

3. R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

Pamiętnik Literacki CXI, 2020, z. 3, PL ISSN 0031-0514

DOI: 10.18318/pl.2020.3.12

CHRISTIAN ZEHNDER Université de Fribourg

NOWI GRECY, CZYLI POLSKI ROMANTYZM Z NIEMIECKIM AKCENTEM

Maciej Junkiert, NOWI GRECY. HISTORYZM POLSKICH ROMANTYKÓW WOBEC NARODZIN ALTERNATYWISSENSCHAFT. (Recenzenci: Elżbieta Dąbrowicz, Jens Herlth). Poznań 2017. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, ss. 280. „Filologia Polska”. Nr 188.

Kiedy Friedrich Schiller pisał: „Zaledwie opuściła nas gorączka galomanii, / A już grekomania jeszcze gorętsza wybucha”¹, drwił sobie z młodszego pokolenia, zwłaszcza z Friedricha Schlegla, który w 1797 roku opublikował rozprawę *Über das Studium der griechischen Poesie* (O studiowaniu poezji greckiej). Schillerowi nie chodziło jednak o same studia nad literaturą czy kulturą starożytnych Greków, tylko raczej o ich zastosowanie. W Schleglu widział klasycystę, traktującego poezję antyczną jako cel ostateczny (a nowoczesną poezję postrzegającego zaledwie jako coś interesującego²), tymczasem dla niego – autora rozprawy *O poezji naiwnej i sentymentalnej* – kultura starogrecka stanowiła medium autorefleksji i humanistycznej (auto)kreacji. Zainteresowanie antykiem w rozumieniu Schillera było, jak to ujął Alexander Honold, „kompromisem” streszczającym się w maksymie: „Bądź jak Grecy, ale stań się sobą; idź śladem ich ponadczasowego piękna, ale nie naśluduj ich”³. Z perspektywy czasu widać zresztą wyraźnie, że Schiller mylił się w ocenie Schlegla, bo teoretyk ruchu wczesnromantycznego reprezentował od początku stanowisko elastyczne, czego przykładem jest fragment z „Athenäum”: „Chyba każdy znalazł u starożytnych to, czego potrzebował czy sobie życzył, zwłaszcza samego siebie”⁴. Słowa te można uznać za skierowaną do idealistów, z Schillerem na czele, odpowiedź historyka literatury, który w dziejach odnajduje coś więcej niż tylko instrument doskonalenia siebie (a przez to także społeczeństwa i może państwa). Schlegel sformułował tu jednocześnie zasadę hermeneutyczną własnej dzia-

¹ F. Schiller, *Die zwei Fieber*. Cyt. za: E. Behler, *Friedrich Schlegels Studium-Aufsatz und der Ursprung der romantischen Literaturtheorie*. W: F. Schlegel, *Über das Studium der griechischen Poesie 1795-1797*. Hrsg. E. Behler. Paderborn 1981, s. 115.

² Zob. Schlegel, *op. cit.*, s. 139-143.

³ A. Honold, *Nach Olympia. Hölderlin und die Erfindung der Antike*. Berlin 2002, s. 23.

⁴ F. Schlegel, *„Athenäums“-Fragmente*. W: *„Athenäums“-Fragmente und andere Schriften*. Hrsg. A. Huysen. Stuttgart 2005, s. 95.

łałości krytycznej, translatorskiej i popularyzatorskiej; albo nasze podejście do starożytności będzie twórcze, albo będzie niewiele warte⁵.

O tym, że grecki mit (*Griechenmythos*) zawsze był wielowarstwowy i pełen paradoksów, świetnie przypomina książka habilitacyjna Macieja Junkierta *Nowi Grecy. Historyzm polskich romantyków wobec narodzin Altertumswissenschaft*. W owym micie – tak chyba można ująć najważniejszą hipotezę badacza – krzyżują się i kondensują dwa zagadnienia niezwykle doniosłe w genezie nowoczesności (i w dyskursie o niej) w Niemczech, w Polsce i w całej Europie: historyzm oraz nacjonalizm⁶. To bynajmniej nie truizm, autor pokazuje bowiem, jak doszło do niesłychanie ciekawej koegzystencji mitologii i historyczności. Otóż poszukiwanie ideału – niepowtarzalnego piękna Grecji – wymagało refleksji nad tym, w jakich warunkach greckie piękno powstało i, co nie mniej ważne, jak mogło tak szybko zniknąć. „Całość swojego duchowego kształtu stworzyli sobie sami”, pisał o Grekach wspomniany już młodszy Schlegel, jeden z głównych bohaterów książki⁷. Na pewno nie jest to historiografia w dzisiejszym rozumieniu, to pogląd historyczny, wskazuje on bowiem na fakt stawania się kultur, a szczególnie tej konstelacji, która prowadziła do powstania „klasycznej” Grecji. Z kolei w dyskursie nacjonalistycznym historia klasycznej Grecji, zwłaszcza Aten, odgrywa ważną rolę jako lekcja zjednoczenia wolnych obywateli i zarazem ostrzeżenie przed „rozkładem” społeczeństwa (inaczej ma się rzecz ze Spartą, o czym autor też pisze).

W perspektywie greckiego mitu pełna realizacja ideału jednostki nie stoi w sprzeczności z integracją kultury. Dlatego ów mit może być używany w celach subwersywnych wobec sztywnej państwowości pruskiej (tak było z młodym Johannem Joachimem Winckelmannem (s. 53)), ale też jako dyskurs legitymizujący pruski projekt państwowy (reformy oświaty dokonane przez Wilhelma von Humboldta (s. 57–62)) oraz – tu dochodzimy do jądra koncepcji Junkierta – w retoryce antykolonialnej, którą przejęli polscy romantycy, począwszy od Joachima Lelewela, przez Kazimierza Brodzińskiego i Maurycego Mochnackiego, a skończywszy na Adamie Mickiewiczu. Polacy jako „nowi Grecy” to zjawisko opisane wcześniej – co wielokrotnie podkreśla autor – m.in. przez Jerzego Axera. Ów czołowy w ostatnich dekadach badacz polskiej recepcji antyku udowodnił, że paradygmat rzymski – *latinitas* jako system symboliczny – skompromitował się w wyniku klęski I Rzeczypospolitej i że „nastąpił wówczas fundamentalny dla polskiej kultury zwrot hellenistyczny” (cyt. na s. 19). Natomiast Junkiert wskazuje, że zwrot ten charakteryzował się ambiwalencją: grecki mit był już zajęty przez kolonizatorów, w związku z czym „nowi Grecy”, chcąc nie chcąc, musieli się zmagać z niemieckim pochodze-

⁵ Słynny fragment manifestu O. Mandelsztama (*Słowo i kultura*. (1921). W: *Słowo i kultura. Szkice literackie*. Przekł., koment. R. Przybylski. Warszawa 1972, s. 196): „wczorajszy dzień jeszcze się nie narodził”, będzie radykalną realizacją tej zasady. Przypomnijmy, że w młodości, podczas swych heidelberskich studiów, Mandelsztam był „neoklasycystą”.

⁶ Pojęcia nacjonalizmu Junkiert używa najczęściej w sensie „anglosaskim”, czyli deskryptywnym, nie zaś oceniającym (s. 43).

⁷ F. Schlegel, *Geschichte der alten und neuen Literatur. Vorlesungen, gehalten zu Wien im Jahre 1812*. W: *Kritische Schriften und Fragmente*. Hrsg. E. Behler, H. Eichner. T. 4: 1812–1823. Paderborn 1988, s. 10. Junkiert cytuje ten fragment w bardziej wolnym tłumaczeniu (s. 66–67).

niem swojej nowej tożsamości symbolicznej. Tej często nieoczywistej aktywności intelektualnej nie odzwierciedlają polonistyczne studia nad romantyzmem ani też polska humanistyka w ogóle, zaniedbująca źródła niemieckie. Autor domaga się zatem, by zauważyć i potraktować właściwie ów temat – wychodzi bowiem z założenia, że w imię powściągliwości historyczno-politycznej nie można ignorować czy tabuizować „tendencji do modyfikowania wcześniejszych niemieckich rozważań na potrzeby własnej [tj. polskiej] kultury i historii” (s. 19).

Junkiert ma znakomite wycucie podwójnego podłoża XVIII- i XIX-wiecznych nawiązań do antyku. Jeśli przywołuje słowa Mochnackiego o epoce, w której „starożytnych i nadsekwańskich wzorów powaga w Niemczech zaczęła tanieć” (cyt. na s. 91), to wie, że nie należy tego czytać jako obiektywnego opisu sytuacji, w której Niemcy już nie potrzebowali – jak by powiedział Schiller – ani galomanii, ani grekomanii. Rozumie, że w ten sposób krytyk romantyczny przygotowuje przestrzeń dla polskiej greckości. Mochnacki „wyraźnie dystansuje się od niemieckiego modelu wykorzystania starożytności”, od „próby uczynienia Polaków współczesnymi Grekami” (s. 91). Ale to dopiero jeden aspekt wnikliwej lektury Junkierta. Drugi, nie mniej istotny, polega na dostrzeżeniu, w jakim stopniu, pisząc o greckiej „niepowtarzalności”, Mochnacki bezpośrednio „wykorzystał argument zaczerpnięty z archiwum niemieckiej recepcji antyku, w jego własnej epoce już mocno przestarzały i nieadekwatny wobec tego, co wówczas działo się w literaturze i kulturze niemieckiej” (s. 92). Zdaniem badacza, Mochnacki nie zauważył – czy raczej nie chciał zauważyć – iż grecki mit w Niemczech okresu pooświeceniowego wciąż grał doniosłą rolę, tyle że nie funkcjonował już jako „wzorzec normatywny”, lecz jako „genetyczny punkt odniesienia”, jak to nazywa autor, idąc tropem koncepcji Ulricha Muhlacka (s. 46).

Poważna lektura polskiego starożytnictwa – podejrzliwa i dzięki temu produktywna – dotyczy też opracowań XX-wiecznych. Szczególnie fascynujące jest w tym kontekście spojrzenie Junkierta na spuściznę Tadeusza Sinki. Z jednej strony, wybitny filolog klasyczny, pisząc o motywach antycznych w literaturze polskiej, konsekwentnie zawiązał grecki mit dla Polaków i, trochę jak Mochnacki, choć w inny sposób, zacięwał jego niemieckie źródła (s. 16, 97), a z drugiej – był świadom niemieckiej *Altertumswissenschaft* i niejednokrotnie się do niej odnosił. Jak pokazuje Junkiert, „znakomicie orientował się [on] w świecie niemieckiego starożytnictwa”, o czym świadczy choćby omówienie dorobku naukowego Ulricha von Wilamowitza-Moellendorffa, dokonane przez Sinkę po śmierci tego giganta niemieckiego starożytnictwa na początku lat trzydziestych XX wieku (s. 161–162).

Wątek refleksji nad statusem prac Sinki to dobra okazja, by przejść do koncepcji i koncepcji metodologicznej recenzowanego studium. Zasadniczy korpus książki stanowi analiza trzech przypadków historyzmu polskich romantyków w kontekście narodzin *Altertumswissenschaft* – chodzi o „uniwersytecką triadę” (s. 97): Gotfryda Ernesta Groddecka, Joachima Lelewela i Adama Mickiewicza. Ta centralna część została ujęta w wyraźną klamrę metafilologiczną. We wstępie, zatytułowanym *Tradycja, recepcja, oddziaływanie*, autor kładzie nacisk na pojęcie recepcji antyku (*reception studies*), które nawiązując do szkoły estetyki recepcji w Konstancji (*Rezeptionsästhetik* Hansa Roberta Jaussa, Wolfganga Isera i innych), gruntownie przewartościowało studia nad starożytnością. Literatury i kultury kla-

syczne mają – zgodnie z tym nurtem – zbyt długą historię, by jeszcze być przedmiotem „czystego” badania, dlatego studia nad nimi powinny rozpoczynać się od wskazania za pośrednictwem, splotów, za których sprawą dochodziły do nas świadectwa (niekoniecznie tekstualne). Junkiert, powołując się na jednego z najważniejszych dla siebie badaczy, Charlesa Martindale’a, podkreśla nieodwracalność owych zapośredniczeń: „Aby dzieło mogło stać się dla nas zrozumiałe, musi zostać uhistorycznione, czyli droga do jego poznania wiedzie przez wszystkie późniejsze przejawy jego obecności w kulturze, edukacji i nauce” (s. 15). Lektura rzymskich poetów, którą Martindale przedstawił w książce *Redeeming the Text: Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception* (1993), inspirowane pracami Jacques’a Derridy i stanowi gest dekonstrukcyjny wymierzony w dyscyplinę o wciąż silnej tożsamości pozytywistycznej. Junkiert z sympatią odnosi się do aktów kwestionowania filologii „czystej”, uważa, że były one wyzwalające i intelektualnie ożywcze dla dyscypliny, co poświadcza zresztą rozkwit *reception studies* na całym świecie. Ale, co ciekawe, w analizach i interpretacjach Junkiercia nie ma podobnej, dekonstrukcyjnej ekstrawagancji; autor natomiast konsekwentnie realizuje swój cel, którym jest pokazanie niemieckich ram odniesienia dla dyskursów romantycznych w Polsce. Z *reception studies* badacz czerpie tylko pewne inspiracje i dowody teoretyczne na wagę „wtórnych” zjawisk w świecie kultury pisemnej. Tak sprofilowaną książkę Junkiercia określiłbym jako studium z zakresu badań nad intertekstualnością filologiczną (nawet jeśli w książce nie pojawia się pojęcie intertekstualności), dość silnie wartościujące teksty „pierwotne”, czyli – w tym przypadku – utwory niemieckiej nauki. Śmiałość podejścia autora *Nowych Greków* polega, jak sądzę, na wywyższeniu „romantyzmu uniwersyteckiego” do rangi zjawiska pierwszorzędnego. Choć dopiero na końcu badacz otwarcie stwierdza, że rozprawa „wpisuje się w nurt rozważań o polskim romantyzmie uniwersyteckim” (s. 244)⁸. Junkiert jako filolog klasyczny przyczynia się do wprowadzenia Polski na mapę międzynarodowych *reception studies*, a jako polonista podważa reguły i ukryte hierarchie obowiązujące w studiach nad romantyzmem.

Metafilologiczna klamra zamyka się, by tak rzec, w ostatniej chwili, na ostatniej stronie zakończenia, zatytułowanego *Spóźniony grecki mit?* Autor zwraca tu uwagę na słynny artykuł Ericha Auerbacha *Filologia literatury światowej* (1952), na przekonania niemieckiego uczonego („naszą filologiczną ojczyzną jest ziemia; nie może już być nią naród”⁹) oraz na wynikającą z nich metodę badawczą, polegającą na zgłębianiu wybranego aspektu czy wycinka historii literatury i jej recepcji oraz na pokazaniu go w przekroju ponadnarodowym. Oddajmy głos Junkiertowi:

Praca Auerbacha była bezpośrednią inspiracją, która przyczyniła się do powstania tej książki. *Griechenmythos* jest dla mnie takim właśnie wycinkiem z polsko-niemieckiej historii intelektualnej i z dziejów wzajemnych relacji literackich. Pozwala snuć opowieść o konsekwencjach, które wykroczyły daleko poza pole namysłu nad starożytnością. [s. 245]

⁸ Spośród dzieł literackich polskiego romantyzmu trochę więcej uwagi poświęca się tylko Mickiewiczowskiemu *Dziadom*, i to zaledwie jednemu ich fragmentowi.

⁹ E. Auerbach, *Filologia literatury światowej*. W zb.: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Oprac. H. Markiewicz. T. 2: *Strukturalno-semiotyczne badania literackie. Literaturoznawstwo porównawcze. W kręgu psychologii głębi i mitologii*. Wyd. 2, przejr. i zmien. Kraków 1976, s. 214 (przeł. A. Szewczukowa).

To niezwykle trafne. Można jednak zauważyć, że – po pierwsze – perspektywa narodowa w *Nowych Grekach* pozostaje *ex negativo* mocno „obecna” i odczuwalna. Junkiert napisał w istocie książkę o nacjonalizmie ukrytym pod maską starożytnych tradycji („uniwersalizm”, czyli – ściśle mówiąc – nurt Winckelmannowski, ma w niej głos ważny, ale ostatecznie nie zwycięski). Polsko-niemieckie relacje literackie w ujęciu badacza są na tyle jednokierunkowe, że kategorie narodowe właśnie nie e zacierają się, powiedzmy, w oscylacyjnym ruchu. Po drugie, wciąż komentując Auerbacha, autor pisze, że nad rozumieniem kulturowej przeszłości pracujemy, by „uchronić się przed powrotem jej upiórów” (s. 245). Odwołanie do Auerbacha staje się tu manifestem postnarodowego podejścia do literatury, a cała książka w świetle tego jej ostatniego zdania stanowi swoiste ostrzeżenie przed upiorami nacjonalizmu. To wyraźnie inny akcent niż w tekście Auerbacha, który nieukrycie ubolewał nad powszechnym niwelowaniem i monotonią globalizowanego świata. Emfaza Junkier-ta jest w znacznym stopniu bardziej „oświeceniowa”, a wyraźnie mniej syntetyczna niż u niemieckiego romanisty. Odwołując się do ważnej dla Junkier-ta koncepcji Glenna W. Mosta, który rozróżnia ahistoryzm jako „defamiliaryzację” (oświecenie) i historyzm jako „rekontekstualizację” (romantyzm) (s. 45), cechę metodologiczną książki widzę właśnie w sympatiach do tego pierwszego, defamiliaryzacyjnego pa-radygmatu i odpowiednio w dystansie do rekonfiguracji romantycznych.

Rozdział 1, *Narodziny historyzmu i niemiecki Griechenmythos*, to przede wszystkim obszernie i dobrze wyważone omówienie stanu badań nad związkami między narodzinami historyzmu a zainteresowaniem starożytnością. Poprzez koncepcje klasyków humanistyki XX wieku, takich jak Ernst Troeltsch, Ernst Cassirer, Isaiah Berlin, Karl Löwith czy właśnie Erich Auerbach, autor prowadzi refleksję nad po-jęciem historyzmu jako problemu s a m o p o z n a n i a jednostki, kultury i narodów. Odwołuje się też do Giambattisty Vica, prekursora takiego myślenia, który – w od-miennym kontekście – pisał, że „człowiek może poznać tylko to, co sam wytworzył w trakcie historii”, i który nazywał eposy Homera świadectwami „dzieciństwa człowieczeństwa” (cyt. na s. 38–39). Vico zwrócił uwagę na zależność myślenia historycznego (czy zmysłu dziejowo-perspektywistycznego, jak by to określił Auer-bach) od zwrotu ku starożytności. Historyzm ze swoim naciskiem na *facta* przyniósł silny wątek konstruktywistyczny i przekształcił historiografię w świadomą „pro-dukcję wiedzy” (E. Cassirer) (s. 36). To z kolei dało bezpośrednią legitymizację do „wynałazku starożytności” (J. Goody) i do powstania „wspólnot wyobrażonych” (B. Anderson) (s. 41–42), wywodzących się z antyku, oczywiście nie tylko greckiego, bo np. we Francji dominowało zawsze nawiązywanie do Rzymu. Nieoczywista ko-relacja między arkadyjską „fantazją” (W. Pater o wizji Winckelmannna (s. 49)) a po-stawą historyczności należy do najbardziej intrygujących zagadnień książki Jun-kierta. Zgola paradoksalne wydaje się przekonanie Humboldta, Hegla i innych, że nieutyliitarny, bezinteresowny ideał kształcenia (*Bildungsideal*) i wychowanie w „duchu kształtowania cnoty indywidualnej wolności i społecznego współdziałania” (s. 58), czyli wczuwanie się w „specyfikę Greków”¹⁰, są najbardziej potrzebne i sku-teczne dla państwa pruskiego i przyszłych zjednoczonych Niemiec. Pozorna apoli-

¹⁰ Zob. broszurę R. Hardera, edytora niemieckiego tłumaczenia *Ennead* Plotyna, zatytułowaną *Eigenart der Griechen. Eine kulturphysiognomische Skizze* (Freiburg im Breisgau 1949).

tyczność, czasem nawet wyraźna antypaństwowość, to może najbardziej problematyczna strona greckiego mitu¹¹. Zwróciła na to uwagę Eliza M. Butler w ważnej książce *The Tyranny of Greece over Germany* (1935), pokazując, że niemieckie poczucie greckości było, jak podsumowuje Junkiert, „dalekie od bezinteresownej fascynacji odległą cywilizacją, służyło bowiem wykreowaniu nowej narodowej wspólnoty” (s. 68). To jednak Butler upowszechniła mit bezprzedmiotowości greckiego mitu, przekonując, że w rzeczywistości Niemcy nie interesowali się materialnymi badaniami nad starożytnością, gdyż to mogło przeszkadzać „czystej” wyobraźni ideału. Jak słusznie komentuje Junkiert, nie jest to prawdą, ponieważ już na początku XIX wieku powstało wiele niemieckich instytucji archeologicznych, zarówno w kraju, jak i za granicą – w Grecji czy w Italii. W tym sensie Niemcy nie różnią się zasadniczo od reszty narodów europejskich (s. 69–70). Wypada wszakże dodać, iż Butler miała na myśli nie tylko budowanie narodu za pomocą fantazmatu historycznego, ale ujrzała ryzyko w samym ideale wszechstronności, wielkości i prostoty: „dostrzegłam niebezpieczeństwo, którego sami Grecy bardzo się bali, niebezpieczeństwo ekscesu”, „[było] coś ekscesywnego i tyranicznego w ideale głoszonym przez Winckelmanna”¹². Innymi słowy, chodziło jej o niemiecką i r r a c j o n a l n o ś ć, czy raczej o nadmierną racjonalność, która według niej prowadziła Hölderlina, Nietzschego i pozostałych wielkich Niemców w otchłań szaleństwa i śmierci. Butler proponowała tym samym jedną z wielu spekulatywnych genealogii nazizmu¹³. Ale nie jest to wątek, który szczególnie interesuje autora *Nowych Greków*, i chyba słusznie, bo obsesja nieosiągalności ideału nie ma istotnego znaczenia w polskiej recepcji *Altertumswissenschaft*, choć Mochnacki i inni na tę obsesję zwracali uwagę. Bardziej charakterystyczna dla Polaków wydaje mi się zacytowana przez Junkiertą wypowiedź Brodzińskiego z *Kursu estetyki*:

My, Polacy, niezawodnie więcej się do Greków przywiązać winniśmy niżeli Anglicy i Niemcy, [...] więcej niż Włochy i Francuzi [...]. [...] gdy poznanie starożytnych obudziło gdzie indziej szermierstwa uczone, szkolną pedanterią i naśladownictwo, ojcowie nasi pragnęli ją zaraz zastosować do życia swego. [cyt. na s. 244]

A więc bezpośrednio zastosowanie wzoru zamiast nieokreślonego do niego podobieństwa („*unläugbare Aehnlichkeit*”, W. von Humboldt (s. 59)) i – w związku z tym – pewien optymizm zamiast owego nieszczęsnego wczuwania się, które właśnie w Hölderlinie i w Nietzschem wzbudzało uczucie fatalnego braku boskości.

W rozdziale 2, zatytułowanym *Przemiany tradycji antycznej w dziełach Grod-*

¹¹ Jeszcze w książce W. Rehma *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens* (Berlin 1936, s. 22), napisanej na podstawie wykładów z lat dwudziestych XX wieku, podkreśla się, że czystość niemieckiej „wiary” w Greków zawsze w istocie ignorowała ich państwowość.

¹² E. M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany: A Study of the Influence Exercised by Greek Art and Poetry over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth and Twentieth Centuries*. Boston 1958, s. VIII–IX.

¹³ Ostatnio B. Witte (*Moses und Homer. Griechen, Juden, Deutsche: Eine andere Geschichte der deutschen Kultur*. Berlin–Boston 2018) opisał niemiecką grekomanię jako próbę systematycznego wymazywania judaizmu, czyli judaistycznego monoteizmu i etyki świętości osoby ludzkiej, z niemieckiej kultury. W naszym kontekście znamienne jest przede wszystkim to, że badacz otwiera swoją głośną książkę nawiązaniem do tezy Butler o „tyraniu Grecji nad Niemcami” (*ibidem*, s. 9).

decka i Lelewela, autor pokazuje, że w XIX stuleciu starożytność „przestała być postrzegana jako wzorzec ludzkiego postępowania, gdyż w centrum uwagi znalazła się sama historyczność rozwoju ludzkiego rozumu i stworzonych przez niego instytucji” (s. 101). Wykładnikiem tej zmiany jest zanik mody na Plutarcha, który do około 1850 roku stanowił wzór pisania o antycznych bohaterach¹⁴. W tym czasie wzrastało natomiast zainteresowanie Herodotem i Tukidydesem jako mistrzami dwóch odmiennych nurtów historiografii: *Kulturgeschichte* i *Politikgeschichte*. Przez cały wiek XIX podstawowe pozostało przy tym dzieło Geорга Friedricha Creuzera *Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung* (Sztuka historyczna Greków w swojej genezie, 1803). Junkiert zestawia z tą rozprawą teksty dwóch wileńskich profesorów: Gotfryda Ernesta Groddecka (*Historicorum Graecorum antiquissimorum fragmenta*, 1806) i Joachima Lelewela (*Dzieje historii, jej badań i sztuki*, 1814), i odnajduje mnóstwo kryptocytatów. Co ciekawe, żaden z autorów nie problematyzuje owej zależności: „Ignorują ten wątek” (s. 131), lakonicznie pisze Junkiert, a my nie do końca wiemy, co z tym milczeniem zrobić. W drugiej części rozdziału autor zadaje ważne pytanie o symboliczną i perswazyjną rolę, którą Ateny i Sparta odegrały w koncepcjach polskich starożytników. Dostrzega, niezbyt zaskakująco, faworyzowanie Aten kosztem Sparty. Kiedy polski „hellenizm *in statu nascendi* na początku XIX wieku musiał szybko nadrabiać kulturowe opóźnienie” (s. 138), kluczowe okazały się czasy zmagania z Persami. Ateńskie odepchnięcie „Azji” stało się modelowe dla piśmiennictwa romantycznego, jak gdyby bitwy pod Maratonem, Termopilami i Salaminą były wygrane za sprawą poezji. Zdumiewające jest, jak w tym literackim patosie Polacy byli bliscy Niemcom. Przeżycie Grecji (czy „*Wiederbelebung*”, jak by to ujął Schlegel (s. 63)) niewiele wcześniej miało stać się „intelektualną bronią” niemieckiej *Kulturnation* przeciwko militarnie przeważającemu „Rzymianinowi” Napoleonowi (s. 61). Ta bliskość w *Nowych Grekach* zostaje jednak raczej zasugerowana niż sproblematyzowana. Co do Sparty, jej „nieobecność” u wielu polskich autorów jest zrozumiała. Jak komentuje Junkiert: „Zbyt podobne były wizje spartańskiej polityki i wychowania do doświadczeń przemocy, stosowanej przez zaborczy aparat militarny, edukacyjny i administracyjny” (s. 145). Co więcej, już pod koniec XVIII wieku w całej Europie „Doświadczenia rewolucji, a zwłaszcza jakobińskich rządów terroru, doprowadziły [...] do częściowej deprecjacji spartańskiego modelu sprawowania władzy i organizacji społeczeństwa” (s. 146). Taka wyjątkowo negatywna rola przypada Sparcie właśnie w pismach Lelewela (s. 142), autora o poglądach liberalnych i umiarkowanie antykolonialnych. Widział on w Sparcie i Rzymie, jak to trafnie określa badacz, „prefiguracje imperialnej Rosji”, a w Atenach – „bezpośredni wzorzec dla historii Polski” (s. 153)¹⁵. Natomiast Groddeck „pozostał [...] niewrażliwy na temat budowania tożsamości narodowej w oparciu o więź ze światem starożytnych” (s. 156). Widocznie nie chciał

¹⁴ Obszernie omówił to przywoływany przez Junkierca (s. 104–105) S. Goldhill w pracy *Who Needs Greek? Contests in the Cultural History of Hellenism* (Cambridge 2003).

¹⁵ O tej figurze w utworach literackich Mickiewicza, Krasińskiego, Słowackiego oraz Norwida zob. na s. 174. Owe realizacje poetyckie nie są jednak przedmiotem studium Junkierca. O przypadku Norwida autor pisze w swojej poprzedniej książce, *Grecja i jej historia w twórczości Cypriana Norwida* (Poznań 2012).

być „nowym Grekiem” – ani niemieckim (a był Niemcem), ani polskim. Jakie jest zatem miejsce Groddecka w książce Junkierki? Porównując jego profesorską postawę do postawy Humboldta, autor pisze:

Znajomość antyku nie jako metoda kształcenia charakterów i umysłów, lecz wiedza sama dla siebie, poświadczająca przynależność do określonego kulturowego kręgu – w ten sposób Groddeck usiłował przeszczepić niemiecki model kształcenia na uniwersytecie polskim, lecz całkowicie podporządkowanym rosyjskiemu carowi. [s. 152]

Ciekawie byłoby dowiedzieć się więcej na temat tej „przynależności do określonego kulturowego kręgu” w kontekście polskiego romantyzmu uniwersyteckiego. Inny temat, który warto byłoby rozwinąć, to Rosja. Nie jest to, rzecz jasna, książka o sprawach rosyjskich, ale ponieważ trzej główni jej bohaterowie – Groddeck, Lelewel oraz Mickiewicz – mieszkali i działali w dużym stopniu na terenie Imperium Rosyjskiego, owo zagadnienie ma pewną wagę. Rodzą się więc następujące pytania: Jak Rosja wpisuje się w mapę antycznych nacjonalizmów Europy XVIII i XIX wieku? Czy jest zupełnie odmienna? Możliwe. Jeśli choćby wspomnieć eschatologiczną doktrynę Trzeciego Rzymu, to tu nie chodzi o starożytność, lecz o przepisywanie Konstantynopola w ramach *translatio imperii*. Ale co np. z bajronizmem dekabrystów i młodego Puszkina – czy nie jest neohellenistyczny? Co z platonizującym „hellenizmem” słowianofilów, a później całego „wieku srebrnego”, od Wiaczesława Iwanowa po Osipa Mandelsztama? Jestem daleki od udzielenia odpowiedzi na te pytania, ba, nie jestem pewien, czy są one dobrze postawione. Sądzę jednak, iż uwzględnienie problematyki rosyjskiej mogłoby przyczynić się do ciekawego dopełnienia przypadku niemiecko-polskiego.

Rozdział 3, zatytułowany *Wykłady lozańskie Mickiewicza i ich niemieckie źródła*, nawiązuje do poprzedniego o tyle, że Mickiewicz studiował pod kierunkiem Groddecka i Lelewela. Wielcy XX-wieczni filolodzy klasyczni – Tadeusz Sinko i Tadeusz Zieliński – wprawdzie woleli czytać wykłady lozańskie jako ogólną wypowiedź o literaturze i autokomentarz poety niż jako dokument filologiczny (gdyż uważali je za naukowo epigońskie). Junkiert natomiast pisze, że właśnie badanie źródeł filologicznych „przynosi zaskakująco ciekawe rezultaty” (s. 162). Jak pokazał Axer, Mickiewicz przyjmuje w wykładach lozańskich stanowisko podwójnie polemiczne: z jednej strony, wobec renesansowego, w jego mniemaniu zestarzałego humanizmu łacińskiego, a z drugiej – wobec neohellenizmu, modnego wówczas w całej Europie (s. 159). Porusza się między natchnieniem „boskim” (Żydów) i „przyrodzonym” (Greków) a natchnieniem zaledwie „ludzkiem” (Rzymian), stawia grecką *technē* nad łacińską *ars* (s. 167), itd. Niemniej uważa rzymską syntezę za niezbędną *u n i e r s a l i z u j ą c y k r o k*¹⁶.

W wykładach lozańskich badacz odnalazł kilka ciekawych tropów intertekstualnych. Otóż okazuje się, że Mickiewicz wystąpił w obronie Rzymu, reagując na antyrzymską postawę niemieckiego filologa Friedricha A. Wolfa, ucznia Wickelmana (s. 168). Mimo to Wolf wysoce imponował mu jako prekursor *oral studies*, któ-

¹⁶ Zob. A. Mickiewicz, wykład I (12 XI 1839) [pierwsza redakcja]. W: *Wykłady lozańskie*. Warszawa 1996, s. 174 (*Dziela*. T. 7): „Rzymianie, dając nowe kształty obcym myślom, rzucili nasiona literatury przyszłości”.

ry sformułował tzw. kwestię homerycką (s. 166). Otóż to może od niego Mickiewicz przejął wyrażone w prelekcjach paryskich przekonanie o „przewadze działania nad wymową” (s. 169) i o przewadze „poezji czynnej” nad literaturą wydrukowaną. Ciekawym tropem jest też komentarz poety do istotnej dla Niemców roli *Germanii* Tacyty jako modelu tożsamościowego i niepodległościowego, którego brak Polakom i – szerzej – Słowianom. Mickiewicz przekonuje – przytoczmy parafrazę Junkierta – że „Słowianie własną krwią musieli zapisywać te stronicie, które innym narodom jako fundament dla narodowych mitów przekazała właśnie filologia” (s. 171–172). Junkiertowi znakomicie udało się pokazać, dlaczego mit „nowych Greków” w wydaniu choćby Lelewela pozostał z perspektywy Mickiewicza niezadowolającym dyskursem kompensacyjnym. Analogia z Atenami sankcjonowała polskiego ducha wolności, ale zarazem racjonalizowała klęskę I Rzeczypospolitej; jak u Ateńczyków wolność została wewnątrz „przez sofistyczny rozum zatruta” (Schlegel w wykładach wiedeńskich (cyt. na s. 149)) – a wojna peloponeska była zaledwie tego zewnętrznym unaocznieniem – tak Polska zwyciężyła samą siebie jeszcze przed faktycznymi rozbiorami, dokonanymi przez sąsiadów:

Źródło tego ważnego w literaturze romantycznej sposobu racjonalizacji klęski rozbiorów odnaleźć można w niemieckiej filologii. Chociaż akurat w przypadku samego Mickiewicza był to zapewne jeden z impulsów, by ostatecznie to w Rzymie – a nie w Grecji – poszukiwać historiozoficznych analogii do Polski. [s. 175]

Nie greckość, lecz „droga rzymska” (by przywołać formułę Rémię Brague’a¹⁷) obiecywała poecie-profesorowi szansę uniwersalizacji Polski czy w ogóle integracji świata słowiańskiego. Dodałbym, iż sceptycyzm Mickiewicza wobec „greckiej” strategii racjonalizacji klęski odzwierciedla jego własną – o wiele bardziej znaną – hermeneutykę klęski jako ofiary Chrystusowej, czyli mesjanizm *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*. Może ta specyficzna konkurencja odmiennych racjonalizacji jest zbyt oczywista dla studium o nieoczywistych filologicznych intertekstach romantyzmu polskiego. Sądzę jednak, że badania nad romantyzmem uniwersyteckim mogłyby zostać wzbogacone przez porównanie z romantyzmem, *sit venia verbo*, pielgrzymującym. Trzeci wreszcie trop w tym rozdziale wiedzy do bawarskiego filologa Friedricha Asta, ucznia Schellinga i Schlegla, autora dzieła *Grundriss der Philologie* (Zarys filologii, 1808), i tą drogą – do twórczości literackiej Mickiewicza. Wracając do starego sporu o to, czy drugą część *Dziadów* powinno się odczytywać w świetle greckiego rytuału tragedii, Junkiert rekapitułuje stanowiska uznanych badaczy Mickiewicza i wysuwa własną, niezwykle ciekawą propozycję. Jego zdaniem, grecki intertekst ujawnia się w tym utworze nie bezpośrednio, lecz poprzez niemieckie podręczniki: „Tam, gdzie nie może pomóc literatura, należy sięgnąć do zbawionych pokładów filologii” (s. 187). Opierając się na dziele Asta (przedstawiciela „południowoniemieckiej syntezy”, który nie widzi sprzeczności między antycznym pogaństwem a chrześcijaństwem) i na jego rozumieniu tragedii jako dramatu żałobnego (*Trauerspiel*), Junkiert przekonuje, że „*Trauerspiel* stał się dla Mickiewicza wzorcem myślenia o słowiańskich narodzinach kultury, które można rozpatrywać w analogii z podobnym procesem wśród Greków” (s. 187). Najogólniej rzecz biorąc –

¹⁷ R. Brague, *Europa, droga rzymska*. Przeł. W. Dłuski. Warszawa 2012.

podsumowując rozważania ze s. 188–194 – w chrystianizowanej tragedii konflikt polega już nie na przekroczeniu porządku mitycznego przez jednostkę, lecz na tym, że pozostaje ona jednocześnie jakby w dwóch światach: jak to określił Walter Benjamin – w historii zbawienia (*Heilsgeschichte*) i w historii przyrody (*Naturgeschichte*); że żyje wolnością i koniecznością, niewinnością i winą. Tragizm według *Filozofii sztuki* Schellinga (1802–1803) to wolna akceptacja winy przez niewinnego, afirmacja „niezawinionej winy”, czyli czynne utożsamienie wolności i konieczności przez bohatera¹⁸. Ewokacja duchów w drugiej części *Dziadów* – argumentuje Junkiert – to spektakl, w którym duchy zmarłych, m.in. duchy dzieci, potwierdzają „odpowiedniość nałożonej [na nie] kary” (s. 197). To znaczy: obrzędowość tragedii, a także jej antypolityczność i antyoficjalność (N. Loraux), jest zachowana, tymczasem centralnym nowym ogniskiem staje się pokuta jednostki. To przypadek, kiedy wnikliwa lektura zaniedbanych źródeł umożliwia nową interpretację o niezwyklej doniosłości. Miejmy nadzieję, że wśród mickiewiczologów wzbudzi ona ożywioną dyskusję.

Rozdział 4, ostatni, *Black Athena w prelekcjach paryskich*, zaczyna się od rekonstrukcji debaty wokół kontrowersyjnej książki Martina Bernala *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (1987), dotąd prawie nie znanej w Polsce (s. 206). Bernal domagał się całkowitej zmiany paradygmatu, czyli odejścia w badaniach nad starożytnością od europocentryzmu na rzecz tzw. afrocentryzmu. W przekonaniu, że w kulturze greckiej wszystko wywodzi się z Afryki, zdecydowanie odrzucał ideę samoistości Greków. Badacze, z Mary Lefkowitz na czele (*Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*, 1996), polemizowali z Bernalem, krytykując naciąganą argumentację i nienaukowe dowody (s. 205–206). Jednakże nie ten aspekt najbardziej interesuje autora *Nowych Greków*. Skupia się on na drugim tomie *Black Athena*, w którym Bernal nie tyle przyjmuje rolę obrazoburcy piszącego historię na nowo, ile atakuje nowoczesną tradycję historiograficzną. To niemieccy starożytnicy mają być winnymi systematycznej „aryzacji” historii oraz jej antysemickiego filtrowania. Bernal celował głównie w Karla Otfrieda Müllera, autora ważnej rozprawy o Dorach (*Die Dorier*, 1824). Idąc tropem Jana Assmanna (s. 214), Junkiert zgadza się z Bernalem co do specyfiki niemieckiego dyskursu starożytnego w dobie późnego romantyzmu: Müller rzeczywiście reprezentuje „izolacjonistyczny model rozwoju greckiej cywilizacji”, kategorycznie sprzeciwiał się bowiem badaniom porównawczym, uczestniczył poprzez studia historyczne w „kultywowaniu własnej odrębności i integralności”, a zatem „hellenocentryzm filologa miał etnocentryczne i nacjonalistyczne podłoże” (s. 213). Nie zgadza się jednak z ogólniejszymi tezami, pokazuje mianowicie, że autor *Black Athena* zupełnie ignorował diachroniczne, tj. pokoleniowe zróżnicowanie niemieckiej filologii, nie robiąc żadnej dystynkcji między „modelem romantycznego partykularyzmu” a „oświeceniowym uniwersalizmem” (s. 214)¹⁹. I tu pełna

¹⁸ Zob. D. Westerkamp, *Schellings Anthropologie der Schuld*. „Archiv für Begriffsgeschichte” t. 46 (2004), s. 205: „dobrowolne przejęcie winy spowodowane koniecznością”.

¹⁹ W dosyć podobny sposób teleologiczną argumentację oraz brak zróżnicowania ostatnio zarzucono Wittemu w odniesieniu do wspomnianego już tu, jego studium *Moses und Homer*. Zob. H. Böhme, *Die böse Lust an Griechenland?* „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 2019, nr 39, z 15 II, s. 10.

zgoda: odróżnianie postawy Müllera (ur. 1797) od postawy chociażby Winckelmana (ur. 1717) to elementarny krok. Ale mocne podziały na to, co romantyczne, i na to, co oświeceniowe, niosą też wyraźne ograniczenia. Widać to na przykładzie Friedricha Schlegla i (w moim odczuciu) również Johanna Gottfrieda Herdera. Schlegel jest w *Nowych Grekach* chyba najbardziej wielobarwną postacią, jest prawie zawsze zarówno „oświeceniowy”, jak i „romantyczny” – na tyle zresztą, że jego starszy brat, August Wilhelm, skądinąd też znaczący działacz *Goethezeit*, zwłaszcza z racji swoich wykładów *Über dramatische Kunst und Literatur* (O sztuce i literaturze dramatycznej, 1808), pojawia się zaledwie raz, i to w cytacie z Mickiewicza. Umieszczenie Herdera wydaje mi się natomiast nie tyle wieloaspektowe, ile – właśnie w ramach ścisłego podziału na uniwersalizm i partykularyzm – nie do końca określone.

Ale zapytajmy wreszcie – wraz z autorem – co „czarna Atena” robi w prelekcjach paryskich. Otóż chodzi o zabieg lekko prowokatorski, choć w kontekście intensywnych badań postkolonialnych nad romantyzmem w Polsce już dobrze przygotowany. Junkiert wybrał z mapy prelekcji paryskich dwa węzły kolonialne: pierwszy to legendarne plemię Pelazgów (w relacji do ekspansywnych Dorów), drugi to Galowie (w relacji do ekspansywnych Franków). Kiedy Mickiewicz twierdzi, że Słowianie wywodzą się od Pelazgów, przeciwstawia „północnemu” dyskursowi Müllera (*Die Dorier*) „wschodni” kontrdyskurs. Uznaje – jak pisze Junkiert – że Słowianie to „ludzie twardsi i odporniejsi nawet od Spartan” (s. 220). Dotąd taka polemiczna niemiecka intertekstualność prelekcji paryskich łączona była przede wszystkim z Herderem i z jego reprezentacją „zniewolonych” Słowian w dziele *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Idee o filozofii historii człowieczeństwa, 1791) (s. 236). Niedeklarowany dialog z Müllerem rozszerza to pole walki o fascynujący wątek. Logika jest przecież taka: jeśli Słowianie stanowią najstarszą warstwę greckości, to nie są jedynie „podobni” do Greków, lecz są Grekami, tylko że Grekami dziwnymi, nieprzewidywalnymi, barbarzyńskimi. Tytuł tego rozdziału właściwie mógłby brzmieć: *Inni Grecy*.

Ale masek Słowian jest w prelekcjach paryskich kilka. Książka Junkierta kończy się na „micie Galów”, który „ukazywał niejako rewers historii Słowian – ludzi wykluczonych z oficjalnej historiografii” (s. 226). Dlaczego Mickiewicz w pierwszym wykładzie nie mówił wprost o historii Słowian, po co mu był ten „rewers”? Bo istotne było dla niego „odnalezienie dyskursywnej przestrzeni w Europie dla słowiańskiej przeszłości” (s. 224). Przestrzeni symbolicznej – można dodać. Budować potężne więzi wyobrazeniowe potrafi tylko ten, kto wtrąca się w mity założycielskie. Na ostatnich stronicach autor przedstawia Mickiewicza niemal w roli osoby żonglującej starożytnymi fragmentami. Poeta-profesor otwiera i rozszerza przez to za każdym razem „pole walki o akceptację i uznanie dla słowiańskiej przeszłości i słowiańskiego dziedzictwa” (s. 242). Uważa bowiem, że Słowianie przez mozaikę starożytnych nawiązań mogą Zachodowi zaproponować powrót do wernakularnych tradycji i odnowienia *sacrum* jako drogi do nowej powszechności.

To końcowy paradoks: romantyczny partykularyzm i oświeceniowy uniwersalizm przenikają się wzajemnie. Co prawda, po greckim „wzorcu normatywnym” u Mickiewicza nic nie pozostało, wszystkie nawiązania, nie tylko helleńskie, są radykalnie uhistorycznione. Aż trudno uwierzyć, że dopiero co była mowa o niepowtarzal-

ności Greków. Ale to przecież udało się Junkiertowi: lekkim piórem snuć złożoną, opartą na gruntownych studiach, bogatą w niespodzianki historię od Winckelmana aż po Mickiewicza. I przygotować humanistom różnych dyscyplin komparatystyczne pole do dalszych, odkrywczych lektur.

Abstract

CHRISTIAN ZEHNDER Université de Fribourg
ORCID: 0000-0003-4442-0093

NEW GREEKS, OR POLISH ROMANTICISM WITH A GERMAN ACCENT

This review discusses Maciej Junkiert's book *Nowi Grecy. Historyzm polskich romantyków wobec narodzin Altertumswissenschaft* (*The New Greeks: Historicism of Polish Romantics in the Face of the Birth of Altertumswissenschaft*, 2017) on Gotfryd Ernest Groddeck's, Joachim Lelewel's, and Adam Mickiewicz's reception of German classicism and philhellenism. Recent research into the reception of antiquity within Polish Romanticism has shown how the Roman paradigm—the symbolic system of *latinitas*—collapsed in the wake of the Partitions of Poland and how, from around 1800 onwards, a “Hellenistic turn” took place in Polish culture. Tracing this turn back to the original works of German *Altertumswissenschaft*, Junkiert argues, however, that Polish historicism was characterized by a deep ambivalence: the Greek myth had already been adopted by the Prussian colonizers and the Polish “new Greeks” had to struggle with the German origin of their new symbolic identity. This book compellingly shows the intertwinement of nationalism and historicism as exemplified by the case of the Polish “academic Romanticism.” Because of careful readings in philological intertextuality—as Junkiert's outlook might be labelled—this study provides a methodologically innovative contribution to a practice of Polish studies between philology and intellectual history.