994: 293). Odnieść można wrażenie pomijając problem intencji politycznej, krytyki stalinizmu że Bachtin zbyt małym kosztem próbował wytłumaczyć zbyt wiele w świecie ludzkiej kultury.

Nawet jeśli przyjąć, iż struktury poznawcze humanistyki nie umożliwiają przeprowadzenia pozytywnego dowodu *sensu stricto*, to nie sposób przyjąć, iż koncepcja Bachtina lepiej tłumaczy rzeczywistość kulturową niż hipotezy czy badania ostatnich kilkadziesiąt lat nad zjawiskiem karnawału, kultury późnego średniowiecza etc. Jak się wydaje, w pracy przedstawiono istotne powody, dla których koncepcja Bachtina w kluczowych dla siebie elementach nie może być bardziej przekonująca niż koncepcje konkurujące. Trwanie "ludowej kultury śmiechu" zawdzięczać można, zdaniem piszącego, swego rodzaju sztywności hierarchii akademickich w humanistyce.

Literatura

- Augustyn, 1998, *Państwo Boże*, Kęty.
- Auerbach E., 1968, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, t. 1, Warszawa.
- Awierincew S., 1994, *Bachtin, śmiech i kultura chrześcijańska*, "Znak", nr 9.
- Bachtin. Dialog, język, literatura*, 1983, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa.
- Bachtin M., 1975, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, Kraków.
- Bachtin M., 1970, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, Warszawa.
- Balbus S., *Wstęp*. – Bachtin M., 1975, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, Kraków.
- Balbus S., 1993, *Między stylami*, Kraków.
- Bieńkowski T., 2000, *Teoria karnawalizacji a kultura ludowa. Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje*, red. A. Stoff, A. Skubaczewska Pniewska, Toruń.
- Camporesi P., 1994, *Bauern, Priester, Possenreißer. Volkskultur und Kultur der Eliten im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main/New York.

- Danek D., 1997, *Bachtin i Freud. Sztuka rozumienia. Literatura i psychoanaliza*, Warszawa.
- Danek D., 1978, *Bachtin i Freud*, "Teksty", nr 1.
- Danek, D., 1987, *Menipejskość »Dziadów« i Operetki*, "Pamiętnik Literacki", z. 1.
- Danek, D., 1989, *Mickiewiczowska i Gombrowiczowska miłość do menippe albo Dziady i Operetka i Mozart*, "Twórczość", z. 5.
- Davis N. Z., *Rytuały przemocy*. Cz. 1, "Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 1985. cz. 2 "Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 1987.
- Delumeau J., 1994, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII - XVIII w.*, Warszawa.
- Delumeau J., 1986, *Strach w kulturze Zachodu XIV - XVIII w.*, Warszawa 1986.
- Girard R., 1987, *Kozioł ofiarny*, Łódź.
- Girard R., 1993, *Sacrum i przemoc*, Poznań.
- Goff Le J., 1987, *Eine mehrdeutige Geschichte. Mentalitäten-Geschichte. Zur historischer Rekonstruktion geistiger Prozesse*, hrsg. von U. Raulff, Berlin.
- Greco-Kaufmann H., 1992, *Kampf des Karnevals gegen die Fasten. Peter Breugels Gemälde und die Diskussion um Karneval und Lachkultur*, "Euphorion" 1992, H. 3.
- Grochowski G., 1996, *Scjentysta i guru*, "Przegląd Humanistyczny", z. 6.
- Guriewicz A., 1987, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987.
- Gurjewitsch A., 1991, *Bachtin und der Karneval. Zu Dietz-Rüdiger Moser: »Lachkultur des Mittelalters? Michael Bachtin und die Folgen seiner Theorie«*, "Euphorion" H. 3/4.
- Guriewicz A., 1994, *Średniowieczny śmiech na tle strachu. Humor europejski*, red. M. Abramowicz, D. Bertrand, T. Stróżyński, Lublin.
- Guriewicz, A., 1997, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, Warszawa.
- Gutowski M., 1973, *Komizm w polskiej sztuce gotyckiej*, Warszawa.
- Hausmann F. R., 1991, *Rabelais' Gargantua et Pantagruel als Quelle mittelalterlicher Fest und Spieltraditionen. Feste und Feiern im Mittelalter*, hrsg. von D. Altenburg, J. Jarnut, H.-H. Steinhof, Sigmaringen.
- Hausmann F. R., 1996, *Differente Lachkulturen? - Rabelais und Fischart. Differente Lachkulturen? Fremde Komik und ihre Übersetzung*, hrsg. von T. Unger, B. Schultze, H. Turk, Tübingen.
- Heers J., 1995, *Święta głupców i karnawały*, Warszawa.
- Huizinga J., 1995, *Jesień Średniowiecza*, Warszawa.
- Jennings L. B., *Termin "groteska"*, "Pamiętnik Literacki", z. 4.
- Johnson L.P., 1990, *Poets as Players - Theme and Variation in Late Medieval French Poetry*, Stanford.
- Jüttner, S., 1972, [recenzja z francuskiego przekładu pracy Bachtina o Rabelais'go, Paris 1970], "Romanistisches Jahrbuch", 1972.

- Kaempfe A., 1969, *Die Funktion der sowjetischen Literaturtheorie*. Bachtin, M., 1969, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, München
- Karasjew L., 1994, *Antyteza śmiechu. Humor europejski*, red. M. Abramowicz, D. Bertrand, T. Stróżyński, Lublin.
- Kasperski E., 1995, *Najnowsza bachtinologia*, "Przegląd Humanistyczny" 1995, nr 4.
- Klimowa G., 1994, *Badania nad dorobkiem Bachtina w Rosji współczesnej*, Ogród, nr 3.
- Mencwel A., 2001, *Kaliningrad moja miłość*, "Gazeta Wyborcza", 7-8.04.2001.
- Michałowska T., 2000, *Średniowiecze*, Warszawa.
- Mieletinski E., 1981, *Poetyka mitu*, Warszawa.
- Moser D.-R., 1986, *Fastnacht-Fasching-Karneval. Das Fest der Verkehrten Welt*, Graz - Wien - Köln.
- Moser D.-R., 1990, *Lachkultur des Mittelalter? Michael Bachtin und die Folgen seiner Theorie*, "Euphorion" 1990, Hft. 1.
- Moser D.-R., 1991a, *Auf dem Weg zu neuen Mythen oder von der Schwierigkeit, falschen Theorien abzuschwören*, "Euphorion" 1991, Hft 3/4.
- Moser D.-R., 1991b, *Fastnacht und Fronleichnam als Gegenefeste. Feste und Feiern im Mittelalter*, hrsg. von D. Altenburg, J. Jarnut, H.-H. Steinhof, Sigmaringen.
- Moser D.-R., 1993, *Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf. Brauchformen der Gegenwart in kulturgeschichtlichen Zusammenhängen*, Graz - Wien - Köln.
- Moser D.-R., 1994, *Schimpf oder Ernst? Zur fröhlichen Bataille über Michael Bachtins Theorie einer »Lachkultur des Mittelalters«*. Sprachspiel und Lachkultur. Beiträge zur Literatur- und Sprachgeschichte, hrsg. von A. Bader u. a., Stuttgart.
- Nährlich-Slateva E., 1991, *Eine Replik zum Aufsatz von Dietz-Rüdiger Moser "Lachkultur des Mittelalter?"*, "Euphorion" 1991, Hft. 3/4.
- Palmer J., 1994, *Granice śmiechu. Humor europejski*, red. M. Abramowicz, D. Bertrand, T. Stróżyński, Lublin.
- Pawluczuk W., 1978, *Żywioł i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, Warszawa
- Shepherd D., 1993, *Introduction: (Mis)Representing Bakhtin. Bakhtin. Carnival and Other Subjects*. edited by D. Shepherd, Amsterdam - Atlanta.
- Skubaczewska-Pniewska A., 2000, *Teoria karnawalizacji Michała Bachtina. Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje*, red. A. Stoff, A. Skubaczewska Pniewska, Toruń.
- Stoff A., 2000, *Dlaczego karnawalizacja? Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje*, red. A. Stoff, A. Skubaczewska Pniewska, Toruń.
- Tazbir J., 1993, *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, Warszawa
- Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje*, 2000, red. A. Stoff, A. Skubaczewska-Pniewska, Toruń.
- Taranienko, Z., 1973, *Filozofia karnawału*, "Literatura na Świecie", z. 6.

- Teubner B., 1988, *Karneval als radikaler Dissens*, "Mercur" Hft. 6
- Teubner B., 1993, *Zur Schreibkunst eines Zirkusreiters: Karnevaleske Erzählen im "Goldenen Esel" des Apuleius und die Sorge um sich in der antiken Ethik. Karnevaleske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen*, Hrsg S. Döpp, Trier.
- Unger T., 1996, *Differente Lachkulturen? Eine Einleitung. Differente Lachkulturen? Fremde Komik und ihre Übersetzung*, hrsg. von T. Unger, B. Schultze, H. Turk, Tübingen
- Woźny A., 1993, *Bachtin. Między marksistowskim dogmatem a formacją prawosławną. Nad studium o Dostojewskim*, Wrocław.
- Ziomek J., 1976, *Renesans*, Warszawa.
- Zybertowicz A., 1998, *MY - "pogubieńcy"*, "Teksty Drugie", z. 4.
- Żyłko B., 1987, *Polska recepcja Bachtina*, "Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Filologia Rosyjska".
- Żyłko B., 1994a, *Bachtin w Rosji (po pieriestrojce)*, "Przegląd Humanistyczny", z. 6.
- Żyłko B., 1994b, *Czy Bachtin wziął się z prawosławia? (Na marginesie książki Aleksandra Woźnego)*, "Ogród" nr 3.
- Żyłko B., 1994c, *Michaił Bachtin. W kręgu filozofii języka i literatury*, Gdańsk.

Die Zusammenfassung der Abhandlung: "Über Michael Bachtin, Lachkultur und ..."

Das zentrale Anliegen der vorliegenden Abhandlung "O Michale Bachtinie, ludowej kulturze smiechu i ..." beruht darauf, Bachtin's Theorie auf ihre methodische Stichhaltigkeit zu überprüfen, um bestimmte Probleme, die daraus resultieren, zutage treten lassen.

Bachtin's Konzeption liegt die Dichotomie zwischen der opressiven feudalen Kultur, die von Kirche und Staat repräsentiert wurde, und der Lachkultur, die als die eigentliche Volkskultur verstanden wurde, zugrunde. Die mittelalterliche wie auch die neuzeitliche Wechselwirkung zwischen - soziologisch gesehen - niederen und höheren Gesellschaftsschichten und Kulturen stellt Bachtin's Grundannahme in Frage. Abgesehen davon ist "Lachkultur" mit "Volkskultur" schwer identifizierbar. In der Weltanschauung des "Volkes" - Bachtin's Verstehen bleibt undifferenzierbar und von ihm nicht näher verdeutlicht - findet man kollektive Furcht und Phobien jeglicher Art. Ein Panorama des Schreckens wird in Jean Delumeau's Werken in ihrer Nähe aufgedeckt, das mit dem von Bachtin Dargelegten nicht in Einklang zu bringen ist. Die Dichotomie lässt sich mit dem Gesamtzustand der sowjetischen Humanistik besonders in der Stalinära in Zusammenhang bringen (Aron Gurjewitsch). Daher ist sowohl das Prinzip des Klassenkampfes als auch das der wechselseitigen Feindseligkeit, die beide zu den entsprechenden ideologischen Theoremen gehören, in Bachtins Werk vorzufinden.

Gemäß Dietz.-Rüdiger Moser ist es erwiesen, dass Bachtins Verständnis von "Karneval" und "Lachkultur" falsch ist. Zu guter Letzt sollte nicht unerwähnt bleiben, dass hier eine unkritische Verwendung der Begriffe eine große Rolle spielt. Der Bachtin's Karneval ist nicht in die christliche Liturgie eingebunden, sondern bedeutet eine Lebenshaltung. So kommt es z. B. in Bachtins Verständnis vom Karneval zur absoluten Spontaneität des "Volkes". Ganz im Gegenteil: Hier und da ist sogar ein Teilnahmezwang feststellbar. Die Annahme spontanen Verhaltens lässt sich damit nicht vereinbaren. Es bleibt auch festzuhalten, dass sich der Charakter des Karnevals mit den von Bachtin erarbeiteten Kategorien wie "Familiarität", "Exzentrizität", "Mesalliance" oder "Profanisierung" nicht erfassen lässt.

Das Problematische an Moser's Kritik des Bachtins Werkes stellt die szenisch in drastischer Weise dargestellte Volkskultur. Sie leistet der Auflösung der theologischen Idee Vorschub, führt zum Behagen an der Belustigung, was wiederum auf Kosten der symbolischen Dimension geht, die nur als Vorwand benutzt wird.

Entsprechend zu den Ausführungen von Sergiusz Awierincew ist festzuhalten, dass das Verstehen von "Lachen" "Lachsubjekt" im Sinne von Bachtin keineswegs zu begründen vermag.

Die Probleme, die daraus resultieren, sind dem polnischen Leser kaum bekannt. So fungieren die bachtinischen Oeuvres, insbesondere die Basis seiner Argumentation, als methodologisches "Faktum". Das Interessanteste daran ist, dass die Grundideen ungeprüft weitergetragen werden. Dies vor allem gerade durch diejenigen Autoren, die sich selbst kritisch mit Bachtin auseinandergesetzt haben, die aber den Kern dieser Theorie als wissenschaftlich erwiesen betrachten. In der vorliegenden Abhandlung wird aber ganz im Gegenteil die Möglichkeit der sinnvollen Umgestaltung des Kernes des bachtinischen Denkens als außerordentlich zweifelhaft und kritikwürdig dargelegt. Die weithin akzeptierte Plausibilität der Konzeption erweist sich daher als nur scheinbar.