

Magdalena Saganiak

(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)

Ekspresja romantyczna jako formowanie

Jan Śniadecki, choć bardzo nieprzychylny rodzącemu się ruchowi literackiemu, w rozprawie *O pismach klasycznych i romantycznych* (1819) trafnie opisał fundament myślenia romantycznego:

Jak prędko ludzie porzucili obserwacją i doświadczenie, i tę od Locke'a dowiedzioną ustawę, że wszystkie poznawania nasze biorą początek od zmysłów; jak prędko wbili sobie w głowę, że dusza ma jakąś tajemną siłę widzenia bez granic, że ma wrodzone sobie wiadomości, o których trzeba się dowiadywać nie przez nauki, nie przez drogi dotąd skazywane, ale przez wprowadzenie jej w stan bytu nadzwyczajny – należało już porzucić wszystkie prawidła rozsądku w tym nowym świecie badania.¹

Ta deklaracja empiryzmu w kwestii źródeł poznania, przeciwstawiona kąśliwie zrekonstruowanemu aprioryzmowi, łączonemu w dodatku nie z władzami rozumu, lecz duszy, trafnie pokazuje jedną ze stron koncepcji poznania w dobie romantyzmu, polemiczną względem oświecenia, a zwłaszcza nurtu klasycystycznego. W istocie jednak w twórczości romantycznej współlistnieją, aczkolwiek w zmiennych proporcjach, dwa bieguny: ekspresja twórczego wyznania, płynącego z duszy, wedle powszechnego mniemania przybierająca w czystej postaci formę nacechowaną lirycznością, i biegun *mimesis* – naśladowania tego, co względem podmiotu zewnętrzne, przybierającego w czystej postaci formę epicką².

Zajmijmy się jednak najpierw pierwszym biegunem. Kategoria ekspresji w romantycznej teorii poezji do pewnego stopnia zastępuje kategorię *mimesis*, kluczową w nurcie klasycyzmu, ponieważ wskazuje jako zasadnicze źródło twórczości inną sferę rzeczywistości – jest nim nie poznanie świata zewnętrznego, lecz eksploracja świata wewnętrznego. Zatem

¹ J. Śniadecki, *O pismach klasycznych i romantycznych*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, oprac. redakcyjne D. Petsch, Warszawa 1958, t. 2, s. 122.

² Taką typologię rodzajów literackich przedstawia rozprawa Juliusza Kleinera *Rola podmiotu mówiącego w epice, w liryce i w poezji dramatycznej*, opublikowana po raz pierwszy w „*Twórczości*” 1947, nr 1, s. 109-115; przedruk m. in. w: J. Kleiner, *W kręgu historii i teorii literatury*, wybór i oprac. A. Hutnikiewicz, Warszawa 1981, s. 624-633.

zmienia się zasadniczo przedmiot poznania: jest nim duchowe wnętrze człowieka. W konsekwencji, musi się także zmienić i sposób poznania. Wyzwolona do poznania wewnętrznego dusza sama siebie zgłębia i sama się wyraża w akcie twórczym – twórczy akt ekspresji jest dla niej jednym ze sposobów samopoznania i samorozwoju.

W jednym z aforyzmów ze zbioru *Fragmenty* Friedrich von Schlegel kreśli wizję władz duszy nadbudowujących się jedne nad drugimi nawet bez żadnego bodźca zewnętrznego, tylko z pomocą miłości:

[339] Zmysł, który dostrzega sam siebie, staje się duchem; duch to wewnętrzna towarzyskość, dusza to ukryty urok. Ale właściwą żywotnością wewnętrznego piękna i pełni jest serce. Można mieć trochę ducha nie mając duszy, i dużo duszy mając mniej serca. Gdy tylko jednak instykt moralnej wielkości, który zwiemy sercem, nauczy się mówić, nabiera ducha. Gdy tylko drgnie i zacznie kochać, cały staje się duszą; a gdy dojrzeje, ma zmysł do wszystkiego. Duch to jakby gdyby muzyka myśli; tam, gdzie jest dusza, tam i uczucia nabierają konturu i kształtu, szlachetnej proporcji i powabnego kolorytu. Serce jest poezją wzniesłego rozsądku, a dzięki zjednoczeniu z filozofią i moralnym doświadczeniem wynika z niego bezimienna sztuka, która ogarnia zamęt ulotnego życia i ukształca je w wieczną jedność.³

Szczegółowa analiza tego niezmiernie skondensowanego tekstu przekracza ramy naszego szkicu. W tym początkowym punkcie naszych rozważań zwróćmy jedynie uwagę na hierarchiczność czynności i stanów duszy, którą zdaje się kreślić Schlegel. Właściwa duszy zdolność do spostrzegania własnej czynności przekształca zmysł w ducha. Ewolucję przechodzi także zdolność do uczuć, nazywana sercem, która prowadzi do duszy jako do wyższej formy. Dusza ma już zdolność do całościowego władania zmysłami. Może ona jednak wstąpić jeszcze wyżej. Gdy zdolne do miłości serce zjednoczy się „z filozofią i moralnym doświadczeniem, wynika z niego bezimienna sztuka”, która ogarnia całość doświadczenia życia i przekształca je w jedność.

Zaryzykujemy taką interpretację tego urywku, która jest znana z kierunku rozwoju europejskiej i polskiej myśli romantycznej: aby powstała wyższa forma sztuki, nazwana przez Schlegla „bezimienną”, jednostkowe przeżywanie musi się połączyć z moralnym doświadczeniem i filozofią – musi więc nastąpić przekroczenie granic duszy ku temu, co względem niej zewnętrzne. Tę własność dusza jednak także posiada ze swej natury jako najpierwotniejszą swą moc: władanie zmysłami. Z niej samej wyłania

³ F. Schlegel, *Fragmenty*, przeł. J. Ekier, w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, wybór i oprac. T. Namowicz, Wrocław 2000, s. 215-216.

się także zmysł moralny, jak również – filozofia, pochodząca z rozumności, będącej inną władzą duszy, o której w tym fragmencie prawdopodobnie tylko dlatego nie mówi się wprost, iż rozumność jest przesłanką, którą można założyć jako oczywistą. Zatem dusza jawi się sama sobie jako wyposażona w zmysły, zdolna do odczuwania, do postrzegania własnych stanów, do rozumowania, do wytworzenia zmysłu moralnego i sztuki, która ujmuje całość życia.

Żaden z aktów poznania duszy nie jest czymś dodanym do jej egzystencji, lecz sposobem jej istnienia. W czynności zmysłów, uczucia i rozum jest „czynieniem zewnętrznego – wewnętrznym”. W akcie twórczej ekspresji jest czynieniem „wewnętrznego – zewnętrznym”. Dzięki duchowi, który wznosi się ponad poznanie zmysłów i uczucia, pojawia się we wnętrzu człowieka kontur i kształt, który „jest jak muzyka”, a zatem, nawet gdy jeszcze nie ma określonego semantycznie wymiaru, ma już pewną formę. Jak więc widzimy, własne czynności duszy podnoszą ją ze stanu prostego odczuwania zmysłami i prostych uczuć – aż do całościowego ujęcia całości rzeczywistości, z przekroczeniem własnej subiektywności ku temu, co „beziemne” i „wieczne”.

Gdybyśmy zapytali, skąd biorą się te wszystkie zdolności duszy i dlaczego wznosi się na coraz wyższe piętra możliwości poznawczych, musielibyśmy odpowiedzieć, że siły te czerpie sama z siebie.

Jak się przekonamy, w akcie samopoznania dusza rozpoznaje sama siebie także jako twórcza i odkrywa swoje pokrewieństwo z Bogiem w mocy tworzenia.

EKSPRESJA JAKO CZYN

W wykładzie XV kursu III *Literatury słowiańskiej*, wygłoszonym 23 marca 1843 roku, Mickiewicz podsumowuje swoje rozważania o mitologii i oddaje się badaniom etymologicznym nad litewskim i greckim źródłosłowem imienia Bóg. Chociaż etymologia romantyczna nie ma już dla nas waloru naukowości w dziedzinie językoznawstwa, wywód zachowuje wartość jako świadectwo właściwego Mickiewiczowi poszukiwania istoty Boga w najstarszych językach, za które poeta uważał między innymi sanskryt, starogrecki i litewski.

Itakbóstwo niewidome, niezglębione, wszechdusza, Brahma Indów, Pramiśas Litwinów, ujawnia się i ukazuje w swym działaniu, w swej emanacji, jako Dewaj, co po litewsku znaczy bogowie, słowiańskiego dziej, dzieć, to jest działać. Dankowski tłumaczy słowo greckie Ζεύς (co Grecy wymawiają Dzejs) wyrazem dziej, którego pierwiastek znajduje się w wyrazach

polskich dobrodziej, kołodziej. Θεός [Theos], Ζεὺς, Dziej, to bóstwo, które stało się jestestwem działającym, objawiającym się w świecie. Jest to, jak mniemam, najlepsze wyjaśnienie tych słów, nad którymi wiele rozprawiano.
(X, 181)

Bóg ma w tym ujęciu dwa niejako oblicza: jedno ukryte i niezgłębione – i drugie, będące ujawnieniem w działaniu. Istotę Boga łączy Mickiewicz z możliwością działania. Naukę Chrystusa także łączy z działaniem, a jego naśladowanie – z pójściem za nim, to jest z czynem, rozumianym przede wszystkim jako samokształtowanie, to jest doskonalenie się w dobru.

Jezus Chrystus powołał ludzi do pracy cięższej niżli praca braminów i izraelskich lewitów, do nieustannej i wzrastającej pracy duszy. [...] Odtąd człowiek sam i w odosobnieniu od bliźnich może własną pracą duchową obcować z duchem Wiekuistego.

[...] Jezus Chrystus nie jest twórcą żadnej doktryny ani żadnego prawodawstwa w pospolitym tego słowa znaczeniu [...]; wiernym swym dał coś bardziej rzeczywistego, pozytywnego, a zarazem bardziej wymagającego, to znaczy swoją osobę, swój żywot, swoje dzieje. Jest to jedyna księga praw, jaką ustanowił; streszcza się ona w tym jednym przykazie: pójďte za mną!
(X, 162-163)

Uzyskanie stanu pracy ducha – w rozumieniu Mickiewicza – nie jest bardzo trudne, ponieważ jest on w stanie poczuć sam siebie i rozpoznać się jako dysponujący mocą. Zwrot do ducha to naturalny zwrot do twórczej siły, która jest jego istotą. Siła ta nie może sama siebie nie rozpoznać. Taką właśnie koncepcję ducha nakreślił Mickiewicz w wykładzie XXII, 6 czerwca 1843 roku, omawiając poglądy Augusta Cieszkowskiego:

Ów duch nie jest to [niemiecki] *Geist*, nie jest to tylko świadomość: jest to osobowość rozwinięta i podniesiona na wyższy stopień. Jestestwo organiczne istnieje w sobie samym, duch przez samego siebie, człowiek duchowy istnieje z samego siebie; ten, kto poczuł w sobie ducha i rozpoczyna już życie boskie, istnieje przez siebie, dla siebie i z siebie. To wyrażenie z siebie, użyte po raz pierwszy przez Cieszkowskiego, jest bardzo ważne. Duch dobywa całą siłę z samego siebie. Materia zatem, czyli indywidualna zewnętrzna, myśl, czyli myśli powszechna, [...] są tylko środkami dla ducha. Podnosi on się, rozszerza, uznaje siebie i bada naturę. Duch został stworzony nie na to tylko, aby walczyć zdobywczo z materią (jak to pojmował Fichte), nie na to, aby tylko utożsamiać się z naturą w owym nieokreślonym absolutie, jak to utrzymuje Schelling; nie na to tylko, aby rozkoszować się, wedle swej logiki heglowskiej, krążeniem istniejącym między naturą a myślą; ale duch został stworzony na to, by postępować naprzód, by iść ku Bogu.

(X, 277)

We fragmencie tym odnajdujemy wątki znane już z pism Schlegla (co nie znaczy, że od nich bezpośrednio lub pośrednio zależne). Duch „podnosi się”, „rozszerza, uznaje siebie i bada naturę”. Widzimy tu, podobnie jak u Schlegla, zdolność ducha do wznoszenia się na wyższe poziomy swej egzystencji, wytwarzanie nowych umiejętności, odmiennych jakościowo od wcześniej posiadanych, właściwą mu zdolność ekspansji i rozwoju, czerpaną wyłącznie z własnej mocy. Skąd się to bierze? Podobieństwo ducha do Boga sprawia, że ma on w sobie naturalne moce kreatywne i formotwórcze. Romantyzm przejął tu i odnowił pomysł znany z poetyk renesansowych i barokowych, które chciały widzieć w poecie *alter Deus* – drugiego Boga. W okresie poprzedzającym romantyzm koncepcję tę przypomniał Shaftesbury, który miał wielki wpływ na romantyków niemieckich⁴.

Tę samą myśl odnajdujemy już wcześniej w twórczości Mickiewicza. W III części *Dziadów*, w *Improwizacji* Konrad mówi do Boga:

Jam się twórcą urodził:
 Stamtąd przyszły siły moje,
 Skąd do Ciebie przyszły Twoje,
 Boś i Ty po nie nie chodził:
 Masz, nie boisz się stracić – i ja się nie boję.
 (III, 160)

Owa pierwotna twórcza zdolność ducha, dana człowiekowi od Boga i do Boga prowadząca, jest nieustannym źródłem energii, przewodniczącej zmysłom we wznoszeniu się ponad zmysły – i rozumowi w powiększaniu swojej mocy. Poznanie to nie tylko korzystanie z gotowych władz duszy, to także jej ustawiczny rozwój, samokształtowanie się ku wyższym formom, dającym pełniejsze poznane. Taż sama zdolność ducha jest źródłem sztuki, również będącym narzędziem samopoznania.

DZIAŁANIE DUSZY *SPONTE SUA*

W ujęciu romantycznym, działanie duszy należy do jej natury – działa ona *sponte sua* – jest z natury czynna. Naturalna zdolność duszy do czynności zaznacza się zarówno jako zdolność do myślenia, jak i zdolność do

⁴ Zob. Z. Łempicki, *Shaftesbury a irracjonalizm. Przyczynek do historii stylu nowszej filozofii*, przeł. O. Dobijanka, w: tenże, *Wybór pism*, t. 1: „Renesans, oświecenie, romantyzm” i inne studia z historii kultury, oprac. H. Markiewicz, przedmowa B. Suchodolski, Warszawa 1966, s. 239-240; M.H. Abrams, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, przeł. M.B. Fedewicz, Gdańsk 2003, s. 221.

wynajdywania języka, który jest osnową i przewodnikiem myślenia. Język – wedle przekonań romantycznych – powstał nie z daru Boga, lecz z własnej aktywności człowieka, co przekonująco pokazał w swojej *Rozprawie o pochodzeniu języka* Herder:

To nie okrzyk uczucia, gdyż nie oddychająca maszyna, lecz rozważne stworzenie wynalazło język! Nie ma w duszy zasady naśladownictwa; ewentualne naśladowanie przyrody jest jedynie środkiem do jednego, jedyne go celu, który mam zamiar wyjaśnić. Najmniej jest to porozumienie, dowolna konwencja społeczna; dziki człowiek, samotnik w lesie musiałby wymyślić język dla samego siebie, choćby nim nigdy nie mówił. Był on porozumieniem jego duszy ze sobą samym i to porozumieniem tak koniecznym, jak to, że człowiek jest człowiekiem. Jeśli dla niektórych niezrozumiałe jest, w jaki sposób człowiek mógł wynaleźć język, to ja z kolei nie rozumiem, jak człowiek, będąc tym, czym jest, mógł istnieć bez konieczności wynalezienia języka, nawet gdyby nie miał ust i żył poza społeczeństwem.⁵

Z kolei wedle Wilhelma von Humboldta, z którego koncepcjami myśl Mickiewicza jest bardzo zbieżna, mówienie jest aktem formowania – przenoszeniem z wnętrza w zewnątrz, z nieświadomości do świadomości, jest działaniem⁶. Owo przenoszenie do świadomości nie musi tu być ukazywane jako alienacja aktu twórczego, ponieważ świadomość jest pewnym sposobem istnienia duszy, która – trzeba to dobrze uchwycić – sama z siebie ma zdolność do dźwignięcia się z nieświadomości ku świadomości. Inaczej nigdy człowiek sam nie mógłby wynaleźć języka, jak uważali Herder i Humboldt.

W finalnej części swej słynnej rozprawy, zbiwszy tezę o pochodzeniu języka od Boga, Herder pisze:

Boskie pochodzenie, jakkolwiek wydaje się bogobojne, jest na wskroś nieboskie: na każdym kroku umniejsza ono Boga nikczemnym, niedoskonałym antropomorfizmem. Ludzkie pochodzenie ukazuje Boga w najlepszym świetle: Jego dzieło, dusza ludzka, z siebie samej tworzy język i rozwija go,

⁵ J.G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. B. Płaczkowska, w: tenże, *Wybór pism*, wybór i oprac. T. Namowicz, Wrocław 1987, s. 90.

⁶ Szerzej opisuję tę kwestię w artykule *Słowo w prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, w: *Znaczenie – tekst – kultura. Prace ofiarowane Profesor Elżbiecie Janus*, red. A. Kozłowska, A. Świątek, Warszawa 2014, s. 293-312. Romantyczne koncepcje języka i literatury opisuję w rozdziale *Paradygmat wyobraźni. Refleksja o języku i literaturze na przełomie wieku XVIII i XIX oraz w dobie romantyzmu* w swojej książce *Mistyka i wyobraźnia. Słowackiego romantyczna teoria poezji* (Warszawa 2000). Zagadnienie łączności doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego opisuję w swojej książce *Człowiek i doświadczenie wewnętrzne. Późna twórczość Mickiewicza i Słowackiego* (Warszawa 2009).

ponieważ jest Jego dziełem, duszą ludzką. Ona buduje sobie ten zmysł rozumu, jest twórczynią na podobieństwo Jego istoty.⁷

Jeśli Bóg dał człowiekowi język, to nie jako gotowy dar, lecz jako Herderowską rozważę (*Besonnenheit*) czy Humboldtowską samoczynność (*Selbsttätigkeit*), albo jako Mickiewiczowskie „działanie ducha z siebie”, to jest zdolność do działania z własnej mocy i do tworzenia – dzięki tej właśnie mocy.

HERMENEUTYKA. STOSUNEK POZNANIA WEWNĘTRZNEGO DO ZEWNĘTRZNEGO

Rozważmy teraz drugi biegun poznania romantycznego: poznanie zewnętrzne, ujmowane najczęściej jako poznanie Natury. W *Mysłach nocnych* Edwarda Younga, w rozważaniach *Nocy czternastej*, noszącej tytuł *Wielkość duszy*, odnajdujemy takie wezwanie, zwrócone do przyjaciela:

Na co się przyda człowiekowi otwartym okiem patrzeć na wspaniałą natury obraz, jeżeli zaślepiony na samego siebie, nie umie w nim czytać wielkości swojej? Cóż mówią te wszystkie istności materialne do istoty, która się nimi zadziwia? Że jeden tylko rozumu promień świetniejszy jest nad tych światel tłumi, że człowiek, którego obszerne łono ogarnąć może jedną myślą całą natury ogólność i Boga z nią, jest większym nad tę cudów niezmierność.⁸

Łono człowieka – rozumiane oczywiście nie cielesnie, lecz jako siedlisko i źródło życia oraz czucia – jest zdolne objąć całość świata cielesnego i niecielesnego. Jest więc z natury swej nieskończone. Zadaniem człowieka jest wypełnienie tej niezmierzonej przestrzeni światłem rozumu, ale także – czego Young nie podaje w przeciwstawieniu – własnym sercem.

Lorenzo, otwórz łono swoje, rozciągnij twe żądze, rozprzestrzeń serce twoje, powiększ zdolność jego, ażeby wyrównało wielkości twojej. Dozwól natężeniu jego dzielności, powoduj się temu natchnieniu, które chce cię wynieść, tym wysokim namiętnościami, które cię zniewalają, abyś zmierzał do świata rozumnego, gdzie cię prawda oczekuje, aby ci cele godne ciebie pokazała. Jakże dusza twoja, tak wielka i obszerna, może się skupić i, że tak

⁷ J.G. Herder, dz. cyt., s. 174.

⁸ E. Young, *Treny albo Myśli nocne o życiu, śmierci i nieśmiertelności. Sąd Ostateczny. Poema. The Complaint or Night-thoughts on life, death & immortality. Poem on the Last Day*, wydanie polsko-angielskie, przeł. F. Rydzewski, F.K. Dmochowski, oprac. i red. tekstów polskich, przypisy i bibliografia Ł. Zabielski, oprac. i red. tekstów angielskich J. Partyka, wprowadzenie M. Sokołowski, red. tomu i konsultacja naukowa H. Krukowska, J. Ławski, Białystok 2016, s. 310.