ŚWIATOWY KONGRES POLONISTÓW

POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2016 • 2 (18)
ISSN 1898-1593

MICHAŁ MASŁOWSKI
Université Paris Sorbonne
Paryż

Partykularne i uniwersalne w literaturach narodowych

Pojęcie literatury narodowej, które wydaje się tak oczywiste w krajach Europy Środkowej, jest nie tylko zmienne w czasie, ale i zależne od samoświadomości zbiorowej. Tam, gdzie dominuje oświeceniowy paradygmat uniwersalności, poczucie tożsamości podporządkowane jest zasadom powszechnym jednostki ponad wszelkimi przynależnościami. Dla polonistów i slawistów natomiast zasada Mochnackiego o zbiorowym „uznaniu się narodu w jestestwie swoim" – przez literaturę, w szerokim zresztą znaczeniu i poezji, i filozofii, i prawa – sprowadza piśmiennictwo do funkcji jakby zwierciadła ontologicznego, prawa ogólne wyprowadzając dopiero z doświadczenia partykularnego. Następuje zatem jakby przeciwstawienie paradygmatów oświecenia i romantyzmu.

Zostało to dostrzeżone w ostatnim czasie nawet przez myślicieli zachodnich, tradycyjnie utożsamiających romantyczny partykularyzm z nacjonalizmem i faszyzmem, podczas gdy w naszej części Europy kojarzono chętnie oświecenie z komunizmem i jego ofiarami. W perspektywie postmodernizmu „wszystko zostaje zrównane, gdyż ludzie są równi", co jest formą nihilizmu, jak stwierdza słusznie Alain Finkelkraut (2000, 145). Próbuje on zarysować przymierze pomiędzy tradycją oświeceniową, gdzie „prawdziwym powołaniem człowieka jest autonomia", i tradycją romantyzmu, w której „człowiek realizuje swoje człowieczeństwo, wpisując się w człowieczeństwo partykularne". Byłby to „koniec antagonizmu pomiędzy ideałem a oderwaniem go od uczestnictwa" (Finkelkraut 2000, 145; zob. też Gauchet 1985).

Rozróżnienie jest ważne, gdyż model oświeceniowy (i francuski) uniwersalizmu, który wciąż panuje w tzw. cywilizacji zachodniej (Huntington 2008,

zwłaszcza 77–105), głosi pierwszeństwo człowieka nad wszelką przynależnością i stanowi, według powszechnego przekonania, antidotum na rasizm, szowinizm i wszelki partykularyzm (Huntington 2008, zwłaszcza 307–312). Otóż jednak skądinąd wiemy, że tożsamość zarówno indywidualna, jak i zbiorowa może, a nawet powinna otwierać się na innych poprzez narrację (zob. Lyotard 1996, 45–58; Ferry 1991, Erikson 2004) i tylko tak może się uformować. Szczególnie ważne dla zagadnienia są prace Paula Ricœura. Przeciwstawia on niezmienną tożsamość *idem* tożsamości „utrwalania siebie" („maintien de soi") *ipse* (Ricoeur 1990, 368 i in.). To przeciwstawienie tożsamości formy i tożsamości świadomości siebie. Tożsamość *ipse* jest bowiem historią siebie, którą się samemu sobie opowiada, stale ją weryfikując. Tożsamość i pamięć trwają zatem jedynie w narracji. Podobnie dzieje się z pamięcią zbiorową – gdy podniesiona zostaje do poziomu słowa, wchodzi do sfery publicznej (Ricoeur 1990, 169). Plan pośredni pomiędzy pamięcią indywidualną a zbiorową utworzony jest przez relację z bliskimi: poprzez przyjaźń i uznanie „bratniego ducha", który cieszy się ze mną i smuci (zob. św. Augustyn 2006, ks. X, cz. 4, 5–6).

Pamięć – zarówno indywidualna, jak i zbiorowa – jest z istoty partykularna. Lekcja Herdera została przyjęta przez romantyków w Polsce i szerzej, w Europie Środkowej, jako zbawienna, gdyż małe i średnie narody „pomiędzy Rosją i Niemcami" (Kundera 1984, 20), pozbawione państwowości, czyli podmiotowości politycznej, mogły odzyskać tożsamość przez kulturę. Zasada Mochnackiego, inspirowana przez filozofię niemiecką, stała się fundamentem struktury „narodu kulturowego", złączonego już nie przez osobę monarchy czy terytorium, ale przez wspólne działanie – walkę o niepodległość i tożsamość (zob. Walicki 2009, zwłaszcza rozdział *Polskie ideologie narodowe w perspektywie typologiczno-porównawczej*). Słowa *Mazurka Dąbrowskiego* świetnie to wyrażają; zostały też przejęte przez Ukraińców, Chorwatów i zainspirowały inne narody regionu, którego cechą dystynktywną stało się pojawienie „poetów narodowych" („wieszczów" w polskiej tradycji) – rodzaju przewodników duchowych zbiorowości. Dokonywali oni specyficznego zabiegu ekstrapolacji poetyckiej i intelektualnej zbiorowego doświadczenia historii. Na tej drodze zbiorowe katastrofy stawały się metaforami, symbolami i wreszcie historiozofią. Rozbiory Polski zostały skojarzone z ukrzyżowaniem Chrystusa, tak jak uprzednio męczeństwo Jana Husa, którego ideały zostały zinterpretowane jako prefiguracja demokracji. Z kolei mityczne pochodzenie Węgrów jako potomków Hunów uzasadniać miało ich zarządzanie państwem wielonarodowym i prefigurowało odrodzenie wielkich Węgier.

Pokolenia intelektualistów i poetów ustąpiły miejsca w połowie XIX wieku powieściopisarzom. Ale o ile ambicją powieści zachodnich było zrozumienie i odmalowanie przekształcającego się społeczeństwa, o tyle w Polsce i w ogóle w Europie Środkowej celem było stworzenie modeli postępowania jako odniesień pamięci. W Polsce zarówno dramat romantyczny, jak i powieść historyczna budowały wzory tożsamości raczej narodowej niż społecznej, a więc partykularnej. Jednocześnie powstała w tych krajach warstwa inteligencji rozpowszechniała te wzory, konsolidując pamięć zbiorową, czyli narrację tworzącą tożsamość *ipse* narodu jako osoby zbiorowej.

Paradoksalnie, choć wielcy poeci narodowi starali się zastąpić, czy jakby rozwinąć, abstrakcyjny uniwersalizm oświecenia poprzez uniwersalizm etyczny, dzieła ich staną się z czasem pożywką wąskiego nacjonalizmu etnicznego, czyli tzw. mesjanizmu w potocznym tego słowa znaczeniu[1]. Otóż rzadko się podkreśla, że wielki romantyzm polski wypracował oryginalną formę wiary chrześcijańskiej, którą nazwaliśmy prometeizmem chrześcijańskim. Opierał się on na oryginalnej wspólnocie relacyjnej, którą określaliśmy jako transcendencję poziomą (zob. Masłowski 2011). Chodzi również o relacje między narodami. Najjaśniejszy tego obraz dał Mickiewicz, omawiając w Collège de France apokaliptyczną wizję zawalenia się bazyliki św. Piotra w *Legendzie* Krasińskiego:

> Ów hufiec pielgrzymi wyobraża (…) zastęp ludzi szukających kościoła przyszłości. Wszyscy oni (…) muszą wstąpić do tej Bazyliki; ale nie zginą w jej zwaliskach, podtrzymają kopułę szablami. Nie oręż ziemski ani oręż jednostek zdoła ją ocalić, ale duchy narodów. Duchy narodów podtrzymają tę kopułę, zagrożoną runięciem. Przebiją w niej otwór dla światła niebieskiego, aby była podobna do owego panteonu, którego jest odtworzeniem, aby znowu stała się bazyliką całego świata, panteonem, pankosmosem, pandemonium, świątynią wszystkich duchów, aby dała nam klucz do wszystkich tradycji i wszystkich filozofii (Mickiewicz 1998, 44).

Kościół powszechny w tej wizji jest świątynią jednoczącą duchy narodowe i rysuje perspektywę jedności duchowej ludzkości ponad wszelkimi podziałami na kultury i dziedziny myśli naukowej czy filozoficznej. Uniwersalizm Mickiewicza jest więc jednością ponad podziałami, a nie abstrakcyjną racjo-

[1] Np. przy okazji inauguracji pomnika ks. Popieluszki w Issy pod Paryżem jego kuzyn, również ksiądz, mówił w wywiadzie o niezłomnej postawie Jerzego, która zapowiadała dopiero dzieło odnowy chrześcijaństwa przez Kościół polski.

nalnością, ma charakter relacyjny, a nie systemu totalizującego wiedzę i prawa rozwoju. Tak jak w *Romantyczności* „czucie i wiara" nie odrzucają racjonalności, ale ją zawierają.

Inny sposób pogodzenia racjonalności z duchowością ukazywał Norwid (1971–1976, 86): „Naród składa się nie tylko z tego, co wyróżnia go od innych, lecz i z tego, co go z innymi łączy". Relacja pozioma z innym tworzy tożsamość – zarówno z ludźmi, jak i z innymi narodami. A w swym programowym *Promethidionie* Norwid opisał relację pionową – duchową, „stref" społecznych:

> Naród bowiem – składa się z tej sfery dolnej, która go *różni od drugich*…
>
> I z tej górnej, co *łączy go z drugimi*…
> Ale łączy *go*, a nie siebie…
>
> Te zaś dwie całości w dialogu onej myśli *ludowej* ze *społeczną* nieustannym przestają (…). Taka to jest architektura onej kupoli niewidzialnej, w której siedzi skrzydlaty *duch* narodu i psalmów wstęgi prześpiewuje… (Norwid 2011, 137).

Relacje pozioma (z innymi) i pionowa (warstw społecznych) zwieńczone są, jak u Krasińskiego i Mickiewicza, obrazem kopuły – miejsca ducha zbiorowego. Kopuła ducha łączy u romantyków historyczne i transcendentne, a także ludzi, klasy społeczne i narody pomiędzy sobą. Tak rozumiana uniwersalność daje się więc sprowadzić do transcendencji dialogu – ludzi i kultur.

Ta uniwersalistyczna perspektywa wypracowana w XIX wieku, w jakiś sposób komplementarna w stosunku do oświeceniowego uniwersalizmu racjonalistycznego (a na pewno niestojąca w opozycji wobec niego), przyczyniła się w sposób znaczący do skonstruowania poczucia tożsamości w Europie Środkowej. Niemniej kryzys nihilistyczny cywilizacji zachodniej znaczony nazwiskami „mistrzów podejrzeń" – Darwina, Marksa, Nietzschego i Freuda – oraz powstaniem w drugiej połowie XIX wieku ideologii nacjonalistycznych i społeczeństw masowych doprowadził do wojny światowej i załamania duchowej ontologii narodu.

Kultura nie przestała jednak w krajach Europy Środkowej odgrywać ważnej roli. Kundera pisze o specyficznej szkole powieści środkowoeuropejskiej, przywołując nazwiska Kafki, Musila, Brocha i Gombrowicza. Należałoby dodać do tego m.in. Haška, Witkacego, Schulza i Hrabala (por. Kroutvor

2001). Charakterystyczne jest jednak, że mimo światowego sukcesu jego artykułu o Europie Środkowej (Kundera 1984), już po upadku komunizmu i muru berlińskiego, systematycznie odmawiał przedrukowywania swego eseju. Od tej pory zaczął raczej używać konceptu „małych narodów", nie w sensie ich wielkości, ale sytuacji:

> przeznaczenie: małym narodom nieznane jest szczęśliwe poczucie bycia tu od zawsze i na zawsze; wszystkie przeszły kiedyś, w takiej czy innej chwili ich historii, przez przedpokój śmierci; zawsze spotykały się z obcesową ignorancją ze strony wielkich i ich istnienie jest wiecznie zagrożone i podawane w wątpliwość; albowiem ich istnienie jest wątpliwością (Kundera 2015, 217).

Spróbuje wtedy tłumaczyć jedność losu narodów Europy Środkowej:

> Były sobie bliskie nie z wyboru woli, nie z sympatii, nie ze względu na lingwistyczną wspólnotę, lecz z powodu zbliżonych doświadczeń, wspólnych sytuacji dziejowych, które je łączyły w różnych okresach, w rożnych konfiguracjach i w ruchomych, nigdy nieostatecznych granicach (Kundera 2006, 47–48)[2].

Charakterystyczne, że podobnie wypowiada się Herbert:

> Czym jest Europa Środkowa? Na pewno nie jest to pojęcie geograficzne, ale wspólnota losów i wspólnota kultury, rozumianej jako autonomiczna, niepodległa sfera ducha. Nosimy ją w sobie. (…) Jak wyrazić to, że w Budapeszcie, Pradze, Zagrzebiu odnajduję ślady własnej tożsamości wbrew niwelatorom świata i historii? (Herbert 2008, 180).

Jedność stylu autorów, których cytuje Kundera, obok innych wymienianych np. przez Josefa Kroutvora – jest jednością groteski. Czyli – jeśli przyjąć rozważania Jana Kotta o grotesce – tragedii pod pustym niebem, tym bardziej okrutnej (Kott 1965, 163–164 i 172–173 i in.). Sam Kundera określi panujący styl kultury krajów regionu jako „modernizm antynowoczesny" (Kundera 2006, 56). Czyli nowoczesność, która odrzuciła oświeceniowy mit nieustającego postępu i racjonalistycznych procedur jako sposobu rządzenia. Sposobu, który zrodził wszak totalitaryzmy XX wieku. Kundera pójdzie

[2] Pisarz stworzy tu również koncept kontekstu pośredniego – pomiędzy wielkim kontekstem światowym a małym kontekstem narodowym.

jeszcze dalej w swej pesymistycznej wizji, gdyż obecnie w Europie kultura zrezygnowała z jakiegokolwiek przewodnictwa duchowego – kultura, która była wszak w Europie Środkowej arką zbawienia, czyli miejscem tożsamości i sensu.

Wiek XX, dzięki zmartwychwstaniu politycznemu Europy Środkowej po pierwszej wojnie światowej, wydał się mieszkającym w tym regionie narodom zrazu cudem (z wyjątkiem Węgrów, którzy utracili w Trianon dwie trzecie swego terytorium). Ale koszmar objawił się dość szybko: dwadzieścia lat po pierwszej wojnie odbyło się spotkanie w Monachium i rozpoczęła się druga wojna, z ludobójstwem Żydów i masakrami ludności na skalę dotąd niewyobrażalną (Snyder 2011). Czy można tworzyć poezję po Oświęcimiu? – pytanie Theodora W. Adorno zostało również postawione, niezależnie, przez Tadeusza Różewicza. Ale paradoksalnie, jak zauważa Kundera, okupacja sowiecka, poza ścisłym okresem czystego stalinizmu, stymulowała rozwój kultury (Kundera 1984). Zresztą to „filozofia błazna", a nie „kapłana", zainspiruje następnie opozycję demokratyczną, czy chodzić będzie o Leszka Kołakowskiego i Adama Michnika, czy o Jana Patočkę i Václava Havla (Delsol, Masłowski, Nowicki, oprac., 2005)[3].

„Samoograniczająca się rewolucja" „Solidarności" była pierwszą i najbardziej spektakularną manifestacją jedności kulturowej Polaków, narodu kulturowego *par excellence*, w odróżnieniu od państwa narodowego kierowanego z Moskwy. Kwestia uniwersaliów etycznych szkicowała wówczas cele zbiorowe (jak *Etyka solidarności* Józefa Tischnera czy encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens*), metoda działania bez przemocy fizycznej i przesłanie solidarności narodów z okresu romantyzmu[4]. Ale choć, jak wszyscy wiemy, ruch pierwszej „Solidarności" został złamany przez stan wojenny, to dokonała się – na skalę światową – kompromitacja ideologiczna komunizmu, jego demaskacja i odrzucenie przez całą klasę robotniczą sporego kraju. Ciąg wydarzeń, który doprowadził do upadku komunizmu i zburzenia muru berlińskiego w 1989 roku, jest wszystkim dobrze znany i ma wiele przyczyn. Ale u początków tego procesu decydującą rolę odegrał konsensus kulturowy wobec wartości wolności, współpracy i solidarności. Można w tym odnaleźć

[3] Związki pomiędzy literaturą a filozofią groteski są mniej oczywiste na Węgrzech, choć można tam też odnaleźć analogie, np. w powieściach Pétera Esterházyego, jak np. *Hahn-Hahn gőfnő pillantása – Lepfelé a Dunán*; czy *Wydanie poprawione*, 2008.

[4] Por. posłanie delegatów I Kongresu NSZZ „Solidarność" do robotników Europy Wschodniej, przegłosowane w 1981 r. Zob.: http://www.wszechnica.solidarnosc.org.pl/?page_id=644#sthash.Z5NZJfwR.dpuf [dostęp: 10.11.2016].

echa polskiego mesjanizmu romantycznego w szerokim, uniwersalistycznym i etycznym znaczeniu (zresztą obok mesjanizmu narodowego – także mesjanizmu pracy Norwida; por. Masłowski 2006, 387–408), ale również słynne zdanie Masaryka, ojca Czechosłowacji: „raczej Chrystus niż Cezar"; gdzie Cezar reprezentował „imperializm pangermański", podczas gdy „demokracja uznaje politykę *sub specie aeternitatis* jedynie jako moralność – miłości bliźniego – poddanej religii prawdziwej, czystej i niepolitycznej. Taka polityka jest możliwa na podstawie nauczania Jezusa i jego dwu wielkich przykazań – miłości Boga i miłości ludzi – i tylko na tej podstawie" (Mt 22, 37–38; zob. Masaryk 2002, 73–74, 211).

Religia w tym kontekście nie miała charakteru instytucjonalnego, ale etyczny i kulturowy, stanowiła więc w sposób naturalny część składową ideału demokracji, którą Masaryk, twórca nowoczesnego narodu, utożsamił z dziedzictwem Jana Husa. Czesi dzisiaj uchodzą za naród najbardziej areligijny na świecie, i to mimo ich przywiązania np. do świąt Bożego Narodzenia, ale pamięć ideału życia zbiorowego jest w nich dalej silna. W Polsce akcenty są inaczej rozłożone, gdyż jeśli wiara pierwszej „Solidarności" zakorzeniona była silnie w kulturze, to instytucjonalny Kościół jest potężny politycznie, zwłaszcza po upadku komunizmu.

Podsumujmy więc: przejście polityczne, ekonomiczne i społeczne społeczeństwa od komunizmu do demokracji i kapitalizmu wpłynęło oczywiście na typy tożsamości indywidualnej, zbiorowej i grupowej. We wszystkich krajach Europy Środkowej, choć w rozmaitych konfiguracjach, nastąpiło załamanie ciągłości pomiędzy pamięcią zbiorową a proceduralnymi zasadami liberalizmu czy neoliberalizmu, i to wszystko w kontekście wejścia do Unii Europejskiej i globalizacji. Pojawiła się „polityka historyczna" związana z nacjonalizmem tożsamościowym, podczas gdy liberalizm, poza bezrobociem czy emigracją, proponował tylko kult sukcesu i „wymienialność sytuacji społecznej, odwracalność ról" (Finkelkraut 2000, 133).

W poprzednich pracach starałem się wyjaśnić przeciwstawienie tożsamości paradygmatycznej, najsilniejszej w narodzie kulturowym, gdzie każdy utożsamia się z istniejącymi modelami heroicznymi – tożsamości syntagmatycznej, związanej z pozycją i sytuacją społeczną, panującą zwłaszcza w instytucjonalnie ustabilizowanych demokracjach; tam właśnie pozycja społeczna decyduje o uznanej tożsamości. Oba typy winny współistnieć w idealnym społeczeństwie, ale postmodernistyczna ideologia, gdzie, jak już wspominaliśmy, „wszystko zostaje zrównane, gdyż ludzie są równi", jest formą nihilizmu (Finkelkraut 2000, 133) i trudno wtedy mówić o idealnym społeczeń-

stwie. Filozofowi chodzi nie o krytykę egalitaryzmu, ale o sprowadzanie tożsamości do abstrakcyjnych formuł prawnych.

Trzeba dodać do tych uwag jeszcze inny czynnik tożsamościowy małych narodów Europy Środkowej: pluralizację dyskursu w sytuacji, gdy tożsamość *ipse* indywidualna formułowana jest raczej w opozycji do rzeczywistości społecznej, nie jest zharmonizowana z jej narracją. Dominuje przynależność do grupy lub też do Zachodu w ogóle, to znaczy do cywilizacji w znaczeniu Huntingtona. Ale dyskurs, tożsamość *ipse* tej „cywilizacji" nie jest jasna ani w Unii Europejskiej, ani w Stanach Zjednoczonych. Czy to znaczy, że weszliśmy w erę „postnarodową"? (zob. Habermas 2000, 2013, zwłaszcza rozdział drugi: *La constellation postnationale et l'avenir de la démocratie*). Czy też po prostu w epokę amerykanizacji konsumerystycznej[5]?

Nie wszystko rozgrywa się jednak na poziomie dyskursu i narracji. Przynależność silnie objawia się poprzez zachowania kulturowe, rytuały, interakcje – to one konstruują głęboką afektywność relacyjną każdej kultury. Tożsamość *ipse* Gestu jest ważniejsza niż słowa. Ale nie sposób rozwinąć tego teoretycznie – Gesty trzeba wcielać i mają one charakter partykularny. Ich ewentualna uniwersalność ma wtedy charakter etyczny, a nie racjonalistyczny i dyskursywny. Niemniej to właśnie dyskurs łączy, tworzy więź i umożliwia dialog.

Obecny kryzys migracyjny w Unii Europejskiej wyjawia odwrócenie biegunów. W krajach Europy Środkowej, gdzie bito się o wolność w imię praw człowieka, jak stwierdza politolog francuski czeskiego pochodzenia: „zachowano koncepcję niemiecką etniczno-kulturową narodu, którą ekstrapolowano w planie europejskim, w momencie gdy Niemcy przyjęły wizję Europy opartej na uniwersalistycznych wartościach praw człowieka" (Rupnik 2016).

Dwubiegunowość oświecenia i romantyzmu została więc zachowana, ale nastąpiło odwrócenie biegunów. Na jak długo?

Literatura

św. Augustyn, 2006, *Wyznania*, przeł. Kubiak Z., Kraków.
Delsol C., Masłowski M., Nowicki J., oprac., 2005, *Dissidences*, Paris.
Erikson E.H., 2004, *Tożsamość a cykl życia*, przeł. Żywicki M., Warszawa.
Ferry J.-M., 1991, *Les puissances de l'expérience*, t. I–II, Paryż.

[5] Czesław Miłosz w *Widzeniach nad zatoką San Francisco* (1969) przewiduje amerykanizację jako nową ideologię nihilistyczną o zasięgu światowym.

Finkelkraut A., 2000, *L'ingratitude. Conversation sur notre temps*, Paris.
Gauchet M., 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris.
Habermas J., 2000, 2013, *Après l'Etat-nation*, Paris.
Herbert Z., 2008, *Podziękowanie za nagrodę Bethlena*, w: Herbert Z., *Węzeł gordyjski i inne pisma rozproszone 1948–1998*, t. 2, Warszawa.
Huntington S.P., 2008, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. Jankowska H., Warszawa.
Kott J., 1965, *„Król Lear", czyli Końcówka*, w: Kott J., *Szekspir współczesny*, Warszawa.
Kroutvor J., 2001, *Europa Środkowa: anegdota i historia*, przeł. Stachowski J., w: Baluch J., oprac., *Hrabal, Kundera, Havel… Antologia czeskiego eseju*, Kraków.
Kundera M., 1984, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, „Zeszyty Literackie", nr 5.
Kundera M., 2006, *Zasłona. Esej w siedmiu częściach*, przeł. Bieńczyk M., Warszawa.
Kundera M., 2015, *Zdradzone testamenty. Esej*, przeł. Bieńczyk M., Warszawa.
Lyotard J.-F., 1996, *Przepisać nowożytność*, przeł. Szydłowska W., w: Czerniak S., Szahaj A., red., *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa.
Masaryk T.G., 2002, *La Nouvelle Europe*, Paris.
Masłowski M., 2006, *Norwidowy „trudów trud" w dzisiejszej perspektywie*, w: Masłowski M., *Problemy tożsamości. Szkice Mickiewiczowskie i (post)romantyczne*, Lublin.
Masłowski M., 2011, *Transcendencja pozioma. Zachowania, obrazy, koncepty*, w: Masłowski M., *Etyka i metafizyka. Perspektywa transcendencji poziomej we współczesnej kulturze polskiej*, Warszawa.
Mickiewicz A., 1998, *Literatura słowiańska, kurs czwarty*, w: Mickiewicz A., *Dzieła*, t. XI, Warszawa.
Miłosz C., 1969, *Widzenia nad zatoką San Francisco*, Paryż.
Norwid C.K, 1971–1976, *Znicestwienie narodu*, w: Norwid C.K., *Pisma wszystkie*, t. VII, Warszawa.
Norwid C.K., 2011, *Promethidion*, *Epilog*, w: Norwid C.K., *Dzieła wszystkie*, t. IV, *Poematy 2*, Lublin.
Ricoeur P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris.
Rupnik J., 2016, *Il y a des courants populistes ailleurs, mais en Europe centrale, ils sont au pouvoir*, „Le Monde", 8–9 V.
Snyder T., 2011, *Skrwawione ziemie. Europa między Hitlerem a Stalinem*, przeł. Pietrzyk B., Warszawa.
Walicki A., 2009, *Naród, nacjonalizm, patriotyzm*, w: tegoż, *Prace wybrane*, t. I, Kraków.

Michał Masłowski: *Particularistic and universal elements in the national literatures of the Central European countries*

Opposition between the notion of universalism, created in the age of Enlightenment and the Romantic tradition, which dominates in Central Europe is discussed in the article. Universalism is understood as the process of emancipation of man, but at the same time, in countries 'between Russia and Germany' it is also understood as the rule of adherence. In the Romantic tradition there is the symbolic extrapolation of historic experiences and the use of metaphors that have ethical universalism, both of which are described by the author in this article.

The understanding of culture as a spiritual sphere which unites the national spirit was destroyed in the 20th century due to totalitarianism, but this grotesque tragedy from our absurd history has created 'anti-modern modernism'.

Keywords: universalism, national culture, Central Europe, modernism