

EWA ŁUKASZYK

## FERNANDO PESSOA JAKO „NACJONALISTA MISTYCZNY”. WIZJE NARODOWEJ TOŻSAMOŚCI I HISTORII W TWÓRCZOŚCI ORTO- I HETERONIMICZNEJ

Fernando Pessoa (1888–1935), Portugalczyk, który uzyskał wykształcenie w angielskiej szkole, poeta dwujęzyczny, przynależy zarazem do centrum i peryferii. Jest przedstawicielem jednej z mniej błyskotliwych, mniej bogatych, prowincjonalnych literatur europejskich. Portugalia pierwszej połowy XX wieku stanowiła przecież nie tylko geograficzny, lecz także kulturowy i intelektualny margines Europy. W obszarze jeszcze bardziej peryferyjnym, jakim była południowoafrykańska kolonia, przyszły poeta spędził dzieciństwo i pierwszą młodość<sup>1</sup>. W umysłowości, ukształtowanej w podwójnym kręgu kultury anglojęzycznej i portugalskiej, nie ma jednak nic zaściankowego.

Tożsamość kulturowa Fernanda Pessoa – człowieka i twórcy, jest czymś złożonym. O trwałej fascynacji kulturą anglosaską przesądziły nie tylko lata szkolne spędzone w Durbanie, ale przede wszystkim świadomy wybór pisarza, który do końca życia nie rozstał się z angielskim językiem, literaturą i mentalnością. W ciągu całego życia publikował drobne utwory w Wielkiej Brytanii i jako autor *Inscriptions* czy *Epithalamium* wpisał się do historii poezji angielskiej<sup>2</sup>. Po angielsku spisywał też wiele ze swych uwag autointerpretacyjnych<sup>3</sup>. Związek z Portugalią, jej językiem, historią i narodową mitologią, jakkolwiek niepodważalny, był dzięki temu pojmowany z pewnym ironicznym dystansem i mógł stać się przedmiotem pogłębionej refleksji.

<sup>1</sup> Ten stosunkowo krótki okres okazał się decydujący w procesie formowania osobowości pisarskiej, por. Alexandrino E. Severino, *Fernando Pessoa na África do Sul*, t. 2, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, Marília 1969–1970.

<sup>2</sup> Por. Maria da Encarnação Monteiro, *Incidências Inglesas na Poesia de Fernando Pessoa*, Coimbra Editora, Coimbra 1956.

<sup>3</sup> Por. Fernando Pessoa, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, Ática, Lisboa 1966.

Geneza heteronimów, zamysłu poetyckiego, jaki Pessoa konsekwentnie realizował w ciągu całego życia, sięga wczesnego dzieciństwa. Poeta wskazywał na styczeń 1894 jako na moment, gdy po śmierci ojca i brata zaczął zapełniać wymyślnymi osobami swój „intymny teatr ja” („teatro íntimo do eu”). Matka ponownie wyszła za mąż i rodzina wyjechała do Afryki Południowej. Z tego okresu datuje się heteronim anglojęzyczny, Alexander Search. Pessoa obmyślił dla niego życiorys, opracował horoskop na podstawie jego rzekomej daty urodzenia i napisał wiersze archaizowaną angielszczyzną, a także kilka sonetów po portugalsku, utrzymanych w wyszukanej, filozoficznej stylistyce, jaka wydawała się odpowiednia dla stworzonej w ten sposób osobowości poetyckiej. Oprócz utworów przypisywanych „zmyślnym poetom”, młody Pessoa zaczyna też pisać „swoje” wiersze, które uznaje za owoc własnej osobowości. Krytyka nazwie je twórczością „ortonima”.

Po powrocie do Lizbony w 1905 r. studiów nie ukończył, być może dlatego, że Portugalia nie dysponowała w tym okresie odpowiednimi ośrodkami akademickimi. Już po kilku miesiącach z rozczarowaniem porzucił działający w Lizbonie „wyższy kurs filologiczny” (Curso Superior de Letras). Po przyjeździe z Afryki Południowej nigdy więcej nie podróżował. Żył bardzo skromnie, samotnie, w wynajętych pokojach w obrębie lizbońskiej dzielnicy Baixa, utrzymując się z pracy jako korespondent handlowy, na co pozwalała mu znajomość języka angielskiego. Momentem zwrotnym okazał się rok 1912, otwierający okres współpracy z efemerycznymi czasopismami i grupami literacko-politycznymi<sup>4</sup>. Z tego czasu pochodzą najstarsze fragmenty *Livro do Desassossego*, spiswanej rzekomo przez Bernardo Soaresa<sup>5</sup>. Natomiast najważniejsze heteronimy, Alberto Caeiro, Álvaro de Campos i Ricardo Reis, narodziły się najprawdopodobniej 8 marca 1914 w wyniku czegoś, co pod koniec życia Pessoa wspomina jako rodzaj „ekstazy”. W tej dziwnej „ekstazie, której natury nie potrafię zdefiniować – mówi – pojawił się we mnie mój mistrz, Alberto Caeiro”, a po nim jego uczniowie. „Nagle, w odszczepieniu przeciwnym do Ricarda Reisa, wyłonił się z impetem nowy osobnik. Jednym tchem, na maszynie do pisania, bez przerw ani poprawek, pojawiła się «Oda triumfalna» Álvára de

<sup>4</sup> Współpraca z czasopismami była w ciągu całego życia poety niemal wyłącznym sposobem prezentacji własnej twórczości. Pessoa drukował w takich periodykach, jak m. in. „Orpheu”, „Centauro”, „Portugal Futurista”, „Contemporânea”, „Presença”, a także w redagowanej przez siebie „Athena” (1924–1925).

<sup>5</sup> W przekładzie polskim ukazały się fragmenty: por. Fernando Pessoa, *Księga niepokoju napisana przez Bernardo Soaresa*, wybór, przekład i posłowie Janina Z. Klave, Czytelnik, Warszawa 1995. Utwór przypisany Soaresowi jest właściwie rekonstrukcją na podstawie kilkuset fragmentów, zapisanych na luźnych kartkach, które zostały znalezione w papierach autora po jego śmierci. Dlatego wydania opracowane przez poszczególnych badaczy znacznie różnią się układem materiału; por. [Fernando Pessoa], *Livro do Desassossego por Bernardo Soares*, oprac. Maria Aliete Galhoz i Teresa Cunha, org. Jacinto do Prado Coelho, Ática, Lisboa 1982.

Campos – oda o tym tytule i człowiek o tym nazwisku. Stworzyłem zatem nieistniejącą «coterie». Oprawiłem to wszystko w ramy rzeczywistości. Powiązałem wpływy, poznałem przyjaźnie, usłyszałem we wnętrzu mnie samego ich dyskusje i spory, a w całej tej sprawie mnie, twórcy wszystkiego, było chyba najmniej. Wydaje mi się, że wszystko stało się niezależnie ode mnie. I wydaje mi się, że ciągle jeszcze tak się to dzieje”<sup>6</sup>.

Twórczość poety, który zmarł właściwie nieznan – poza wąskim kręgiem czytelników portugalskich czasopism awangardowych – została w pełni przy-swojona przez jego własną literaturę narodową dopiero *post mortem* – począwszy od drugiej połowy lat trzydziestych ubiegłego stulecia<sup>7</sup>. Sam Pessoa kreował zresztą postać wieszczą, który świadomie odrzuca poszukiwanie sławy i roz-głosu<sup>8</sup>. W późniejszym okresie jego twórczość została „odkryta” także poza kontekstem rodzimym, aż wreszcie pisarz stał się, jako jeden z niewielu twór-ców portugalskich, częścią dziedzictwa powszechnego<sup>9</sup>. Zainteresowanie poetą zaczęło gwałtownie wzrastać, zarówno w Portugalii, jak i poza jej grani-cami, mniej więcej od końca lat sześćdziesiątych. Pessoa stał się, jako jedna z kluczowych figur modernizmu, ośrodkiem frenetycznej działalności interpre-tacyjnej.

Zasadniczym punktem, poruszonym w trudnej już do zliczenia ilości prac krytycznych, jest idea kreacji heteronimicznej. Tego dorobku nie sposób wy-

<sup>6</sup> Fernando Pessoa, *Poesias de Álvaro de Campos*, oprac. António Quadros, Europa-América, Mem Martins [s/d], s. 261.

<sup>7</sup> Zasadniczą rolę odegrali tu intelektualiści z grupy skupionej wokół czasopisma „Presença”. To właśnie przez nich dzieło Fernanda Pessoa zostało zebrane i wydane; zaistniało także dzięki wybitnej aktorce Manueli Porto, która w latach 1937–1938 stworzyła m. in. bardzo ważną interpretację recytatorską *Ody morskiej* (*Ode Marítima*), por. João Gaspar Simões, *Perspectiva Histórica da Poesia Portuguesa (Dos Simbolistas aos Novíssimos)*, Brasília Editora, Porto 1976, s. 274.

<sup>8</sup> W korespondencji i osobistych zapiskach Fernanda Pessoa wielokrotnie przewija się jako temat pogardliwy stosunek poety do rozgłosu: „Każdy człowiek, który zasługuje na to, by być osobą sławną, wie, że nie warto nią być. Pozwolić sobie na sławę to słabość, ustępstwo na rzecz najniższych instynktów kobiety lub dzikiego, co chcą, żeby na nich zwracać uwagę [...]. Natomiast w wyrażeniu «nieznany geniusz» zamyka się los największy i najpiękniejszy ze wszystkich”, Fernando Pessoa, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, Ática, Lisboa 1966, s. 274. To pragnienie życia w cieniu szło w parze z głębokim przeświadczeniem o własnym geniuszu i pew-nością zdobycia sławy po śmierci. Pessoa wpisuje się w ten sposób w linię rozwiniętego przez przedstawicieli preromantyzmu (Bocage) i romantyzmu (Almeida Garrett) mitu Camõesowskiego, w myśl którego niezrozumienie za życia i osiągnięcie wiecznotrwałej chwały dopiero po śmierci stanowi niezbywalną część losu prawdziwego wieszca.

<sup>9</sup> W Polsce Pessoa jest stosunkowo słabo znany, co jest zapewne związane z brakiem tłumaczeń i kompetentnej popularyzacji. Jednak w krajach zachodniej Europy i w Stanach Zjednoczonych nazwisko to wśród przeciętnych czytelników literatury pięknej nie brzmi obco. Za fakt symptomatyczny można tu uznać zaliczenie portugalskiego poety do „kanonu zachodniego”, por. Harold Bloom, *Western Canon*, Paperback, New York 1995.

czerpająco przedstawić w ramach pojedynczego artykułu<sup>10</sup>. Zastosowano wiele kluczy, pozwalających na uporządkowanie i interpretację materii stanowiącej poszczególne heteronimy. Miały one charakter stylistyczny, filozoficzny, tematyczny, ideologiczny. Opierano się zasadniczo na dwóch źródłach: na analizie tematycznej i formalnej przypisywanych heteronimom utworów oraz na tekstach autoanalitycznych, pozostawionych przez samego autora<sup>11</sup>. Stanowią one bardzo obszerny i zróżnicowany materiał, złożony z uwag i zapisków odnalezionych wśród papierów poety, artykułów drukowanych w efemerycznych czasopismach i korespondencji rozsyłanej do przyjaciół – krytyków literackich.

Większość interpretacji podąża więc ścieżkami wytyczonymi przez samego poetę. Prowadzą one jednak w rozbieżnych kierunkach. I tak, na przykład, w liście skierowanym do Adolfa Casaisa Monteiro na krótko przed śmiercią, 13 stycznia 1935, Pessoa zaproponował dla problemów swojej własnej kreacji poetyckiej perspektywę psychiatryczną i psychoanalityczną, podsuwając myśl o analizie heteronimów w kategoriach hysterii lub schizofrenii<sup>12</sup>. Poeta wyszedł

<sup>10</sup> Ograniczmy się do przypomnienia kilku klasycznych: Jacinto do Prado Coelho, *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, wyd. 4, Verbo, Lisboa 1973; João Gaspar Simões, *Heteropsicografia de Fernando Pessoa*, Inova, Porto 1975; José Augusto Seabra, *Fernando Pessoa ou o Poetodrama*, Perspectiva, São Paulo 1974; Ettore Finazzi-Agrò, *O Alibi Infinito. O Projecto e a Prática na Poesia de Fernando Pessoa*, IN-CM, Lisboa 1987.

<sup>11</sup> Wydaje się, że należy jasno odróżnić heteronimy od zwykłych pseudonimów, za którymi ukrywa się pojedyncza tożsamość twórcy. Może on występować kolejno lub równocześnie pod wieloma pseudonimami i zmieniać z upływem czasu charakter swojej twórczości, ale pozostaje jednak zachowującym zasadniczą tożsamość autorem. Natomiast w zamyśle Fernanda Pessoa z każdym heteronimem z osobna wiąże się odrębna poetyka i problematyka, tj. odrębny zestaw środków formalnych oraz powtarzających się motywów i tematów. Należy też zauważyć, że jedno z omawianych w naszym artykule „wcieleń” poety, Bernardo Soares, nie było uznawane za heteronim, lecz jedynie za „osobowość literacką”, gdyż, jak wyjaśniał poeta w jednym z listów do João Gaspara Simõesa, jego styl nie różnił się zasadniczo od tego, co Pessoa pisał „pod własnym nazwiskiem”. W projekcie heteronimów chodzi też oczywiście o coś więcej niż o pismo automatyczne surrealistów, tj. pisanie pod dyktando głosów dobiegających z nieświadomości, chwilowo wyzwolonych od kontroli rozumu.

<sup>12</sup> „Pochodzenie moich heteronimów związane jest z głębokim piętnem hysterii, jakie istnieje we mnie. Nie wiem, czy jestem po prostu historykiem, czy też raczej historykiem-neurastenikiem. Skłaniam się do tej drugiej hipotezy, gdyż są we mnie zjawiska abuliczne, których nie zalicza się do objawów hysterii w ścisłym znaczeniu. Tak więc pochodzenie mentalne moich heteronimów zasadza się w mojej organicznej i stałej tendencji do bezosobowości i symulacji. Zjawiska te – na szczęście dla mnie i dla bliźnich – uległy uświadomieniu, to znaczy nie objawiają się w moim życiu praktycznym, zewnętrznym, ani w kontakcie z innymi; wybuchają do wewnątrz i przeżywam je w samotności. Gdybym był kobietą – u kobiet zjawiska historyczne objawiają się atakami i tym podobnymi – każdy wiersz Álvaro de Campos (najbardziej historycznie historycznej cząstki mnie) byłby alarmem dla sąsiadów”, F. Pessoa, *Poemas de Álvaro de Campos*, s. 262. Z dzisiejszej perspektywy wydaje się, że mógł to być swego rodzaju klucz naiwny, pozwalający na dotarcie jedynie do najpłytszych warstw myśli poetyckiej, a nawet, że klucz ten został przekornie podsunęty krytykom przez samego pisarza w formie swego rodzaju zabawy kota z myszą.

naprzeciw psychologizującym koncepcjom krytycznoliterackim, jakie zyskiwały powodzenie wśród intelektualistów związanych z grupą Presença. Jako kontrastowy przykład może posłużyć koncepcja „dramatu na ludziach” („drama em gente”). Pessoa postulował, by dramaturg, zamiast tworzenia sytuacji scenicznych i wypowiedzanych w ich kontekście dialogów, obmyślał autonomiczne osobowości, które stałyby się motorami samonapędzającej się sztuki. Heteronimy można więc interpretować jako samotną zabawę w teatr, w dialog autora z wymyślonymi postaciami, jak to uczynił Eduardo Lourenço<sup>13</sup>.

Równie dobrze jednak można przyjąć za punkt wyjścia inny fragment cytowanego już listu do Adolfa Casaisa Monteiro. Pessoa określa się w nim jako „nacionalista mistyczny” i jako „sebastianista<sup>14</sup> racjonalny”<sup>15</sup>. Ten paradoks współlistnienia pierwiastka irracjonalnego i mistycyzmu wszędzie tam, gdzie chodzi o przeszłość i przyszłość Portugalii, oraz pierwiastka rozumowego w pozostałych dziedzinach życia może być kluczem do orto- i heteronimicznej lamigłówki.

Na początku XX wieku irracjonalizm stanowił dominantę portugalskiego pejzażu intelektualnego. Z tego nurtu wywodzi się mistycznie i panteistycznie zabarwiona myśl filozoficzna Leonarda Coimbrę. Także powiązanie nacjonalizmu i poezji nie było wyłącznie domeną twórcy heteronimów. Tak zwany „nacjonalizm literacki” dawał się bardzo wyraźnie odczuć w klimacie życia umysłowego kraju, a to ze względu na działalność członków grupy Renascença Portuguesa, wydających miesięcznik „A Águia”, którego redaktorem naczelnym był poeta Teixeira de Pascoais. Skupieni wokół niego twórcy, tacy jak Afonso Lopes Vieira, António Sardinha czy Mário Beirão, próbowali sformułować definicję zbiorowej tożsamości w odwołaniu do narodowej przeszłości, do wyłącznie ponoć portugalskiego uczucia *saudade* (niejasnej tęsknoty za tym, co utracone

<sup>13</sup> Por. Eduardo Lourenço, *Pessoa Revisitado: Leitura Estruturante do Drama em Gente*, Inova, Porto 1973.

<sup>14</sup> Sebastianizm jest specyficzną, portugalską formą mesjanizmu. Polega na biernym oczekiwaniu na pojawienie się wyjątkowego przywódcy, który ma jakoby doprowadzić do odnowy portugalskiej świetności. Za takiego pomazańca uznawano młodocianego króla Sebastiana, który zaginął w czasie bitwy pod Alcácer Quibir w Maroku, stoczonej 4 sierpnia 1578. Oczekiwano na jego cudowny „powrót” z zaklętej wyspy, na której rzekomo przebywa. Mit pojawia się więc jako następstwo klęski militarnej na planie wyobraźniowości zbiorowej. Załążek legendy ukształtował się na krótko po tym wydarzeniu, wobec powszechnego niedowierzania co do śmierci młodego króla i oczekiwania na jego powrót. D. Sebastião stał się z czasem postacią bożego pomazańca, którego „ponowne przyjscie” otwarłoby okres odrodzenia i zbiorowej pomyślności. W czasie dominacji hiszpańskiej (1580–1640) nadzieja na cudowne ocalenie króla i związane z tym przywrócenie narodowej odrębności utrwaliła nowonarodzony mit. Sebastianizm stał się jednym z filarów portugalskiej tożsamości narodowej i tematem polemiki nieustannie powracającej w kulturze portugalskiej aż po wiek XX.

<sup>15</sup> „Sou, de facto, um nacionalista místico, um sebastianista racional”, F. Pessoa, *Poesias de Álvaro de Campos*, s. 263.

i zarazem za tym, co jeszcze nie nadeszło<sup>16</sup>) i do sebastianizmu (wiary w odrodzenie świetności Portugalii w konsekwencji pojawienia się natchnionego przywódcy). W opublikowanych na łamach pisma „A Águia” artykułach o najnowszej poezji portugalskiej, ujętej w wymiarze „socjologicznym” i „psychologicznym”<sup>17</sup>, Pessoa dokonał analizy nacjonalizmu literackiego, zarzucając swym kolegom po piórze przerost życia wewnętrznego wobec porażki w działaniu. Przeintelektualizowany sebastianizm stał się, zdaniem twórcy heteronimów, osłoną maskującą niemoc.

Dominanta irracjonalna w kulturze portugalskiej nie wykluczała jednak prób trzeźwego spojrzenia na sprawy narodowe. Próby takie podjęło dwóch spośród intelektualistów związanych z Renascença Portuguesa: Raul Proença i António Sérgio. I oni także polemizowali z podejmowanym wciąż od nowa roztrząsaniem anachronicznych problemów i ideałów zakorzenionych w konkwistadorskiej przeszłości<sup>18</sup>. Możemy więc mówić o narodzinach szerszego prądu, usiłującego spojrzeć na losy kraju w kategoriach wolnych od mitycznych modeli myślenia.

Nurt racjonalistyczny, reprezentowany przez António Sérgio, pozostał na poziomie doraźnej krytyki obserwowanej rzeczywistości i nie zdołał wypracować nowego stylu myślenia o sprawach narodowych, wolnego od uwikłania w dawne mity. Nie zdołał też tego osiągnąć Pessoa. Jego myśl o Portugalii pozostała uwikłana w nierozwiązywalne sprzeczności. Nie potrafił rozważać przyszłości kraju inaczej niż w kategoriach ekspansji, choć zdawał sobie sprawę, że to, co było możliwe w wieku XV i XVI, nie może zostać powtórzone w układzie sił z początku XX stulecia. Dostrzegał anachroniczność portugalskiego snu o potęgę; miał świadomość, że kraj, a wraz z nim i on sam, znalazł się w ślepych zaułku. Nie umiał jednak ani całkowicie zrezygnować z prób formułowania programów działania o wymiarze transhistorycznym na użytek swego narodu, ani rozstać się z wizją „wielkiej” Portugalii. Próbował rozwiązać aporię niemożliwej ekspansji, przenosząc portugalski projekt podboju militarnego i budowy powszechnego państwa w wymiar mistyczny.

Fernando Pessoa żywo interesował się odnowieniem politycznym Portugalii. Także w tym wymiarze widoczny jest spłot tęsknot irracjonalnych z pierwiastkiem rozumowym. Poeta poszukiwał we współczesnym sobie pejzażu politycznym figur mogących stanowić ucieleśnienie mitycznego pomazańca, wskazując

---

<sup>16</sup> Pascoais przypisywał pojęciu *saudade* ogromną doniosłość, uznając je za „krystalizację nadziei”, dzięki której ludzkość porusza się po drodze ku duchowemu doskonaleniu.

<sup>17</sup> *A nova poesia portuguesa sociologicamente considerada*, „A Águia”, kwiecień–maj 1912, oraz *A nova poesia portuguesa no seu aspecto psicológico*, ibidem, listopad–grudzień 1912, styczeń 1913.

<sup>18</sup> Por. m. in.: António Sérgio, *O problema da cultura e o isolamento dos povos peninsulares*, Edição da Renascença Portuguesa, Porto 1914.

w szczególności na postać Sidónio Paisa<sup>19</sup>. Śnił jednak przede wszystkim o odnowieniu kulturalnym, w którym, być może, sam chciał odegrać rolę księcia narodowych poetów, stając się nowym Camõesem, lub wręcz rolę mistycznego odnowiciela, nowego D. Sebastião. W liście do Cortes-Rodriguesa z 19 stycznia 1915 pisał: „Idea patriotyczna, zawsze w mniejszym lub większym stopniu obecna w moich zamierzeniach, obecnie rozrasta się we mnie; nie myślę o tworzeniu sztuki w inny sposób, jak tylko po to, by wznieść jak najwyżej imię Portugalii przez to, czego uda mi się dokonać. Jest to konsekwencją traktowania na poważnie i sztuki, i życia”<sup>20</sup>.

W pismach ulotnych, artykułach polemicznych czy rozmaitych manifestach, jak na przykład *O Interregno* (1928), w którym bronił idei dyktatury militarnej jako rozwiązania problemów portugalskich, Pessoa nie tylko snuł rozważania o przyszłości Portugalii w wymiarze duchowym i o jej historycznym przeznaczeniu, ale i zajmował dość jasno określone pozycje polityczne. Łatwo go uznać za piewcę siły, a niektóre z wypowiedzi poety mogłyby dziś budzić wręcz niesmak. Był jednak człowiekiem na tyle inteligentnym, by zdobyć się na dystans wobec własnych tęsknot za charyzmatycznym przywódcą i rządami twardej ręki. Wyrazem tego był projekt swego rodzaju dyskusji z samym sobą, w którym heteronimy pełnią funkcję narzędzia autoironii. Poszczególni „fikcyjni poeci” plasują się w różny sposób w stosunku do ojczyźnianych problemów i kontrowersji, które w tak wielkim stopniu angażują intelektualnie i emocjonalnie „ortonima”, prezentując cały wachlarz pozycji, od hedonistycznego kosmopolityzmu do całkowitego podporządkowania irracjonalistycznie pojmowanej misji dziejowej, jaką rzekomo miałyby do spełnienia Portugalia<sup>21</sup>.

Pessoa był innowatorem i ojcem modernizmu portugalskiego. Nie wyklucza to jednak żywego zainteresowania różnymi kręgami tradycji literackiej i kulturowej. Żywo interesował się okultyzmem<sup>22</sup>. Na tym właśnie polega wielki paradoks: poeta pozostawał niejako w zawieszaniu między rozumem i logiką a fascynacją tym, co pozarozumowe. Konstruował swój dyskurs z żelazną konsekwencją, jasnością i precyzją, ale zarazem zapuszczał się w niezbadane i tajemnicze rejony ducha; chciał się przedrzeć poza świat fizyczny i to, co dostępne poznaniu empirycznemu, ku nowym horyzontom, których sam nie potrafił

---

<sup>19</sup> Sidónio Pais przejął władzę dyktatorską w wyniku rewolty w 1917, mającej zapoczątkować „Nową Republikę”. Dzięki powszechnym i bezpośrednim wyborom według ustanowionej przez siebie ordynacji został prezydentem. Jednak już w roku następnym zginął z rąk zamachowców.

<sup>20</sup> Fernando Pessoa, *Páginas de Doutrina Estética*, oprac. Jorge de Sena, Inquérito, Lisboa [s/d], s. 20.

<sup>21</sup> Pisma Fernanda Pessoa na ten temat zebrano w tomie *O Sebastianismo e o Quinto Império*, oprac. António Quadros, Europa-América, Mem Martins 1986.

<sup>22</sup> Rozmaite zapiski poety o tematyce okultystycznej i hermetycznej zebrano w: Fernando Pessoa, *A Procura da Verdade Oculta. Textos filosóficos e esotéricos*, oprac. António Quadros, Europa-América, Mem Martins [s/d].

określić. Jego twórczość jest wyrazem trudnego do zdefiniowania niepokoju, pragnienia wyjścia poza obręb rzeczywistości lub zagłębienia się w otchłaniach własnej duszy, przypomnienia sobie przeszłych wcieleń lub jakiejś tajemniczej preegzystencji, z której wszyscy trafiliśmy na świat<sup>23</sup>.

W tym kontekście Pessoa podejmuje wątki z przeszłości kulturowej Portugalii, nawiązując do sebastianizmu i do wizji „Piątego Imperium”, nakreślonej przez księdza António Vieira, a więc do elementów ukształtowanych w XVI i XVII wieku. Nietrudno domyśleć się, że te wątki w pierwszej połowie wieku XX stanowią już anachronizm. To właśnie refleksja nad uwikłaniem poety w anachroniczne sposoby myślenia stanowi, naszym zdaniem, niewykorzystany jeszcze klucz, który należałoby przymierzyć do zagadki autora *Mensagem*.

Ta niewielka publikacja zajmuje szczególne miejsce w dorobku autora, jako jedyna wydana za życia książka (1935) i jako tekst podpisany własnym nazwiskiem. Całość, będąca najpełniejszym wyrazem „nacjonalizmu mistycznego”, opiera się na swoistym „kodzie” symbolicznym, ustanowionym przez tradycję sebastianistyczną<sup>24</sup>. Budując wizję nowej, mistycznej żeglugi, która ma doprowadzić do ostatecznego odrodzenia narodu i świata, poeta przepracowuje portugalski mesjanizm, owo przeświadczenie, że zbiorowość, do której rzekomo przemówił Chrystus przed bitwą pod Ourique, stanie się w bliżej nieokreślonej przyszłości zalążkiem duchowego odnowienia całej ludzkości. Powraca do zakorzenionej w tradycji myśli, że właśnie za sprawą Portugalii ma dojść do zamknięcia zaplanowanej przez Boga historii ludzkości przez dopełnienie podwójnego dzieła, zarazem apostołatu i rekonkwisty, w wyniku którego dopełni się rozszerzenie obrębu chrześcijaństwa na cały świat. A wówczas Portugalia mogłaby wreszcie wrócić do dawnej świetności, przerwanej po porażce pod Alcácer Quibir.

Czas mityczny powołany do życia w poemacie, w odróżnieniu od linearnego czasu historii, dopuszcza cykliczny charakter przemian, a tym samym możliwość odzyskania minionej świetności. Powrót do legendarnych korzeni w pierwszej

<sup>23</sup> Ezoteryczne, alchemiczne i okultystyczne zainteresowania Fernanda Pessoa stały się przedmiotem wnikliwych badań, por. m. in. Georg Rudolf Lind, *Elementos ocultistas na poesia de Fernando Pessoa*, „Colóquio”, nr 37, 1966, s. 60-63; idem, *A iniciação do Poeta e o Caminho Alquímico* [w:] *Teoria Poética de Fernando Pessoa*, Inova, Porto 1970, s. 257-304; Benedito Nunes, *O ocultismo na poesia de Fernando Pessoa* [w:] *O Dorso do Tigre*, Perspectivas, São Paulo 1969, s. 245-254; Dalila Pereira da Costa, *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, Lello & Irmão, Porto, 1971; Yvette K. Centeno, *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética*, Presença, Lisboa 1985.

<sup>24</sup> Odniesienia sebastianistyczne pojawiają się nie tylko w samym tekście, lecz także w zaplanowanych przez poetę gestach, towarzyszących ukazaniu się książki. *Mensagem* pojawiła się w sprzedaży dokładnie 1 grudnia 1934, co stanowi odesłanie do symbolicznej daty z historii Portugalii: jest to rocznica „zmarłychwstania ojczyzny”, odnowienia monarchii po sześćdziesięcioletniej unii z Kastylią.



części *Mensagem* ma być wezwaniem do odrodzenia i stanowić rezerwuar energii niezbędnej do wyrwania się z narodowego letargu. Służy temu nawiązanie do cudu, poprzez który naród otrzymał ciężącą na nim misję i znak rozpoznawczy – pięć tarcz. Przypomina o tym łacińska formuła pojawiająca się już na wstępie tomiku, w sekwencji zatytułowanej *Brasão*: „Benedictus Deus Domine nostro dedit nobis signum”<sup>25</sup>.

Druga część tomiku, nosząca tytuł *Mar Português*, jest interpretacją historii odkryć geograficznych i ekspansji portugalskiej w kategoriach realizacji boskiego planu reorganizacji stworzonego świata:

Bóg chciał, by ziemia była jedna i cała,  
By morze już nie dzieliło, lecz łączyło<sup>26</sup>.

Pessoa nawiązuje tu do wizji Piątego Imperium, jaka znalazła wyraz w *História do Futuro* księdza Antónia Vieiry, stanowiąc już wówczas swego rodzaju symboliczne odkupienie klęski spod Alcácer Quibir. Projekt zdobyczy terytorialnych na drodze zbrojnego podboju, wobec oczywistego niepowodzenia – miażdżącej klęski militarnej, zostaje przekształcony w projekt podboju duchowego, którego rezultatem miało być zjednoczenie całego świata w powszechnym państwie chrześcijańskim pod egidą Portugalii. Zdobyte terytorium, z rozciąglej, konkretnej rzeczywistości przestrzennej, przeistacza się w rzeczywistość duchową. Ten wątek z narodowej tradycji pojawia się w końcowej sekwencji poematu, *O Encoberto*, kreśląc wizję mistyczną, jaką staje się sen o narodowej przeszłości i przyszłości, rozpięty między roztrząsaniem dawnej chwały a pragnieniem wypełnienia misji. Otwierający tę część fragment poetycki poświęcony jest postaci powracającego króla-wieszczka D. Sebastião:

Czekajcie! Upadłem na piach w złej godzinie –  
Tym ją Bóg daje, kogo umiłował,  
Jako tę przerwę, w której by się  
Dusza w snach boskich zapaść mogła.

Bo cóż pustynia, śmierć i nieszczęście,  
Gdy Bóg jest moją obroną?  
Tym, co się śniłem, nieśmiertelnym,  
Tym kiedyś wróćę<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Możemy interpretować *Mensagem* nie jako zbiorek wierszy, lecz jako wieloczęściowy poemat, oparty na bogatym w dodatkowe treści schemacie kompozycyjnym, odwołującym się do poszczególnych części portugalskiego godła narodowego. Elementem heraldycznym odpowiadają wiersze-epitafia odsyłające do postaci, miejsc lub innych elementów z portugalskiej historii w jej wersji mitycznej.

<sup>26</sup> Fernando Pessoa, *Mensagem*, Contexto, Lisboa 1995, s. 35.

<sup>27</sup> Fernando Pessoa, *Przestanie*, przeł. Agostinho da Silva i Henryk Siewierski, „Znak”, nr 377-378, 1986, s. 124. W przekładzie na język polski ukazały się jedynie fragmenty *Mensagem*. Fragmenty cytowane w niniejszym artykule, a nieobecne w opublikowanym w „Znaku” wyborze, podajemy we własnym tłumaczeniu.

Ostatni fragment zbiorku, *Nevoeiro*, nawiązuje do ważnego elementu mitu sebastianistycznego, jakim jest mglisty poranek. Tutaj staje się on metaforą aktualnego stanu Portugalii, kraju „bez króla, ni prawa” („Nem rei, nem lei”), i przede wszystkim bez spójnego narodowego projektu czy planu działania:

Nikt nie wie sam, czego chce,  
 Nikt nie wie, co mu w duszy gra,  
 Ani co dobre, ani co złe...  
 (Czy to niepokój z dali blisko łąka?)  
 Wszystko niepewne i ostateczne.  
 Wszystko rozsiane, nic nie jest całe,  
 O Portugalio, jesteś dziś oparem...

– Już czas!<sup>28</sup>

Można by przypuszczać, że Pessoa przedstawia tu pesymistyczną wizję narodowej historii, której linia przebiega od wspomnienia dawnej świetności do konstatacji stanu upadku, do obrazu Portugalii – mgły, cienia tego, czym była niegdyś. Tak jednak nie jest, gdyż Pessoa odwołuje się do mitu sebastianistycznego, by zinterpretować ów stan rozproszenia narodowej energii jako stan oczekiwania na moment pojawienia się natchnionego przez Boga przywódcy. To mgła świtu, z której wyłoni się jakiś poranek, przełom w narodowej, a może nawet uniwersalnej historii. Dlatego poemat kończy się wykrzyknikiem „Już czas!” („É a hora!”) i pozdrowieniem „Valete, Fratres”, sugerującym istnienie jakiegoś stowarzyszenia, łączy czy spisku, które właśnie przystępuje do działania. Na granicy tekstu poetyckiego problem rozproszenia narodowej energii zostaje rozwiązany. Jak pisze J. E. Coelho, *Mensagem* „oznacza rozwiązanie konfliktu między biernością i działaniem, który jest jedną z podstawowych sprzeczności u Fernanda Pessoa”<sup>29</sup>.

Nie jest to jednak sprzeczność jedyna. Podjęty w pierwszej połowie XX wieku mit nie znajduje już oparcia w aktualnych strukturach wyobraźni, dotyczących relacji między ojczystym terytorium a światem, złożoną całością terytoriów obcych. Zatrzymajmy się dłużej na analizie anachronizmu, który doprowadził do powstania nierozwiązywalnych sprzeczności w myśli Fernanda Pessoa. Łączy się on ze sposobami pojmowania podstawowych relacji przestrzennych, determinujących modele tożsamości.

Wyobrażenie relacji między swoim a cudzym może przybierać zasadniczo dwie formy. W pierwszym przypadku granica nie jest zbyt jasna, nie podlega akcentowaniu, w gruncie rzeczy nie jest poszanowana. Obcy człowiek i jego terytorium są wyobrażani z perspektywy „nas” i „naszego świata”, dzierżącego monopol prawdy i wartości. Obcy są w tym układzie niczym innym, jak

<sup>28</sup> F. Pessoa, *Mensagem*, s. 69.

<sup>29</sup> Jamilson Elias Coelho, *Fernando Pessoa: viagens, Viagem [w:] Fernando Pessoa, Ensaios*, Fundação Cultural Brasil-Portugal, Rio de Janeiro 1989, s. 101.

potencjalnymi lub po prostu przyszłymi „nami”. Wspólnota, która podziela ten model tożsamości, zakłada, że wyznawane przez nią wartości zostaną z czasem „wyeksportowane”, że obcy przyjmą je i zastąpią nimi własne. Samoistna i niezależna tożsamość obcego nie zostaje właściwie uznana. Obcy jest w tym układzie swego rodzaju „człowiekiem bez właściwości”; można go zatem z łatwością wprowadzić w krąg „nas”, „objawiając” mu tajemnicę tożsamości. W ten sposób każda forma obcości podlega nawróceniu, reedukacji, zawłaszczeniu. Drugi typ relacji między swoim i obcym akcentuje istnienie wyraźnej i nieprzekraczalnej granicy między „nimi” i „nami”, między „naszą ziemią” a terytoriami zajmowanymi przez obcych. Różnica jest pojmowana jako coś definitywnego i z trudnością podlegającego zmianie. Krąg „nas” jest zamknięty i nie przyjmuje nikogo więcej.

Przyglądając się świadectwom literackim, możemy poznać wiele aspektów powolnego procesu budowania tożsamości. Obejmował on wiele stadiów: od tożsamości grupowej, religijno-cywilizacyjnej, do narodowej w sensie nowoczesnym. Musimy pamiętać, że pojmowanie własnego terytorium jako całości przestrzennej, która musi ekspandować, stopniowo rozszerzać swoje granice, pojawiło się w Portugalii bardzo wcześnie. Podstaw tego szczególnego rodzaju tożsamości dostarcza podanie o „cudzie pod Ourique”. W poranek poprzedzający bitwę z przeważającymi siłami muzułmańskimi Afonso Henriquesowi ukazuje się Chrystus. Nakazuje mu nie tylko założenie chrześcijańskiego królestwa, lecz także nieustanne rozszerzanie jego granic. Obiecuje mu opiekę w przyszłych bitwach, ofiarowując pięć tarcz, które zapewnią przywódcy i jego drużynie wiele zwycięstw. Afonso Henriques nie waha się więc w swych staraniach o koronę królewską, powołując tym samym do istnienia państwo portugalskie. Na tym etapie mamy do czynienia z czymś, co nie jest oczywiście narodem w nowoczesnym znaczeniu. Formuje się tożsamość grupowa, skupiona wokół przywódcy, wybranego przez Boga na rozmówcę i obdarzonego przez Niego ważną i szczytną misją. Ten pierwszy rodzaj tożsamości ma szczególne rysy. Nie jest w prostej linii załączkiem wspólnoty narodowej, ale czymś o zupełnie innej naturze. Odwołując się do kategorii zdefiniowanych przez Benedicta Andersona w znanej książce *Wspólnoty wyobrażone*<sup>30</sup>, moglibyśmy powiedzieć, że ta pierwsza wspólnota ma raczej cechy tego, co Anderson nazywa wspólnotą religijną.

Na czym polegałaby w tym ujęciu różnica między wspólnotą religijną a narodem? Przede wszystkim w jej otwartym charakterze. Większość religii dopuszcza, a nawet czynnie zabiega o nawrócenie osób należących pierwotnie do innych wspólnot religijnych. Tymczasem narody są wspólnotami zamkniętymi,

<sup>30</sup> Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. Stefan Amsterdamski, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1997.

do których jednostki przystępują przez sam fakt narodzin, z których w zasadzie nie mogą wystąpić i w których na ogół znajdują własne miejsce, ponieważ wierzą – na przekór istnieniu tylu przypadków niesprawiedliwości i nadużyć – że naród jest wspólnotą solidarną, w której łączą ludzi więzy braterstwa, wzajemnej pomocy i wspólnych interesów. Ale Anderson, mówiąc o wspólnocie religijnej i narodowej, wskazuje także na różnice tak głębokie, jak sam sposób pojmowania czasu. Wspólnoty religijne żyją w czasie, którego horyzont jest zamknięty przez apokaliptyczne wydarzenie zapowiedziane w świętych księgach. Wspólnoty narodowe są otwarte na przyszłość, na nieograniczone trwanie. Skupione na sobie i na wąskich granicach swego terytorium, spodziewają się realizować w nieskończoność ideały braterstwa poszczególnych członków i organicznego rozwoju dla wspólnego dobra. Wspólnoty narodowe otwierają się w czasie i zamykają się w przestrzeni. Wspólnoty religijne zamykają się w perspektywie czasowej, ale otwierają się w przestrzeni i akceptują przystąpienie nowych członków, jako że, jak pisze Anderson, „natura ludzka pozostaje plastyczna wobec sacrum”<sup>31</sup>.

Konceptualizacja przestrzeni, która odpowiada modelowi religijnemu, charakteryzuje się nieobecnością granicy w znaczeniu, jeśli można tak powiedzieć, określającym i definitywnym. W każdym bądź razie, zajmowane terytorium nie stanowi w tym przypadku podstawy poczucia tożsamości. Czynniki spójności wspólnoty są bowiem związane z innymi aspektami: wiarą we wspólne cele, wiernością w stosunku do wodza lub charyzmatycznego przywódcy. W wyobraźni właściwej wspólnocie religijnej granica między tym, co własne, a tym, co cudze, jest prowizoryczna i przenikliwa. Zamiast jasnego rozgraniczenia, zarówno w kategoriach przestrzennych, jak i w kategoriach składu samej wspólnoty, to znaczący kryteriów przynależności do niej, pojawia się imperatyw ekspansji. Zasadniczym celem jest poszerzanie granic wspólnoty, tak w sensie terytorialnym, jak i zabiegania o włączenie nowych członków.

Ten właśnie typ formuły tożsamościowej leżał u podstaw portugalskiej ekspansji morskiej, zainicjowanej w wieku XV i znajdującej się w momencie kulminacyjnym w XVI. Wspólnota wyobrażona otwiera się na zewnątrz, poszukując potencjalnych odbiorców, którym można byłoby przekazać obyczaje, wierzenia i wartości, nie waloryzując ani nie uznając tożsamości obcego człowieka, uznanego za potencjalnego konwertytę. Portugalczycy współpracują z Bogiem w dziele stworzenia, „przydając światu nowe części”, jak pisał Camões w *Os Lusíadas*<sup>32</sup>. Dzięki ich interwencji dochodzi do przejścia od świata podzielonego, składającego się z części pozbawionych możliwości komunikacji, do świata scalonego, zjednoczonego szlakami przetartymi przez portugalskie wyprawy. Ta

<sup>31</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>32</sup> Luís Vaz de Camões, *Os Lusíadas*, oprac. Silvério Augusto Benedito, Ulissea, Lisboa 1988, s. 284: „[...] novas partes do Oriente / Que vós outros agora ao mundo dais”.

unifikacja świata jest oczywiście widziana w perspektywie religijnej jako otwarcie nowych możliwości prozelityzmu. Świat zjednoczony jest światem otwartym na działalność ewangelizacyjną, i to właśnie staje się dla Camõesa, a później António Vieiry, podstawą przypisania portugalskim poczynaniom najwyższej możliwej waloryzacji.

Być Portugalczykiem w wieku XVI i XVII nie jest pojęciem wyłącznie etnicznym. Istnieje, przynajmniej teoretyczna, możliwość przystąpienia do tej wspólnoty poprzez przyjęcie języka i zespołu wartości, których nośnikiem jest ten język. W konsekwencji, w wyobraźni portugalskiej przestrzeń „nasza” nie ma określonych granic, jest przestrzenią w nieustannej ekspansji, a jej ograniczenia mają jedynie charakter tymczasowy i warunkowy. Również granice wspólnoty mają jedynie charakter prowizoryczny. Kryterium urodzenia, właściwe kryterium etniczne, schodzi na drugi plan. Zasadnicza różnica między Portugalczykiem i nie-Portugalczykiem, zarówno w kategoriach ludzkich, jak i przestrzennych, jest pojmowana jako tymczasowa, nieznacząca i poddająca się zmianom. Ten schemat wyobraźni zostanie ostatecznie opracowany przez jezuitę António Vieirę. Tworzy on wizję idealnego państwa, które w nawiązaniu do biblijnej Księgi Daniela nazywa „Piątym Imperium” („Quinto Império”). Ma ono być realizacją królestwa Chrystusa na tym świecie, państwem gwarantującym pokój i sprawiedliwość wszystkim ludom. Jedną z głównych cech charakteryzujących to idealne państwo jest to, że ma ono łączyć w jeden organizm wszystkie ludy świata, „nawrócone” na jedną i tę samą tożsamość religijno-cywilizacyjną: chrześcijańską i portugalską.

Nieprzypadkowo mówimy tu o nawróceniu. Możliwość konwersji jest czymś należącym do horyzontu myśli religijnej, a nie wyobraźni narodowej. Nikt nie może oczywiście „nawrócić się” na Portugalczyka w nowoczesnym sensie tego słowa. Ale w czasach Vieiry rzeczy mają się jeszcze zupełnie inaczej. W swojej *História do Futuro*, na przykład, jezuita zwraca się otwarcie do Portugalczyków, apelując o ich współpracę w wielkim dziele budowy „Piątego Imperium”. Przemawia do nich w pierwszej kolejności. Jednak już w późniejszym dziele łacińskim *Clavis Prophetarum*<sup>33</sup> adresuje to samo wyzwanie do wszystkich ludów świata. Portugalczycy w ramach tej wizji są pierwszymi obywatelami i założycielami „Piątego Imperium”, ale nie jedynymi ani nie uprzywilejowanymi członkami idealnego organizmu państwowego. Vieira nie przewiduje dla nich żadnych specjalnych prerogatyw.

Kiedy jednak w XX wieku Pessoa podjął ideę „Piątego Imperium”, podstawowe kategorie determinujące tożsamość uległy już głębokiemu przekształceniu. U autora *Mensagem* „Piąte Imperium” prezentuje się, jeśli można tak powiedzieć, znacznie bardziej „portugalsko” niż u Vieiry. Najsilniejszy akcent pada na

<sup>33</sup> António Vieira, *Clavis Prophetarum. Chave dos Profetas*, ed. Arnaldo do Espírito Santo, Biblioteca Nacional, Lisboa 2000.

odrodzenie narodowe, a nie na powszechne odrodzenie świata w doskonalszej postaci. Problematyka nadprzyrodzonej regeneracji i unifikacji świata jest o wiele słabiej obecna. Zasadniczym celem wysnutego projektu nie jest już świat zjednoczony przez Portugalię stanowiącą boże narzędzie, ale świat podległy portugalskiej hegemonii.

Z tego właśnie wynika wielki paradoks, tkwiący u korzeni myśli Fernanda Pessoa, i źródło głębokiej autoironii, widocznej w jego dziele (zwłaszcza w tej części, która została przypisana heteronimowi Álvaro de Campos<sup>34</sup>). Jest nim rozdźwięk między rzeczywistością i projektem, rozdźwięk, który nie istniał u Antónia Vieira. Dla Vieira wizja „Piątego Imperium” nie wchodziła w nierozwiązywalną relację sprzeczności z rzeczywistością polityczną jego epoki. Wręcz przeciwnie, wpisywała się w nią harmonijnie. Poszczególne wydarzenia polityczne, manipulowane dyskursywnie przez jezuitę, służyły za argumenty potwierdzające tezę o praktycznej możliwości i bliskiej realizacji „Piątego Imperium”. Pessoa także próbuje odczytywać znaki czasu, identyfikować wśród charyzmatycznych postaci swoich czasów figurę Upragnionego (O Dejesejado), ale jego sposób traktowania rzeczywistości politycznej, przeżywania jej, jest już zupełnie inny niż w przypadku Vieira. Imperium Fernanda Pessoa nie jest już ani imperium czysto duchowym, ani projektem, ani nawet utopią. Jest imperium wyśnionym, fikcyjnym, rozwiewającym się jak papierosowy dym. Pessoa nie jest już zdolny do pojmowania swego imperium jako rzeczywistości czysto duchowej, gdyż wymiar duchowy nie wpisuje się już tak harmonijnie w wymiar polityczny, jak to było w przypadku Vieira.

Pessoa nie jest już zdolny wierzyć, że duchowa potęga może determinować losy polityki i wpływać na bieg historii. Przyczyną nie jest wcale, jak na pierwszy rzut oka można by przypuszczać, dezintegracja samego *universum* religijnego czy też, mówiąc prościej, utrata wiary. Pessoa nie potrafi już wpisać swojego wyśnionego imperium w rzeczywistość polityczną nie dlatego, że utracił wiarę w Boga, ale dlatego, że nie znajduje już oparcia w określonej strukturze wyobrażeniowej tożsamości. Nie istnieje już dostatecznie silna identyfikacja z projektem religijno-cywilizacyjnym, polegającym na rozprzestrzenianiu wiary i obyczajów portugalskich.

Zamiast tego najsilniejszą identyfikacją w czasach Fernanda Pessoa jest już tożsamość narodowa, a problem tkwi w tym, że żaden naród nie może założyć imperium ducha. Może jedynie stworzyć imperium oparte na sile militarnej i na konkretnych, namacalnych formach dominacji. Zamiast planować nawrócenie obcych, jak wspólnota religijna, naród może jedynie ewentualnie projektować hegemonię sprawowaną nad innymi ludami, jeśli dysponuje wystarczającym potencjałem militarnym i demograficznym. Tego warunku oczywiście Portugalia

<sup>34</sup> Fernando Pessoa, *Poesias de Álvaro de Campos*, ed. António Quadros, Europa-América Mem Martins [s/d].

pierwszej połowy XX wieku nie spełniała. Wraz z autorem *Mensagem* wyobrażeniowość imperialna, oparta na pojmowaniu własnego terytorium jako przestrzeni ekspandującej i własnej wspólnoty jako grupy otwartej na przyłączanie nowych członków, znalazła się w nieuniknionym i niemożliwym do przeczyżenia kryzysie.

Pessoa – „nacionalista mistyczny” – marzy o realizacji snu o duchowym podboju świata, o narzuceniu całej ludzkości jakiejś „prawdy” portugalskiej. Ale owa „prawda” pozostaje mglista i nieokreślona. Marzeniom o duchowej supremacji nie towarzyszył rozwój intelektualny narodu, z czego Pessoa doskonale zdawał sobie sprawę. Jeśli ów podbój istotnie miałby się dokonać, trzeba byłoby najpierw wypracować powszechne i ponadczasowe wartości, które mogłyby zostać przekazane wszystkim ludom. Być może pomysł heteronimów wpisywał się w utopijny plan stworzenia tej „brakującej treści” portugalskiego snu o duchowym imperium. Rozumująca częśćka osobowości poety podpowiadała oczywiście, że projekt jest z góry skazany na porażkę, a więc całość, mimo pragnienia powagi, jakie żywił być może Pessoa, zawisła w sferze gry i kpiny z samego siebie. Dlatego też José Augusto Seabra stwierdza, że poprzez ezoteryczną formułę, do jakiej poeta ucieka się w *Mensagem* przywołując mit o Piątym Imperium, „mamy do czynienia z tekstem, który sytuuje się z dala od jakiegokolwiek układu realnych okoliczności, stając się konstrukcją poetycko-polityczną, którą moglibyśmy uznać za utopię i kontrutopię zarazem”<sup>35</sup>.

Sprzeczności myśli Fernanda Pessoa ukazują się w całej pełni, gdy spojrzymy na galerię heteronimów próbujących w różny sposób uniknąć samej idei narodu. Alberto Caeiro, będący w zamyśle swego twórcy ucieleśnieniem „inteligencji prymitywnej”, poszukuje stanu sprzed powstania wspólnoty narodowej. Ten „pasterz stad”<sup>36</sup> żyje bezpośrednimi doznaniem zmysłowymi, ucieka zaś od wszelkich abstrakcji, do jakich należy przecież pojęcie narodu. Caeiro poczuwa się jedynie do solidarności na najbardziej podstawowym, lokalnym poziomie, identyfikując się z własną wioską, z której można dostrzec dokładnie tyle, „ile z ziemi można dojrzec Wszechświata”<sup>37</sup>. Odrzuca przynależność do abstrakcji, jaką jest naród portugalski (symbolizowany przez rzekę Tag), gdyż brak jej namacalności. Tej wielkiej wspólnoty nie można bezpośrednio przeżyć, jej wartości wymykają się zmysłowemu doznawaniu, jakie jest możliwe tylko na poziomie przynależności lokalnej, a to właśnie na niej opiera się cały mentalny porządek „pasterza trzód”, dla którego istnieją tylko „części”, nie istnieje zaś „całość”. Ogarnia tylko to, z czym styka się bezpośrednio i zmysłowo, dlatego

<sup>35</sup> José Augusto Seabra, *Poética e política em Fernando Pessoa*, „Persona. Publicação do Centro de Estudos Pessoaanos”, nr 1, 1977, s. 18.

<sup>36</sup> Od tytułu planowanego zbiorku wierszy Alberta Caeiro, *Guardador de Rebanhos*.

<sup>37</sup> Fernando Pessoa, *Poemas de Alberto Caeiro*, oprac. João Gaspar Simões i Luís de Montalvor, Ática, Lisboa 1974, s. 30.

może kochać tylko rzekę przepływającą w pobliżu. Inne, choć może piękniejsze, wymykają się poznaniu, a tym samym leżą poza horyzontem miłości pasterza:

Tag jest piękniejszy od rzeki, która płynie przez moją wioskę,  
Ale Tag nie jest piękniejszy od rzeki, która płynie przez moją wioskę,  
Bo Tag nie jest rzeką, która płynie przez moją wioskę<sup>38</sup>.

O ile Caeiro jest kimś żyjącym niejako na poziomie sub-narodowym, utożsamiając się jedynie z lokalną społecznością, Ricardo Reis sytuuje się w sferze kultury ponadnarodowej. Ten klasycyzujący poeta jest „obywatelem świata”, zajmuje się ogólnymi problemami kondycji ludzkiej, mówi o walce człowieka z *Fatum*, starzeniem się, nieuchronną śmiercią:

W spokoju czekaj końca, co rychło przyjdzie.  
Czym jest życie czyjeś? Krótkim trwaniem i snem.  
Myśli wszystkich użyj,  
By ponad miarę nie myśleć<sup>39</sup>.

Skoro prawdziwą ojczyzną człowieka jest „kraina Plutona”, Ricardo Reis odrzuca ideały i wartości wypływające z przynależności do narodu, deklarując: „Od ojczyzny, Lidio, wolę różę”<sup>40</sup>. Człowiek jest, według Reisa, apatrydą, a doświadczanie niewiedzy i wygnania stanowi nieodłączną cechę jego kondycji:

Nie wiemy, Lidio. Jesteśmy cudzoziemcami  
Gdziekolwiek się znajdziemy.  
Nie wiemy, Lidio. Jesteśmy cudzoziemcami  
Gdziekolwiek byśmy zamieszkali. Wszystko jest cudze  
I naszym językiem nie włada<sup>41</sup>.

Natomiast Bernardo Soares, którego Pessoa czyni autorem *Livro do Desassossego*, ma wypowiedzieć słynne zdanie, które stało się nadużywanym cytatem: „Moją ojczyzną jest język portugalski”<sup>42</sup>. Na ogół zapomina się jednak o reszcie: Soares deklaruje swoją obojętność wobec historii i polityki. Otwarcie wyznaje brak poczucia więzi społecznych. Twierdzi, że nie obchodziłby go obcy najazd na ziemię portugalskie, gdyby tylko zaburzenia nie dotknęły go osobiście. Deklaracje te implikują całkowite oderwanie od dwóch podstawowych czynników tożsamości narodowej, jakimi są przywiązanie do określonego terytorium i do pamięci o związanej z tym terytorium przeszłości. Jednocześnie Soares deklaruje jednak swój językowy patriotyzm. Odrzuca ciężar dziejów ojczystych i narodowej mitologii zakorzenionej w wyobrażeniach terytorialnych, by postawić na język. W tej dziedzinie jest zdecydowanym konserwatystą, a stylistyczna nieporadność

<sup>38</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>39</sup> Fernando Pessoa, *Odes de Ricardo Reis*, oprac. João Gaspar Simões i Luís de Montalvor, Ática, Lisboa 1970, s. 132.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 121.

<sup>41</sup> F. Pessoa, *Poesias de Álvaro de Campos*, s. 130.

<sup>42</sup> F. Pessoa, *Księga niepokaju*, s. 12.



doprowadza go do furii: „Nie przejąłbym się, gdyby napadnięto lub zajęto Portugalię, byleby pozostawiono mnie w spokoju. Wszelako darzę nienawiścią nie tych, co źle piszą po portugalsku, nie tych, co nie znają prawidłowej składni, nie tych, co używają uproszczonej ortografii, ale nienawidzę strony źle napisanej niczym osoby, błędnej składni niczym kogoś, kogo się bije, wadliwej ortografii niczym plwociny, bez względu na to, kto pluje”<sup>43</sup>.

Język portugalski jest oczywiście rezultatem tej historii i nośnikiem tej mitologii, ale może jednocześnie stanowić swego rodzaju substytut, ich mniej kłopotliwy zastępnik. Postawa Soaresa wyraża swego rodzaju nieterytorialne pojmowanie ojczyzny, jest oznaką jej przeniesienia w przestrzeń czysto duchową. Eduardo Lourenço dostrzega w *Livro do Desassossego*, podobnie jak w tomiku *Mensagem*, znaczące przesunięcie poczucia przynależności od rzeczywistości tellurycznej, od ziemi, w stronę języka i reprezentacji symbolicznych, co sytuuje twórcę heteronimów na przedłużeniu linii zapoczątkowanej przez portugalskich romantyków<sup>44</sup>.

Bernardo Soares pozostaje jednak uwikłany w narodową przestrzeń. Błądzi w labiryncie miasta, czując w dodatku, że przynależy do przeszłości, a nie do teraźniejszości Portugalii. Jest to nawet nie przeszłość okresu heroicznego, lecz przeszłość stagnacji, jaka nastąpiła po nim. Soares pozostaje równie obojętny, jak Reis, wobec idei portugalskiego imperium, które przyrównuje do „szaleństwa męskich kumoszek”. „Nie ma imperium, dla którego warto byłoby rozbić lalkę dziecka” – stwierdza<sup>45</sup>.

Kpina Fernanda Pessoa z samego siebie jako „nacionalisty mistycznego” i „racjonalnego sebastianisty” wyraża się jednak najpełniej w poezji Álvára de Campos, który jest chyba najbardziej podobną do samego poety postacią w galerii heteronimów. Fikcyjna „biografia” jest w tym wypadku tak skonstruowana, aby uwypuklić przynależność do kultury racjonalnej i technologicznej. Podobnie jak sam Pessoa, Campos jest pół-Anglikiem: „Wysłano go do Szkocji, żeby studiował inżynierię, najpierw mechaniczną, a potem okrętową” – pisze Pessoa w słynnym liście o genezie heteronimów do Adolfa Casaisa Monteiro<sup>46</sup>. Ale będąc też pół-Portugalczykiem, Campos jest przywiązany do irracjonalnej wizji narodowej przeszłości. Jest to ktoś postawiony poza właściwym sobie kontekstem. Ten konstruktor stalowych transatlantyków jest w Lizbonie bezrobotnym; jego syl-

<sup>43</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>44</sup> Kończy się w ten sposób cykl rozpoczęty przez Garretta poematem *Camões*, gdzie „śmierć ojczyzny”, w sensie utraty niezależności politycznej, równoważona była pojawieniem się „Księgi” – *Os Lusíadas* Camõesa. Miała ona stanowić rodzaj tekstowego i symbolicznego równoważnika ojczyzny, która staje się w ten sposób bytem już całkowicie abstrakcyjnym, oderwanym od wymiaru terytorialnego, por. Eduardo Lourenço, *Labirinto de Saudade*, Dom Quixote, Lisboa 1978.

<sup>45</sup> F. Pessoa, *Księga niepokoju*, s. 171.

<sup>46</sup> F. Pessoa, *Poesias de Álvaro de Campos*, s. 266.

wetka stanowi absurdalny dysonans w pejzażu miasta pogrążonego w marazmie i śnie o przeszłości, w której na morzach królują nawy i karawele okresu portugalskiego panowania na Wschodzie. Również jako poeta Campos jest zawieszony między starym a nowym, między futuryzmem a miałkim i jałowym dekadentyzmem portugalskim z końca poprzedniego stulecia, będąc jednocześnie autorem dekadentckiego *Opiário* i futurystycznej *Ode Triunfal*. Jak sama Portugalia, bytuje w zawieszeniu między przeszłością a przyszłością.

Campos-budowniczy okrętów jest postacią stojącą pod znakiem narodowego „atawizmu”. Tęsknota za morzem nie zyskuje jednak pełnej realizacji. W poemacie *Ode marítima* żegluga zyskuje wymiar archetypiczny, stanowiąc zarazem sumę losów portugalskich w historii i odpowiadając przeżytej „w innym życiu” wędrówce w jakiejś przestrzeni, położonej poza światem doczesnym. Campos rezygnuje z osobistego doświadczenia żeglugi na korzyść obserwacji zmierzającej do wyłowienia ukrytego sensu frenetycznej aktywności portu. Zaniedbuje to, co bliskie i wyraźnie widoczne; skupia uwagę na dalekiej sylwetce statku, spodziewając się, że z oddali dostrzeże nie przestoniętą akcydensami esencję rzeczy:

Sam, na opuszczonym nabrzeżu, tego letniego poranka,  
Patrzę w stronę redy, patrzę w stronę Nieskończoności,  
Patrzę i cieszę się widząc zawijający do portu,  
Mały, czarno-jasny parowiec.

[...]

Ale moja dusza jest przy tym, co widzę najmniej.  
Przy parowcu, który zawija,  
Bo on jest z Odległością, z Porankiem,  
Z morskim sensem tej wczesnej Godziny<sup>47</sup>.

Kluczem do znaczenia tekstu jest przypomnienie legendy o królu D. Sebastião, duchowym przywódcy i odnowicielu, przebywającym rzekomo na zaklętej wyspie, z której ma przybyć w ów „Poranek”, zapisany wielką literą. Banalna sytuacja, obserwowana w porcie, niesie ze sobą ukrytą treść, odsyłającą do pokładów narodowej mitologii. Wyłaniający się na horyzoncie statek zyskuje ważność, gdyż mógłby być okrętem wiozącym upragnionego przewodnika narodu. Dalszy ciąg poematu sugeruje, że sam Campos, prześladowany wspomnieniem „innej osoby”, którą był w przeszłości, i przecuciem dokonanej metempsychozy, może być nowym wcieleniem D. Sebastião.

W kontekście sebastianistycznej spekulacji, jakiej oddaje się obserwator „życia morskiego”, szczególne znaczenie zdają się zyskiwać momenty oddzielenia. Zwykłe zdarzenie odbijania od nabrzeża wzbudza niepokój i fascynację, gdyż przywodzi nić rozmyślań ku zagadce śmierci i zmartwychwstania, stając się obrazem metempsychozy, przejścia z jednego stanu bytu do drugiego. Pojawia się wspomnienie bytowania „poza Przestrzenią i Czasem” i „przybycia” do obecnego stanu egzysten-

<sup>47</sup> Ibidem, s. 159.

cji, niczym z zakłętej wyspy, na której przebywa rzekomo D. Sebastião wraz z towarzyszami. Pod wpływem tej tajemniczej reminiscencji obserwowana przez Camposa rzeczywistość ulega pogłębieniu i wzbogaceniu w sens:

I kiedy okręt odbija od nabrzeża  
 I widać nagle, że się otworzyła przepaść  
 Między nabrzeżem a okrętem,  
 Przychodzi mi, nie wiem dlaczego, niedawny niepokój,  
 [...]
   
 I obleka mnie we wspomnienie innej osoby,  
 Która była w tajemniczy sposób mną<sup>48</sup>.

Zarysowane w ten sposób pytanie o preegzystencję indywidualną zostaje rozszerzone na plan preegzystencji zbiorowej. Rytm cyklicznej kompozycji tego poematu budują następujące po sobie eksplozje i implozje „ja”. Podmiot na przemian rozpada się na wielość i „zapada” we własną jednostkowość. Campos staje się jednostką, w której kondensuje się lub streszcza cały naród, nie tylko osobowym wcieleniem powracającego na drodze metempsychozy D. Sebastião, ale także ucieleśnieniem całego narodu portugalskiego. Widok portu odsyła do zagadnień przeznaczenia zbiorowego i tajemnic bytowania narodu. Pytanie o to, skąd przyszliśmy i dokąd zmierzamy, zostaje postawione na planie zbiorowym, choć podmiot boleśnie rozbija się o tajemnicę, której nie udaje mu się przeniknąć:

Ach, Wielkie Nabrzeże skąd wyruszyliśmy statkami-narodami!  
 Wielkie Nabrzeże Poprzednie, boskie i wieczne!  
 Jakiego portu? Na jakich wodach? [...] <sup>49</sup>

Pessoa prowadzi tu grę różnymi sposobami pojmowania tożsamości jako doświadczenia osobistego i zbiorowego. Zatrata własnej tożsamości w wielości, jakiej doświadcza Campos-jednostka, jest analogią mitu, w którym Portugalia jest zarazem odrębnym krajem o wyraźnie nakreślonej granicy i imperium mającym ogarnąć wielość narodów, a tym samym zatracić własną tożsamość. Konstruktor transatlantyków tęskni za przeszłością żaglowców, wsłuchuje się w zew morza, poczuwa się do solidarności ze wszystkimi żeglarzami świata i pragnie jednoczesnego odbycia wszystkich podróży. Jako analogia utożsamienia Portugalii ze światem pojawia się utożsamienie Camposa ze wszystkimi żeglarzami przeszłości, którzy wykreślili jego geograficzną konfigurację. Pojawia się wizja swoistego „patriotyzmu morskiego”, odmiennego od wszystkich innych rodzajów tożsamości zbiorowej.

Chcę jechać z wami, [...]
   
 Z wami wszystkimi jednocześnie,
   
 We wszystkie strony, w jakie zmierzaliście!<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Ibidem, s. 160.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 161.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 167.

Stanowi to wzorzec nowego rodzaju przynależności, bez zakorzenienia w określonym terytorium, bez ojczyzny w zwykłym pojęciu. Postulowane jest uwolnienie od wszelkich materialnych uwikłań i związek z tym, co absolutne, ogromne i niepoznawalne. Zamiast przywiązania do rzeczywistości znajomej, swojskiej, ojczystej, proponowana jest tajemnica i niepewność żeglugi.

Jak zauważyła Maria Luísa Guerra, poemat Camposa stanowi „syntetyczny wyraz Grzesznika”<sup>51</sup>. Dzieje morskie Portugalii ukazane są nie w wymiarze heroicznym, lecz w tym, co w nich było godne potępienia. Campos jest dręczony poczuciem winy i pragnieniem pokuty. Żeglarstwo przestępcze, morskie rozbójnictwo, którego dopuścili się w przeszłości Portugalczycy, staje się jednocześnie żeglowaniem ekspiacyjnym. Pojawiający się w poemacie piraci obwieszczają rozpad porządku i sensu. Powtarzane sylaby: „Ech – ech – ech, ach – ach”, zastępują słowa. Podmiot poszukujący doznań pragnie stać się jednocześnie oprawcą i ofiarą, ukrzyżowanym Chrystusem i Antychrystem. Pessoa nawiązuje tu, oczywiście, do tradycyjnego wyobrażenia, przypisującego Portugalii rolę „Chrystusa narodów”, mistycznej ofiary, koniecznej do odkupienia świata. Pragnąc cierpieć w imieniu całej ludzkości kolonizującej i kolonizowanej, Campos wykrzykuje:

Jak Chrystus cierpiał za wszystkich ludzi, tak ja pragnę  
Cierpieć za wszystkie wasze ofiary w waszych rękach<sup>52</sup>.

Wreszcie w końcowym fragmencie poematu podmiot odzyskuje swą „zwykłą” tożsamość nieruchawego inżyniera, „uczepionego spódnicy cywilizacji”, i wraca do rzeczywistości, w której rządzą porządek, higiena i wydajność. Statek, oglądany w dali na początku poematu, zdążył przy płynąć i odpłynąć, zaś podmiot zakończył swe doświadczenie śmierci i zmartwychwstania.

W poemacie *Tabacaria* Campos zmaga się z rozróżnieniem między rzeczywistością a snem. Sprowadza się ono do różnicy perspektywy: rzeczywistość codziennego doświadczenia to „rzecz rzeczywista od zewnątrz”, zaś sen to „rzecz rzeczywista od wewnątrz”<sup>53</sup>. Podmiot jest tu punktem przecięcia: jego znikomości na planie doświadczenia codziennego odpowiada wielkość na planie snu:

Nie jestem niczym.  
Nigdy nie będę niczym.  
Niczym nie mogę chcieć być.  
A mimo to mam w sobie wszystkie sny świata<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Maria Luísa Guerra, *Ensaio sobre Álvaro de Campos*, t. 1, Empresa Literária Fluminense, Lisboa [s/d] [1969], s. 31.

<sup>52</sup> F. Pessoa, *Poesias de Álvaro de Campos*, s. 171.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 209.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 208.

Campos raz jeszcze przeżywa zagubienie jako znikomość w ogromie i pragnienie wypełnienia go sobą, dopasowania wymiarów „snu” i „rzeczywistości”. Także i tym razem wszystkie stany i doznania podmiotu indywidualnego możemy odczytywać jako projekcję mitu narodowego, w świetle którego Portugalia miałaby przekształcić się w uniwersalne imperium parakletyczne, ochroniane egidą Ducha Świętego. W *Ode Marítima* temu mitowi narodowemu, rzutowanemu na plan „ja” jednostkowego, odpowiadało pragnienie wcielenia się w bóstwo, bycia cierpiącym Chrystusem, który ogarnia i wypełnia stworzenie. W *Tabacaria* mamy do czynienia z pragnieniem anulowania przepaści istniejącej między rzeczywistym statusem podmiotu, który, jak sam stwierdza, jest „niczym”, i wielkością wypełniających go snów. Campos, poeta-heteronim, a więc byt fikcyjny i bezcielesny, jest swoistym obrazem Portugalii, kraju zawieszzonego między rzeczywistością a marzeniem. Zarówno on sam, jak i Portugalia poszukują harmonijnego urzeczywistnienia w świecie, pragną zaistnienia, które jednak się nie spełnia, nawet jeśli miałyby być tylko materializacją zjawy:

Tak jak wywoływacze duchów wywołują duchy,  
Tak ja sam siebie wywołuję i nic nie słyszę<sup>55</sup>.

Problem niezgody na widmowe, znikome istnienie nie jest tu wyłącznie problemem indywidualnym. To samo Pessoa odnosi do bytu zbiorowego, czyniąc z Portugalii owo jestestwo jedynie na w pół rzeczywiste, bo w dużej części uczynione z materii mitu, tkwiące niczym zmyślony poeta w realnym świecie. Dymek papierosa jest symbolem ulotnej, zawieszonej w próżni egzystencji heteronima, który jedynie pretenduje do istnienia, stawiając niejako znak równości między paleniem a istnieniem, stwierdzając: „Jak długo Los mi pozwoli, palić będę”<sup>56</sup>. Jednak równie ulotne, jak papierosowy dym, jest istnienie Portugalii pojmowanej jako twór myślowy, wiązka mitów, do których sprowadza się narodowa historia i tożsamość. Podobnie jak Camposowi, także Portugalii dolegają młodości roztrząsanego wciąż od nowa bytowania we śnie.

Poemat *Opiário* zawiera konstatację bezcelowości historycznego wysiłku Portugalczyków:

Myślę, że nie warto było jechać do Orientu,  
Zwiedzać Indii, ani Chin.  
Ziemia jest maleńka i wszędzie podobna do samej siebie,  
I tylko na jeden sposób można żyć<sup>57</sup>.

Przetarcie szlaku pozostaje bez konsekwencji; nie wynika z niego żaden spójny projekt historyczny. Żegluga nie prowadzi do stworzenia dziedzictwa

<sup>55</sup> Ibidem, s. 211.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 213.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 145.

przekazywanego przysłym pokoleniom, jest jedynie źródłem bolesnego poczucia pustki i bezcelowości, jaka przychodzi po spełnieniu:

Należę do tego gatunku Portugalczyków,  
Co po odkryciu Indii zostali bez pracy.  
Śmierć jest pewna. Nieraz myślałem już o tym<sup>58</sup>.

Pragnienie chwały odkrywcy w dawno odkrytym świecie jest absurdem. Doskwierający brak misji czy zadania do spełnienia rodzi myśl o rychłej śmierci. Pojawia się ona bez dramatyzmu, jest raczej możliwą odpowiedzią, nadzieją na rozwiązanie dręczącego dylematu. Jest to śmierć dobrowolnie przyjęta, wręcz oczekiwana:

Dajże mi zostać tu, na tym krześle,  
Aż przyjdą włożyć mnie do trumny<sup>59</sup>.

W poezji przypisanej Camposowi Pessoa bada doskwierające całemu narodowi rozdarcie między brzemieniem niedopełnionej misji i poczuciem zbędności dalszego istnienia. Nie jest to dramat indywidualny; heteronim jest przedstawicielem zbiorowości, zaś tym, co istotne, jest niepokój całego narodu portugalskiego, zawieszonoego w próżni między sebastianistycznym oczekiwaniem a niedostępnym lub zredukowanym do absurdu wypełnieniem portugalskiej misji, między nadzieją a niemożliwością odbudowy dawnej świetności.

Wszelkie spełnienie może być już tylko rozczarowaniem, gdyż dostępne wyprawy rozgrywają się w realnym świecie, w rzeczywistej geografii i historii; żadna z nich nie prowadzi w obręb Piątego Imperium z wizji księdza Antónia Vieiry, którą Pessoa podjął w *Mensagem*. W *Opiário* pojawia się pragnienie substytutu heroicznej wyprawy. Taka próba pokonania kolejnej granicy w świecie już odkrytym i zbadanym aż po ostatnią geograficzną granicę musiałaby prowadzić do wyjścia poza realną przestrzeń. Wyprawa do wnętrza jawi się jako jedyny możliwy kierunek dalszej eksploracji w nieukończonym „poemacie dramatycznym” *Fausto*<sup>60</sup>. Pessoa tworzy w nim postać Fausta ogarniętego pragnieniem eksploracji tajemnic Wszechświata, który, aby przeniknąć zagadkę istnienia, podejmuje podróż w głąb samego siebie, by w tym świecie wewnętrznym poszukiwać jakiejś szczeliny prowadzącej poza przestrzeń zwykłego doświadczenia. Rozmyśla o nieskończonej liczbie kierunków i współistniejących ze sobą nieskończoności, o istnieniu dali poza dalą. Zostaje porwany w wir nieobejmowalnej mnogości bytów, co ostatecznie skłania go do marzenia o śmierci, która

<sup>58</sup> Ibidem, s. 147.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 148.

<sup>60</sup> Znamy jedynie fragmenty planowanego dzieła, bez wskazówek dotyczących jego ostatecznej kompozycji. Istniejące wydania *Fausto* są więc dość dowolną rekonstrukcją domniemanego założenia pisarza, podobnie zresztą, jak to ma miejsce w przypadku omawianego wyżej *Livro do Desassossego*. Nie wiemy zatem, jaki jest ostateczny finał dramatu portugalskiego Fausta.

jawi się jako jedyna możliwość zatrzymania tego szalonego pędu, który porywa go w nieskończoność.

W *Fausto* nie mamy do czynienia z marazmem i niemożliwością wyruszenia na nowy rekonesans, jaka stanowiła źródło udręki Camposa, lecz raczej z frustracją wynikającą z dokonania odkrycia niekomunikowalnego. Fausto nie może przekazać cierpiącym na ziemskim padole ludziom wieści o odkryciu nowego ładu, gdzie „nikt nie dotarł ani na skrzydłach wariackiej myśli, / ani na skrzydłach szalonej fantazji”<sup>61</sup>. W pewnym sensie nieukończony poemat stanowi przypieczętowanie porażki poety, który nie zdołał wysnuć planu działania dla własnego narodu, nie zdołał stać się nowym narodowym wieszczem ani duchowym przewodnikiem.

W swym eseju o „gramatyce kreacji”<sup>62</sup> George Steiner, skądinąd entuzjasta poezji Fernanda Pessoa, identyfikuje współczesność jako moment „zmięczenia mesjanizmu” („the eclipse of messianism”), w którym czas przyszły traci swą dotychczasową funkcję. Znika horyzont lepszej przyszłości, w której zrealizowana zostałaby jakaś wiecznie odkładana na później zbiorowa pomyślność. Być może jednak inspiracja, jaką w pismach Fernanda Pessoa znajdują współcześni, i to nie tylko w Portugalii, ale i poza jej granicami, jest dowodem nie tyle nawet trwałości mesjanistycznych przeświadczeń samych Portugalczyków, ile ogólniejszego zapotrzebowania na wizję wykraczającą radykalnie poza ograniczenia rozumu, na wizję mesjanistyczną. Wobec zmęczenia historią kuszący wydaje się jakiś rodzaj apokaliptycznego zamknięcia dziejów, by świat wkroczył wreszcie w epokę powszechnej pomyślności. Odczytując pisma pozostawione przez lizbońskiego poetę, nie należy jednak nigdy zapominać o tonie drwiny z samego siebie, jaki pobrzmiwa w ich tle.

Otóż i paradoks: Fernando Pessoa, człowiek żyjący i tworzący na początku wieku XX, skądinąd trzeźwo myślący, konstruujący swe pisma z żelazną logiką, przynajmniej na planie formalnym, wciąż jeszcze przyznaje się do sebastianizmu, do tej irracjonalnej wiary w nadejście natchnionego przywódcy. Ale poezja Fernanda Pessoa nie jest ani wyrazem płytkiego nacjonalizmu, zapowiadającego epokę Salazarowską, ani naiwnej wiary w cudowne rozwiązania. Pozostaje otwarta na wielość interpretacji, właśnie dlatego, że Pessoa to nie tylko ortonim, ale także suma wszystkich heteronimów. Obok wiary w ostateczne spełnienie mistycznej misji, jaką zdaje się sugerować tomik *Mensagem*, pojawia się sceptycyzm w potraktowaniu tęsknot Camposa, u którego narodowa mitologia rozwiewa się jak papierosowy dymek. Wreszcie za pośrednictwem jeszcze innego heteronima, Ricarda Reisa, Pessoa wypowiada sprzeciw wobec problemów i pojęć nacji w imię problemów i pojęć ogólnoludzkich, a jako skromny księgowy

<sup>61</sup> Fernando Pessoa, *Fausto, Tragédia Subjectiva (Fragmentos)*, oprac. Teresa Sobral Cunha, Presença, Lisboa 1988, s. 22.

<sup>62</sup> George Steiner, *The Grammars of Creation*, Faber, London 2001.

Bernardo Soares przypomina, że realizacja imperialnych idei nie uprawnia nikogo do zniszczenia choćby zwykłej dziecięcej zabawki. Tworząc heteronimy, poeta wynajduje sposób, by bezkarnie przeczyć samemu sobie. Jego celem jest nie tylko rozwiązanie wewnętrznych sprzeczności i rozbieżnych ciągów własnej umysłowości, tej osobistej aporii tożsamości, jaka wynika z podwójnej przynależności autora wychowanego w tradycji angielskiej i piszącego po angielsku, który jednak poczuwa się zarazem do swej portugalskości. Chodzi przede wszystkim o relatywizację nacjonalistycznych przekonań i perspektyw, których przyjęcie jest niebezpieczne, gdy urastają do rangi dogmatu.

### **Fernando Pessoa, „nacionalista místico”. As visões da identidade e a história nacional na obra ortónima e heterónima**

O artigo apresenta a questão da gênese dos heterónimos sob o ponto de vista do „nacionalismo místico” proclamado por Fernando Pessoa. Nesta perspectiva, a sua obra inscreve-se no contexto das tendências da época, tais como Renascença Portuguesa ou saudosismo, e no empenhamento do próprio autor na política do seu tempo.

Pessoa tenta redefinir as bases da identidade nacional para resolver a grande aporia portuguesa: a do contraste entre o passado glorioso e o presente medíocre, tendo em vista o renascimento cultural e intelectual no qual se propunha desempenhar um papel importante. O problema da identidade tem que ser entendido numa forma subtil, devido aos elementos quasi-religiosos subjacentes na sua formação (o milagre de Ourique e a consciência de missão portuguesa na história universal; o Quinto Império), que ultrapassam a dimensão puramente étnica.

Os heterónimos, contrastados com a obra ortónima, funcionam como um meio da participação plurivocal de Pessoa na discussão do problema nacional, permitindo a expressão de posições ideológicas que vão da fé incondicional na realização do destino místico de Portugal na *Mensagem* até ao cosmopolitismo de Ricardo Reis, „patriotismo linguístico” de Bernardo Soares ou estado pré-nacional de Caeiro. Finalmente, as aporias do pensamento nacionalista conduzem às atitudes auto-irónicas de Pessoa, através das quais se deveria ler sobretudo a obra heterónima de Álvaro de Campos.