

Malwina Rolka

(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

malwina.rolka@us.edu.pl

<http://orcid.org/0000-0001-6906-3550>

MIT ZŁOTEGO WIEKU WE WCZESNOROMANTYCZNEJ
BILDUNGSGESCHICHTE ALBO O APORIACH PROGRAMU
WYCHOWANIA RODZAJU LUDZKIEGO
W HISTORIOZOFII NOVALISA

Novalis (właśc. Georg Friedrich Philipp baron von Hardenberg, 1772–1801) należy do przedstawicieli kręgu jenajskiego, których krótka, lecz intensywna filozoficzna i literacka działalność (1796–1802), zmierzająca do wypracowania krytycznego i autonomicznego stanowiska wobec stopniowego rozkładu światopoglądu oświeceniowego, zapoczątkowała w Niemczech epokę romantyzmu. Wczesnoromantyczny zwrot przeciwko oświeceniu nie oznacza jednak tak radykalnego zerwania, jak można by wnioskować z potocznego przeświadczenia o zasadniczej odrębności ideowej tych formacji. Jenajczycy uważali się bowiem nie tylko za demaskatorów myśli oświecenia, ale także za jej sukcesorów, dostrzegających wagę sformułowanych przez nią problemów i kontynuujących jej emancypacyjną działalność, której celem miała być moralna i intelektualna doskonałość w pełni wolnego człowieka osiągnięta na drodze powszechnego postępu kultury i wykształcenia. Ow naczelny ideał wieku rozumu, stanowiący podstawę jego programu wychowania rodzaju ludzkiego, znalazł swoją najpełniejszą artykulację w sformułowanym przez Immanuela Kanta podsumowaniu samowiedzy epoki oświecenia jako „wyjścia człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy”, a która oznacza „niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa”¹. Choć romantycy jenajscy kwestionują optymistyczne przekonanie Kanta o osiągnięciu przez ludzkość stanu dojrzałości moralnej i intelektualnej, to jednak sama ta idea zyskuje w nich obrońców i kontynuatorów, zajmując centralne miejsce we wczesnoromantycznej historiozofii. Z jednej strony zatem „zarówno Novalis, jak i F. Schlegel czuli się spadkobiercami oświeceniowego programu wychowania gatunku ludzkiego do pełnoletności”², z drugiej zaś uważali, że „pełnoletność należy jeszcze zdobywać, a dokonuje się tego nie przez zupełne wzgardzenie przebytego etapu, lecz przez asymilowanie oczyszczonych w doświadczeniu treści, zbyt jednostronnie akcentowanych w przeszłości, czyli zmieszanych z błędem”³.

¹ Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie?*, w: Tadeusz Kroński, *Kant*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1966, s. 164.

² Honorata Jakuszko, *Novalis. Kształtowanie się romantycznej filozofii historii*, Lublin: Wyd. UMCS 1993, s. 6.

³ *Ibidem*, s. 36.

Próbie reinterpretacji założeń oświeceniowego programu wychowania rodzaju ludzkiego do pełnoletności Novalis podejmuje w oparciu o triadyczny model interpretacji dziejów kultury kształtujący się już w filozofii Rousseau, a następnie odnajdujący swoją kontynuację w myśli Kanta, Herdera oraz Schillera, z której przenika dopiero do historiozofii wczesnoromantycznej, określając jej strukturę. W modelu tym „ludzka społeczność, jako środkowe stadium kultury, znajduje się między hipotetycznym pierwotnym stanem natury, w którym wszelkie życie istniało we wzajemnej harmonii, a projektowanym przyszłym celem, gdzie eschatologiczna integracja dokona się na wyższym poziomie świadomości”⁴. W historiozofii Novalisa triadyczny schemat *Bildungsgeschichte* wyznacza stała obecność idei Złotego Wieku, która służy mu nie tylko do opisu hipotetycznego stadium dzieciństwa ludzkości, ale także do określenia postulowanego stanu jej dojrzałości moralnej i intelektualnej. Próba wywiedzenia programu wychowania rodzaju ludzkiego z założeń fundujących historiozofię Złotego Wieku generuje jednak u Novalisa szereg sprzeczności, których rekonstrukcja pozwala wydobyć zarówno specyfikę wczesnoromantycznego ujęcia *Bildungsgeschichte*, jak i jego ideową zależność od myśli oświecenia. Aporie te, sięgając fundamentów myśli Novalisa, decydują o zasadniczej niespójności jego projektu, która stanowi konsekwencję wpisania elementów historiozofii oświeceniowej w estetyczny horyzont romantycznego namysłu nad dziejami, co z jednej strony odsłania strukturalną słabość koncepcji Novalisa, z drugiej zaś pozwala odczytać jego dzieło jako egzemplaryczny wyraz twórczości przełomu epok.

U Novalisa mityczny Złoty Wiek oznacza ten moment w dziejach ludzkości „kiedy to natura była ludzkom przyjaciółką, pocieszycielką, kapłanką i cudotwórczynią i wśród nich mieszkała, a boskie z nią obcowanie czyniło ich nieśmiertelnymi”⁵; to czas harmonii i jedności człowieka, w którym jego „wszystkie siły, wszystkie rodzaje aktywności wydawały się połączone w sposób najbardziej niepojęty”⁶. Ów stan niewinności, znany współczesnemu człowiekowi jedynie z mitycznych opowieści i literackich idylli⁷, ma tutaj – podobnie jak u Rousseau i Schillera – charakter czysto hipotetyczny i służy, po pierwsze, zdiagnozowaniu przyczyn i konsekwencji degeneracji nowoczesnej kultury, dokonującej się za sprawą wyobcowania jednostki ze świata natury i wiodącej do dezintegracji sił i władz jej osobowości⁸, a po drugie, określeniu warunków przezwyciężenia jej regresywnych tendencji⁹. Zdaniem Novalisa genezy wyobcowania i dezintegracji

⁴ Cyrus Hamlin, *Osobowość w wymiarze czasowym: metafora i poezja romantyczna*, przeł. G. Cendrowska, „Pamiętnik Literacki” 1978, nr 3, s. 336.

⁵ Novalis, *Uczniowie z Sais*, w: idem, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1984, s. 59.

⁶ Ibidem, s. 86.

⁷ Według Schillera idylla stanowi właśnie ten rodzaj literacki, którego celem jest „przedstawienie człowieka w stanie niewinności, tj. w stanie harmonii i spokoju wewnętrznego i zewnętrznego”, Fryderyk Schiller, *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, w: idem, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska, J. Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1972, s. 372.

⁸ Zob. Novalis, *Uczniowie...*, s. 54.

⁹ Historiozoficzny model Novalisa, zarówno w swym punkcie wyjścia, jak i zasadniczej strukturze, wydaje się najbardziej zbliżony do modelu *Bildungsgeschichte* wypracowanego przez Friedricha

nowoczesnego człowieka należy upatrywać w zerwaniu więzi konsolidującej ludzką egzystencję ze światem przyrody, która warunkuje jedność jego wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia, ponieważ „przypadkowy charakter natury, jakby sam przez się, łączy się z ideą ludzkiej osobowości, ta zaś staje się najłatwiej dostępną i zrozumiałą jako istota człowieka”¹⁰. Proces wykorzenia jednostki z porządku naturalnego ściśle wiąże się z rozwojem nauk empirycznych, któremu oświecenie nadało kierunek jednoznacznie racjonalistyczny i utylitarystyczny, wiodąc do uznania przyrody za rzeczywistość absolutnie opozycyjną względem egzystencji specyficznie ludzkiej i tym samym degradując ją do stanu martwoty i bierności. W *Uczeniach z Sais* ten oświeceniowy kierunek ujmowania przyrody uosabiają „badacze natury”, za sprawą których „przyjazna natura zamarła, zostawiając po sobie tylko martwe, drgające szczątki”¹¹. Novalis przeciwstawia im poetów, dzięki którym dopiero „czujemy poruszenia wewnętrznego rozumu natury i unosimy się, jak jej niebiańskie ciało, zarazem w niej i ponad nią”¹² i dlatego też „kto chce dobrze poznać jej usposobienie, ten musi szukać jej w towarzystwie poety, tam otwiera i daje upust swemu cudownemu sercu”¹³. Poeta okazuje się zatem mędrcom, czarodziejem, a nawet kapłanem wtajemniczonym w hierogliczny „język tropów i zagadek”¹⁴, w którym przemawia do człowieka świat natury, odsłaniając zarazem swą duchową, a zatem pokrewną mu istotę. W związku z tym, właśnie poecie przypada rola nowego wychowawcy ludzkości, który jako jedyny może wprowadzić ją w czas Złotego Wieku, oznaczającego pojednanie rozproszonych władz i aktywności człowieka nowoczesnego oraz odzyskanie harmonii sił materialnych i duchowych przez zdegenerowaną kulturę. Złoty Wiek jako trzecie stadium *Bildungsgeschichte* nie znamionuje tu powrotu do mitycznej przeszłości, lecz – zgodnie z tradycją trójstopniowej interpretacji dziejów kultury – staje się imperatywem niedalekiej przyszłości, zwiastującym pojednanie na nowym, wyższym poziomie odpowiadającym duchowym predyspozycjom refleksyjnego człowieka nowoczesnego¹⁵. O ile zatem pierwotny stan niewinności pojawia się u Novalisa jedynie jako hipoteza wyjaśniająca genezę i konsekwencje kryzysu kultury i człowieczeństwa, o tyle nadejście nowego Złotego Wieku lokuje on w ściśle określonym momencie dziejów, u progu którego znajduje się współczesna mu ludzkość¹⁶.

Schillera, z którego pismami młody Hardenberg zapoznał się w okresie swoich studiów akademickich (1790–1794), co zaowocowało, jak zauważa Wojciech Kunicki, adaptacją w ramach jego własnego stanowiska, po pierwsze, „schematu triadycznego rozwoju ludzkości (złoty wiek – czas wszechwładzy rozumu – czasy przyszłe, czyli powrót złotego wieku)” oraz, po drugie, „postulatu kreacji (nie zaś przywracania przez regres) złotego wieku za pomocą doskonalenia władz poznawczych i ujawniania ich w sztuce”. Wojciech Kunicki, *Wstęp*, w: Novalis, *Henryk von Ofterdingen*, przeł. E. Szymani, W. Kunicki, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 2003, s. XI.

¹⁰ Novalis, *Uczeniowie...*, s. 56.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, s. 57.

¹⁴ Novalis, *Wiara i miłość, czyli król i królowa*, w: idem, *Uczeniowie...*, s. 122.

¹⁵ Na ten regulatywny charakter idei Złotego Wieku wskazuje także Schiller, zob. idem, *O poezji...*, s. 373.

¹⁶ Należy zaznaczyć, że upowszechnione u progu XIX stulecia przekonanie o rychłym nadejściu Złotego Wieku ma charakter oczekiwania na jak najbardziej realną zmianę, dokonującą się w historii: „Młode pokolenie romantyków napęłnia bezgraniczna nadzieja, oczekiwanie o charakterze niemal

Nadrzędna rola poezji we wczesnoromantycznym projekcie przezwyzięcia kryzysu nowoczesnej kultury odnajduje swoje ugruntowanie w opracowanej przez przedstawicieli kręgu jenajskiego teorii estetycznej, przyjmującej za punkt odniesienia założenia filozofii niemieckiego idealizmu, a zwłaszcza tej jego postaci, którą ukształtowała myśl Johanna Gottlieba Fichtego. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że u Fichtego, przyjmującego za Kantem koncepcję wyobraźni jako transcendentalnej zasady syntezującej ludzkie poznanie, dochodzi zarazem do subiektywistycznej radykalizacji kantowskiego idealizmu, w wyniku której podmiot transcendentalny okazuje się jedynym ośrodkiem życia i działania, ustanawiającym dopiero sferę „nie-Ja” jako całkowicie mu podległą i niesamodzielną, ponieważ w całości przezeń uwarunkowaną¹⁷. Konsekwencje tych rozstrzygnięć ujawniają się w pełni w proklamowanym przez Fichtego stanowisku epistemologicznym wyrażonym w *Teorii wiedzy*: „Spójrz sam na siebie, odwróć wzrok od wszystkiego, co cię otacza i skieruj go do wewnątrz – oto pierwszy wymóg, jaki filozofia stawia swym adeptom”¹⁸. Wraz z fichteańską koncepcją poznania jako aktywności zwróconej do wewnątrz i skoncentrowanej w całości na transcendentalnym ja rodzi się w nowoczesnej filozofii pojęcie refleksji, przenikając do teorii estetycznej jenajczyków¹⁹, która najbardziej reprezentatywny wyraz znalazła w Schleglowskim ideale progresywnej poezji uniwersalnej²⁰. Według Schlegla poezja romantyczna, „której cała istota tkwi w stosunku między idealnym a realnym i którą – przez analogię do żargonu filozoficznego – należałoby nazwać poezją transcendentalną”²¹, jest taką właśnie dlatego, że „potrafi najszybciej unosić się na skrzydłach refleksji poetyckiej w środku między przedstawionym i przedstawiającym, potęgując tę refleksję w nieskończonym szeregu luster”²². Transcendentalna natura poezji, o której przesądza jej refleksyjna orientacja, wyraża się w obu charakterystycznych określeniach definiujących ideał estetyczny Schlegla. Poezja romantyczna musi być progresywna, ponieważ jej istota wypełnia się w nieskończonej aktywności refleksji, a – jak pisze Novalis – tylko tam, „gdzie panuje prawdziwa skłonność do refleksji, a nie tylko do pomyślenia tej czy innej myśli, jest również postęp”²³. Zarazem w koncepcji Schlegla „miarą doskonałości poezji jest jej odległość od rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej”²⁴ determinowana przez transcendentalną naturę refleksji, nadającą jej znamiona

religijno-eschatologicznym oraz niespożyty entuzjazm. Oto dokona się odrodzenie ludzkości. «Czas» jest bliski. Nadchodzi złoty wiek Europy. Wszystko, do czego dążyły stulecia, będzie spełnione”. Wilhelm Emrich, *Romantyzm a świadomość nowoczesna*, przeł. M. Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki” 1978, nr 3, s. 293.

¹⁷ Problem recepcji myśli Fichtego w romantyzmie jenajskim został szerzej omówiony przez wielu współczesnych komentatorów. Por. np. Ernst Behler, *German Romantic Literary Theory*, Cambridge: Cambridge University Press 1993, s. 191–192; Zygmunt Łempicki, *Renesans, Oświecenie, Romantyzm i inne studia z historii kultury*, Warszawa: PWN 1966, s. 153–156, 176; Włodzimierz Szturc, *Ironia romantyczna. Pojęcie, granice i poetyka*, Warszawa: PWN 1992, s. 115.

¹⁸ Johann Gottlieb Fichte, *Teoria wiedzy*, t. I, przeł. M.J. Siemek, Warszawa: PWN 1996, s. 471.

¹⁹ Na temat refleksji jako podstawy teorii estetycznej jenajczyków zob. Ernst Behler, *German...*, s. 137.

²⁰ Friedrich Schlegel, *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009, s. 60.

²¹ Ibidem, s. 89.

²² Ibidem, s. 61.

²³ Novalis, *Kwiaty pył*, w: idem, *Uczniowie...*, s. 101.

²⁴ Zygmunt Łempicki, *Renesans...*, s. 153.

sztuki uniwersalnej, realizującej się w nieskończonym oscylowaniu pomiędzy sferami ducha i rzeczywistości, których dualizm – stanowiący wyraz fundamentalnego rozdarcia kultury i osobowości nowoczesnej – generuje w dyskursie filozoficznym problem dychotomii idealizmu i realizmu. W swojej teorii poezji uniwersalnej jako aktywności przekraczającej ograniczenia obu tych stanowisk Schlegel zawiera tym samym romantyczny projekt przewyciężenia kryzysu dezintegracji i wyobcowania człowieka nowoczesnego, którego istotę określa dążenie do pojednania zewnętrznego porządku egzystencji ludzkiej z jej wymiarem wewnętrznym.

Emrich, analizując ideę progresywnej poezji uniwersalnej, zauważa, że to właśnie „sens tej koncepcji widoczny jest w powieści Novalisa *Henryk Osterdingen*, która w istocie urzeczywistnia postulaty Schlegla”²⁵. Tezie tej należy przyznać słuszość, dodając jednocześnie, że w tym nieukończonym dziele – szczególnie w baśni Klingsohra, wieńczącej jego pierwszą część – Novalis dąży do włączenia triadycznego modelu interpretacji historii kultury w Schleglowską koncepcję progresywnej poezji uniwersalnej. W początkowych scenach baśni Novalis kreśli obraz mitycznego królestwa Arktura, reprezentującego porządek nadnaturalny (boski, kosmiczny), w którym toczy się fantastyczna gra w karty, rozstrzygająca o losach wszechświata²⁶. Następnie przenosimy się do świata ludzkiego, gdzie obserwujemy zgodną koegzystencję mieszkańców tajemniczego domu, która symbolizuje jedność władz i aktywności człowieka założoną w hipotezie Złotego Wieku jako pierwszego stadium *Bildungsgeschichte* (czuwa nad nią Sophia, bogini mądrości i żona Arktura)²⁷. Stopniowa dezintegracja pierwotnej jedności (wyrażająca proces degeneracji kultury), postępująca w wyniku intryg kronikarza Skryby (alegoria wyobcowanego rozumu, odpowiedzialnego za niezgodę i rozłam w strukturze władz i aktywności ludzkiej osobowości), wprowadza główny wątek opowieści, jakim jest wędrówka małej Bajki (uosobienie poezji romantycznej), która ma na celu odzyskanie utraconej harmonii. Aby tego dokonać, Bajka musi przeżyć wiele przygód i przemierzyć odległe krainy, poruszając się pomiędzy królestwem Park (staruch przędących nić życia), rodzinnym domem i pałacem Arktura. Wędrówka dziewczynki stanowi alegorię progresywnej poezji uniwersalnej, realizującej swą istotę w nieskończonym ruchu oscylowania pomiędzy tym, co idealne i tym, co realne, w którym możliwe staje się pojednanie porządków ducha i rzeczywistości, lecz na wyższym poziomie (nowy Złoty Wiek). Wobec tego, aby przywrócić harmonię w swym rodzinnym domu, Bajka musi najpierw pokonać władającą nicią ludzkiego życia Parki, których królestwo także okazuje się pozostawać pod władaniem Skryby. Dopiero wówczas możliwa staje się synteza władz ludzkiej osobowości, zilustrowana w scenie pojednania, kiedy w domu dziewczynki „nadzieja spełniła się ponad miarę. Wszyscy zauważyli czego im brakowało, i pokój stał się miejscem pobytu błogosławionych”²⁸. W scenie tej nie wypełnia się jednak ostateczny sens wędrówki Bajki, ponieważ Złoty Wiek musi zostać odzyskany na wyższym poziomie syntezy, na którym porządek boski łączy się ze światem ludzkim (czego alegorią jest małżeństwo Erosa i księżniczki Frei – córki Arktura)²⁹.

²⁵ Wilhelm Emrich, *Romantyzm...*, s. 295.

²⁶ Zob. Novalis, *Henryk...*, s. 127–132.

²⁷ Zob. *ibidem*, s. 132–136.

²⁸ *Ibidem*, s. 156.

²⁹ Zob. *ibidem*, s. 158.

Nowy Złoty Wiek, którego nastanie znamionuje powierzenie Bajce pieczy nad nią życia³⁰ oraz koronacja Erosa i Frei na nową parę królewską w czasach wiecznego pokoju³¹, oznacza zatem pojednanie rozproszonych władz ludzkiej osobowości, ale dokonujące się w horyzoncie syntezy idei wieczności i dziejów.

Aby w pełni odsłonić strukturę historiozofii nakreślona w baśni Klingsohra, należy zwrócić uwagę także na wyznaczający jej główną oś fabularną motyw powrotu do domu, którego znaczenie dla całej formacji romantycznej wydobywa Meyer H. Abrams, podkreślając, że filozofowie tej epoki „często przedstawiali proces historyczny w postaci alegorycznej lub obrazowej, dla tego zaś poetyckiego sposobu przedstawiania najodpowiedniejszym nośnikiem była tradycyjna metafora historii ludzkości jako wędrówki po okręgu z powrotem do domu”³². Zdaniem Abramsa istotą tej wędrówki najtrafniej opisuje figura „wznoszącego się okręgu, czyli spirali”³³, w obrębie której „samoobracający się krąg porusza się w trzecim, pionowym wymiarze, zamykając się w miejscu, gdzie wziął początek, ale na wyższej płaszczyźnie wartości”³⁴. W baśni Novalisa schemat spiralnego ruchu historii odzwierciedlają kolejne etapy wędrówki Bajki, której celem zawsze pozostaje powrót do domu, lecz za każdym razem stanowi alegorię wyższego poziomu romantycznej syntezy aż do pojednania porządku wieczności i rzeczywistości dziejów, oznaczającego pełne nastanie nowego Złotego Wieku. Zarazem fakt, że na każdym z poziomów pojednanie dokonuje się za sprawą poezji (odważnych czynów i mądrych decyzji Bajki) przesądza o estetycznym charakterze historiozofii Novalisa, co czyni go wyrazicielem tendencji charakterystycznych dla całej myśli pokantowskiej, w której dzieje ludzkości „pojmowano nie jako czas terminowania do zaświatowych niebios, lecz jako proces samoformowania czy też autoedukacji umysłu oraz moralnej istoty człowieka od brzasku świadomości do stadium pełnej dojrzałości”³⁵. Tym sposobem motyw powrotu do domu w baśni Klingsohra odsłania istotę romantycznego projektu wychowania ludzkości, zakładającego ideę jej doskonalenia w dziejach, która – jak zauważa Abrams – stanowi konsekwencję dążenia do przetłumaczenia historii zbawienia (*Heilsgeschichte*) na historię oświecenia (*Bildungsgeschichte*), krystalizującego się u źródeł myśli nowoczesnej³⁶. Sformułowany przez Novalisa estetyczny program wychowania ludzkości, poddając się tej tendencji, odsłania jej nieprzecięzalny paradoks, polegający na wpisaniu chrześcijańskiego wyobrażenia wieczności w immanentną rzeczywistość dziejów, który decyduje o tym, że idea doskonalenia

³⁰ „W twoich rękach wiecznie nas będzie cieszyć ta kądziel, i z samej siebie wysnujesz nam złoty nierozzerwalny wążek”, ibidem, s. 159.

³¹ Symbolem wiecznego pokoju są szachy: „Wszelka wojna została zaklęta w tej płycie i w tych figurach. Jest to pamiątka dawnych mrocznych czasów”, ibidem, s. 159. Novalis, wprowadzając w zakończeniu baśni Klingsohra symbolikę szachów, nawiązuje do Schillerowskiego popędu gry, który „dążyłby do tego, aby znieść czas w obrębie czasu, aby pogodzić stawanie się z bytem absolutnym i zmianę z tożsamością”, niwelując wyobcowanie człowieka za sprawą estetycznej syntezy wieczności i historii. Fryderyk Schiller, *Listy...*, s. 97.

³² Meyer H. Abrams, *Formy wyobraźni romantycznej*, przeł. P. Graff, „Pamiętnik Literacki” 1978, nr 3, s. 221.

³³ Ibidem, s. 216.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem, s. 220.

³⁶ Zob. ibidem.

rodzaju ludzkiego – zapośredniczona w nieskończonym ruchu poetyckiej refleksji – nigdy nie może w pełni się zrealizować, podczas gdy jednocześnie romantycy ogłaszają rychłe nadejście Złotego Wieku, oznaczające przecież stadium jego moralnej i intelektualnej dojrzałości osiągnięte w określonym momencie historii.

Paradoks estetycznej orientacji programu wychowania rodzaju ludzkiego ujawnia się jeszcze pełniej w kontekście romantycznego projektu odrodzenia idei chrześcijaństwa w dziejach kultury europejskiej. Choć należy przyznać rację uwadze Honoraty Jakuszko, że „odkrycie znaczenia formacji chrześcijańskiej w *Bildungsgeschichte* przesądza o oryginalności wczesnoromantycznego stanowiska historiozoficznego, odróżniając je zasadniczo od poglądu oświecenia, dyskredytującego znaczenie i wartość chrześcijaństwa w rozwoju kultury europejskiej”³⁷, to w myśli jenajczyków dużych wątpliwości nastęrcza wybiórczy charakter jego recepcji, ujawniający się wyraźnie w szkicu Novalisa *Chrześcijaństwo, czyli Europa* wydanym w roku, w którym niemiecki autor rozpoczyna pracę nad *Henrykiem von Ofterdingen* (1799). Esej ten stanowi swoistą apologię religii chrześcijańskiej, którą Novalis rozwija na drodze włączenia jej historii do triadycznego modelu *Bildungsgeschichte*, umiejscawiając Złoty Wiek chrześcijaństwa w czasach średniowiecza³⁸. Przyjęty schemat interpretacji historii kultury sprawia, że u Novalisa pojawia się wyidealizowany obraz epoki, który staje się punktem wyjścia dla zarysowania historii upadku idei chrześcijaństwa w dziejach Europy. Novalis przedstawia proces stopniowego rozkładu pierwotnej kultury chrześcijańskiej, za sprawą którego „opada piękne kwiecie jej młodości, wiara i miłość, ustępując miejsca trwalszym owocom: wiedzy i posiadaniu”³⁹. Wraz z postępującym upadkiem życia duchowego zaczynają dominować siły świeckiej kultury, które zastępują tradycyjne jego formy wykształceniem⁴⁰. Konsekwencją tych procesów była – zdaniem Novalisa – Reformacja, która deklarowała dążenie do odrodzenia chrześcijaństwa, lecz ostatecznie nieodwracalnie je podzieliła i wprowadziła do niego elementy świeckie⁴¹. Tym samym Reformacja przygotowała grunt dla jawnie już sekularyzacyjnych tendencji epoki oświecenia, w ramach których „w wierze szukano przyczyny ogólnego zastoju i ufano, że uda się go przezwyciężyć z pomocą wnikliwej wiedzy”⁴². W swojej krytyce antychrześcijańskich dążeń oświecenia Novalis podkreśla jego destruktywne oddziaływanie w procesie wychowania rodzaju ludzkiego, które wiedzie do propagowania „kulturalnego entuzjazmu jako kamienia probierczego najwyższego wykształcenia”⁴³, w związku z czym kształtuje się świecki paradygmat wychowania: „prosty lud oświeceno

³⁷ Honorata Jakuszko, *Novalis...*, s. 106.

³⁸ Zob. Novalis, *Chrześcijaństwo, czyli Europa*, w: idem, *Uczniowie...*, s. 148.

³⁹ Ibidem, s. 151–152.

⁴⁰ „Ulegało ono stagnacji w poczuciu swego znaczenia i wygody, podczas gdy laicy skrycie zabierali im doświadczenie i uczoność oraz czynili wielkie kroki na drodze kształcenia się”, ibidem, s. 153.

⁴¹ Zob. ibidem, s. 153–154.

⁴² Ibidem, s. 158.

⁴³ Ibidem, s. 159.

z prawdziwym upodobaniem, wychowując go z myślą o zaszczepieniu mu owego kulturalnego entuzjazmu”⁴⁴.

Epoka oświecenia, stanowiąc dla Novalisa ostatnie stadium rozkładu idei chrześcijaństwa w kulturze europejskiej, otwiera zarazem perspektywę ponownego przyścia Chrystusa, który jako „nowo urodzony będzie odbiciem swego Ojca, nowym Złotym Wiekiem”⁴⁵. W konsekwencji przyjęcia dialektycznego schematu interpretacji dziejów kultury nowy Złoty Wiek chrześcijaństwa okazuje się momentem w dziejach Europy, w którym za sprawą religii jako „elementu zarazem świeckiego i nadprzyrodzonego”⁴⁶ dokona się jej odrodzenie. O tym, jak wedle Novalisa realny i bliski był ten moment, świadczy fakt, że w swoim eseju pisze o pierwszych jego oznakach dostrzeganych w kulturze niemieckiej: „Niemiec z całą pilnością kształci się na współbudowniczego epoki wyższej kultury, a postęp w tym względzie musi dać mu z biegiem czasu wielką przewagę nad innymi”⁴⁷. Znamienne jednak, że Novalis, krytykując oświeceniowe dążenie do eliminacji wiary na rzecz rozwoju wiedzy, zarazem to właśnie wykształcenie i postęp uznaje za warunki nastania nowego Złotego Wieku chrześcijaństwa, czyli religijnego odrodzenia duchowości europejskiej. W konsekwencji wizja chrześcijaństwa nakreślona w szkicu Novalisa podlega w pełni krytykowanym przezeń sekularyzacyjnym i redukcyjnym tendencjom oświecenia, ponieważ nastanie Królestwa Bożego jako cel chrześcijańskiej teodycei okazuje się osiągalne w porządku ziemskim – historycznym i skończonym – co oznacza podporządkowanie jego prawom romantycznego wyobrażenia wieczności. Tym samym w historiozofii Novalisa nie mamy ostatecznie do czynienia z dążeniem do odrodzenia chrześcijaństwa, lecz z projektem sakralizacji historii świeckiej, którego istotę najpełniej odsłania figura Chrystusa jako „uszlachetnionego rodaka”⁴⁸, uosabiającego ideał obywatela świata. Chrześcijaństwo okazuje się tu zatem syntetyzującym czynnikiem kulturotwórczym i w tym sensie jest traktowane jako **środek** moralnego doskonalenia ludzkości, mającego prowadzić do politycznego i ogólnoludzkiego zjednoczenia Europy i upowszechnienia nowego typu kultury duchowej, a nie jako jej eschatologiczny cel.

Źródeł rozdźwięku pomiędzy optymistyczną wizją chrześcijaństwa odrodzonego w historii a chrześcijańską eschatologią, głoszącą ideę dziejów ludzkości jako stopniowego upadku w grzech i nieuniknionego ich kresu w Dniu Sądu Ostatecznego, należy upatrywać w dokonanej przez Novalisa estetyzacji dziejów zbawienia, w wyniku której wieczność realizuje się nie w transcendentnych zaświatach, lecz na wyższym poziomie porządku immanentnego: w transcendentalnej sferze sztuki i twórczości. Dlatego właśnie Chrystus, przychodzący powtórnie na świat w nowym Złotym Wieku chrześcijaństwa, okazuje się „prawdziwym geniuszem”⁴⁹, reprezentującym raczej ideał romantycznego poety niż Zbawiciela ludzkości, jakim widzą go Ewangeliści czy prorocy Starego Testamentu. Program estetyzacji historii zbawienia, sformułowany w szkicu Novalisa, stanowi konsekwencję podporządkowania dziejów chrześcijaństwa prawom triadycznego modelu

⁴⁴ Ibidem, s. 160.

⁴⁵ Ibidem, s. 164.

⁴⁶ Ibidem, s. 168.

⁴⁷ Ibidem, s. 163.

⁴⁸ Novalis, *Uzupełnienia fragmentów cieplickich*, w: idem, *Uczniowie z Sais...*, s. 294.

⁴⁹ Novalis, *Chrześcijaństwo...*, s. 164.

Bildungsgeschichte skutkującego tym, że romantyczny projekt odrodzenia religii nie zakłada powrotu do pierwotnej jedności chrześcijaństwa czy oczyszczenia jego idei z naleciałości świeckich, lecz postuluje stworzenie go na nowo, ponieważ, zdaniem jenajczyków, dopiero w medium poezji transcendentalnej może ujawnić się wyższa, prawdziwa jego postać, odzwierciedlająca moment przebudzenia refleksyjnej świadomości nowoczesnego człowieka⁵⁰. Ostatecznie zatem estetyczna wizja chrześcijaństwa nie odsyła do fundamentalnej dlań idei zbawienia, lecz stanowi jeden z wielu projektów *nowej mitologii* Novalisa, której „nazwa może być po prostu rozumiana jako kolejne określenie poezji w medium nieskończonego łańcucha nowych refleksji”⁵¹.

W proklamowanym przez Novalisa programie wychowania rodzaju ludzkiego do pełnoletności ujawnia się zatem nieprzewycięzalna sprzeczność, stanowiąca konsekwencję próby jego ugruntowania w przeciwstawnych sposobach rozumienia procesu historycznego – jako ruchu zataczającego krąg oraz jako ruchu o przebiegu linearnym – z których pierwszy znajduje swój wyraz w idei powrotu, a drugi w idei postępu. Analiza ich wzajemnego przenikania się pozwala wydobyc zarówno oryginalność stanowiska wczesnoromantycznej *Bildungsgeschichte*, jak i jego zależność od krytykowanej przez jenajczyków formacji oświeceniowej. W przeciwieństwie do myśli oświecenia, czerpiącej poczucie wyższości względem całych dotychczasowych dziejów z optymistycznego przekonania o osiągnięciu przez rodzaj ludzki dojrzałości, wczesnoromantyczną historiozofię cechuje tęsknota za przeszłością, manifestująca się w odkrywaniu na nowo starożytnej Grecji i narodowych mitologii, a także w dążeniu do rehabilitacji chrześcijaństwa jako istotnego źródła europejskiej kultury. U romantyków postulat powrotu do przeszłości pojawia się jednak w ścisłym sprzężeniu z ideą linearnego postępu, zapośredniczającą ich program wychowania rodzaju ludzkiego w projekcie oświecenia, a wyrażającą się najpełniej w Schleglowskiej koncepcji progresywnej poezji uniwersalnej. W konsekwencji okazuje się, że przeszłość, do której romantycy pragną powrócić, musi dopiero zostać stworzona w medium wyobraźni transcendentalnego poety. Zarazem jednak refleksyjna orientacja romantycznej poezji, pełniąca niezwykle istotną rolę w projekcie romantycznej syntezy, umieszcza ideę postępu w sferze nieskończoności, wspierając formowanie się nowego sposobu rozumienia i badania historii⁵². Podczas gdy oświecenie czerpało optymizm i poczucie wyższości względem całych dotychczasowych dziejów z autorytetu ahisterycznego rozumu, to w epoce romantyzmu „historyzm stał się potęgą kulturotwórczą”⁵³, wnosząc „pogląd o historyczności zjawisk w tym rozumieniu, że wszystko się ciągle staje, rozwija, znajduje się w pewnej stałej płynności, wiecznego procesu historycznego”⁵⁴. Problemem o zasadniczym znaczeniu dla romantycz-

⁵⁰ Tę nową, wyższą postać chrześcijaństwa, którą refleksyjna poezja ma dopiero stworzyć, Fryderyk Schlegel określa mianem progresywnej i wynosi do rangi „prawdziwego chrześcijaństwa”, nie manifestującego się dotąd w historii ludzkości. Por. Fryderyk Schlegel, *Fragmety...*, s. 85.

⁵¹ Ernst Behler, *German...*, s. 163.

⁵² Zob. np. Wilhelm Emrich, *Romantyzm...*, s. 289.

⁵³ Zygmunt Łempicki, *Renesans...*, s. 362.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 374.

nego programu wychowania rodzaju ludzkiego, wyłaniającym się z nowego ujęcia historii, okazuje się idea syntezy porządków wieczności i czasu, a jej paradoksalny charakter odzwierciedla przekonanie o rychłym nadejściu Złotego Wieku jako określonego momentu dziejów, dokonującego się już nie za sprawą oświeceniowego rozumu, lecz w medium transcendentальной poezji, która jednakże – odnajdując swą istotę w wiecznym ruchu – nie może zakładać doprowadzenia rodzaju ludzkiego do stadium moralnej i intelektualnej dojrzałości, nie wikłając się zarazem w wewnętrzną sprzeczność.

BIBLIOGRAFIA

- Abrams Meyer Howard, *Formy wyobraźni romantycznej*, przeł. Piotr Graff, „Pamiętnik Literacki” 1978, nr 3, s. 203–227.
- Behler Ernst, *German Romantic Literary Theory*, Cambridge: Cambridge University Press 1993.
- Emrich Wilhelm, *Romantyzm a świadomość nowoczesna*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki” 1978, nr 3, s. 287–305.
- Fichte Johann Gottlieb, *Teoria wiedzy*, t. I, przeł. Marek J. Siemek, Warszawa: PWN 1996.
- Hamlin Cyrus, *Osobowość w wymiarze czasowym: metafora i poezja romantyczna*, przeł. Grażyna Cendrowska, „Pamiętnik Literacki” 1978, nr 3, s. 321–344.
- Jakuszek Honorata, *Novalis. Kształtowanie się romantycznej filozofii historii*, Lublin: Wyd. UMCS 1993.
- Kant Immanuel, *Co to jest Oświecenie?*, w: Tadeusz Kroński, *Kant*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1966.
- Kunicki Wojciech, *Wstęp*, w: Novalis, *Henryk von Ofterdingen*, przeł. Ewa Szymani, Wojciech Kunicki, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 2003.
- Łempicki Zygmunt, *Renesans, Oświecenie, Romantyzm i inne studia z historii kultury*, Warszawa: PWN 1966.
- Novalis, *Chrześcijaństwo, czyli Europa*, w: Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1984.
- Novalis, *Uczniowie z Sais*, w: Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1984.
- Novalis, *Uzupełnienia fragmentów ciepłych*, w: Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1984.
- Novalis, *Wiara i miłość, czyli król i królowa*, w: Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1984.
- Schiller Friedrich, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, w: Friedrich Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. Irena Krońska, Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1972.
- Schiller Friedrich, *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, w: Friedrich Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. Irena Krońska, Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1972.
- Schlegel Friedrich, *Fragmenty*, przeł. Carmen Bartl, Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.
- Szturc Włodzimierz, *Ironia romantyczna. Pojęcie, granice i poetyka*, Warszawa: PWN 1992.

THE MYTH OF THE GOLDEN AGE IN THE EARLY ROMANTIC
BILDUNGSGESCHICHTE, OR ABOUT THE APORIAS OF THE EDUCATION
PROGRAM OF THE HUMAN RACE IN NOVALIS'S HISTORIOSOPHY

Summary

The subject of the article is reconstruction of assumptions and postulates of Novalis's education program of the human race aimed at indication of the distinctive features of early Romantic historiosophy as its dependence on Enlightenment thought. Examination of both these aspects in their interpenetration allows revealing the inner contradictions of Novalis's project determining its utopian character, which manifests itself in the vision of the Golden Age as an expression of the Romantic "new mythology".

Adj. Izabela Ślusarek