

Narodziny komparatystyki polskiej. Wczesny paradygmat

I. Zagajenie tematu

Pytanie, kiedy i w jaki sposób powstała komparatystyka polska, należy do interesujących i istotnych, ponieważ wpisuje się w dociekanie dziejów dyscypliny zarówno w skali europejskiej (w Europie pojawiły się jej początki, tu znajduje się jej kolebka), jak i w poszczególnych regionach. To ostatnie zagadnienie wydaje się ze wszech miar aktualne. Uzmystawia, że owe inicjatywy regionalne – jeśli antycypować dalsze rozważania – były niesprowadzalne do analogicznych przedsięwzięć w innych krajach, uważających się lub uważanych niekiedy, jak Francja czy Niemcy, za kolebkę komparatystyki. Charakteryzowały się one poza tym znacznym stopniem samodzielności i odrębności. Powodowały to specyficzne warunki i doświadczenia.

Pozytywna i konstruktywna odpowiedź na nie, po pierwsze, zdejmuje z komparatystyki odium nauki z importu i cudzoziemskiej sztucznie przeszczepionej na rodzimy grunt, po drugie zaś, wskazuje, że „idea komparatystyczna” (pojęta w tym wypadku jako apel o wykraczanie poza granice „literatury ojczystej” i konfrontowanie jej z miarami cudzymi i uniwersalnymi) nie jest bynajmniej gorszym wymysłem niepoprawnych kosmopolitów oraz zgubnym wynalazkiem czasów najnowszych.

Przeciwnie, perspektywa historyczna w podejściu do komparatystyki i jej własne dzieje jasno uzmysławiają, że myśl, metodologia i idea komparatystyczna nieprzypadkowo powstawały i całkiem nieźle prosperowały właśnie w wyjątkowo trudnym czasie zaborów, na pozór niesprzyjającym komparatystyce. Dostrzegano w niej bowiem odpowiedź na sprzyjający zastojowi lęk przed cudzoziemszczyzną i zasklepienie się w swojskości, remedium na sarmatyzm oraz populistyczny etnocentryzm, w których upatrywano źródło opóźnienia, a zarazem jedną z przyczyn tychże rozbiorów. Kierunek ów absolutyzował różnice.

W podobny sposób oceniano zresztą abstrakcyjny, uniwersalistyczny klasycyzm oraz analogicznie uformowany racjonalizm oświeceniowy, które z kolei niwelowały te różnice i zastępowały je neutralną, wyidealizowaną starożytnością, z którą zresztą nader chętnie się identyfikowano.

Na początki polskiej komparatystyki w pierwszej połowie XIX wieku można patrzeć w rozmaity sposób – ujmuje się je zresztą zazwyczaj w sposób biografistyczny, wpływo-logiczny, wycinkowy, atomizujący i przyczynkarski, ale warto także, zgodnie z nowszymi tendencjami metodologicznymi, postawić pytanie – dyskusyjne i otwarte zresztą – w jakim

porusza się ona paradygmacie epistemologicznym i teoretycznym. Rekonstrukcja tego paradygmatu obejmuje w pierwszej kolejności takie oto kluczowe zagadnienia krytyczne: po pierwsze, na ile paradygmat taki rzeczywiście istniał i funkcjonował jako twór ponadsobowy, po drugie – w sytuacji pozytywnej odpowiedzi na to pytanie – jakie ramy stwarzał dla ówczesnej komparatystyki, po trzecie, jakie dyrektywy i pola penetracji proponował oraz, po czwarte, jakie zawierał inspiracje, które umożliwiały jego przekraczanie, a także jakie miał ograniczenia i ewentualne blokady.

Istnienie owego paradygmatu nie może być apriorycznym przeniesieniem sugestii formułowanych na innych polach (na przykład w rozważaniach teoretycznych Thomasa Kuhna lub Michela Foucaulta) lub uszczegółowieniem ogólnego paradygmatu odnoszącego się do całości dyskursów naukowych wskazanej epoki. Nie powinno tym bardziej polegać na mechanicznym przeniesieniu w polskie warunki analogicznych paradygmatów (czy ich załączków) powstających w tym samym czasie w innych krajach Europy: w Niemczech, Francji czy Anglii. Należy tu z góry założyć, że ów paradygmat mógł powstać i pojawić się w warunkach polskich, nawet wtedy, gdyby miało to oznaczać jego zasadniczą odrębność – a nawet przeciwieństwo – w stosunku do równoległych tendencji europejskich. Nie może też polegać na przeniesieniu komparatystycznych paradygmatów funkcjonujących w naukach przyrodniczych – zwłaszcza paleologii – do ówczesnych nauk humanistycznych, zwłaszcza do ówczesnego literaturoznawstwa. Paradygmat taki wymaga natomiast wyprowadzenia go z rodzimego materiału. Na jego kształcie ważyła niewątpliwie podstawowa sprzeczność, z którą borykała się polska literatura pierwszej połowy XIX wieku. Wynikała ona z narzuconej przez zabory potrzeby patriotycznej afirmacji własnej narodowości oraz z uniwersalistycznego doświadczenia polskich pisarzy emigracyjnych.

Wydaje się, że pożądanym w tym celu byłoby odwołanie się do możliwie wyrazistych praktyk komparatystycznych, które zresztą nie musiały być uświadamiane jako takie, lecz które spełniały przynajmniej niektóre kryteria merytoryczne komparatystyki. Ponieważ materiał w tej dziedzinie jest obszerny, niejednorodny i trudny do ogarnięcia, ograniczę się do kilku reprezentatywnych praktyk: do Ludwika Osińskiego, Kazimierza Brodzińskiego, Adama Mickiewicza, Maurycyego Mochnackiego oraz Cypriana Norwida. Przyjmuję dla identyfikacji owych praktyk następujące kryteria:

1) podmiotowo-teoriopoznawcze: celowe i świadome posługiwanie się porównaniami, prowadzące do uwalniania ich od nacechowania wartościująco-perswazyjnego w kierunku poznawczych metod porównawczych;

2) historyczno-ontologiczne przekonanie, że poszczególne literatury, sztuki i kultury nieprzerwanie oddziałują na siebie nawzajem, aczkolwiek dzieje się to ze zmienną intensywnością, i że każda jest z tego punktu widzenia złożonością (*compositum*), ukształtowaną za sprawą jej stosunków z otoczeniem;

3) że wzajemne relacje tworzą wspólną „międzyrzeczywistość” (*Weltliteratur*), która staje się własnością zbiorową: wspólnym dziedzictwem oraz językiem. Komparatystyka kształtuje tedy świadomość kultury, która jest czymś innym i czymś więcej niż kulturą narodową.

Świadomie dobieram i akcentuję tu praktyki, które intensywnie wchłaniały ówczesne doświadczenia akademickie, ale nie do końca miały akademicki, specjalistyczny oraz systematyzujący charakter. Należy zresztą zaznaczyć, że metody tworzenia oraz status wiedzy i nauki w pierwszej połowie XIX wieku znacznie odbiegały od tego, co współcześnie rozumie się pod pojęciami wiedzy i nauki akademickiej. Granice wiedzy, sztuki, produkcji literackiej oraz idei religijnych i społecznych pozostawały zatarte, a poszczególne dyskursy przenikały się intensywnie.

W tym sensie rekonstrukcja historycznego *episteme* (ἐπιστήμη, łac. *scientia*) poprzeda niejako rekonstrukcję wczesnego myślenia o komparatystyce. To *episteme* rozumiem tutaj zresztą zgodnie z nurtem czerpiącym inspirację z myśli Michela Foucaulta jako rodzaj historycznego modelu, zwanego *a priori*, które sankcjonuje metody poznania, wiedzę i dyskursy danej epoki, innymi słowami, które stanowi o warunkach, możliwościach i formach występowania w danym czasie dyskursów konkretnych, poznawczo obligujących bądź zdradzających aspiracje w tym względzie, w tym wypadku załączków komparatystyki.

Motywy przywołania powyższych nazwisk nie jest wcale przypuszczenie, że wyczerpują one paradygmat i że inni autorzy – dajmy na to, Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński, August Cieszkowski – nie zasługiwali na uwzględnienie w toku zamierzonej rekonstrukcji. Dokonany wybór wynika raczej z potrzeby ekonomii prezentacji oraz jej wyrazistości. Każdy z czterech wymienionych poprzednio autorów nie tylko sytuował swoje rozważania w takim czy innym kontekście komparatystycznym (porównawczym), lecz także czynił to – jak wolno sądzić – z udziałem refleksji oraz w sposób poszukujący.

II. Warunki

Komparatystka polska kształtowała się pod ciśnieniem warunków, które ją pobudzały, a jednocześnie rzutowały na jej specyficzną orientację i problematykę. Jedne z tych warunków miały charakter traumatyczny (wyjątkowy i wymuszony), inne strukturalny, odzwierciedlający właściwości ówczesnej rzeczywistości. Należały do nich:

1) Sytuacja rozbiorowa, która stwarzała, z jednej strony, szeroki imperialny i kolonialny kontekst porównawczy dla tego, co swojskie (narodowe) i cudze (imperialne), oraz, z drugiej strony, uzmysławiała praktyczne, egzystencjalne zagrożenie, które niosła polityka (i pokusa) asymilacji. Wiązała się z tym perspektywa bądź utraty tożsamości (zmiany pierwotnej tożsamości narodowej na wtórną, nabytą), bądź skorelowania (uzgodnienia) jej z tożsamością zaborcy. Sytuacja ta aktualizowała problematyczność relacji tego, co swojskie, oraz tego, co cudze, zarówno na płaszczyźnie poznawczej i aksjologicznej, jak i egzystencjalnej. Doświadczyli tej presji rozdarcia i wyboru między innymi Adam Mickiewicz na zesłaniu w Rosji oraz Maurycy Mochnacki w areszcie w klasztorze karmelitów.

2) Sytuacja emigracyjna, która wprowadziła nie stawiała dramatycznie pod znakiem zapytania tożsamości, lecz zmuszała do życia w świecie etnicznie, językowo i kulturowo innym niż własny, a zatem zachęcała do konfrontacji tych rzeczywistości oraz do asymilowania – chociażby tylko w ograniczonym stopniu – cudzego świata. Doświadczenie

emigracyjne wpłynęło bodajże w rozstrzygający sposób na myślenie porównawcze Mickiewicza, Mochnackiego i Norwida.

3) Podłożem wspomnianych sytuacji traumatycznych były warunki strukturalne, kształtowane przez wielonarodowy, wielojęzyczny, wieloreligijny i wielokulturowy charakter społeczeństwa I Rzeczypospolitej, która stanowiła historyczny punkt odniesienia dla wymienionych autorów. Przemiany cywilizacyjne i polityczne na przełomie XVIII i XIX wieku spowodowały, że owe warunki strukturalne uległy nie tylko zawieszeniu, lecz także ich legalność stanęła pod znakiem zapytania. Czynnikiem kryzysu stały się sprzeczne, wykluczające się dążenia: integracyjne tendencje imperialne oraz odśrodkowe dążenia narodowe; pragnienie restytuowania przeszłości oraz nieodwracalne procesy cywilizacyjne, społeczne i polityczne, wykluczające powrót do przeszłości.

Konsekwencją sytuacji traumatycznej wywołanej przez rozbiory oraz strukturalnego kryzysu dziedzictwa I Rzeczypospolitej i jednocześnie kryzysu ówczesnego, poszlacheckiego społeczeństwa polskiego stało się chroniczne uwikłanie myślenia komparatystycznego w problematykę aksjologiczną. Porównania zostały naznaczone stygmatem wartościowania, wyboru oraz dylematami praktycznymi.

III. Kształt paradygmatu. Problematyka tożsamościowa

Na kształt paradygmatu, jeśli ująć go syntetycznie i rozumieć go jako zbiór przyjmowanych powszechnie w pierwszej połowie XIX wieku założeń, rozróżnień i twierdzeń epistemologicznych, niekoniecznie nawet uświadamianych i poddawanych refleksji, kształtujących myślenie komparatystyczne, składały się następujące elementy.

1) Pluralizm. Następstwem wstrząsu porewolucyjnego i ponapoleońskiego z przełomu XVIII i XIX wieku, a także rewolucji przemysłowej, staje się pogłębiony, zróżnicowany, pluralistyczny obraz i model świata. Motywuje go pojawienie się na scenie dziejowej nowych, „narodowych” podmiotów politycznych oraz nowych podmiotów społecznych (mieszczanstwa, chłopstwa), a także nowej siły kulturotwórczej, czyli inteligencji. Obejmuje on niedoceniane, nieznane lub w nowy sposób ujęte obszary poznawczej penetracji (świat wewnętrzny, historię, różnorodność grup etnicznych i cywilizacji, mity, język i transcendencję), nowe formy produkcji kulturalnej i nowe formy komunikowania się usprawniające kontakty i przekaz informacji.

Obraz ten konkuruje z uniwersalistycznymi paradygmatami ukształtowanymi w XVIII wieku, w tym z regresywnym paradygmatem postfeudalnym (jak dawniej mówiono: z paradygmatem kontrrewolucyjnym) oraz z jego przeciwieństwem, z paradygmatem oświeceniowym, w założeniu racjonalistycznym i sensualistycznym.

Ten ostatni, który rozumność europejską utożsamia w zasadzie z rozumem ogólnoludzkim¹, uzyskuje znamię nieadekwatnego i przestarzałego. Alternatywą w planie światopoglądowym stają się dla niego indywidualizm, nacjonalizm, folkloryzm i różnorodność cywilizacji, które zastępują myślenie unifikujące (uniwersalistyczne i homofoniczne)

¹ Znamienny jest tu *casus* Immanuela Kanta, który tworzył konstrukcję ludzkości w ogóle i rozumu w ogóle, a nigdy nie opuścił Królewca.

doświadczeniem i myśleniem pluralistycznym. Te ostatnie, warto dodać, interpretuje się zresztą niejednokrotnie katastroficznie. Znamienne w tym względzie może być wystąpienie Novalisa *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment*, w którym ujmuje się porewolucyjny pluralizm i modernizm jako śmiertelne zagrożenie dla cywilizacji, identyfikowanej ze zunifikowanym średniowiecznym porządkiem feudalnym i papieskim chrystianizmem.

Tymczasem pluralizm staje się powszednim doświadczeniem oraz postrzeganym znakiem przybierającego na sile modernizmu, eksponującego współczesność i przyszłość, krytycznie rozliczającego przeszłość, odnoszącego się do niej selektywnie. Relatywizuje i zawiesza on oświeceniową, jednolitą i systemową w intencji i założeniu racjonalistyczną konstrukcję obrazu świata, a zarazem dezawuuje także romantyczny katastrofizm i eschatologizm. Trzeba jednak zaznaczyć, że nowa rzeczywistość sama w sobie nie usuwa światopoglądowego i poznawczego niepokoju, lecz na wiele sposobów go potęguje.

Wylania ona bowiem pytania, po pierwsze, o wspólną podstawę pluralistycznej mnogości jednostek i zbiorowości, która manifestuje się za pośrednictwem odrębności i różnic oraz, po drugie, pyta także o relacje, które zawiązują się wewnątrz tej pluralistycznej mnogości i różnorodności między jej składnikami. Przybiera on postać retrospektywnej lub przeciwnie, prospektywnej utopii jedności, która wyeliminuje różnice stanowiące zarzewie nierówności, rywalizacji, konfliktów.

W pierwszym wypadku wzorem jedności stawała się mityczna przeszłość, w drugim miała ona się ziszczyć w nieokreślonej przyszłości. Oba te rozwiązania można spotkać u przedstawicieli epoki. „Jedność ludów znajduje się zapisana na pierwszej karcie religijnej tradycji Biblii – głosił Mickiewicz w prelekcjach paryskich – i znajdzie się znowu, tuszymy, na ostatniej karcie prawdziwej filozofii”². Ten problem zasługiwałby na osobną rozprawę, ale można zilustrować go tutaj tylko przykładem.

Otóż jednym z przejawów wczesnego myślenia komparatystycznego staje się pytanie o źródło wspomnianej różnorodności i ewentualnie o jej przyczynę. Klarownie wyrażała tę rozterkę uwaga Norwida nr 118 zawarta w *Notatkach o mitologii*: „Mitologie razem uważane – z jednego ludzkiego źródła pokazują się i wynikają”³. Zwraca uwagę to, że pytanie o „jedno”, czyli o wspólne źródło mitów, przenosi problem ich wspólnoty w odległą, nieokreśloną przeszłość, ale konstatuje zarazem empiryczną różnorodność tych mitów jako rzeczywistość zastaną i obecną. Mimo iż pytanie o jeden wspólny początek ma z pozoru wymiar genetyczny, genealogiczny i historyczny, jest ono w rzeczywistości pytaniem komparatystycznym. Zakłada bowiem poszukiwanie dla faktycznej

² A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. VIII, Warszawa 1955, s. 110. Mickiewicz ograniczał jednak wspomnianą jedność do jedności europejskiej i do podstawy chrześcijańskiej. Ta idea jedności trwała do końca prelekcji. Ilustruje ją wypowiedź z czwartego kursu. „Jedność, do której bez ustanku dążą różne szczepy europejskie, jedność ze wszech stron przeczuwana i przepowiedana, nie będzie z pewnością polegała na utworzeniu jakiejś bezkształtnej bryły materialnej, jakiegoś stopu czy związku chemicznego, w którym by znikły wszystkie pierwiastki moralne, najistotniejsze cechy narodów. (...) nie byłaby to jedność, której doskonały wzór dało nam chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo zatroszczyło się naprzód o moralne potrzeby ludów; później przemówiło do ich umysłów, tłumacząc im wszystkim tradycje ich przeszłości religijnej i historycznej” [XI, 381].

³ C. Norwid, *Notatki o mitologii* [w:] idem, *Pisma wszystkie*, t. 7, oprac. W. Gomulicki, s. 260. Zob. także cytat „wszelkie tradycje pierwsze z jednego źródła idą”. Ibidem, s. 243.

różnorodności mitów *principium comparationis*, które uznaje się następnie za „początek” albo za „źródło”. Komparatystyka pochłania i zastępuje tu historyzm. Można by zresztą wstępnie i hipotetycznie sformułować hipotezę, że historyzm pierwszej połowy XIX wieku jest w znacznym stopniu maską komparatystyki i że te obie formy świadomości poznawczej zarazem wspomagają się i konkurują. Myślenie komparatystyczne infiltrowało niejako historyzm romantyczny, który o wiele chętniej operował „duchowymi” kategoriami różnicy i podobieństwa niż z gruntu przyrodniczą i materialistyczną kategorią przyczyny.

Inny model pierwotnego, wspólnego źródła stanowiły *Księgi narodu polskiego...*, kreślące mitopoetycki obraz rozpadu wiary w jednego Boga, pojawienia się rywalizacji poszczególnych religii (wiary w bałwany) oraz dominacji jednych społeczności nad innymi. Myślenie porównawcze zмага się tutaj z nierówną dystrybucją władzy oraz powstaniem zależności i nierówności politycznych.

Zasadą wyjaśniania i zarazem relatywizacji różnic staje się popularna w epoce – tyleż retrospektywna, ile utopijna – wizja wspólnoty pierwotnej oraz powszechnej wolności i równości. I to ona właśnie najbardziej uwydatnia intrygujące otwarcie, zróżnicowanie, niewspółmierność i nierozstrzygalność modernistycznej współczesności, a jednocześnie stwarza popyt i koniunkturę na myślenie komparatystyczne. Tworzy ono narzędzie orientacji w labiryncie rzeczywistości oraz chroni epistemologicznie z jednej strony przed arbitralną unifikacją, z drugiej strony – przed dezorientującym chaosem.

2) Znamię paradygmatu stanowiło bez wątpienia poszukiwanie konstrukcji wyjaśniających, świadczących o jedności literatury, kultury i cywilizacji w konfrontacji z powszednią empirią i zmysłową obserwacją, które konstatowały niejako realną, naoczną różnorodność zjawisk. Konstrukcje tego rodzaju przełamywały chaos danych, doświadczeń i wrażeń oraz objaśniały, porządkowały i sprowadzały, przynajmniej intencjonalnie, różnorodność doświadczeń do wspólnej podstawy.

Taki charakter przybierały niekiedy rozważania Norwida o religii. Poeta poszukiwał w niej trwałego porządku, wyższego nad historyczną zmienność i stale akcentowaną przez niego relatywność dzieł, dokonań, postaci, instytucji, wydarzeń:

„Vice versa: religii człowiek nie ulepsza i nie wynajduje religii, ale owszem te zaciemniają się i skorupieją z czasem. I wracając do źródeł, np. orfijne – italskie pierwsze – egipskie pierwotne – indyjskie – chińskie – odnajduje czystymi i wzniosłymi w pojęciach Boga”⁴.

Interesujące jest w tym wypadku to, że poszukiwanie jednego, pierwotnego źródła – podstawy zastanej różnorodności religii – powoduje zamianę jednego z istniejących źródeł, w tym wypadku Biblii, w źródło źródeł. Biblia staje się, innymi słowy, uniwersalną miarą oraz *principium comparationis* dla innych źródeł występujących w przeszłości.

Powyższy cytat zdradza jednakże, że Norwid *de facto* uznaje, jak o tym świadczy wyliczenie, wielość i różnorodność owych źródeł, aczkolwiek zdaje się arbitralnie na pierwszym miejscu na źródło przez siebie preferowane, w tym wypadku chrześcijaństwo i Biblię. Miarą wartości staje się tutaj wiara w wartości wyznawane przez poetę.

⁴ Ibidem, s. 120.

Usytuowanie komparatysty rzutuje więc na efekt konstrukcji porównawczej, która przybiera tu zresztą postać liberalną i tolerancyjną, gdyż „czystość i wzniosłość w pojęciach Boga” poeta odnajduje również w religiach pogańskich tępionych przez chrystianizm, a nie tylko w samym chrystianizmie. Znamieniem omawianego paradygmatu wydaje się właśnie ogromny wpływ kulturowego usytuowania komparatysty na wynik operacji porównawczej. O ile metoda porównawcza z samej swej istoty relatywizuje człony porównań, czyli *comparatum* i *comparans*, o tyle pozycja komparatysty pozostaje zastanawiająco nierelatywna, tożsama. Mogłoby to świadczyć o tym, że epoka awansuje normy i wartościując przekonania komparatysty do roli *tertium comparationis*.

Mimo iż wczesny paradygmat komparatystyczny przywoływał kategorię źródła w intencji diachronicznej (rozumianej w duchu dochodzenia do początku, do momentu powstania dziewiczego aktu założycielskiego), skutkiem praktycznego stosowania metody porównawczej stawała się aktualizacja i psychologizacja kategorii źródła. Następstwem było więc, jednym słowem, jedynie podmiotowe ujęcie, a nie rzeczowe, obiektywne, a w rezultacie faktyczna likwidacja pojęcia źródła. Jedynym rzeczywistym poświadczaniem źródła stawała się żarliwa wiara w jego możliwe historyczne istnienie, a nie pewność.

Wynikało to po części z rozróżnienia historii, która się wydarza, oraz historii pisanej, ujętego w zacytowanym przez Norwida aforyzmie w *Notatkach z mitologii: L'histoire ne s'écrit pas, elle se fait*, oraz z przekonania, że historia pisana jest tylko próbą zapamiętania nad historią realną i zawłaszczenia jej⁵. Znamienne byłoby w tym względzie zastanawiające porównanie tekstów uchodzących za autentyczne (źródłowe) i apokryfów:

„Dla człowieka pojedynczego cały dogmat i cała Ewangelia bywa apogryfem, jeśli nie ma ten człowiek świadectwa duszy. Tak samo z historią ludów!

Żadnej księgi nie ma, w której nie byłoby apogryfu.

Apollina nie ma – są proporcje!” (*Notatki z mitologii*, 99)⁶.

Ten rozstrzygający prymat „świadectwa duszy” nad realnym, obiektywnym istnieniem jednego, wspólnego źródła historycznego wskazywał na istnienie elementów destrukcyjnych i rozkładowych w obrębie romantycznego paradygmatu komparatystycznego. Wynikały one z wyabsolutyzowania podmiotowości i subiektywizmu oraz z postawienia w następstwie znaku równości między *esse* i *esse percipi*. Sankcjonowały nieograniczoną dowolność porównań.

3) Zasadniczym kryterium rekonstrukcji omawianego paradygmatu komparatystycznego wydaje się uznanie jego odrębności i swoistości w stosunku do współczesnego myślenia o komparatystyce, które charakteryzuje się – trudno tego nie zauważyć – prezentyzmem, sprowadzającym konkretną inność do abstrakcji inności. Jeśli jednak dzisiejszą komparatystykę można by usytuować mniej czy więcej zasadnie w fazie ponaukowej (tak należałoby ująć penetrujące ją dążności postmodernistyczne), to komparatystka omawianego półwiecza w zasadzie stroni od oderwanego, specjalistycznego określenia nauki i wystrzega się ścisłego rygoru badawczego. W pewnym sensie czyni krok wstecz

⁵ Ibidem, s. 247.

⁶ Ibidem, s. 256.

w stosunku do nauki oświecenia. Odwołuje się natomiast do wyobraźni, inwencji, intuicji i „czucia”, które swobodnie przeplata ze zracjonalizowaną działalnością poznawczą i analizą dowolnie dobieranych i interpretowanych faktów. Zamazuje różnice między faktami, opiniami i ocenami. Filozofia moralna używa w ten sposób dostęp do dyskursów nauki, ówczesna nauka do ezoterycznej i hermetycznej filozofii, obie stają się prawomocnymi komponentami poezji, a sama poezja usiłuje różnymi sposobami przybliżyć się do życia i upodobnić do niego. Przejmuje ona, innymi słowami, w tym ostatnim względzie funkcje krytyki literackiej, publicystyki i ideologii oraz pragnie usilnie oddziaływać za ich pośrednictwem. Potwierdzały tę dążność niezliczone deklaracje o przemianie słów w czyny i nadzieje na wcielenie poezji w życie.

Kontaminowanie działalności, założone, przypomnijmy, w jenańskiej koncepcji poezji transcendentalnej, przejęte przez polskich romantyków, rzutowało na kształt paradygmatu komparatystycznego oraz na sankcjonowaną przez niego praktykę pisarską i twórczość artystyczną. Powodowało zatarcie granic i różnic między poznawczymi zastosowaniami i efektami porównań a funkcjami perswazyjnymi, wartościującymi, skalującymi czy ideotwórczymi. Swobodne operowanie metodą porównawczą i porównaniami dawało efekt *qui pro quo*, gdzie forma poznawcza komunikowała motywacje ideologiczne oraz intencje wartościujące i perswazyjne.

Ilustrowały to bodajże najdobitniej porównania Mickiewiczowskie, podporządkowane niejednokrotnie z góry założonej intencji wartościującej i tezie perswazyjnej, selekcyjnej pod tym kątem – jak ukazywały to czytelnie prelekcje paryskie – materiał faktograficzny. Mimo iż pierwotne intencje porównań były niewątpliwie poznawcze, przybierały one z natury rzeczy charakter ilustracyjny i propagandowy zamiast odkrywczego. Wyzwalały retoryczną licytację, której treścią stawały się zalety i wady poszczególnych podmiotów, w tym wypadku narodowości. Licytacje tego typu ujawniały, by tak rzec, ślepe, prowadzące donikąd warianty omawianego paradygmatu.

Trzeba jednak zaznaczyć, że wywoływały one niejednokrotnie riposty krytyczne i pobudzały do refleksji nad sposobami zobiektywizowania metod porównawczych. Uświadamiały, że wzorce jednej narodowości czy jednej kultury nie mogą stanowić w żadnym razie miary dla oceny drugiej. Tym bardziej nie mogły stanowić jej negatywne stereotypy imagologiczne innych narodowości. Takiego zobiektywizowania praktyki porównawczej – polegającego paradoksalnie na jej zrelatywizowaniu – Norwid wielokrotnie domagał się od ziomków w obliczu antyrosyjskich fobii utrzymujących się wśród emigracji. Dobrym przykładem w tym względzie mógł być jego *Memoriał o prasie*.

Spory o wyższość własnych cech i zasług narodowych należały do stałego repertuaru komparatystycznego. Ośmieszał ją Norwid w wierszu *Vanitas*, aczkolwiek również u niego aprioryczne dyrektywy wartościujące ingerowały niejednokrotnie w opisy w intencji i założeniu poznawcze. Powyższa tendencja stanowiła niewątpliwie efekt słabo rozpoznawanej specjalizacji metody porównawczej i zawodnego przekonania o jej uniwersalnym i niezawodnym charakterze.

Ten tryb porównań usprawiedliwiają w pewnym stopniu ich konteksty publicystyczne, krytyczne i artystyczne. Tak czy owak znamię omawianego paradygmatu jest silnie eksponowana ideologiczna funkcja porównań. Porównanie staje się narzędziem w większym stopniu lub zgoła prymarnie narzędziem władzy niż wiedzy. Ta sytuacja powoduje jednakże rozstrój paradygmatu, gdyż rodzi reakcje polemiczne, grozi kompromitującą tendencyjnością i tautologicznością porównań, których wynik określa z góry przypisanie i pozycja komparatysty.

4) Elementem i znamię paradygmatu staje się popularność metody porównawczej, szeroki zakres jej zastosowań oraz praktyczna rozpoznawalność takich jej składników, jak *comparatum*, *comparans* czy *principium comparationis*. Metoda porównawcza jako taka stanowiła narzędzie penetracji nie tylko poszczególnych form działalności, wyróżnionych zjawisk i wydzielonych pościu bytu, lecz także całej przyrody, a nawet Kosmosu. W pierwszej połowie XIX wieku odgrywała ona rolę analogiczną do tej, jaką w drugiej połowie stulecia przejęła metoda historyczno-genetyczna.

Metoda ta, po pierwsze, integrowała pod względem poznawczym praktyki odmienne pod względem jakościowym (materiałowym), na przykład różne dziedziny sztuki, historyczne i współczesne religie, krytykę, mitografię i naukę. Brała za podstawę i punkt wyjścia przekonanie o ich jednorodności, a jednocześnie sama tę jednorodność – nieodzowny warunek porównywalności – projektowała i utwierdzała. Umożliwia ona, po drugie, tworzenie rozmaitych, pojemnych konstrukcji modelowych, interpretujących, klasyfikujących i porządkujących szeroki, praktycznie niemożliwy do wyczerpującego, szczegółowego opisu empiryczny materiał faktograficzny. Taki modelowy charakter przyjmowały na przykład porównawcze zestawienia poszczególnych cywilizacji oraz konstrukcje historiozoficzne Norwida w *Promethidionie* i *Sztuce w obliczu dziejów*, a także w wielu innych tekstach. Antycypowały one współczesną komparatystykę cywilizacyjną, a w pewnym zakresie także kulturową.

Kolejną właściwość metody porównawczej stanowiły jej zastosowania zarówno synchroniczne – a więc zestawianie zjawisk względem siebie współczesnych i paralelnych – jak i diachroniczne. Do praktyk powszednich należały na przykład porównania cywilizacji egipskiej, greckiej i chrześcijańskiej. Podobny charakter przyjmowały porównawcze zestawienia narodów słowiańskich.

Osobną dziedziną zainteresowań stała się komparatystyka ontologiczna, zestawiająca ze sobą i poszukująca analogii pomiędzy różnymi formami bytu. Uzasadniała ją teoria powszechnej analogii, umożliwiająca wzajemne porównania wszystkich bez wyjątku składników kosmosu. Wyrazistą konstrukcją w tej dziedzinie była *Genezis z ducha* Juliusza Słowackiego, utożsamiającego „kryształ twardy” z „Egipcjanami pierwszej natury, którzy na lat tysiące ciała sobie budowali, ruchem pogardzili, w trwaniu i spoczynku rozmyślali się jedynie”, i przyrównującego śmierć ślimaczka w łańcuchu bytów do „ofiary Chrystusa”⁷.

⁷ J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, Wrocław 1954, t. XIV, s. 48–49.

5) Istotnym składnikiem paradygmatu komparatystycznego był szeroki wachlarz kategorii wspólnotowych, takich jak: literatura słowiańska (Mickiewicz, szkoła ukraińska), literatura europejska (świadomość odrębnej europejskości akcentuje zwłaszcza Norwid), duchowa wspólnota chrześcijańska, tradycja starożytna, dziedzictwo ogólnoludzkie. Następstwem żywej obecności kategorii wspólnotowych stawała się wyrazistość przywoływanych płaszczyzn porównania.

Konflikt formacji wspólnotowych: słow. – chryst.

„Tak do końca XVI wieku, wszędzie prawie znajdziemy literatury samorodne, z dwóch spłynionych razem źródeł początek biorące: z zabytków dawnych obyczajów i wyobrażeń narodowych, i ze wszczepionej na nich cywilizacji europejskiej. Te dwa początki wszędzie się okazują: jeden nadaje literaturze każdego narodu osobną, że tak powiem, fizjonomię; drugi je zbliża do siebie nawzajem i łączy jakby podobieństwem jednakowego wychowania; to jednak zbliżenie nie szkodzi bynajmniej oryginalności żadnej, ono tylko świadczy wpływ jednej wiary religijnej; a niemniej dlatego rodowe nasiona charakteru czy wyobrażeń rozwijają się wszędzie, jędrno, bujno i samo twórczo”⁸ [brak fragmentu tekstu – dopisek Ż.N.-T.].

6) Problematyczność stale obecnego myślenia tożsamościowego (esencjalistycznego i realistycznego, w sensie sporu o uniwersalia), głoszącego, że w każdym zjawisku tkwi jego wewnętrzna istota. Akcentuje ono nie tylko istnienie wewnętrznej istoty zjawiska i potrzebę jego immanentnej definicji, lecz także – na podstawie biblijnego aktu stworzenia – niezmiennosc tej istoty, gdyż stoi za nią boska sankcja aktu stworzenia. Bóg stworzył gatunki i rodzaje po to, aby były takie, jakimi je stworzył, a nie po to, by jego kompetencje przejęła przyroda i aby ewolucja urabiała je [według] własnej woli.

- a) Krytyka samoródtwa oraz samoistności, to jest autonomii, autochtonii i autarkii. Twory samoistne są niesamoistne z racji otoczenia oraz wymiany z nim, która rzutuje na osiągnięcia i konkurencyjność. Romantyzm polski sam stwierdza własną zależność od otoczenia europejskiego.
- b) Problematyczność ujawnia się w obliczu dynamicznej interpretacji diachronii, w szczególności w obliczu powszechności i popularności myślenia historycznego. Akcentuje ono stawanie się, zmienność i procesualność zjawisk, a tym samym zahacza się o różnice między formą dawną, stanem aktualnym oraz formą możliwą, stanowiącą efekt stawania się oraz przyszłości, która wprowadzi kolejne przekształcenia i korekty.
- c) Obecność synchronicznego kontekstu międzynarodowego. Norwid [pisał]: „osobistość na samotność wydalona nie jest jeszcze pełną”⁹.
- d) pojawienie się kategorii swojskości/ inności oraz – na innym planie – naśladownictwa i oryginalności.

7) Zwrócona polemicznie przeciwko klasykom koncentracja na problematyce naśladownictwa (podobieństwa i powtórzenia) oraz oryginalności (różnicy) uzmysławia

⁸ M. Grabowski, *Myśli o literaturze polskiej* [w:] idem, *Wybór pism krytycznych*, Kraków 2005, s. 9–32. Przytoczony fragment znajduje się w tym wydaniu na stronie 25. Pierwodruk: M. Grabowski, *Myśli o literaturze polskiej*, „Dziennik Warszawski” 1828, t. 12, nr 36, s. 108–202. [Dziękuję prof. Olafowi Krysowskiemu za pomoc w zlokalizowaniu tego przytoczenia – dopisek Ż.N.-T.].

⁹ C. Norwid, *Zniczenie narodu* [w:] idem, *Pisma wszystkie*, t. 7, op. cit., s. 86.

właściwy omawianemu paradygmatowi komparatystycznemu dysonans między myśleniem dostrzegającym interakcję, przenikanie się i wzajemne związki między zjawiskami literackimi i otoczeniem – a zatem przynależnością do określonych, jednorodnych pól rodzajowych i całości – a postulatami kreacjonizmu i oryginalności. Radykalnie pojęta oryginalność, utożsamiana w skrajnej [postaci] z teorią geniuszu, inspiracji, natchnienia i *creatio ex nihilo*, przeczy wszelkiej rodzajowości oraz konstrukcjom wspólnotowym, albowiem relatywizują one dokonania indywidualne i uprzytomniają role wzorców, konwencji i tradycji. Paradygmat dopuszczał w tym względzie zarówno akceptację dysonansu, jak [niedokończony fragment – dopisek Ż.N.-T.]

8) Po wieku XVIII i pod wpływem idealistycznych systemów filozoficznych Kanta, Fichtego, Hegla, Schellinga komparatystyka pierwszej połowy XIX wieku odziedziczyła perspektywę myślenia totalizującego oraz pytanie o zasady kształtujące całość istniejącej literatury i kultury, rozszerzane o dziedzictwo cywilizacyjne, kulminujące w debatach o ludzkości oraz o stosunku tego, co narodowe do tego, co ogólnoludzkie. [Uniwersalizm t]worzy jedną z głównych ram myślenia komparatystycznego.

Zmaga się on z obserwowaną wielością narodów i różnorością ich dorobku oraz z myśleniem historycznym, które konstatuje nieprzerwaną ciągłość procesów i powszechną zmienność zjawisk. Ten próg różnorodności, który zagraża myśleniu totalizującemu (idei jedności świata, pojęciu ludzkości, całości, wartościom uniwersalnym i ogólnoludzkim, pojęciu człowieczeństwa) usiłują pokonać konstrukcje spekulatywne i założenia wartościujące, z natury swej stronnicze.

Zasadniczym ograniczeniem funkcjonującego paradygmatu komparatystycznego wydaje się europocentryzm. Uznaje on wprawdzie pod presją różnorodnych kontaktów i form wymiany empiryczną różnorodność istniejących literatur, kultur i cywilizacji, ale sprowadza je aksjologicznie i historycznie do wzorca europejskiego, który osadza poza relatywnością. Wzorec relatywizuje inne wzorce cywilizacyjne, ale sam nie podlega zakwestionowaniu, a zwłaszcza nie podlega zakwestionowaniu jego prawo do oceny innych wzorców, których świadomość staje się niemalże powszechna, jak demonstruje to ówczesna historiozofia cywilizacji.

Ten wzorec europejski jest sam w sobie synkretyczny i podlega fluktuacjom. Reprezentują go: a) starożytność grecko-rzymska, b) chrystianizm, identyfikowany z praktycznie w polskim środowisku z papieskim i kościelnym katolicyzmem, c) nobilitowane świeżo przez romantyzm północne średniowiecze, d) aktualne w warunkach polskich dziedzictwo polityczne rewolucji francuskiej i Napoleona, e) kolonializm europejski, który demonstruje swoją militarną i technologiczną wyższość w stosunku do innych kontynentów. Taki charakter rysuje się w pismach badające większości autorów polskich omawianego okresu.

Szczególnie ważyło na wspomnianym paradygmacie zuniwersalizowanie chrystianizmu i uznanie go za nadrzędną normę i miarę dla innych religii i tworzonych na ich bazie kultur i cywilizacji. Norma ta w granicznych zastosowaniach zamieniała się w deprecjonujące i dyskryminujące wykluczanie innych, konkurencyjnych stanowisk i tradycji, jak buddyzm.

Taka restrykcyjna postawa pojawiała się u Mickiewicza. W rozprawie *Pierwsze wieki historii Polski* poeta zauważał:

„Kraina umysłowa pogaństwa była podobna do ówczesnej powierzchni ziemi: mniemania religijne błąkały się po niej tu i owdzie jak hordy koczownicze, podania i systemata filozoficzne, rozdzielone i sprzeczne z sobą, a potem osłabione i jednemu despotyzmowi, ateizmowi, jako cesarowi podległe. (...) Gałązka chrześcijańska znalazła pień dawnej tradycji, w którym taczno przyjąć się mogła, ale trzeba było wprzódy ściąć z tego pnia gałęzie i liście zdziczałe, to jest nałogi, zwyczaj i instytucje pogaństwa”¹⁰.

Akceptacja „ścinania” z pnia kultury i cywilizacji „gałęzi i liści zdziczałych” uzmysławiała ograniczoność ówczesnego uniwersalizmu i ukryty w nim restrykcyjny i dyskryminacyjny potencjał. Analogiczne tendencje występowały i u innych przedstawicieli romantyzmu. Wyjątkiem była postawa Augusta Cieszkowskiego. Ogłaszał on w *Ojcie nasz* zakończenie negatywnej misji chrystianizmu i nadejście epoki Parakleta, pojętej jako epoka zjednoczenia, pojednania i powszechnej syntezy. Można by rzec, iż Cieszkowski był bodajże jedynym myślicielem, który przekraczał to zasadnicze ograniczenie ówczesnej komparatystyki i wprowadzał założenia komparatystyczne do budowanej przez siebie filozoficznej teozofii.

9) Zasadniczym *novum* omawianego paradygmatu jest pojawienie się w nim kategorii narodowości, która podważa zamknięty i wewnętrznie zhierarchizowany paradygmat klasycystyczny i prowadzi do jego radykalnego przewartościowania.

Zgodnie z przyświecającym Grabowskiemu przekonaniem o tym, że „(...) poezja naszego wieku dąży do złożenia poezji narodowych europejskich”¹¹, polski krytyk podkreśla:

„(...) ludy dzisiejszej Europy silnie rzuciły się w ostatnich czasach do odgrzebywania swoich pamiątek domowych, do starownego żywienia wszelkich uczuć i wyobrażeń rodowych i do konstytuowania się, że tak powiem, na twardej podstawie narodowej indywidualności. Poezja przechylona została koniecznie w stronę tego kierunku, jest ona i skutkiem, i zarazem przeważnym wsparciem tego nowego dążenia umysłów nowej dzisiejszej Europy. Dlatego to poezją zaczynającą się rodzić w odpowiedniość tym potrzebom czasu nazwałem poezją narodową; i narodowość, to jest ową powszechną skłonność do przybrania jak najwyraźniejszych rysów plemiennych i do odnaczenia się rodem i historią domową każdego z ludów europejskich z osobna, uważam za główną cechę dzisiejszej poezji”¹².

10) Zasadniczą cechą ówczesnego paradygmatu komparatystycznego jest pojawienie się **perspektywy transgresji**. Literatura ostentacyjnie **przekracza swoje własne granice i zmierza do zjednoczenia się** z zastanym otoczeniem literackim i pozaliterackim. Charakteryzuje ów paradygmat przede wszystkim powszechne przekonanie o wzajemnej odpowiedniości i przekładalności na wspólny, międzyartystyczny język różnych sztuk, pojętych szeroko jako *techne* i wytwórczość. Do sfery sztuki Norwid zaliczał

¹⁰ A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. VII, op. cit., s. 42.

¹¹ M. Grabowski, *O poezji XIX wieku* [w:] idem, *Literatura i krytyka*, cz. 1, Wilno 1837, s. 55.

¹² Ibidem, s. 55–56.

na przykład w szkicu *O sztuce (dla Polaków)* sztukę wojskową, medycynę, matematykę, sztukę prawniczą, moralność, archeologię, paleografię, inżynierię, nie mówiąc o rzeźbie, malarstwie, muzyce czy sztuce poetyckiej. Dawali wyraz podobnemu przekonaniu w swej praktyce poetyckiej i teoretycznej Mickiewicz, Krasiński i Słowacki. Przekonanie o odpowiedniości sztuk ugruntowywała wszechstronnie popularna i szeroko akceptowana w omawianym okresie idea korespondencji sztuk. Rozciągało się ono w rezultacie na wszystkie formy praktyk literackich, artystycznych i pozaartystycznych.

Tej różnorodności sztuk towarzyszyło – niekoniecznie zresztą deklarowane czy choćby uświadamiane – przekonanie, iż wszystkie je łączy więź wewnętrzna i że umożliwia ona nie tylko porównywanie, lecz przede wszystkim wzajemne wymienianie się własnościami oraz reprezentację w danej sztuce pozostałych sztuk. Mickiewicz prezentował się w tym ujęciu jako rzeźbiarz, Krasiński jako architekt, J.B. Zaleski jako muzyk, a Słowacki jako malarz¹⁵. Komparatystyka literacka, która dziś ma tak wielu zwolenników, rysowała się w omawianej perspektywie jako twór abstrakcyjny i niepełnowartościowy, sztucznie izolowany od macierzystego otoczenia artystycznego i odcięta brutalnie od przenikania się z nim.

Ta jedność sztuk nie konstituowała się bynajmniej jako kultura w dzisiejszym rozumieniu i nie tworzyła także przeciwieństwa w stosunku do natury. „Wobec natury uważana, argumentował Norwid, sztuka wchodzi w jej prawa”. W dominującym światopoglądzie epoki przeciwieństwo natura – kultura nie istniało i nie miało prawa się pojawić. Sztuka, podobnie jak natura, były bowiem ekspresją jednego i tego samego ducha-logosu. Formami jego artykulacji były na równi gesty ludzkie, praktyka artystyczna i cywilizacyjna, jak i sama natura.

11) Właściwością omawianego paradygmatu był jego dialektyczny czy też, jeśli ktoś woli, dialogowy charakter. Przejawiał się on w ruchu, w podążaniu ku skrajności, w krytycznym jej przewyciężaniu i w refleksyjnym wycofywaniu się z niej. W tym sensie paradygmat ów bronił się przed stagnacją i powielaniem tych samych dyrektyw i wzorów. Praktyka komparatystyczna omawianej epoki starała się rozpoznawać własne niedostatki i w miarę możliwości je korygować. Uruchamiała mechanizmy sprzężenia zwrotnego, które demaskowały uzurpacje i zawłaszczenia, co jednakże nie wykluczało bynajmniej powstawania kolejnych uzurpacji i zawłaszczeń. Taki charakter wobec Mickiewicza miały radykalizujące gesty Słowackiego i – na przeciwnym biegunie – w zamierzeniu realistyczne, wyważone korygujące propozycje Norwida, które zresztą zawisały w próżni z braku odzewu.

Dlatego też omawiany paradygmat był daleki od systematyczności, spójności, dokładności, przejrzystości czy pożądanego zagęszczenia i zorganizowania. Funkcjonował, by tak rzec, siłą rozpędu. Wytwarzał w sobie i dla siebie rozmaite alternatywy, które tworzyły skomplikowane układy łamane, zwodzące nadzieje tych, którzy chcieliby sprowadzić go do jednoznacznej formuły binarnej. Norwid starał się tworzyć polemiczną alternatywę

¹⁵ C. Norwid, PW, t. 7, s. 465.

dla konstrukcji Krasińskiego i Mickiewicza, Cieszkowski – dla poetów itd. Kreślone przez nich za pomocą metody porównawczej obrazy świata traciły znamiona stabilnych struktur i przypominały kalejdoskop wyobraźni.

Bibliografia

Grabowski M., *Mysli o literaturze polskiej* [w:] idem, *Wybór pism krytycznych*, Kraków 2005, s. 9–32.

Grabowski M., *O poezji XIX wieku* [w:] idem, *Literatura i krytyka*, cz. 1, Wilno 1837.

Mickiewicz A., *Dzieła*, t. VIII, Warszawa 1955.

Norwid C., *Pisma wszystkie*, t. 7, oprac. W. Gomulicki.

Słowacki J., *Dzieła wszystkie*, Wrocław 1954, t. XIV.



Maria Cielecka, *Grafika*