

# **O obcości duchów: romantycznego i ponowoczesnego**

Dorota Siwicka

*Dorota Siwicka*

## **O obcości duchów: romantycznego i ponowoczesnego**

### **Genialna obcość**

W eseju *Genialny wiek XIX* Tomasz Burek pisał niegdyś, iż wiek ten był czasem nowoczesnej awangardy XX-wiecznej, że wszystko, „co istotnie nowe w naszej epoce, odnajdywało swój rodowód, swoje inspiracje, swoje ukryte źródła w «staroświeckim» XIX wieku”.<sup>1</sup> Wyznaczając program dla przyszłych badaczy romantyzmu Maria Janion dodawała do tego zdania: „Wiek XIX przedstawia się zatem jako bujna młodość wieku XX, a związek między nimi, to związek najgłębszej jedności duchowej, łączącej rozmaite fazy rozwojowe tej samej całości”.<sup>2</sup> Te sądy pochodzą z początku lat siedemdziesiątych. Pobrzmiwa w nich radość awangardzisty, który odkrył własne korzenie i to wbrew zrywającym ciągłość tendencjom tamtych lat. Sądy te wypowiedziane zostały z punktu widzenia człowieka, który czuł się nowoczesny, nowoczesność uważał za swą wartość i zarazem stwierdzał, że jego ojczyzną duchową był wiek XIX. To wiek XIX miał być młodością, zaś wiek XX — dojrzałością nowoczesnego człowieka, który nie stracił jeszcze nadanego mu przez wiek poprzed-

---

1 T. Burek *Genialny wiek XIX*, w: *Dalej aktualne*, Warszawa 1973, s. 12.

2 M. Janion *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975, s. 529.

ni impetu. Ten człowiek sądził, iż miał genialnych przodków i czując się dziedzicem ich siły mógł patrzeć z nadzieją także na własne poczynania. Mógł łączyć wiarę w postęp z tworzeniem nowego projektu niepodległościowego.

Dzisiaj — pisał Burek w tonie Stanisława Brzozowskiego — „gdy ludzkość osiągnęła niespotykany poziom sił wytwórczych i uchwyciła w swe ręce dalekosiężne materialne narzędzia tworzenia, musimy obejrzeć się na wiek XIX, zajrzeć w duszę tej genialnej epoki, która była młodością nowoczesnego człowieka, bogatą we wspaniałe pomysły i zamierzenia, aby znaleźć w niej odpowiedź na pytanie, co ludzie zdobytymi środkami mają realizować, aby znaleźć w niej filozoficzny program, bohaterskie natchnienie, nadzieję, postulat prometejski. Wiek ideologii nie skończył się bynajmniej, on się dopiero zaczyna wraz z pytaniem, co robić z nagromadzoną siłą materialną i energią społeczną człowieka”.<sup>3</sup> Odpowiedzi na to pytanie miało udzielić, zdaniem zarówno Burka jak Janion, pokolenie, które w swą dojrzałość twórczą wejdzie w ostatnich dekadach XX wieku.

Wydaje się jednak, że dziś inaczej brzmi samo pytanie. A mianowicie: czy spoglądając na wiek XIX z perspektywy nie młodości lecz starości naszej epoki nadal jesteśmy w stanie odnaleźć tę głęboką z nim jedność duchową? Czy nadal możemy czerpać z niego prometejską energię? Projekt postępu na przyszłość? Otóż nie. Po tych dwudziestu paru latach brak nam entuzjazmu, by tak jednoznacznie przyznawać się do własnych przodków. Brak nam przekonania, co do oczywistej użyteczności owego nagromadzonego przez nich kapitału sił, do którego sięgając mielibyśmy twórczo kontynuować to samo dzieło.

Wkradła się tu zatem jakaś istotna bariera obcości. I jest to obcość zarówno wobec XIX-wiecznego dziedzictwa, jak i wobec bliższych nam w czasie sądów—manifestów przed chwilą cytowanych, które wywoływać mogą nawet niechęć czy obawę przed ich optymistycznym rozpędem. Nie da się, moim zdaniem, zdefiniować tej obcości jedynie przez (nieoczywiste skądinąd) stwierdzenie, iż tym razem skończył się wiek ideologii, czy też — że padła ostatecznie wiara w triumfalny marsz ludzkości. Ta obcość jest głębsza i, by tak rzec, egzystencjalna. Jest to raczej obcość pomiędzy nami a człowiekiem nowoczesnym. I to ona, jak mi się wydaje, powoduje, że choć nie przestaliśmy bynajmniej uznawać wielkości romantycznej poezji, to

---

3 T. Burek, s. 15.

staje się ona dla nas genialną — tak, ale obcością.

Chcę zatem mówić o tym, co dzieli — nie o tym, co wspólne. Jedną z cech ducha postmodernistycznego jest, jak wiadomo, to, że swobodnie czerpie on z przeszłości, a więc także, gdy chce, nabiera pewnych cech romantycznych. Można więc poszukiwać z powodzeniem elementów estetyki i myśli romantycznej w sztuce końca wieku. Czy ni tak na przykład Maria Janion, co nie przeszkadza jej jednocześnie głosić tezy o końcu romantycznego paradygmatu w kulturze polskiej. Bo też te dwa ujęcia nie wykluczają się całkowicie.

Próbując zrozumieć sens pojawienia się owej genialnej obcości proponuję pewne ćwiczenie wyobraźni. Chcę mianowicie spojrzeć na polski romantyzm oczyma człowieka ponowoczesnego. Zakładam eksperymentalnie, że moja świadomość wygląda tak, jak opisał świadomość ponowoczesną Zygmunt Bauman. Wybieram tę właśnie propozycję ujęcia ponowoczesności jako stosunkowo, jak mi się wydaje, najlepiej u nas znaną. Będę zatem posługiwać się językiem Baumana i stosować jego pomysły, pozostawiając na boku oczywistą możliwość polemiki z wypowiedzianymi przez niego opiniami.

### Ład jako zadanie i jako iluzja

„Ład i chaos to nowoczesne bliźnięta” — pisze Bauman.<sup>4</sup> Duch romantyczny należy do tej rodziny duchów, które stale doświadczają istnienia owej nowoczesnej opozycji. Z właściwą sobie odwagą penetruje, rozpoznaje rozmaite postaci chaosu i tym gwałtowniej pożąda ładu. Jako duch nowoczesny żyje i działa dzięki nieustannie utrzymującemu się napięciu pomiędzy wyobrażeniem chaosu a nadzieją, wysiłkiem stworzenia ładu. Czerpie zatem energię z obawy przed otchłanią, jaka rozwarłaby się nieuchronnie, gdyby zaprzestał swych wysiłków. O jego tożsamości decyduje zatem ruch do celu wyznaczonego na oddalającym się horyzoncie — projekt wprowadzania ładu: w jednostkę, w formę estetyczną, w naturę i w historię. Zarazem duch romantyczny należy do tej gałęzi rodziny duchów nowoczesnych, które stawiając sobie ład jako zadanie, nie tworzą go *ex nihilo*. Ład jest bowiem dla romantyka tym, co w rzeczywistości istnieje, co trzeba odkryć w głębi i wyciągnąć na jaśnią. Zadanie polega więc na uobecnieniu tego ładu, który został światu z zewnątrz

---

4 Z. Bauman *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 15.

nadany, na zdobyciu ładu, wywalczeniu go „z Bogiem i choćby mimo Boga”.

Duch romantyczny rozpoczął swą działalność od rozbicia oświeceniowego porządku świata. *Ballady i romanse* zakwestionowały pełnię tego odczytania rzeczywistości, zamiast racjonalnych praw i empirycznego oka wprowadziły tajemnicę, ruch, niepokój, sensację, wieloznaczność, ludową wyobraźnię, szaleństwo i uczucie. Ujawniły, że rzeczywistością nie jest spokojny ład, lecz kłębiące się, nierozpoznane siły. Nazywamy to czasem romantycznym powrotem do natury, a więc — odkryciem właściwej jej, niezależnej od woli ludzkiej, indywidualności. Jeszcze Pielgrzym z *Sonetów krymskich* będzie stawał przed nią oszołomiony i bezradny, na widok Czatyrdahu zdolny wykrzyknąć tylko swoje słynne „Aa!!”.

Lecz przecież widzimy też, że już w najwcześniejszych utworach rozpoczyna się cicha praca ducha nowoczesnego, który poszukuje nowego ładu. Bez trudu dostrzegamy, jak rozwijają się nici, zawiązują supełki szybko powstającej tkaniny. Tworzy się nowy wzór, nowa całość, w której obowiązują inne znaki i inne prawa. Jest to wszakże również czytelny ład — niewidzialny, odkrywany inaczej i dzięki temu mający być tym razem ładem prawdziwym. Tworzą go owe tajne szyfry, współbrzmienia, echa, odbicia, sympatie, współodczucia i współcierpienia. Siły działające pod powierzchnią, lecz poznawalne — czuciem wewnętrznym, okiem duszy, instynktem narodowym. I widzimy również, jak tkając swą wersję naturalnej harmonii, duch romantyczny tworzy też niemal od razu obraz będący jej przeciwieństwem: nową, bo romantyczną dysharmonię — zagrożenie, widmo upadku bądź, jak choćby w *Godzinie myśli*, przyczynę samobójstwa. Ta dysharmonia zawsze już będzie przerażać romantyków. Lecz będzie także motorem ich wyobraźni i powodem do aktywności. Będzie skłaniać do nadawania chaosowi takich imaginacyjnych form, które czyniłyby z niego kształt upragnionego ładu.

To chyba właśnie Słowacki stworzył najpełniejszy w romantycznej poezji polskiej model działania ducha nowoczesnego. W swej mistycznej epopei przedstawił go w ewolucji następujących po sobie katastrof oraz kreacji, nieustannie rozbijanych po to, by wyłonić się mogły formy nowe. Lecz i ów ciąg rewolucyjnych kataklizmów, powstawania form i zapadania się natury w chaos ma kierunek, podporządkowany zostaje postępowi, a więc jednej z podstawowych metafor nowoczesności — drodze wiodącej do celu. Cel wędrówki nieodmiennie się oddala, ukryty gdzieś w świetle Jeruzolimy Słone-

cznej, lecz przecież nadaje ład, bo wyznacza trasę, która łączy wszystkie byty w łańcuch. Toteż duch w *Genesis* powie: „Każdy ząbek li-stka wiem, co znaczy — każdym się bowiem kształtem duch mój z pracy swojej wytłumaczył...”.

Ten imaginacyjny ruch jest oczywiście także postępowaniem romantycznej historii, napędzanym przez to samo napięcie: pomiędzy doskonałością boskiego zamysłu a skażeniem czasu teraźniejszego. „Bycie nie tym, czym być powinna, jest pierwotnym i niewybaczalnym grzechem teraźniejszości” — pisze Bauman.<sup>5</sup> Teraźniejszość romantyczna jest znikczemiała i prozaiczna, a czasem — jak w wyobraźni Krasieńskiego, szczególnie uczulonego na bliską obecność otchłani — chyboce się na granicy ostatecznej katastrofy. Toteż uratować świat od upadku może tylko wysiłek ducha stającego się realizatorem boskiego planu dziejów i wprowadzającego w historię na powrót jej świętość. Ducha, który pamiętając o wielkiej przeszłości — o micie początku — przygotowuje w konwulsyjnej walce przyszłości. Sens teraźniejszości mieści się zatem w jej umiejscowieniu na linii czasu. Teraźniejszość jest czekaniem. Sama w sobie nie ma ona wartości, musi zostać zniszczona i przekroczona po to, aby zrobić miejsce dla przyszłości, aby trwał postęp. Historia — w wersji mistycznej czy mesjanistycznej — jest marszem przez kataklizmy, ofiary i cierpienia do kresu, odległego, otwierającego perspektywę zaświatową, lecz przecież zapowiedzianego. I na drodze tej szczęśliwy jest każdy, „Jeżeli poległym ciałem/ Dał innym szczebel do sławy grodu”.

Takie właśnie *memento* pozostawił polski romantyzm. Jego testament w odczytaniach kolejnych pokoleń brzmiał: marsz ducha nie może ustać. Ten, kto nie pożąda ładu jest nihilistą. Tak, jak i ten, kto nie widzi, że światu zagraża chaos, kto się go nie boi, ten, kto nie zachowuje stałej gotowości do ruchu, jest nihilistą. I tym samym, dodajmy, jest zdrajcą narodu.

Świadomość ponowoczesna spogląda na nowoczesność z dystansem, jak bardzo stary człowiek patrzy na swoje długie życie. Dla tej świadomości idea, iż można zstąpić pod powierzchnię, by odnaleźć promieniującą istotę rzeczy, jest nowoczesną iluzją. Podobnie, jak iluzją jest przekonanie, że w rzeczywistości istnieje ukryty wzór, który w przyszłości uda się odsłonić. Nie będzie finału historii, nie pojawi się obiecane Królestwo Boże na Ziemi. Toteż podstawowym ruchem nie jest marsz postępujący naprzód, ani też przyszłość nie zdaje się

---

5 Tamże, s. 24.

więcej warta niż terażniejszość. Czekanie na nią, owa nowoczesna cierpliwość nadziei, poświęcanie dla przyszłości chwili obecnej przestaje mieć sens. „Czas nie jest jak niegdyś, wektorem — jest pędem bez strzałki kierunkowej” — pisze Bauman.<sup>6</sup> Jest wiele ruchu, lecz biegnie on naraz we wszystkich kierunkach, zmienia się i niczego ostatecznie nie osiąga.

Lecz jeśli nie ma obietnicy przyszłego ładu, to także i ten stan rozproszenia ruchów przestaje być jego przeciwieństwem, przestaje być chaosem. Skoro znika horyzont utopii, znika też poczucie zasadniczej grzeszności istnienia terażniejszego. Chaos nie jest więc już chaosem — nowoczesnym, budzącym trwogę. Okazuje się raczej naturalnym stanem rzeczy. Teorie fizyczne porównują go do nieprzewidywalnego rozkładu rodzynek w zagniatanym cieście, a więc do czegoś niemal swojskiego. Toteż opozycja ładu i chaosu dręczy człowieka ponowoczesnego o tyle, o ile jest on dzieckiem nowoczesności, a więc pozostaje na uwięzi wypracowanych przez nowoczesność gestów wyobraźni, jej lęków i języka. Lecz jego tendencja wydaje się inna. Wiedzie ona raczej ku przystosowaniu jednostkowego i społecznego życia do owej nieuchwytności wielorakich, pozbawionych wzoru ruchów. Człowiek ponowoczesny jest kimś, kto uczy się poruszać, pomimo tego, iż wszystkie drogi wirują, a on nie próbuje ich ani rozplątywać, ani prostować. Dlatego nihilizmem nie będzie dla niego brak wiary w ład. Dla człowieka ponowoczesnego nihilistą staje się ten, kto sądzi, że skoro nie ma czytelnego wzoru, to nieuchronny jest upadek lub katastrofa. Nieobecność wzoru nie zwalnia od wysiłku. Nihilistą staje się ten, kto powtarza, że jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno. Stąd obcość.

### **Tożsamość jedno- i wieloznaczna**

Trudno chyba o postać bardziej przeciwstawną świadomości ponowoczesnej, niż Kordian wygłaszający monolog na szczycie Mont Blanc. Ponowoczesność nie zna takich miejsc, gdzie powietrze jest przezroczyste jak kryształ, gdzie panuje pustka i cisza, gdzie „dźwięk nieczysty głosu ludzi obumiera”, skąd jednym spojrzeniem, spojrzeniem z góry ogarnąć można wszystko. Życie ponowoczesne toczy się raczej w nieprzejrzystości i hałasie dolin. Terażniejszość jest pozioma — mówi analityk koncepcji postmoder-

6 Z. Bauman *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 19.

nistycznej Jean Baudrillard dodając: „niecelowe jest myślenie o szczytach, bo szczytów już w ogóle nie ma”.<sup>7</sup>

Interpretując postać Kordiana jako modelową dla polskiej egzystencji romantycznej, Maria Janion i Maria Żmigrodzka pisały, iż był on bohaterem, który konstituował się jako osoba poszukując centrum swej jaźni. I tylko owo poszukiwanie mogło od niego oddalić myśl o śmierci. „Dla Słowackiego bowiem — twierdziły — świadomość istoty żyjącej to «tłum myśli sprzecznych», chaos nie poddany hierarchii czy jakiejś zasadzie porządkującej i wartościującej, a więc nie tyle bogactwo, ile wręcz chorobliwy n a d m i a r. Był ludzki jest więc kruchy, to konfiguracja niestała, ulegająca łatwo rozpraszającemu działaniu świata zewnętrznego:

I zdaje mi się, że mię wiatr rozwiewa

[...]

Sto we mnie żądz, sto uczuć, sto uwiędłych liści;

Ilekroć wiatr silniejszy wionie, zrywa tłumy.<sup>8</sup>

Przed owym śmiertelnym rozproszeniem w nadmiarze Kordian ratuje się marzeniem o jednej myśli, takiej, która mogłaby go scalić, nadać mu jednolity ruch — jeden, ten sam na całe życie:

Boże! zdejm z mego serca jaskółczy niepokój,

Daj życiu duszę i cel duszy wyprorokuj!...

Jedną myśl wielką roznieć, niechaj pali żarem,

A stanę się tej myśli narzędziem, zegarem,

Na twarzy ją pokażę, popchnę serca biciem,

Rozdzwonię wyrazami i dokończę życiem.

Działanie Kordiana Janion i Żmigrodzka interpretują jako ponawiane próby zintegrowania na powrót duszy, która „rozprysnęła się na uczuć kolory” i zdawała się gubić w kosmosie. I oto Kordian pojawia się na alpejskim szczycie jako „posąg człowieka na posągu świata”. Tu czuje, że jest monolitem, kamienną całością, która stoi wystarczająco wysoko ponad światem i ludźmi, by nie mógł jej już zagrażać rozpraszający nacisk rzeczywistości. Tu Kordian chwyta swą wymarzoną myśl — jedną, przebijającą mgłę i climury, łączącą go z niebem i absolutem, wynoszącą i wzniosłą. Myśl o działaniu. Bohater

7 Por. wypowiedź M. Bieńczyka w dyskusji o romantycznej egzystencji: *Nasze pojedynki o romantyzm*, pod red. D. Siwickiej i M. Bieńczyka, Warszawa 1995, s. 82.

8 M. Janion i M. Żmigrodzka *Romantyczne tematy egzystencji*, w: *Nasze pojedynki o romantyzm*, s. 20.



przemienia swe życie — i jest to, zdaniem interpretatorek, ów najbardziej charakterystyczny dla polskiej egzystencji romantycznej proces — z *vita speculativa* w *vita activa*. Odtąd zostanie człowiekiem czynu, a powracające czasem poczucie zagrożenia rozpadem uzna za słabość, toteż będzie je zagłuszał zapewnieniami: „jam jest wielki, mocny”, „jestem cały i jeden”.

Kordian jest człowiekiem nowoczesnym. A to znaczy, iż osobowość pojmuje on jako zadanie. Tożsamość nowoczesna — pisze Bauman — nie jest człowiekowi dana, „trzeba jej szukać, i proces życiowy jest właśnie pasmem owych poszukiwań, procesem, w toku którego do tożsamości się w ten lub inny sposób dochodzi (albo i nie)”.<sup>9</sup> Tożsamość jako proces, to myśl jakże bliska Bohaterowi Polaków, poszukującemu swej istoty w przemianach kolejnych form: Gustawa, Konrada, Zesłańca, Pielgrzyma.<sup>10</sup> Jest to bohater, który nie obawia się rewolucyjnego tempa przemian swej tożsamości, sądzi bowiem, iż trwa ona jako coś, co się staje, tylko w ruchu, w nieustającym czynie. I dla owego czynu wyrzeknie się tych wszystkich cech własnego „ja”, które mogłyby ruch powstrzymywać. Wyrzeknie się na przykład tego, co nazywamy czasem prywatnością, a co mogłoby być rozproszeniem, groźbą unieruchomienia. Toteż i Kordian odsuwa od siebie swe pragnienia egotystyczne, by poszukiwać egzystencjalnego spełnienia w poświęceniu dla zbiorowości. Co znaczy tyle, iż szuka go w zgodności z ruchem historycznym, szuka spełnienia w jedności historii oraz wewnętrznego ruchu ducha ku jego centrum. I dlatego rozwój bohatera romantycznego zawsze będzie ruchem postępowym, wznoszącym się, uszlachetniającym i uszczytniającym.

Tym, co może drażnić w pozie Kordiana na Mont Blanc, co może czynić go — niechaj padnie to słowo — śmiesznym, jest patetyczność nowoczesności. W tym wypadku wynika ona, jak sądzę, z ogromnego napięcia, z jakim postawiony tu zostaje problem „ja”, zagadnienie tożsamości jako kwestia śmiertelnie (w sensie dosłownym) poważna, gdyż naznaczona poczuciem ostatecznego zagrożenia. Tak więc, patetyczna wzniosłość jest tu stylistyczną reakcją na najpoważniejsze zagadnienie egzystencjalne nowoczesności: na stale odczuwaną i poddawaną refleksji problematyczność podmiotu. Tę samą problematyczność, która powoływała rozmaite figury wyobraźni, jak choćby ulubione przez romantyków maski, lustra i sobowtóry, z roz-

9 Z. Bauman *Dwa szkice...*, s. 10.

10 Używam określenia „Bohater Polaków” w sensie, jaki nadał mu R. Przybylski (*Słowo i milczenie Bohatera Polaków. Studium o „Dziadach”*, Warszawa 1993).

dwojenia czy z wieloznaczności osoby czyniące podstawową przyczynę dręczących „ja” lęków.

Można by powiedzieć, że człowiek ponowoczesny żyje w podobnych jak Kordian warunkach, a więc znajduje się w sytuacji nadmiaru: obrazów, głosów, myśli, propozycji do wyboru. Porusza się jakby wewnątrz bytu, który szybko puchnie, naraz we wszystkich kierunkach. Wieloznaczność, nieprzejrzystość, epizodyczność są cechami jego kondycji. Różnica wszakże polega na tym, iż duch ponowoczesny sądzi, że są to cechy naturalnej przygodności istnienia. Sądzi, że zniknięcie tej przygodności nie jest kwestią czasu, gdyż nie widać możliwości, by przygodność i brak jakichkolwiek gwarancji zostały usunięte. Toteż jest on poniekąd zmuszony do uznania chwiejności własnego podmiotu. Szuka nie tyle jednej myśli, której miałby być ucieleśnieniem, ani jednego wyrazistego ruchu, ile możliwości aprobującego pogodzenia się z własną wieloznacznością. Szuka szans na życie ze świadomością nieistnienia jednoznacznego centrum „ja”. Stara się więc — o ile tylko (jako dziecko nowoczesności) potrafi — zdekonstruować nowoczesną opozycję wieloznaczności i jednoznaczności, przygodności i zdeterminowania tak, by wieloznaczność nie była przyczyną rozpacz, ani przygodność — powodem do samobójstwa. I ta dekonstrukcja opozycji jest jego ostrożnym sposobem na powiedzenie rzeczywistości „tak”.

Romantyczne marzenie o wyrazistym wyznaczeniu tożsamości „ja” miało swoje duchowe i praktyczne konsekwencje, których nie jest w stanie zaaprobować świadomość ponowoczesna. Konsekwencje były to tym poważniejsze, im więcej zagrożeń dla całości podmiotu romantyzm odkrywał, i tym dalej sięgały, im bardziej kwestia scalenia pojedynczego „ja” stawała się sprawą zbiorowości, im bardziej Pielgrzym stawał się pielgrzymstwem polskim. Im usilniej więc polski duch romantyczny toczył walkę o narodową tożsamość. Skutkiem dążności do ustanowienia, by tak rzec, mocnego podmiotu było bowiem coraz ostrzejsze tępienie zarówno wszelkiej wieloznaczności, jak i obcinanie tego, co zdawało się niezgodne z ukrytą istotą, choćby tylko jako ozdobne, lecz mogące zakłócić jednoznaczność. Ironia, tragizm, groteska — to przecież były estetyczne formy, w jakich romantyzm przez lata odkrywał wewnętrzną ciemność człowieka, dwuznaczność i splątanie ludzkiej rzeczywistości. W tych właśnie formach często dramatycznie ujawniał nieharmoniczność egzystencji. Głównie za sprawą Słowackiego — choćby *Balladyny* czy *Horsztyńskiego* — duch romantyczny przekonywał, iż istnienie jest grą, w któ-

rej działają sprzeczności, i w której ostatecznie wszystko może się pomieszać. Ale właśnie ta mądrość, podobnie jak Mickiewiczowska wiedza o rozdzieleniu na powierzchnię i głębię, na maskę i istotę, zawocowała postanowieniem ducha, by wymusić na sobie jednoznaczność: sektą Towiańskiego i bezwzględnością Króla-Ducha świadomego swego celu.

Stąd obcość.

### Obcowanie z obcym

Literatura dzisiejsza poucza nas o błogosławionych korzyściach, jakie odnieść możemy spotykając się z obcymi. Tym większe chyba muszą być, jeśli ci obcy — jak romantycy — są genialni. Główną zaletą takiego spotkania byłoby uzmysłowienie sobie naszej własnej, mojej własnej, wobec innych obcości. I, być może, niemożliwa jest charakterystyka polskiej ponowoczesności bez próby opisu owego półobrotu jej twarzy w stronę romantycznej przeszłości, owego spojrzenia przez ramię, w którym dostrzega ona niby własnego, a obcego ducha. A więc — bez podjęcia opisu ponowoczesnej świadomości Polaków jako także jej poromantyczności.

Sytuacja pomiędzy nami a romantyzmem wydaje mi się zdecydowanie niejasna. Przede wszystkim nie udaje się, jak na razie, zapomnieć, iż kiedyś był on nam bliski. A przynajmniej z jakichś powodów utrzymujemy, że w przeszłości bliski nam był. Zachodzi więc jakby podejrzenie zdrady. Kto zdradził kogo, trudno rozstrzygnąć, lecz pozostało nam coś na kształt wyrzutów sumienia. Rozstanie rzuciło cień. I zarysy tego cienia widać również na naszych historycznoliterackich pracach.

Tę sytuację można utrzymywać, jeśli się wierzy — jak na przykład Jarosław Marek Rymkiewicz — iż wkrótce znów nadciągnie Imperium Północy i ów obcy nie będzie wcale obcym, przyda się nam, jako bliski właśnie.<sup>11</sup> Tę sytuację można też tłumić. Lecz wiemy, czym się kończy stłumienie: lękiem, agresją oraz bezwzględnym ujawnieniem się Mr. Hyde'a. Więc może trzeba raczej postawić obcego jak lustro na naszej wielokierunkowej i ruchomej drodze. Obcy nie usunie wprawdzie naszej niepewności, co do tego, jak wyglądamy, ale może powie nam choćby, czym się od niego różnimy. I będzie to jakieś dobre lub złe słowo w próbie opisu naszej niby starej, niby nowej kon-

---

11 Por. np.: *Mickiewicz czyli wszystko. Z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmowa Adam Poprawa*, Warszawa 1994, s. 13–15.

dycji. Toteż mój nieśmiały projekt historii literatury polskiego romantyzmu jako obcowania z obcym wydaje mi się palącą koniecznością chwili, może krótkiej.

Powstaje jednak pytanie, jak ma dojść do tego spotkania. Gdzie mianowicie mielibyśmy się spotkać i jak ma wyglądać to nasze obcowanie? Dla mnie jest to głównie (choć nie tylko) pytanie o to, jak możliwa jest taka ponowoczesna historia literatury romantycznej. Widzę wiele trudności — wspomnę o jednej. Mistrzami w fachu są dla nas ludzie, którym niewątpliwie duch romantyczny był bliski. Sądzę, że jeśli przyjrzeć się najważniejszym, XX-wiecznym dokonaniom historyków polskiego romantyzmu, to okaże się, iż opierały się one w ostatecznej instancji na empatii, na zdolności po trosze instynktownego rozumienia, wynikającego z przynależności do tej samej, rozległej całości duchowej. Tak więc, i dzięki nim, umiemy raczej szukać wspólnoty oraz ciągłości, niż obcować z obcością. Można nadal poszukiwać rozmaicie pojmowanych mediów romantycznych, tego, co łączy. Lecz czy dla tych, którzy widzą nade wszystko obcość, nie będzie to tylko rzemieślniczym treningiem lub — co gorsza — czynieniem na siłę obcego bliskim? Czy nie będzie to — jak poucza nas filozofia obcości — nieuszanowaniem obcości w obcym? Trzeba zatem postawić i takie pytanie: jak mamy czytać naszych mistrzów, by mieć z nich i teraz pożytek?