ETHOS

Rok 5
1992 nr 4 (20)

NORWID DZIŚ

* Od Redakcji – „Nie niewola ni wolność…" (Tadeusz Styczeń SDS) **5**
* JAN PAWEŁ II – Aktualność Norwidowskiej triady **19**

POETA CHRZEŚCIJAŃSKI

* Irena SŁAWIŃSKA – Europa przeciw-chrześcijańska i bękarcia (w teatrze Norwida) **25**
* Alina MERDAS RSCJ – „Tylko już świeci…" **34**
* Ks. Antoni DUNAJSKI – Grzech pierworodny w literackiej aluzji Norwida **51**

O PRAWDĘ POEZJI I CZŁOWIEKA

* Jadwiga PUZYNINA – Językowy obraz prawdy w twórczości Norwida **59**
* Józef FERT – Poezja sumienia. W kręgu *Vade-mecum* **68**
* Jacek LEOCIAK – Norwidowska etyka mowy **89**
* Ewa PODREZ – „Z-organizowanie Patriotyzmu". Między myślą Norwida a filozofią Karola Wojtyły **107**

NORWID DZIŚ – ANKIETA „ETHOSU"

Stefan Sawicki, ks. Stefan Misiniec, Józef Fert, Zygmunt Dokurno, Alina Merdas RSCJ, Jacek Leociak, Piotr Chlebowski, Maria Kalinowska, Józef Bujnowski, Julia Kryszewska, Włodzimierz Toruń, Ryszard Zajączkowski, Zbigniew Jerzy Nowak, Jadwiga Rudnicka, Marian Tatara, ks. Antoni Dunajski, Krzysztof Trybuś, Jerzy Pietrkiewicz, Marian Jeżowski, George Gömöri, Sara Dickinson, Mieczysław Inglot, Jan Ciechowicz, Rolf Fieguth **121**

* Sacrum i kultura. Z profesorem Stefanem SAWICKIM rozmawia Tomasz SOLDENHOFF **172**

MYŚLĄC OJCZYZNA

* Stanisław GRYGIEL – „Pola… i sioła… to jej stopy" **176**

RECENZJE I OMÓWIENIA

* Krzysztof KOPCZYŃSKI – „Studia Norwidiana" (Omówienie zawartości dotychczas wydanych numerów) **189**

* Andrzej SULIKOWSKI – Bronię Mickiewicza (polemika z artykułem E. M. Thompson *Przeciw Mickiewiczowi*) **197**
* Antoni CZYŻ – Pisarz i papież: „słowo dojrzewa w gest" (rec. książki K. Dybciaka, *Karol Wojtyła a literatura* **202**
* Bernadetta JURAS – W dramacie dobra i zła (rec. książki ks. J. Tischnera, *Filozofia dramatu*) **209**
* Ks. Jerzy SZYMIK – Czy warto chodzić do kina? VIII Warszawski Festiwal Filmowy, X 1992 **214**

SPRAWOZDANIA

* Zbigniew POLESZUK – Trzy zakłady – jedna norwidystyka **219**
* Teresa DOBRZYŃSKA – Norwid w badaniach leksykologów warszawskich **224**
* Jacek LEOCIAK – Norwidowska całość i sumienność (sprawozdanie z konferencji norwidologicznej Pracowni Słownika Języka C. Norwida UW, Warszawa, IV 1992) **229**
* Jacek URBAŃSKI – Norwid w Galerii Sztuki Sceny Plastycznej KUL (wystawa rysunków, V-VI 1992) **234**
* Ks. Krzysztof MARTWICKI i ks. Janusz NAWROCKI – Miłość – płciowość – celibat (spr. z sympozjum naukowego Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku, XI 1991) **236**

* Noty o autorach (M. Ch.) **241**
* Summary (Leszek S. Kolek) **244**
* Contents **246**

Irenie Sławińskiej

„Ethos"

OD REDAKCJI

„NIE NIEWOLA NI WOLNOŚĆ..."

Na probierczy kamień dość przeszłości;
Było jej dość, by sprawdzić, co? boli –
Więc nie słuchaj, co dziś o wolności
Mówią – co dziś mówią o niewoli.
(C.K. Norwid, *Królestwo*)

Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli
(J 8, 32)

„Uniwersytecie! Alma Mater! [...] Służ Prawdzie! Jeśli służysz Prawdzie – służysz Wolności. Wyzwalaniu Człowieka i Narodu. Służysz Życiu!"

Tymi słowami Jan Paweł II zakończył swe przemówienie 9 czerwca 1987 roku do społeczności akademickiej KUL w czasie trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny. Słowa te wyryto w marmurowej płycie i umieszczono uroczyście w dniu kolejnej inauguracji roku akademickiego KUL na frontonie kościoła uniwersyteckiego – z zamiarem, by ich treść zatrzymywała uwagę przechodnia. By wyrył ją w swym sercu.

Niemal dokładnie dwa lata potem, krótko przed datą pamiętnych wyborów z dnia 4 czerwca 1989 roku, ta sama prawda o wolności wyrażona została prostym napisem na plakacie wyborczym „Solidarności": „Żeby Polska była Polską, 2+2 musi być zawsze cztery!" Czarno-czerwony napis, wypełniając samotnie całą przestrzeń dużego białego plakatu, zdawał się niemal palcem wskazywać na sedno ludzkiej wolności i na jej wartość poprzez cenę, jaką płacić trzeba było za jej odkrycie i ocalenie w warunkach totalitarnej przemocy. Napis zdawał się zarazem wołać do przechodnia, by pamiętał, by nigdy więcej nie zapomniał: Sobą samym kieruje i samym sobą rządzi ten tylko, kto prawdą się rządzi. Kto prawdą pomiata, samym sobą pomiata. Prawda to jedyna moc, której wolność poddając się nie tylko samej siebie nie niewoli, lecz – przeciwnie – potwierdza ją właśnie i wyzwala. W o l n o ś ć z p r a w d y ż y j e...

Oto dlaczego bronić prawa człowieka do prawdy i bronić jego prawa do wolności, to być obrońcą tego, co n i e r o z d z i e l n e w człowieku i n i e o d d z i e l n e od człowieka. To być po prostu z człowiekiem w imię tego, co o nim stanowi. To być z człowiekiem dlatego, że jest człowiekiem. To być z nim solidarnym. Stąd nie ma wolności bez solidarności. Nie do pomyślenia jest autentycznie ludzka wolność bez solidarności z każdym człowiekiem. Kamieniem probierczym tej solidarności, testem jej prawdy, staje się stosunek do n a j s ł a b s z e g o człowieka wśród ludzi, czego z kolei wykładnikiem staje się stosunek do jego życia. Czy można bowiem bez zakłamania samego siebie powiedzieć „tak" drugiemu człowiekowi bez powiedzenia „tak" jego życiu? Czy jest w ogóle do pomyślenia międzyludzka solidarność, wspólnota ludzi wolnych, która eliminowałaby z rozmysłem ze swego grona ludzi bezbronnych i niewinnych, choćby nawet w interesie wszystkich pozostałych? Czy byłaby to wspólnota ludzi wolnych wolnością w prawdzie? Wolnych wolnością wybierającą solidarność z każdym człowiekiem w imię prawdy, iż każdy z ludzi jest właśnie człowiekiem?

Solidarnościowa diagnoza człowieczeństwa w człowieku spotyka się tu z najszczytniejszą tradycją antycznego humanizmu, którego wyrazem było, z jednej strony, wyznanie Sofoklesowej b o h a t e r k i s u m i e n i a – Antygony: „Urodziłam się by współ-kochać, a nie współ-nienawidzieć", z drugiej zaś – rota przysięgi Hipokratesa, którą nieznany nam z imienia chrześcijanin średniowiecza wpisuje ze czcią w postaci krzyża na zwój pergaminu. Diagnoza ta stanowi wreszcie żywe nawiązanie do postaci Sokratesa, który decyduje się na pozostanie w więzieniu w momencie, gdy brama w stronę wolności zostaje przed nim otwarta, aby móc pozostać wolnym mocą wyboru prawdy. „W więzieniu, ale wolny..."

A jednak prawda o człowieku okazuje się dla jego wolności trudnym do udźwignięcia ciężarem. Trudno człowiekowi żyć bez prawdy, ale i niełatwo mu żyć w prawdzie. Niezwykle trudno przychodzi nam także dziś – w imię na nowo odkrytej prawdy o wolności człowieka – unieść ciężar solidarności z każdym człowiekiem. Ale i niełatwo nam również przyznać się szczerze i jawnie, czy to wobec samych siebie, czy to publicznie, do kapitulacji i bankructwa w obliczu odkrytej co dopiero prawdy o wolności i o życiodajnym dla niej zakorzenianiu się w prawdzie. Niełatwo przychodzi nam przyjąć wyrok wydany na nas przez prawdę o nas, prawdę jeszcze wczoraj przez nas aplaudowaną, a dziś już przez nas zdradzoną. Trudno być bohaterem dźwigania prawdy o człowieku, niełatwo jednak być także bohaterem przyznania się do aktu rezygnacji z samego siebie, bohaterem samooskarżenia, bohaterem zakwestionowania samego siebie wobec siebie – w obliczu prawdy o sobie.

W o l n o ś ć w p r a w d z i e t o t r u d n a w o l n o ś ć. Nie można jej raz na zawsze posiąść, trzeba ją wciąż na nowo zdobywać, a strapienia Antygony są dla każdego z nas na nowo aktualne każdego ranka. Postawa czuwania

męczy odkrywców i bojowników międzyludzkiej solidarności. I jej wczorajsi „bohaterowie są zmęczeni". Stąd zapewne rodzi się w nas pokusa – tak zresztą doskonale zauważona i opisana przez „mistrzów podejrzeń" pod imieniem „złej wiary" – ukrycia przed samymi sobą wczoraj jeszcze przez nas opiewanej prawdy, iż nie ma autentycznej wolności bez solidarności z każdym drugim, a nawet nazwania swej kapitulacji i rezygnacji z niej „odwagą" lub „cnotą kompromisu politycznego", mającego stanowić odtąd „warunek nieusuwalny ładu demokratycznego". Co więcej, proponuje się w imię tego kompromisu wyjęcie spod ochrony prawnej demokratycznego państwa tych dokładnie, którzy stanowią kamień probierczy międzyludzkiej solidarności, praworządnego państwa i test prawdy demokracji: nienarodzonych.

I w tym właśnie miejscu budzi się i narasta najgłębsza nasza troska i niepokój, aby już nazajutrz nie zaprzepaścić odniesionego wczoraj zwycięstwa. Niepokój o zachowanie wierności co dopiero – i za tak wysoką cenę! – odkrytej na nowo prawdzie o solidarności wszystkich ze wszystkimi jako jedynej podstawie państwa godnego miana państwa ludzi dla ludzi, i zachowanie wraz z tą prawdą ducha prawa wszelkich stanowionych w państwie praw, godnych tego imienia. Czyżby się tu bowiem rzeczywiście nie dostrzegało, czy też tylko się przemilcza i osłania, co się przecież w gruncie rzeczy widzi, że „odwaga" pójścia na kompromis w sprawie zabijania bezbronnych istot ludzkich w imieniu demokratycznego państwa i jego prawa, równa się „odwadze" uśmiercania zasady równości wszystkich ludzi wobec prawa, czyli „odwadze" nazwania bezprawia prawem? Czy da się tu w ogóle nie widzieć, że jest to „odwaga" uśmiercania samego fundamentu demokracji: sprawiedliwości, czyli respektu należnego każdemu człowiekowi z tej racji, że jest człowiekiem, i powołania w to miejsce nowej odmiany przemocy silnych nad bezsilnymi, czyli nowej postaci totalitaryzmu pod maską wolności i demokratycznej zasady większości?

Oczywiście, ludzie mogą – jeśli sobie tego zażyczą i tak zdecydują – nazwać prawem nawet ustawę, która chronić będzie przed karą tych, którzy zabijają, wyjmując przez to spod wszelkiej ochrony prawnej tych, którzy są przez nich zabijani! Ludzie dysponujący większością mogą takie legalne bezprawie uchwalić i narzucić je mniejszości. Mogą, i de facto to – już od kilkudziesięciu lat tu w Europie w imię postępu i ... Europy – czynią. Lecz mogą to uczynić w oparciu o jedną jedyną już tylko rację: rację siły. Mogą to więc uczynić i w naszym kraju uznając, że ich wolność jest ponad prawdą o człowieku, że jest mocą niewolenia prawdy, mocą jej pętania, że ich wolność nie polega na mocy kierowania się prawdą o człowieku, lecz na mocy decydowania o prawdzie o człowieku. Wszystko to ludzie mogą. Lecz czy to nie znaczy, iż mogą oni zakłamać samych siebie, czyli popełnić moralne samobójstwo także jako podmiot zbiorowy, jako społeczeństwo i państwo? Czy nie znaczy to, iż mogą czynić to, czego im czynić – w obliczu prawdy o sobie – absolutnie nie wolno?

Właśnie przed tym samobójstwem, przed wzięciem mocy decydowania o prawdzie za wolność, a nie za anarchiczną czy totalitarną samowolę, przestrzega całe gorzkie doświadczenie, jakiemu wyraz daje ów napis na „Solidarnościowym" plakacie: „Żeby Polska była Polską, 2+2 musi być zawsze cztery!" Czyżby to więc miała być tylko s e z o n o w a p r a w d a, prawda na wczoraj, a nie również na dziś, i na wszystkie czasy, prawda, której nie wolno nigdy kazać stać za drzwiami, by – jej kosztem – kłaniać się w salonach okolicznościom i modom czasu? Cóż to bowiem za różnica, czy dla urzeczywistniania nie przezwyciężonej w sobie totalitarnej opcji Malinowski pytać będzie o wynik sumy 2+2 swych mocodawców w Moskwie lub gdziekolwiek indziej w Europie, czy też będzie o to pytać mocodawcy ukrytego w samym sobie, swej – uznanej za „oświeconą wolność" – samowoli?

Może więc trzeba było tuż nazajutrz po zdjęciu plakatu-pomnika wyryć ów zapis dziejowej diagnozy człowieczeństwa roku przełomu na pomnikach i marmurowych tablicach naszych ulic, by niepokoił przechodnia i nie pozwolił mu nigdy zapomnieć o tym, gdzie leży jego wielkość i gdzie czyhają nań największe zagrożenia? Aby go ostrzegał przed możliwością nadejścia kolejnej epoki „zniewolonego umysłu" i nowej odmiany „hańby domowej".

A może wystarczy tylko nie burzyć przeszłości ołtarzy i pozwolić przemówić ich wciąż aktualnym zapisom? Wszak „Przeszłość jest to dziś, tylko cokolwiek dalej". Posłuchajmy, jak współczesną i jak ważną teraz okazuje się wieść K. C. Norwida o tym, co było, wieść proroka głoszącego w y z w a l a j ą c ą p r a w d ę n a k a ż d y c z a s:

Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie,
Ż e c i z e z ł o t a s t a t u ę lud niesie,
Otruwszy pierwej?...
Coś ty Italii zrobił, Alighieri,
[...]
Coś ty, Kolumbie, zrobił Europie,
[...]
Coś ty, Kościuszko, zawinił na świecie,
[...]
Coś ty uczynił ludziom, Mickiewiczu?
[...]
Każdego z takich jak Ty ś w i a t nie może
Od razu przyjąć na spokojne łoże,
I nie przyjmował n i g d y, j a k w i e k w i e k i e m,
[...]

A oto wymowa innego pomnika:

„Przyprowadzili więc Jezusa od Kajfasza na zamek; a było rano; ale sami nie weszli na zamek, aby się nie skalać, by móc spożyć wieczerzę paschalną.

Wtedy wyszedł do nich Piłat i rzekł: Jaką skargę wnosicie przeciwko temu człowiekowi?

Odpowiedzieli mu, mówiąc: Gdyby ten nie był złoczyńcą, nie wydalibyśmy Go tobie.

I rzekł im Piłat: Weźcie Go i osądźcie Go według waszego prawa. Rzekli mu Żydzi: Nam nie wolno nikogo zabijać;

Aby się wypełniło słowo Jezusa, które wypowiedział, zaznaczając, jaką śmiercią miał umrzeć.

Wtedy znowu wszedł Piłat do zamku i zawołał Jezusa, mówiąc do Niego: Czy ty jesteś królem żydowskim?

Odpowiedział Jezus: Czy sam od siebie to mówisz, czy inni ci powiedzieli o Mnie?

Odpowiedział Piłat: Czy ja jestem Żydem? Naród twój i arcykapłani wydali mi Ciebie; coś uczynił?

Odpowiedział Jezus: Królestwo moje nie jest z tego świata; gdyby z tego świata było Królestwo moje, słudzy moi walczyliby, abym nie był wydany Żydom; bo właśnie Królestwo moje nie jest stąd.

Rzekł Mu tedy Piłat: A więc jesteś królem? Odpowiedział mu Jezus: Sam mówisz, że jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie; każdy, kto z prawdy jest, słucha głosu mego.

Rzekł do niego Piłat: Co to jest prawda? A to rzekłszy, wyszedł znowu do Żydów i powiedział do nich: Ja w Nim żadnej winy nie znajduję.

Lecz utarł się u was zwyczaj, aby wam wypuszczać na Paschę jednego; chcecie więc, abym wam wypuścił króla żydowskiego?

Zawołali znowu wszyscy: Nie tego, ale Barabasza. A ten Barabasz był zbójcą.

Wówczas Piłat wziął Jezusa i kazał Go ubiczować.

A żołnierze upletli koronę z ciernia, włożyli Mu ją na głowę, przyodziali Go w płaszcz purpurowy,

A podchodząc do Niego, mówili: Witaj, królu żydowski; i wymierzali mu policzki.

A Piłat wyszedł znowu na zewnątrz i rzekł im: Oto wyprowadzam Go do was, abyście poznali, że w Nim żadnej winy nie znajduję.

Wyszedł więc Jezus w koronie cierniowej i w płaszczu purpurowym. I rzekł im Piłat: Oto człowiek!

A gdy Go ujrzeli arcykapłani i słudzy, krzyknęli głośno: Ukrzyżuj, ukrzyżuj! Rzekł do nich Piłat: Weźcie Go wy i ukrzyżujcie, ja bowiem winy w Nim nie znajduję.

Odpowiedzieli mu Żydzi: My mamy prawo, a według prawa winien umrzeć, bo się czynił Synem Bożym.

A gdy Piłat usłyszał te słowa, bardziej się uląkł.

I wszedł znowu do zamku, i rzekł do Jezusa: Skąd jesteś? Ale Jezus nie dał mu odpowiedzi.

Rzekł więc do Niego Piłat: Ze mną nie chcesz rozmawiać? Czy nie wiesz, że mam władzę wypuścić Cię na wolność i mam władzę wydać Cię na śmierć?

Odpowiedział mu Jezus: Nie miałbyś żadnej władzy nade Mną, gdyby ci to nie było dane z góry; dlatego większy grzech ma ten, który Mnie tobie wydał.

Odtąd Piłat starał się wypuścić Go, ale Żydzi krzyczeli głośno: Jeśli tego wypuścisz, nie jesteś przyjacielem cesarza; każdy bowiem, co się królem czyni, sprzeciwia się cesarzowi.

Piłat tedy, usłyszawszy te słowa, wyprowadził Jezusa na zewnątrz i zasiadł na krześle sędziowskim, na miejscu, zwanym Kamienny Bruk, a po hebrajsku Gabbata.

A był to dzień Przygotowania Paschy, około szóstej godziny; i rzekł do Żydów: Oto król wasz!

A oni zawołali: Precz, precz, ukrzyżuj Go! Rzekł im Piłat: Króla waszego mam ukrzyżować? Odpowiedzieli arcykapłani: Nie mamy króla, tylko cesarza.

Wtedy to wydał Go im na śmierć krzyżową" (J 18, 28-40; 19, 1-16).

Tak oto stwierdza się niewinność niewinnego: „Oto człowiek!" I skazuje go na śmierć, by uczynić zadość życzeniu większości. Plebiscyt rozstrzygnął o losie Jezusa. Zwyciężyła racja siły nad siłą racji. Plus vis quam ratio. Nieco wcześniej zresztą sam „najwyższy kapłan roku owego", w imieniu tej większości, zawyrokował: Lepiej, by ten jeden zginął, aniżeliby cały naród miał doznać szkody z jego powodu. Czy ten, kto umie liczyć, nie okazałby się nierozumny, gdyby tego nie uznał?

Proces Chrystusa nie został zakończony. Trwa on nadal Podsądnymi stali się w nim Jego Najmniejsi. I nie tylko Piłat ma wciąż swych następców w tym procesie: Prawda? Co to takiego? Logika? Czy życie nie jest od niej silniejsze? Wciąż także ktoś bałamuci lud poddany pokusom swej słabości, mówiąc mu, że lepiej jest, jeśli zabije niektórych niewinnych, gdy dzięki temu ocali wielu innych...

Wsłuchajmy się tedy w ten jeszcze jeden od dwu niemal tysięcy lat nie milknący głos-pomnik, pomnik wciąż żywy i ożywiający:

Ludu, mój ludu,
Cóżem ci uczynił?
Czymem zasmucił,
Albo czym zawinił?

Oto co nam nieprzerwanie do dnia dzisiejszego mówią o wolności wieki. Spróbujmy więc w świetle tej ich wymowy spojrzeć teraz na to, „co dziś o wolności mówią, co dziś mówią o niewoli":

Zniewoleniu ulega ten tylko, kto sprzeniewierza się poznanej prawdzie. Sam sobie panuje i swą wolność potwierdza, kto wybiera prawdę, kto „daje świadectwo prawdzie". S ł u ż ą c p r a w d z i e – p a n u j e, „nad wszystkim na świecie – i nad sobą".

Oto prawda o ludzkiej wolności. I o człowieku. Oto człowiek! E c c e h o m o!

Prawda ta, oczywiście, jest odczytywana przez człowieka zawsze w jakimś konkretnym momencie jego dziejów, lecz objawia mu ona to, co w nim wieczne, nieprzemijające, ważne w każdym miejscu i w każdym czasie jego trwania. Nam dano to poznać nie za darmo. Zwłaszcza w okresie owego półwiecza panowania przemocy pomiędzy 1 września 1939 roku a 4 czerwca 1989 roku.

Pytamy więc, w imię jakich racji mamy chcieć dziś s a m i z d r a d z i ć odzyskaną wolność uderzając w jej korzeń: zdradzając prawdę o życiodajnej więzi wolności z... prawdą? Dlaczego mamy to czynić nazajutrz po tym, jak zobaczyliśmy to zespolenie wolności z prawdą z tak bliska i zapłacili za ten ogląd cenę tak wysoką? W imię czego chcemy zagłuszyć, czy też zakryć lub uśmiechem ironii zaliczyć do tworów chwilowej euforii głos prawdy o wolności, prawdy, objawiającej się w okupionym ogromem cierpień krzyku ludzi tej ziemi: „Żeby Polska była Polską, 2+2 musi być zawsze cztery!", „Nie ma wolności bez solidarności!"? Czy wolno ten krzyk w imieniu prawdy o wolności nazwać euforią?! A rezygnację z niej odwagą i cnotą politycznego kompromisu?!

Nie! Prawdy szargać nie wolno! „Świętości nie szargać, bo trza, żeby święte były!" Nie wolno mącić jasnego sensu wielkich słów! Nie wolno go zakłamywać! Należy „odpowiednie dać rzeczy słowo"!

Czy słabość i lęk w obliczu udźwignięcia ciężaru tej prawdy ma usprawiedliwić ucieczkę przed nią, skoro sami widzieliśmy: doświadczyli i przeżyli, że u c i e c z k a o d p r a w d y j e s t u c i e c z k ą o d w o l n o ś c i, od wolności ludzkiej w stronę wolności anarchicznej i totalitarnej? Czy dziś wolno o tym nie pamiętać, skoro dziś nie można o tym nie wiedzieć? I czy w tej sprawie trzeba się dopiero na Zachodzie, jak przedtem na Wschodzie, unieżenie radzić? Czy trzeba nam koniecznie powtarzać eksperyment zachodni z wolnością, w sytuacji, kiedy nakazem chwili staje się korzystanie i dla siebie, i dla innych z lekcji straszliwego eksperymentu dokonanego tu na nas w imię nie przez nas wykoncypowanej idei wolności oraz składanie świadectwa prawdzie o wolności wobec tych, którym zostało oszczędzone doświadczenie przemocy?

A poza tym, w imię czego mamy wyrzekać się dziś prawdy o wolności zakorzenionej w prawdzie, prawdy o wolności, w imię której Sokrates wybrał niewolę więźnia, a Chrystus zdecydował się na śmierć krzyżową, skoro mamy wciąż jeszcze żywe doświadczenie gigantycznego więzienia narodów i

skoro nie bez powodu przecież nazwano Oświęcim – wskazując na rozsiane w jego cieniu po całej Polsce obozy masowej zagłady – Holocaustem i Golgotą naszych czasów? Dlaczego więc chcemy tym, którzy rozwiesili potem po tej samej Polsce setki tysięcy wspomnianych plakatów lub z najgłębszą aprobatą wyczytali w treści ich banalnego z pozoru napisu kategorycznie wiążący ich własne sumienia głos prawdy o człowieku, wydrzeć tę prawdę z ich wnętrz i wszczepić w jej miejsce namiastkę wolności władnej rzekomo „powoływać do istnienia" prawdę o człowieku, kreować ją wedle projektu poszczególnych jednostek, które następnie – jako zbiorowość – same zupełnie swobodnie zdecydują o swym losie w państwie i o profilu swego państwa? Wiemy już, jak wypadły decyzje tej prawdotwórczej wolności we wszystkich niemal państwach Europy. Samobójcza śmierć moralna jednostki, prawa i państwa, uznana za promocję wolności i wyzwolenie – o t o o w o c w o l n o ś c i , p o j ę t e j j a k o m o c d e c y d o w a n i a o p r a w d z i e.

A więc znów powrót prymatu siły nad racją, nad prawdą?

Widmo totalitaryzmu znów krąży po Europie... Znów, czy wciąż jeszcze?

Nie może drzewo, które zachorowało na parodię wolności, rodzić owoców innych, aniżeli te, których smaku przyszło nam tu dobrze zaznać i od których kosztowania zęby nam wciąż cierpną – i tu, i tam w Europie, po obu stronach jej dawnej kurtyny. Czyżby więc Europa przystąpiła do oblężenia samej siebie, czyżby sama zechciała przypuścić szturm na swe ostatnie stanice?

Przed owocami „bękarciej Europy" przestrzegał proroczo Norwid własną ich rodzicielkę, Europę, na wiele lat wcześniej, zanim nas obdarzyła dzieckiem hitleryzmu i komunizmu. Stąd za płytko szuka i mało skuteczną kurację proponuje ten, kto opukawszy dziś pacjenta nad Wisłą powiada „homo sovieticus". Tylko tyle? Tak jak gdyby Bruksela czy Paryż lub Bonn równie pilnie nie potrzebowały plakatu-przestrogi z napisem: „Żeby wspólnota była wspólnotą, wspólnotą ludzi dla ludzi, 2 + 2 musi być zawsze cztery"? Któż bardziej potrzebuje dziś kuracji od tego, kto uważa, iż dla rozwiązania każdego problemu, bądź uwolnienia się od rozwiązywania żadnego, wystarcza mu tylko to jedno: być dość silnym, najlepiej mocarstwem lub przynajmniej je reprezentować? Po odpowiedź na to pytanie nie trzeba dopiero jechać do Sarajewa.

Może więc z tego przede wszystkim powodu trzeba było owego Nieszczęścia, które wyzwoliło ów niezwykły zryw sumień zwany ruchem „Solidarności", Nieszczęścia, które przebudziło nasze sumienie, Nieszczęścia „zniewolonego umysłu" i „hańby domowej", Nieszczęścia „szczęśliwej winy", o które wołał Dziennikarz z *Wesela*?...

Skoro jednak i tego Nieszczęścia, na przekór protestom Stańczyka, nie oszczędziła nam historia, to czy tym bardziej nie trzeba nam prawdy owych

prostych – lecz monumentalnych zarazem w swej wymowie – diagnoz ocalić od zapomnienia, aby człowieka w człowieku ocalić? Czy wolno ich nie pamiętać? Czy wolno tym bardziej – powtórzmy – szargać ich tak drogo okupioną prawdę? Czy wolno szargać świętości?

Nie, nie będziemy mimo to proponować umieszczenia napisów epoki „Solidarnościowego" przełomu na pomnikach z marmuru czy spiżu, by nam nas w nas przypominały i upominały. W miejsce tego proponujemy promenadę „wśród żywych obrazów z wystawy" człowieczeństwa w człowieku, jakie nam dziś przed oczy przedkłada prorok spraw ludzkich na każdy czas, Cyprian Norwid. W tym właśnie zamiarze autorzy zamieszczonych poniżej tekstów chcą Czytelnika „Ethosu" wprowadzić w urzekające piękno jego poezji, piękno urzekające prawdą o człowieku. Niech może jednak na początek sam Norwid wprowadzi nas w owo pełne tajemnic c e n t r u m c z ł o w i e k a, gdzie jego wolność – poddając się prawdzie – króluje...

Oczywiście, nawet największy z mędrców nigdy nie wyręczy nikogo w poznaniu prawdy o sobie, ani – tym bardziej – w jej wyborze. Każdy musi sam odkryć i sam udźwignąć jej ciężar, ciężar swej własnej wielkości. Lecz mędrcy są jak akuszerzy. Umieją pomóc zobaczyć i pomóc wybrać prawdę, umieją, innymi słowy, pomóc w narodzinach, których każdy sam tylko może – i musi – być autorem. Oto dlaczego Norwid idąc do nas jako nauczyciel ludzkiej mądrości nie wstydzi się sam stanąć jak karzeł na barkach olbrzymów. Nie lęka się też już za życia konać, a nawet rozbić o bruk, by móc stać się bodaj posiewem dla drugich, choćby nimi miały być dopiero wnuki. Ale i nie waha się ani lęka kazać nam także się nie wstydzić wspiąć na barki olbrzymów. „Anty-chrześcijańskiej i bękarciej Europy" – oto czego każe nam się wstydzić i lękać. Czy wolno bowiem komukolwiek z nas wyrzec się człowieczej wielkości Sokratesa, rezygnującego z wolności poza więzieniem dla ocalenia wolności w prawdzie? Czy wolno komukolwiek z nas wyrzec się człowieczej wielkości Chrystusa, oddającego swe życie za swych braci w człowieczeństwie, nawet gdyby Mistrz z Nazaretu nauczający tego, co ludzkie w człowieku, był tylko człowiekiem? Czy byśmy się wówczas nie wyrzekli wraz z dziedzictwem Jego nauki naszej człowieczej wielkości? I naszego królestwa? Czy nie byłby to s a m o b ó j c z y c i o s w k r ó l e s t w o w o l n o ś c i c z ł o w i e k a, cios w nasze własne ludzkie serce?

Wejdźmy zatem wraz Norwidem bramą jego „Królestwa" w świat naszej wolności, w stronę jej źródeł tryskających prawdą. I pozwólmy się mu prowadzić jej drogami w świat naszego królowania, w „Królestwo wolności" zakorzenionej w prawdzie! Albowiem „trzeba być z-wolonym z myślą Przedwiecznego pierw, aby być wy-z-wolonym z przeciw-myśli Bożej – z niewoli" (VIII, 101). K t o s ł u ż y P r a w d z i e, k r ó l u j e.

Na probierczy kamień dość przeszłości;
Było jej dość, by sprawdzić, co? boli –

Więc nie słuchaj, co dziś o w o l n o ś c i
Mówią – co dziś mówią o n i e w o l i.

Kto czyniłby to przez całe życie,
Co sam tylko dla siebie uchwalał,
Nie dopiąłby on nic należycie,
Lecz gryzłby się, jak Neron, i szalał.

Kto zaś nigdy nic po woli własnej
Nie spełniłby – nic o własnym skrzydle:
W widnokrężek coraz więcej ciasny
Zakląłby się i spętał, jak bydlę!

Lecz ten z wszystkich nieudolny lekarz,
Kto, nie wiedząc, z chorób leczyć którą?
Pomięsza dwie – nie m ę d r z e c ! – a p t e k a r z!
– Prawda? – nie jest p r z e c i w i e ń s t w mikturą...

Orzeł! – nie jest pół-żółwiem, pół-gromem,
Słońce? – nie jest pół-dniem, a pół-nocą,
Spokój? – nie jest pół-trumną, pół-domem,
Łzy! – nie deszcz są, choć jak deszcz wilgocą.

Nie niewola ni wolność są w stanie
Uszczęśliwić cię... nie! – tyś osobą:
Udziałem twym więcej!... p a n o w a n i e
N a d w s z y s t k i m n a ś w i e c i e i n a d s o b ą.

(C.K. Norwid, *Królestwo*)

Poznanie i wybór wyzwalającej prawdy nie jest rzeczą łatwą. Stąd wiodąca zawsze i tylko bramą jej poznania, czyli bramą prawego sumienia, droga do „Królestwa wolności" nie obiecuje kroczącym nią pielgrzymom łatwego sukcesu. Sumienie nikomu bynajmniej nie ułatwia ani rozmowy z samym sobą, ani rozmów z innymi. Trudne to soliloquium i nie mniej trudne colloquium. Trudem tej rozmowy, tego dialogu, oraz cierpliwością, czyli cierpieniem czekania, okupić trzeba upragnioną Harmonię. „Bez walki nie łączy sumienie".

Ale przecież tylko bramą sumienia można próbować ze skutkiem wejść do owego upragnionego idem velle et nolle, do zespalającego wszystkich w jedno „chcenia i niechcenia tego samego", do wzajemnego zjednoczenia, do pełnej komunii wzajemnej poprzez wybór wspólnie umiłowanej prawdy. Albowiem tylko jej umiłowanie, i umiłowanie drugiego człowieka jako w o l n o ś c i k i e r u j ą c e j s i ę m i ł o ś c i ą p r a w d y, daje moc trwania i wytrwania w nadziei na zwycięski koniec zmagania o prawdę, i o człowieka z jej powodu, nawet w chwilach pokusy rezygnacji i osamotnienia...

Czy jednak ten, kto prawdę miłuje, jest kiedykolwiek sam, nawet w chwilach osamotnienia? „Nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie nie znalazł".

„Mam przekonanie, że nic piękniejszego nie ma nad to, k i e d y j e d e n c z ł o w i e k w z y w a c a ł y c h o ć b y ś w i a t d o w a l k i.

Może – to tylko ludzie, może ci tylko coś zrobili.
Stary Sokrates [...] Krzysztof Kolumb [...].
Jużci to tylko ci coś zrobili i są mężowie.
Jużci cała Golgoty tajemnica – t o t y l k o t o...

Ale – – – ale – –

Na to potrzeba, ażeby to nie była tylko jedna jaka facultas człowieka – jedna jego myśl – uczucie jedno – władza jedna – organ jeden – wytężenie się jedno – idea fixe jedna ... tylko n a t o t r z e b a, a ż e b y t o b y ł c a ł y - c z ł o w i e k – od stóp do głów – cały! [...]

Człowiek jeden zwycięży i wygra. [...]
Wygra często po wiekach, ale wygra! [...]
T o n i c – t o M s z a - w i e c z n a – tak wszystko zwyciężało" (IX, 59-60).

„Potem Jezus, wiedząc, że się już wszystko wykonało, aby się wypełniło Pismo, powiedział: P r a g n ę.

A stało tam naczynie pełne octu; włożywszy więc na pręt hizopu gąbkę nasiąkniętą octem, podali mu do ust.

A gdy Jezus skosztował octu, rzekł: W y k o n a ł o s i ę!
I skłoniwszy głowę, oddał ducha" (J 19, 28-30).

„[...] zapowiedziano nam na Golgocie, iż p r a w d a z w y c i ę ż y ł a i że my przeto w sukcesję dokonanej prawdy onej wchodzimy" (VI, 434).

„Ethos" poczytałby sobie za swój wielki honor mieć jakiś, choćby najskromniejszy, udział w tej sukcesji. I właśnie przez ten w niej udział móc się także wywiązać ze swych zobowiązań wobec Norwida. I jego ethosu.

Lublin, 7 stycznia 1993 r.

Tadeusz Styczeń SDS

JAN PAWEŁ II
AKTUALNOŚĆ NORWIDOWSKIEJ TRIADY

JAN PAWEŁ II

AKTUALNOŚĆ NORWIDOWSKIEJ TRIADY
Fragment*

Wypada jeszcze w tym miejscu odwołać się do ewangelicznej przypowieści o talentach. Pamiętamy, że aprobatę w tej przypowieści znajdują ci słudzy, którzy pracując pomnożyli otrzymane talenty; z dezaprobatą natomiast spotyka się ten, który „zakopał talent" (por. Mt 25, 20-29).

Wśród mojego dzisiejszego audytorium wyraz „talent" natrafia zapewne na żywy oddźwięk. Chodzi wszakże o twórców kultury, nauki, o artystów, wiadomo zaś, że twórczość naukowa i artystyczna zawsze zaczyna się od tego, co nazywamy talentem w jego wielorakiej postaci.

Otóż pragnę podkreślić, że u podstaw każdego z tych wielu zróżnicowanych talentów każdy z nas, każdy bez wyjątku, również nie należący do świata kultury i nauki, dysponuje nade wszystko jednym: uniwersalnym talentem, którym jest nasze człowieczeństwo, nasze ludzkie „być" (esse). Ewangelia ze swym przykazaniem miłości uczy nas pomnażania tego przede wszystkim talentu: talentu naszego człowieczeństwa. Ostateczny osąd naszego życia będzie też tego talentu dotyczył nade wszystko. Ten zaś talent pomnaża się „przez bezinteresowny dar z siebie samego", czyli przez miłość Boga i bliźnich. Znaczy to równocześnie: miłość Boga poprzez miłość bliźnich-ludzi: „kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi" (1 J 4, 20).

[...] Przypomnienie prymatu tego talentu posiada znaczenie zasadnicze w dzisiejszym momencie historycznym. System ideologiczny, który nadawał ton naszemu życiu przez okres ostatnich dziesięcioleci, zgodnie ze swymi założeniami materialistycznymi przesuwał ten prymat w kierunku „mieć". Nawet kulturę próbowano widzieć w kategoriach produkcyjno-konsumpcyjnych. Inna rzecz, czy to przesunięcie było skuteczne. Myślę, że raczej okazało się mało skuteczne. Jednostki przywykłe do widzenia swej egzystencji

---

* Tekst niniejszy jest fragmentem przemówienia wygłoszonego przez Jana Pawła II na spotkaniu ze światem kultury (Warszawa, Teatr Wielki, 8 VI 1991 r.) w trakcie IV pielgrzymki do Ojczyzny. Tekst przytaczamy za: „L'Osservatore Romano" 12 (1991) nr 6, s. 28-30. Tytuł pochodzi od Redakcji.

wedle prymatu „mieć" – a więc prymatu wartości materialnych – często poszukiwały miejsca na Zachodzie, gdzie ów prymat ludzkiego „mieć" jest lepiej ugruntowany. Nie chcę przez to bynajmniej powiedzieć, że to był jedyny czy decydujący motyw takiej decyzji. W każdym razie materializm systematyczny, w swej formie dialektycznej, bardziej jeszcze może praktycznej, poświęca ludzkie „być" dla „mieć". Nasza młoda III Rzeczpospolita stoi na pewno wobec zadania odbudowy ekonomii, podniesienia stanu polskiego „mieć" wedle słusznych potrzeb, wedle wymagań wszystkich obywateli. Niech mi jednak wolno będzie z całą stanowczością stwierdzić, że również i to zadanie realizuje się prawidłowo i skutecznie tylko na zasadzie prymatu ludzkiego „być". Ekonomia jest ostatecznie dla kultury. Realizuje się również przez kulturę. Realizuje się prawidłowo przez ten podstawowy wymiar kultury, którym jest moralność – wymiar etyczny. Zabezpieczając pierwszeństwo tego wymiaru, zabezpieczamy pierwszeństwo człowieka. Człowiek bowiem realizuje się jako człowiek zasadniczo przez swą wartość moralną.

Myślę, że w tej właśnie perspektywie – w perspektywie szukania ostatecznej prawdy o człowieku, w perspektywie pierwszeństwa ludzkiego „być" przed „mieć" – trzeba patrzeć na wzajemne relacje między Kościołem i światem kultury. Powiem szczerze, że byłem bardzo dumny z polskiego Kościoła, kiedy w czasach dla kultury trudnych starał się ułatwić twórcom wypełnianie ich obowiązków wobec społeczeństwa. Korzyść z udzielania przez Kościół jakiegoś azylu kulturze narodowej była zapewne obustronna. Twórcy kultury – oprócz tak cennych wówczas możliwości kontaktu ze społeczeństwem – mieli okazję poznać głębiej korzenie, z których wyrasta Europa, niektórzy z nich wręcz odnaleźli wiarę lub się w niej pogłębili. Z kolei Kościołowi dało to szansę głębszej obecności w życiu społecznym. Ale były to czasy nadzwyczajne, niezupełnie normalne.

Dziś świat kultury dokonuje odbudowy należnej sobie autonomii. Jest to proces naturalny i słuszny.

Ufam jednak, że okres, w którym kultura narodowa korzystała poniekąd z kościelnego azylu, pozostawił trwały ślad w waszych, drodzy Państwo, środowiskach. Ufam, że jako twórcy kultury, wyraźniej teraz rozpoznajecie podstawowe znaki orientacyjne, umożliwiające autentyczne poruszanie się w dziedzinie ducha. Mam na myśli zwłaszcza głoszoną przez chrześcijaństwo prawdę o osobie ludzkiej oraz chrześcijańską hierarchię wartości.

[...] W ten sposób na spotkaniu ze światem kultury wracamy do przypowieści o talentach. Wraz z wami wszystkimi drodzy Państwo, wraz z Kościołem i społeczeństwem w Polsce, jestem głęboko zatroskany o człowieka, o spełnianie się człowieka. A drogą do tego spotkania – jak przypomina Sobór, a także doświadczenie ogólnoludzkie – jest dar, bezinteresowny dar z siebie.

Ten dar znajduje swój dalszy wyraz w wielu różnych talentach. Na nich opiera się ogólnoludzka i narodowa kultura. Pragnę wszystkim tym talentom, które rozwijają się i osiągają ową postać piękna, które jest „kształtem miłości" (C. K. Norwid, *Promethidion*, *Bogumił*, w. 109), życzyć, aby się pomnażały w każdej dziedzinie życia polskiego.

Modlę się o to do Boga, który jest Dawcą talentów. Modlę się, aby wszyscy ludzie wielorakich talentów na ziemi polskiej znajdowali warunki do twórczej pracy. Aby mogli nas obdarzać prawdziwym pięknem. Piękno – praca – zmartwychwstanie: ta Norwidowska triada pozostaje zawsze w mocy. Mówiliśmy o tym przed czterema laty w kościele św. Krzyża. Dziś do tego powracam. Dziś bowiem – może inaczej niż wówczas, ale bardziej jeszcze – czujemy potrzebę zmartwychwstania, czujemy imperatyw zmartwychwstania.

Tutaj zrobię wtręt do tekstu, który już się kończy. Miałem to powiedzieć na samym początku pielgrzymki, na poligonie pod Koszalinem. Kiedy znalazłem się tam wśród Wojska Polskiego śpiewającego *Bogurodzicę*, nie tylko *Błękitne rozwińmy sztandary*, modlącego się, zanim przyjechał papież, na całonocnym czuwaniu, przecierałem oczy. Nie w znaczeniu dosłownym, w dosłownym znaczeniu zachowywałem się normalnie, ale wtedy zrozumiałem zapis zmartwychwstania w Ewangeliach. Mianowicie ten zapis, jak Państwo pamiętacie, zawiera naprzód stwierdzenie, że niewiasty, dokładnie niewiasty, poszły rano do grobu, żeby namaścić Chrystusa, którego spodziewały się znaleźć martwym. Bały się tylko jednej rzeczy: kto im odwali kamień grobowy. Pierwsze zdziwienie: kamień grobowy odwalony. Drugie zdziwienie jeszcze większe: grób pusty. A dopowiedzenie już nie słowem ludzkim, bo słowo ludzkie by tego nie potrafiło wypowiedzieć. Mówi istota nadludzka: nie ma Go tu, zmartwychwstał. Te niewiasty biegną do apostołów i apostołowie nie wierzą. Nie wierzą. I wtedy ja, należący do następców apostołów, zrozumiałem moich wielkich poprzedników.

Miałem to zamiar zaraz im powiedzieć, ale nie było czasu, nie było nawet kontekstu. Niemniej chodziło to za mną i wreszcie znalazłem miejsce. Wolę z tym z Polski nie odjeżdżać, tylko zostawić to tutaj, jak nie gdzie indziej, to przynajmniej w Teatrze Narodowym.

No więc, to jest takie wielkie zdumienie. Zmartwychwstanie i zdumienie. Trudno się tu nie dziwić. Ja właściwie przez cały ten tydzień, przenosząc się z miejsca na miejsce, i to w tempie dość szybkim, wciąż robię tego rodzaju odkrycia, ale największe, najbardziej rezurekcyjne było to odkrycie w Koszalinie. Jest tu zresztą na sali biskup polowy Wojska Polskiego i może to przekazać swoim diecezjanom, może im to przekazać w języku bardziej wojskowym, bo ma w tej dziedzinie przygotowanie.

A jednak nie wycofuję się z tego, co powiedziałem, zwłaszcza po usłyszeniu tego, co usłyszałem, i po przeczytaniu wielu innych rzeczy, które

przeczytałem: dziś, może inaczej niż wówczas u Świętego Krzyża przed czterema laty, ale może i bardziej jeszcze, czujemy potrzebę zmartwychwstania, czujemy imperatyw zmartwychwstania, tego zmartwychwstania Chrystusowego, które św. Paweł przetłumaczył na zasadę życia chrześcijańskiego, na zasadę życia sakramentalnego. Wystarczy zajrzeć do Listu ad Romanos, gdzie Paweł pisze o chrzcie, nie tylko zresztą, ale zwłaszcza o chrzcie. Zmartwychwstanie jest zasadą życia chrześcijańskiego, życia sakramentalnego: Chrystusowe zmartwychwstanie zaszczepione w nas. Natomiast to samo zmartwychwstanie przez Norwida zostało przetłumaczone na wymóg życia narodowego, powiedziałbym nawet społeczno-ekonomicznego: jak być narodem zmartwychwstałym, to znaczy narodem, który żyje pełnią życia. Ja tak kluczę, a już chcę powiedzieć właściwie ostatnie słowo, powiedzieć mianowicie, że tego, właśnie tego zmartwychwstania, przetłumaczonego przez Norwida na wymóg życia narodowego, życzę tobie, Polsko, Ojczyzno moja!

POETA CHRZEŚCIJAŃSKI

Irena SŁAWIŃSKA

EUROPA PRZECIW-CHRZEŚCIJAŃSKA I BĘKARCIA
(w teatrze Norwida)

Więc jednak – ambiwalencja: Europa dziewiętnastowieczna jest w widzeniu Norwida barbarzyńska, zdziczała, próchniejąca, martwa, ale zarazem „jedyna tak szlachetna i tak lekka". Przecież z chrześcijańskiego pnia – choć występna, uległa z-przeciw-chrześcijańszczeniu.

Europa – a ściślej cywilizacja europejska – to zespół spraw najżywiej i najboleśniej w Norwida godzących. Nie może się on uwolnić z tego osaczenia, od młodzieńczych niemal lat – po ostatnie miesiące życia. Bo przecież paryska wiosna 1883 roku, roku śmierci poety – to narodziny ostatnich „legend dziewiętnastego wieku": *Cywilizacji*, *Bransoletki*, *Tajemnicy lorda Singelworth*. Łączy je ironiczna tonacja, odniesiona właśnie do społeczeństwa, które współczesną kulturę Zachodu reprezentuje – wyższą cywilizację (że znów odwołamy się do sarkastycznych akcentów poety), właściwą warstwie ukształconej. To samo ironiczne spojrzenie ujawniają Norwidowskie fraszki, których bohaterowie również do tej wyższej cywilizacji należą.

Kartoteka rodzącego się słownika poety pozwala też stwierdzić nie tylko częstotliwość użycia terminu „cywilizacja", ale i jego konteksty: zwroty, wyrażenia, również w prozie dyskursywnej, w artykułach, notatkach, listach. Częstotliwość to uderzająca – i nieprzypadkowa. Nie dziwi nas wyłączne użycie terminu „cywilizacja" w sytuacjach, gdzie my mówilibyśmy o kulturze: wszystkie te pisma powstały we Francji, gdzie termin „civilisation" miał (i ma) nieco inny zasięg semantyczny. Termin „l'homme cultivé" mówi głównie o wykształceniu; Norwid zaś ze szczególnym naciskiem odróżnia ukształconego człowieka od kształcącego się i kształcącego (innych). Wykształcenie (czy ukształcenie) to avoir człowieka (powiedzielibyśmy dzisiaj) – nie jego être. „Cywilizacja dziewiętnastego wieku ma tę smutną stronę, iż jest bardzo wykształcona i że wykształceniem swoim może zakryć i z-eskamotować nawet najprostsze prawdy życia" (VIII, 446)[1].

Z terminem „cywilizacja" łączy poeta różne atrybuty: czasem czysto historyczne (hebrajska, grecka) i nie zabarwione aksjologicznie, częściej jednak odniesione do współczesnego Zachodu i do soi-disant wyższej cywili-

[1] Wszystkie cytaty pochodzą z edycji J. W. Gomulickiego: Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*, t. I-XI, Warszawa 1971-1976. W nawiasie cyfra rzymska oznacza numer tomu, arabska – numer strony.

zacji, o wyraźnie ujemnej wartości. Słyszymy więc o cywilizacji zdziecinniałej, zdziczałej, próchniejącej, o takiej, która jest imitable i vendable. Poeta ostrzega przed „magią cywilizacji europejskiej" oraz – ogólniej – przed absolutyzacją wszelkiej cywilizacji: „Trzeba przeto wiedzieć i pamiętać, że cywilizacja każda uważana być winna jako środek, nie jako cel – dlatego też zaprzedać cywilizacji duszę swoją i przy tym modlić się w kościele jest to być Tartuffem" (VI, 434). „[...] cywilizacja każda, jako skończoność uważana, jest fałszywa" (VI, 432).

Wielokrotnie i przy różnych okazjach zamyśla się Norwid nad prawami powstawania, rozkwitu i uwiądu każdej cywilizacji, nad jej kolebką i zamierzchem: odpowiedzi na to pytanie nie może dostarczyć historia cywilizacji, która „jest tak młoda, że pełnoletności swej nie dorosła". O zamierzchu cywilizacji (rosyjskiej) mówi właśnie *Anhelli*: w prelekcjach Norwida o Juliuszu Słowackim bardzo wiele refleksji na ten temat.

Najbardziej bolesne i groźne diagnozy dotyczą jednak współczesności: Europy dziewiętnastego wieku, otaczającego poetę świata w jednej z „najgłośniejszych stolic" ówczesnych. Samą głośność wydrwi zaraz Norwid w traktacie *Milczenie*: „[...] ów gwar szeroki, który, urabiając się ze wszech wydźwięków wszystkich działalności i energii, śpiewa sam sobie nieustannie: «Takich to, jak ja, pięć, sześć na świecie dziś... to – cała cywilizacja jego, i wartość, i siła!»" (VI, 238). Wiemy, jaką pogardą darzy poeta kult energii, który teraz staje się podstawą oceny człowieka, jego stanowiska społecznego, i sprawia, że kompetencje zawodowe (i etyczne) w praktyce się nie liczą: dyrektorem opery zostaje człowiek energiczny! – wyśmiewa się poeta. (Dziś by nas to tak nie bawiło, ale passons...).

Zdrowie cywilizacji zależy też od szacunku dla każdego człowieka jako istoty ludzkiej, „istoty świętej", reprezentującej całą ludzkość. Myśl tę rozwija zwięzły, ale niezmiernie ważny tekst [*O idei Reprezentacji*]. Czytamy tam: „Idea-Reprezentacji z tej przyczyny tak wielką i tak wielce chrześcijańską jest, iż przez nią cały-człowiek zyskany jest dla społeczeństwa i całe-społeczeństwo dla człowieka" (VII, 51). Przyjęcie idei tej „dostało się nam przez ręce Kościoła".

Teza o niewymiernej, podstawowej roli chrześcijaństwa w dziejach cywilizacji wraca wielokrotnie w medytacjach poety. Dotyczy to przede wszystkim sztuki: „styl sztuki religijnej, z której jest cała Cywilizacja" (IX, 238), „w tym spodlonym i grzecznym społeczeństwie dzisiejszym" (IX, 240) – „Dans une Epoque parfaitement sale comme est la nôtre" (IX, 243).

Niezmiernie surowy sąd o współczesności podsumuje Norwid terminem: „martwa", „umarła" („cywilizacja obecna jest barbarzyńska i umarła [...] – praktycznie-zmarła i umarle-praktyczna jest, a bywa płaska" (IX, 341).

Często wraca Norwid do warunków żywotnej, żywej cywilizacji, opartej na twórczości, więc pracy, na wysiłku umysłowym i sumienności – bo ory-

ginalność i sumienność to przecież wyróżniki prawdziwej pracy, jak pamiętamy z wypowiedzi *Do Spartakusa (o pracy)*. Znamy też Norwidowską definicję oryginalności: „sumienność w obliczu źródeł". Stąd też podstawowy problem wyboru tradycji: tradycji prawomocnej (sukcesja po narodach zmarłych: „religia przez Żydów-Hebreów, prawo przez Rzymian, sztuki przez Greków, a przeto całą cywilizację" (XI, 646). Gromiąc jednak ówczesną anglomanię (relacja z rozmowy z młodym księciem Giedroyciem), powie poeta z gniewem: „Za cóż więc mam mieć człowieka, który by sukcesję własną na niego w prostej linii spadającą chodził pożyczać i wyżebrywać u lichwiarza?" (XI, 647). A nasze zobowiązania wobec własnej tradycji? Podejmować „z przeszłości tradycyjnej to pogłównie, co postępowym lub nasiennym w ziarno postępowe leżało w historii" (VII, 91).

W pełni pozostaje jednak poeta świadomy prawa i obowiązku wymiany, importu i eksportu kultury.

Mogłoby się wydawać, że po takim uczczeniu przeszłości cywilizacyjnej Europy – i po słowach pogardy dla jej współczesności – na Europę dziewiętnastego wieku rzuci Norwid tylko anatemę. Tak jednak nie jest. Bolejąc nad tym, że Europa i europejskość nie doczekały się definicji, że nie wyróżniono „właściwości znamionujących kardynalnie" te pojęcia – sam podniesie „święty ogień" (zapału i współczucia) „samej tylko matce Europie" właściwy. Teza ta znalazła się w wypowiedzi poety w rocznicę powstania styczniowego.

Kiedy indziej znów (w korespondencji) powie: „Jestem przeciwny systematom spółczesnym, które głoszą: «Europe aux Européens!». Selon moi – Madame! – il n'y a jamais eu des Européens, car nous tous nous sommes venus ici de l'Asie [...] Ja jeden przeczę temu systemowi krwi i ras [...] Moim zdaniem, Europa nie jest rasą, ale principium! – bo gdyby była rasą, byłaby Azją!!!" (IX, 388).

Określenie to prowokuje do dalszych pytań o istotę tego principium – zasady moralnej, jednak obowiązującej mimo wszystkich odstępstw i dewiacji. To ta zasada kazała Europie ująć się za Grecją oraz – w osobach nielicznej garstki szlachetnych jej przedstawicieli – okazać solidarność z losem Polski.

Jakby na przekór wszystkim inwektywom, jakimi obrzuca Norwid styl dziewiętnastowiecznej Europy – ostrzega przed „odspołecznieniem narodu" przez „stracenie europejskiego charakteru spółczesności" (VII, 88), widocznie, w mniemaniu poety, obowiązującego. Brak rozwinięcia tej tezy nie pozwala na jej uściślenie.

Więc jednak – ambiwalencja: Europa dziewiętnastowieczna jest w widzeniu Norwida barbarzyńska, zdziczała, próchniejąca, martwa, ale zarazem „jedyna tak szlachetna i tak lekka". Przecież z chrześcijańskiego pnia – choć występna, uległa z-przeciw-chrześcijańszczeniu.

Wspominaliśmy już, że poetyckie obrazy tej współczesnej Norwidowi Europy jawią się w jego fraszkach, w prozie narracyjnej i w dramatach. Wyróżnienie to nieco sztuczne i niepełne. Bo przecież i w tzw. traktatach, i w listach są znakomicie szkicowane scenki, jak np. z ogrodu zoologicznego, gdzie wyznawcy Darwina swego przodka orangutanga końcem parasolki szturchają: „dlaczego [te osoby] antenata w klatce z małpami osadziły [...] Orangutang też z politowaniem i newralgią na tę z d z i c z a ł ą - c y w i l i z a - c j ą rzeszę pogląda" (X, 131).

Wybieramy jednak do egzemplifikacyjnego oglądu tylko jeden poligon, jeden teren poetyckiej utarczki artysty z tą zdradzającą swe wysokie powołanie Europą: jego teatr. Na tej scenie właśnie rozgrywa się paraboliczny dramat współczesnej cywilizacji europejskiej.

*

A rozgrywa się we wszystkich utworach dramatycznych Norwida – nawet tam, gdzie rzecz dzieje się w Grecji czy w legendarnej rzeczywistości Krakusa i Wandy; w sztukach o historycznej lub politycznej kanwie i w miłosnych bluetkach: wszędzie tam przecież nostra res agitur. Bohaterowie tych dramatów, jak Rakuz (w *Krakusie*) czy Szołom (w *Zwolonie*), to najbardziej znamienne i niebezpieczne dewiacje współczesnej poecie cywilizacji europejskiej, jej zwyrodniałe idole! Zatrzymajmy się jednak przy tych tekstach, które jawnie przenoszą nas we współczesną Europę, w jej wielki świat czy piękny świat-son beau monde. Reprezentantów ludu tu niewielu: to służba wielkich dam – i nie w nich, oczywiście, godzi ostrze Norwidowej satyry.

Tylko niektóre z (ocalonych) dramatów określił sam poeta mianem k o m e d i i – raczej drobne teksty z wątkiem miłosnym w osnowie, teksty, które ówcześni nazwaliby b l u e t k a m i, bez względu na ciężar gatunkowy problematyki odniesionej – jak zawsze u Norwida – nie do polskiej rzeczywistości i obyczajowości, ale właśnie do epoki i do jej znamion. A że – jak wiemy – probierzem kultury jest u Norwida stosunek do sztuki i miłości – te właśnie dwa problemy są stale w dramatach poety obecne, przeważnie ze sobą splecione, gdyż częstym partnerem miłosnych układów jest właśnie artysta, ubogi i odtrącony (jak w *Hrabinie Palmyrze*), wzgardzony i odrzucony na skutek towarzyskiego blamażu (Omegitt), raz cudownie z takiego blamażu wyratowany, po okrutnych upokorzeniach (Mak-Yks). Same imiona tych partnerów – męskich (Rizzio, Mak-Yks, Omegitt) i kobiecych (Palmyra, Hrabina Harrys, Lia) mają przenieść nas w kosmopolityczny świat salonów, odsunąć zaś pokusę „polonizacji" tego świata. „Rzecz dzieje się w dziewiętnastym wieku" – podkreśla poeta (*Pierścień Wielkiej Damy*), w willi – Harrys. Rzadko tylko – jak w *Za kulisami* – pewne realia pozwolą bliżej zidentyfikować miejsce akcji (sale redutowe w Warszawie). Konwencjonalny stosunek do miłości i małżeństwa, układanego przez ciotki i swatki, jest jednak zja-

wiskiem właściwym konwencjom epoki i wychowaniu kobiet do tak ułożonego małżeństwa, które (o ironio!) nazywane jest sakramentem!

Wyrazem protestu Norwida przeciw tym konwencjom (towarzyskim i literackim) jest uznanie zerwania tak ułożonego z góry związku za happy ending dramatu... choć bardzo bolesny. Stąd też i Norwidowskie przełamanie konwencji gatunków, próby przemianowania wysokiej komedii na białą tragedię. We *Wstępie* do *Pierścienia Wielkiej Damy* explicite powie poeta: „iż strona święta, budująca, religijna starożytnej tragedii nie ustała wcale ani może ustać, ale że gdzie indziej pośród utworów dramatycznych główne obrała miejsce swoje. Myślę, że ten rodzaj, na nazwanie którego nie mamy polskiego wyrazu (bo rzeczy jeszcze nie ma), to jest: «la haute-comédie», głównie otwiera pole do budującego działania wobec chrześcijańskiego społeczeństwa. Tak przynajmniej zdaje się, że być winno, skoro ma to być periodem obejrzenia-się-społeczności całej, i z jej najsłuszniejszej wyżyny, na samą siebie".

Norwid proponuje, jak wiemy, inny termin na określenie tego rodzaju dramatów, gdzie „tragiczność, nie dochodząc do zgonów i do wylania krwie, dawała[by] [...] Tragedię-Białą". Taki podtytuł przydany został właśnie *Pierścieniowi Wielkiej Damy* (we *Wstępie* przed chwilą cytowanym), choć sztuka kończy się – na pozór – rehabilitacją i uczczeniem poety. Ale tu happy end dotyczy tylko jednorazowego gestu Hrabiny, bo chyba nie pełnej przemiany człowieka. Finalnym akcentem dramatu jest przecież triumfalny monolog Durejki, fanfary strasznego mieszczaństwa!

Wróćmy jednak do tytułu tej wypowiedzi: do przeciw-chrześcijańskiej i bękarciej Europy. Jesteśmy na balu maskowym – na reducie – w pięknych salach redutowych przylegających do teatrum w Warszawie, choć lokalizacja ta nie jest w tekście explicite określona. Przybyłego na redutę podróżnika, hrabiego Omegitta, osaczają maseczki-fiołki. Jedna z nich pyta: „Czy zakochałeś się w Paryżu, widząc siostrzyczkę moją opętaną w ciężkie warkocze? [...] On w Paryżu nie był – nie był w Paryżu! Co to jest Francja i Paryż? – szczerze mów!" – Omegitt odpowiada: „Francja jest narodem wielkich przeznaczeń, a Paryż jest tylko stolicą europejskiej cywilizacji..." Maseczki-fiołki indagują dalej: „Kiedy on taki mądry, niechaj ci powie, co ta cywilizacja jest? Kiedy jesteś taki mądry, to powiedz – co?" I tu właśnie pada definicja: „Cywilizacja europejska jest bękarcia...", i za nią wyjaśnienie: „Dlatego że wszystkie inteligencje praktyczne są niechrześcijańskie – a wszystkie chrześcijańskie są niepraktyczne!" Nie one więc decydują o obliczu Europy i jej kultury!

Cywilizację europejską wielkiego świata reprezentuje i rządzi nią – baron Glueckschnell. To mówiące nazwisko dostatecznie go przedstawia: to wyznawca kultu pieniądza i szybkiego sukcesu, materialnej natury oczywiście, wielki Manitou giełdy międzynarodowej, bohater kilku sztuk Norwida, zaciekły wróg artysty i sztuki. Pojawia się na balu jako członek spółki tea-

tralnej, zainteresowany wyłącznie efektem finansowym granej obok, na scenie, tragedii Omegitta o ateńskim wodzu, Tyrteju – sztuki, właśnie wygwizdanej! Pociesza go jednak myśl, że „utrze się to jeszcze powoli, jak ruszą do sztuczek z sensem pisanych", komedyjek, które robią dobrą kasę bufetową! Pojawi się również w *Aktorze*, w tle, ale jeszcze groźniejszy zwiastun krachu giełdowego i ruiny rodzin. Ma jednak dość licznych, choć bardziej zakamuflowanych popleczników i wyznawców: w sferze wielkiego i drobnego biznesu (jak Durejko czy Nicka) i w tzw. wysokiej sferze towarzyskiej (Lia, Erazm, ludzie, którzy natychmiast zrywają zaręczyny na wieść o niepowodzeniu finansowym czy innym – partnera). Nieprzypadkowo też ci adherenci biznesu oświadczają, jak Nicka: „religiantką nie jestem zbyteczną" – powtórzy to też Bizoński: „choć wielki religiant nie jestem". Notabene, termin ten („religiant") miał wrócić w tejże Europie Środkowej i Wschodniej, głównie dla wyszydzenia praktykujących członków Kościoła... Norwidowski Glueckschnell nie jest jednak bynajmniej karykaturą kapitalisty (z pisemek komunistycznych). To postać bardziej złożona, wcielająca różnorodne aspekty cywilizacji współczesnej: wspomniany już kult sukcesu, pośpiechu, szybkich i efektownych osiągnięć, energii – w sensie zewnętrznej aktywności; głosiciel postępu – głównie technicznego, wrogiego wszelkiej tradycji. Pełen pogardy dla artystów, którzy „nic przecież nie robią", i oczywiście dla wszystkich słabych i bezbronnych – a także naturalnie dla religiantów...

Wrogość podobnego rodzaju – również przeciw tym samym grupom ludzkim skierowaną – dzielą z Glueckschnellem „straszni mieszczanie": Durejkowie (*Pierścień Wielkiej Damy*), równie bezwzględni dla artystów twórczych, dla ubogich i słabych; wyznawcy doraźnego sukcesu, zachłyśnięci własnym rozumem i aktywnością. I oni należą do rasy energumenów – do klanu coraz bardziej panoszącego się w teatrze pozytywistycznym – u nas i na Zachodzie, gdzie pozytywnym bohaterem jest energiczny i postępowy inżynier. Inaczej w wysokich komediach Norwida, który odmawia miana rzeczywistości tej energii, „która tylko to wie, że ugania". Ironia poety ściga energumenów także poza terenem komedii: dogodną metaforą do ukazania ich ostatecznej przegranej stają się wyścigi (taki podtytuł nosił pierwotnie *Krakus*): wygrywa je pieszy, spokojny, cichy Krakus – on to zabije smoka, nie zaś pędzący na koniu, ale pyszny i bezmyślny Rakuz, właśnie-energumen. Metaforę tę trzeba odczytać w kontekście Norwidowej koncepcji czasu, z-wolonego z wolą Boga, dojrzewaniem do wolności i prawdziwego zwycięstwa. Sytuuje się ono na antypodach doraźnego sukcesu, który „bożkiem dziś jest": Glueck-schnell. Wszystkie te idole: pieniądz, energia, sukces, pośpiech, pogarda dla sztuki i artysty, dla bezinteresownych uczuć... tworzą syndrom z-przeciw-chrześcijańszczenia cywilizacji europejskiej, a więc i zniewolenia człowieka.

Nie tylko Glueckschnell i jego klan są za ten proces odpowiedzialni: uczestniczą w nim również – na swój odmienny sposób – i wielkie damy, le beau monde kosmopolitycznej socjety, piękne, wytworne hrabiny, królujące w salonach. Nie są to młodziutkie, naiwne dziewczątka, ale dojrzałe kobiety, które same decydują o swoim losie i świadomie wybierają partnerów. Czasem cynicznie (jak Hrabina Palmyra) lub pod naciskiem konwenansów czy tzw. układów. Nieprzypadkowe noszą imiona: Palmyra-ruina; hrabina Harrys i Lia – to reprezentantki międzynarodowej socjety; wyraźnie Polką jest Eliza (*Aktor*), ale ona właśnie nie należy już do tych wielkich dam. Choć mniej jawnie, mniej ostentacyjnie, ale i one wielbią sukces i pieniądze (stąd ich przyjaźń z Glueckschnellami), i według tych kryteriów oceniają szanse epuzerów i korzystnego mariażu, a jednocześnie – mają się za chrześcijanki! Tu właśnie ironia Norwida pokaże ostre pazury: przez zderzenie nabożnych deklaracji tych dam z sytuacją, która je natychmiast dezawuuje. Pogardzające ludźmi hrabiny, paradują zawsze z mszałem czy różańcem: idą przecież na w e n t ę m i ł o s i e r n ą! W takiej właśnie sytuacji Hrabina zmienia bluzkę w obecności ubogiego poety, a na uwagę swej „poufnej": „mogłabyś ubierać się przy ludziach?" – odrzuca spontanicznie: „To nie są ludzie – daj, proszę, szpilkę". Na zimno układając plany mariażu, ta sama Hrabina powie: „Przecież małżeństwo – to sakrament!" Cięcie subtelne, ale przecież jednoznaczne. Stygmat salonu, od którego nie umieją się wyzwolić, jest jawnie p r z e c i w - c h r z e ś c i j a ń s k i, choć osłonięty hipokryzją miłosiernych działań i cnotliwych frazesów. „Dobre wychowanie" panny – ironizuje Norwid – polega na tym, że są „za innych – złe", te „lalki modlące się i robiące zbrodnie", zniewolone gorsetem konwenansów. Poecie, twórczemu artyście, pozostaje tylko ucieczka „od zmienionego w salonik kościoła. Od zamienionej w karczmę epopei" (I, 265) – od tej pomniejszającej człowieka cywilizacji dziewiętnastego wieku, od tego „parcia chemicznego Europy". Czy jednak nie sposób wyrwać się z jej uchwytu? Czy istnieje tylko taka alternatywa: zniewolenie lub ucieczka (dokąd? na jakie wyspy szczęśliwe?). Owszem, są przecież w tym przeciw-chrześcijańskim świecie ludzie naprawdę wolni: artyści (także artyści teatru, vide *Aktor*), starzy ludzie już poza salonem (jak stara hrabina w *Aktorze*, pilna czytelniczka Biblii) i wierni służący, o randze i charakterze raczej giermków czy towarzyszy. Słowem: ci wszyscy, co nie stają do w y ś c i g ó w, nie dążą do sukcesów, pozostali wolni i wierni. Najpiękniejsza kobieta w teatrze Norwida – to stara służąca Salome (*Pierścień Wielkiej Damy*), która „diamentowym słów światłem darzy".

Zupełnie inny jest jednak t ł u m na ulicach czy placach miejskich, tłum w *Zwolonie*, którym włada Szołom i który, dopiero z l e c z o n y – stanie się narodem. Ale to już odrębny i rozległy problem, który wypadnie nam na tym miejscu pominąć.

Niepodlegli naciskom tej zdziczałej cywilizacji są bohaterowie misteriów: Krakus i Wanda, żyjący w przedświcie Polski kołodziejów, przeczuwający

już Chrystusa, chrześcijanie in potentia, choć i tam pojawia się przecież antagonista cichego Krakusa, potencjalny Glueckschnell, energumen bezwzględny – Rakuz. Wolny jest również Zwolon (bo z Bogiem zespolony, poddany Jego woli) – wśród agresywnych Szołomów. Wszyscy ponoszą śmierć, która ma charakter ofiary: „a czyż jest większa wolność niż wolność ofiary?" Nie Norwidowe to adagio, ale można by mu je przypisać.

Problematyka kultury – i to współczesnej poecie kultury europejskiej – jest w teatrze Norwida ogromnie bogata i zróżnicowana. Czasem pojawi się w historycznym przebraniu, w greckiej lub egipskiej masce. Dzieje się tak w tragediach o Tyrteju, o Cezarze i Kleopatrze lub w miniaturze tragicznej *Słodycz*. W każdej z tych tragedii dochodzi do zderzenia dwóch światów: świata żywej cywilizacji – i martwej. Nieżywej, bo zesztywniałej w przepisach i konwencjach. Martwa jest kultura egipska, we władzy mumii i sfinksa; ale pozbawiony sił żywotnych jest również Lacedemon – zakuty w żelazo praw, zmilitaryzowany, gardzący słowem i sztuką, odbiera wolność własnym obywatelom. W zmartwiałym świecie nie ma miejsca na normalne życie rodzinne, na miłość ani na swobodną twórczość. Rozkwitają one nie w Sparcie, ale w Atenach, pod opieką bogów. W Atenach dojrzewa miłość Tyrteja i Eginei – jedyna to w teatrze Norwida wizja szczęśliwej i pięknej miłości, miłości, która się spełni. O jej kulturowych uwarunkowaniach i powiązaniach mówi się tam wyraźnie w dialogu obojga partnerów: „Miłość taka [...] to Grecja cała – to wolność, to prawda i to świętość..." (*Tyrtej*). A gdyby dziewczyna nie pojęła go, poety i wodza, „to ani Aten nie będzie, iż nie było w nich jednej kobiety".

Tej koncepcji miłości, ojczyzny i człowieka przeciwstawia poeta nieustannie Lacedemońską dewizę: „zwyciężyć albo zginąć", dewizę którą określa Norwid mianem hasła pachołków, nie rycerzy, gdyż wyraża kult siły i pogardę dla przegrywających, słabszych. To oczywista aluzja do polskiego zawołania: „triumf albo zgon", zawołania, które piętnuje Norwid ze szczególnym uniesieniem. W każdej z tragedii obecny jest dylemat: s u k c e s czy z w y c i ę s t w o? Wolno stwierdzić, że w widzeniu Norwida umiejętność przegrywania (na drodze do ostatecznego celu – zwycięstwa) to probierz kultury jednostki – i narodu. Wiele wypowiedzi na ten temat w jego prozie dyskursywnej. A kobietę sprawdza w dramatach zdolność i gotowość do uczestnictwa w porażkach mężczyzny. Eginea poręcza swoją miłość obietnicą: „Ja – będę z tobą" – nawet gdy Tyrtej „osamotnieje przegraną bitwą i tułając się posłoni twarz swoją do kałuży przydrożnej, ażeby się ręką napić wody..."

Prawdziwa miłość, nie spełniona, a nawet nie wyznana, łączy (i rozdziela) Cezara i Kleopatrę. Nieszczęśliwa-szczęśliwą, bo j e s t, pięknie dojrzała, a „m i ł o ś ć z u p e ł n a j e s t z a w s z e / s z c z ę s n ą ! . . . d l a t e g o, ż e j e s t!" – mówi sama Królowa. Dzieli ich właśnie sytuacja polityczna, ale jeszcze bardziej – kulturowa, odór mumii i przymus dynastyczny, jakby „w

przestworze tym nie można było skrzydeł rozwiać. Coś zlepia pierze orłom" (*Kleopatra i Cezar*).

Wypada jednak wrócić do określnika użytego w tytule – przeciw--chrześcijańska i bękarcia. Staraliśmy się już wyjaśnić pierwszy atrybut cywilizacji dziewiętnastego wieku: przeciw-chrześcijańska, jawnie wroga chrześcijaństwu lub kompromitująca je udaniem, hipokryzją, fałszywą maską. Określnik: bękarcia – tłumaczy, jak pamiętamy, sam autor tego zestawienia, Omegitt. Tłumaczy jednak w sposób bardzo ogólnikowy i okrężny. Wydaje się, że można do jego wyjaśnień dorzucić – choćby tylko hipotetycznie! – inną egzegezę. Cywilizacja europejska dziewiętnastego wieku pochodzi z nieprawego łoża: zrodził ją kult pieniądza, uwielbienie techniki i technizacji, materialnego postępu, sukcesu (który „bożkiem dziś jest. On czarnoksięstwo swe rozwinął jak globu kartę"). Europa, której istotę stanowi przecież principium (moralne), wyrzekła się swoich prawych rodziców: chrześcijaństwa i Grecji (w apogeum jej sztuki i myśli).

Ale francuski odpowiednik słowa „bękart" („bâtard") ma jeszcze inne konotacje: bâtard to stworzenie czy zjawisko nieczystej rasy, mieszaniec czy hybryda. Może poeta chce napiętnować taki właśnie charakter cywilizacji europejskiej swego wieku?

I jeszcze jedna glossa do eksplikacji, którą podaje Omegitt – oczywisty porte-parole poety – na balu redutowym, indagującym go maskom. Przypomnijmy kontekst formuły, która wówczas pada z jego ust: Cywilizacja europejska jest bękarcia „dlatego, że wszystkie inteligencje praktyczne są niechrześcijańskie, a wszystkie chrześcijańskie są niepraktyczne". Znowu odwołać się wypadnie do obszaru semantycznego słowa w języku, w którego kulturze dojrzewa Norwid-myśliciel, a także Norwid-poeta. (Bez głębszej znajomości tego języka nie można poprawnie odczytać jego twórczości – to conditio sine qua non).

Popatrzmy na pierwsze i naczelne znaczenia przymiotnika „pratique" – choćby w słowniku Roberta. Pratique – „qui concerne l'action, la transformation de la réalité extérieure par la volonté humaine" („który dotyczy działania, przemiany rzeczywistości zewnętrznej wolą człowieka"). Grzechem „inteligencji chrześcijańskich" jest właśnie zaniedbanie tego obowiązku; są „niepraktyczne", bierne, podczas gdy „inteligencje niechrześcijańskie" okazują się „praktyczne" w nadmiarze! Szansą uleczenia Europy jest powrót do tych wartości, które podeptała: do uszanowania człowieka, jego wolności, świętości, powrót do Prawdy Najwyższej – i czynne zaangażowanie „inteligencji chrześcijańskich" w przemianę świata.

Alina MERDAS RSCJ

„TYLKO JUŻ ŚWIECI..."*

[...] „ale – ja – dwie mam w tym roku rzeczy do zrobienia: n a s t r o j e n i e h a r f y s ł o w a, bo nie ma Adama, Zygmunta, Juliusza... i o p o w i e d z e n i e M s z y ś w i ę t e j – to dwie kolumny, na których ja społeczność Rzeczypospolitej stawiam" (IX, 408). [...] „Wypełnienie" („Consummatum est") obejmuje u Norwida [...] cały wymiar życia, „zupełnego człowieka", to, jak i czym człowiek żyje, i to, co i jak tworzy. Antropologię Norwida określają godność dziecka Bożego i postawa twórcy.

I słońca nie ma tam – ani księżyca –
Tylko już świeci
W obłokach cichych H o s t i a blado-lica:
Świeci i leci.
(I, 355)[1]

Ten obraz, zamykający liryk Norwida *Do Panny Józefy z Korczewa*, ma źródło biblijne, jest poetyckim odbiciem wersetu z Apokalipsy św. Jana: „I Miastu nie trzeba słońca ni księżyca, by mu świeciły, bo chwała Boga je oświetliła, a jego lampą – Baranek" (Ap 21,23).

Biblijne wyrażenie „chwała Jahwe" oznacza Boga samego ukazującego się w całym swym majestacie, w blasku świętości i potędze bytu; ma charakter epifanii, objawienia. Nowy Testament ukierunkowany jest na „objawienie się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa" (Tt 2, 13). Miasto to „Jeruzalem Nowe", które Jan ujrzał zstępujące z nieba od Boga (Ap 21, 2), spowite w blaski Baranka, który został zabity. „A wszelkie stworzenie, które jest w niebie i na ziemi, i pod ziemią, i na morzu, i wszystko, co w nich przebywa" mówi doń: „Zasiadającemu na tronie i Barankowi błogosławieństwo i cześć, i chwała, i moc, na wieki wieków!" (Ap 5, 13).

Wiersz *Do Panny Józefy z Korczewa* w całości jest obrazem życia prawdziwie chrześcijańskiego, opartego na Ewangelii. Słowa św. Jana i obraz Norwida wskazują na cel i ostateczny kres tego życia – Jezusa Chrystusa. W wieczności – Baranka Apokalipsy, Alfę i Omegę, Pierwszego i Ostatniego, Początek i Koniec (por. Ap 22, 13); w doczesności – Baranka Bożego z

---

* Tekst ten, pt. *Wokół struktury religijności Cypriana Norwida* został odczytany w Warszawie, w dniu 29 VI 1992 r., w Towarzystwie „Ogród Ksiąg".

[1] Cyprian N o r w i d, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. I-XI, Warszawa 1971-1976. Dalej wszystkie przytoczenia Norwida według tego wydania. W nawiasie cyfra rzymska oznacza numer tomu, arabska – numer strony.

każdej odprawianej na ziemi Mszy św., podczas której przed udzieleniem Komunii św. kapłan wznosi Hostię i mówi: „Oto Baranek Boży, oto, który gładzi grzechy świata".

Drugi niezwykle piękny obraz Hostii w poezji Norwida (pisanej dużą literą, a więc traktowanej osobowo) spotykamy w *XCIX. Fortepianie Szopena*:

> Hostię – przez blade widzę zboże...
> Emanuel już mieszka
> Na Taborze!
> (II, 144)

W utworze obraz służy wyrażeniu wielkości Szopena, podkreśla doskonałość jego muzyki, osiągniętej dzięki przemianie, przedziwnemu zespoleniu wartości poszczególnych i ogólnych. I mówi o skojarzeniach poety. Przestrzeń pomiędzy kłosami pszenicznych łanów a Hostią na ołtarzu wypełnia trud Wielkiego Piątku i trud człowieczych ramion oraz wiara w moc przemiany, w obecność Miłości, której na imię Emmanuel – „Bóg-z-nami".

Obrazów poetyckich, które można umieścić w polu semantycznym Eucharystii, nie ma w twórczości Norwida zbyt wiele. Jednak analiza jego tekstów pozwala na stwierdzenie, że ten dogmat chrześcijaństwa wpłynął decydująco na typ duchowości poety i jego pogląd na świat, że kształtował modlitwę i postawę, rozumienie przeznaczenia człowieka i sensu dziejów. I że ostatecznie zadecydował o wewnętrznej koherencji, „całości" i „zupełności" życia i twórczości myśliciela i poety.

*

W chrześcijaństwie – a więc i w przestrzeni wiary Norwida – widać, jak Jezus Chrystus otworzył drogę do niemożliwego – do komunii między Bogiem i człowiekiem. To On, Wcielony, jest tą komunią, w Nim doszło do przedziwnej alchemii: do przemiany istoty ludzkiej w istotę bożą.

Wcielenie Syna Bożego stworzyło komunię między Bogiem i człowiekiem, a przez to dało możliwość nowej komunii pomiędzy ludźmi. Otwarcie na Boga prowadzi do otwarcia się na drugiego człowieka.

Komunia między Bogiem i człowiekiem, zrealizowana w osobie Jezusa, stała się przekazywalna w tajemnicy paschalnej, tzn. w Śmierci i Zmartwychwstaniu. Człowiek ma udział w tej tajemnicy przez Eucharystię. Dostępna w sakramencie Ciała Chrystusa Zmartwychwstałego potrzebuje ciała człowieka, by budować Kościół – Ciało Mistyczne. Jest boską syntezą, niezwykłym, niepowtarzalnym zagęszczeniem chrześcijaństwa.

Wyjaśnić Eucharystię znaczy wyjaśnić chrześcijaństwo. Norwid, którego charakteryzuje dążenie do przemyślenia i odkrycia korzeni każdej sprawy, w przeżywaniu chrześcijaństwa skoncentrował się na tajemnicy Eucharystii. Ale był to nie tylko wynik rozważań teoretycznych, lecz owoc życia religij-

nego, w pogłębianiu którego pomoc stanowiły również tzw. lektury duchowne.

Zmartwychwstańcy, „nieruchomi święci", jak ich nazwał w przystępie zniecierpliwienia Norwid, mieli swój udział w kształtowaniu i pogłębianiu jego życia z Bogiem. Księża Kajsiewicz i Semenenko, pierwsi wychowankowie Bogdana Jańskiego, byli spowiednikami poety; korzystał on z ich bibliotek w Rzymie i w Paryżu, u nich odprawiał rekolekcje, księdzu Jełowickiemu, „w upominku wdzięczności", zadedykował jeden z najpiękniejszych utworów maryjnych w poezji polskiej: *Do Najświętszej Panny Marii. Litania*. I za ich pośrednictwem zapewne poznał utwory, jakie powstały na fali odnowy katolicyzmu we Francji w pierwszej połowie XIX wieku, zwłaszcza w kręgu Lamennais'go i tradycjonalizmu, a które odegrały decydującą rolę w procesie nawrócenia Bogdana Jańskiego[2]. Nie znaczy to jednak, że Jański czy Norwid byli wyznawcami tego XIX-wiecznego tradycjonalizmu. Kazimierz Bereżyński zbyt szybko zaklasyfikował filozoficzne poglądy Norwida, stwierdzając, że „jest on mianowicie tradycjonalistą, tj. jednym z licznych przedstawicieli filozofii propagowanej we Francji przez de Bonalda i de Maistre'a"[3]. Jest prawdopodobne, że Norwid znał bezpośrednio czy pośrednio (to nie ma większego znaczenia) poglądy de Bonalda na temat mowy, pierwotnego daru Boga dla człowieka na początku czasów, i jego rozważania o słowie wewnętrznym, nieodzownym do pomyślenia prawdy, oraz o słowie zewnętrznym, czyli myśli, która otrzymała kształt podpadający poznaniu zmysłowemu[4]. Znał również przetłumaczoną w roku 1836 na francuski *Filozofię historii* Fryderyka Schlegla, zaliczanego do tradycjonalistów, i tak jak niemiecki myśliciel sprowadzał filozofię dziejów do egzegezy Odkupienia w czasie[5].

Nigdy jednak nie stanął na pozycjach filozoficznych tradycjonalizmu, nie przyjął jego teorii poznania.

Tradycjonalizm odmawiał rozumowi indywidualnemu możliwości poznania w porządku metafizycznym, moralnym i religijnym. Prawda została udzielona człowiekowi w objawieniu pierwotnym i jest nieomylnie przekazywana przez tradycję. Jedyne kryterium wszelkiej pewności to sensus communis, ogólna zgoda, powszechna opinia rodzaju ludzkiego.

Akcentując jednostronnie historyczność ludzkiego poznania i czyniąc z objawienia pierwotnego jedyne jego źródło, tradycjonalizm stawiał je ponad Objawieniem Bożym, nie mógł więc zostać uznany za oficjalną doktrynę

---

[2] A. Merdas, *Bogdan Jański*, „Znak" 1980, nr 310; *Jeszcze o Bogdanie Jańskim*, „Znak" 1981, nr 322-323; *Lektury Norwida*, „W drodze" 1983, nr 10.

[3] K. Bereżyński, *Filozofia Cypriana Norwida*, „Sfinks" 1911, s. 168.

[4] Por. L. Fouchez, *La philosophie catholique en France au XIX-e siècle avant la renaissance thomiste et dans son raport avec elle*, Paris 1955.

[5] Por. A. Merdas, *Ojczyzna Norwida*, „Znak" 1983, nr 341.

Kościoła[6]. Ale Kościół tak w XIX wieku, jak i dziś nie odrzuca najbardziej charakterystycznej cechy tradycjonalizmu: poszukiwania w tradycjach minionych epok, kultur i religii pierwiastków wspólnych, z natury swej nieobcych chrześcijaństwu. Taka postawa cechowała Norwida i wielu jego współczesnych. W tym znaczeniu był on tradycjonalistą, bez wpadania jednak w religijny synkretyzm, tak częsty u romantyków.

Poprzez aleje sfinksów i labirynty mitów i alegorii nieliczni dochodzili do Słowa Bożego. George Sand i Honoré Balzac wyrażali swe uznanie dla książki ks. Philippe Gerbeta o Eucharystii, ich dzieła jednak nie mówią nic o jej wpływie na ich postawę wobec świata. Chodzi o *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, które ks. Gerbet, najbliższy współpracownik Lamennais'go i główny teolog la Chênaie, ogłosił w roku 1829. Jański cenił je ogromnie i sam zabrał się do przekładu na język polski. Po jego śmierci tłumaczenie dokończyli księża Kajsiewicz i Semenenko. Książka wyszła w Berlinie w roku 1844 pod tytułem: *Rzecz o dogmacie Eucharystii, katolickiej pobożności rodzicu*. Wydaje się pewne, że znalazłszy się w rzymskiej bibliotece zmartwychwstańców, trafiła do rąk i do serca Norwida.

Jest to najpiękniejsza książka religijna romantycznej Francji, kontynuacja wielkiej tradycji literatury francuskiej w dziedzinie kierownictwa duchowego, *Filotea* św. Franciszka Salezego do użytku pierwszych romantyków. Gdy jednak Biskup Genewy, pewien wiary swego czytelnika, pisał o doskonałości życia wewnętrznego, Gerbet pamiętał, że zwraca się do społeczeństwa, którego umysłowość naznaczyły niewiara i rewolucja, wprowadził więc do swoich rozważań apologetykę i akcentował tak samo problemy życia społecznego, jak zagadnienie zbawienia świata. Jego apologetyka była apologetyką tradycjonalizmu, Kościół jednak nigdy nie zarzucił książce braku ortodoksji, a teolodzy niemieccy z Tübingen dostrzegli, że płynąca z niej nauka o Eucharystii pozwala widzieć w Kościele nie państwo Boże niezależne od państwa ziemskiego, lecz przedłużenie Boga-Człowieka i Jego wiecznie trwające Wcielenie[7]. Prawda osobiście zamieszkała między ludźmi, Bóg przyjął ludzkie ciało i to ciało oddał człowiekowi nie tylko w ofierze odkupicielskiej na Golgocie, lecz i w wieczystej immolacji na każdym ołtarzu, by pozostać wśród ludzi jako „Bóg-z-nami", jako Hostia i pokarm.

Gerbet rozumiał, że człowiek to zdolność poznania i kochania. W swoich wywodach łączył więc teologię z pobożnością, umysłowi dostarczał prawd, a serce karmił uczuciem. Zasadą wszelkiej religijnej refleksji staje się miłość – źródło dogmatu i źródło wiary. To ona nadaje sens wszystkim praktykom religijnym i pozwala zrozumieć wewnętrzną logikę chrześcijaństwa. Idea główna książki to wskazanie, że dogmat Eucharystii i jej kult stanowią serce

---

[6] Por. E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX-e siècle*, Paris 1948.

[7] Por. J. R. Derre, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1824-1834*, Paris 1962.

chrześcijaństwa, prawdziwej religii miłości oraz – już w duchu tradycjonalizmu – są ostatecznym, doskonałym dopełnieniem pierwotnej wiary i pierwotnego kultu rodzaju ludzkiego.

Człowiek, stworzony na obraz Boga doskonałego, winien szukać szczęścia w praktykowaniu cnoty. W walce ze złem winien szukać pomocy u źródeł życia: w modlitwie i w Eucharystii. Komunia eucharystyczna to indywidualizacja Wcielenia. W niej Słowo łączy się nie tylko z człowieczeństwem i z ludzkością, lecz z każdym ludzkim istnieniem; uczy braterstwa, równości, ofiarności. Jej promieniowanie obejmuje wszystko, rozświetla sens dziejów i los jednostki. Poprzez powtarzający się wiecznie dar, a także pewną narzucającą się dyscyplinę psychologiczną „dogme générateur" staje się pod piórem Gerbeta nadprzyrodzoną gwarancją, zapewniającą ład i szczęście ludów, które swe prawodawstwo oparły na katolicyzmie. Jego *Considérations* nawołują nie tylko do modlitwy i apostolstwa, lecz do naznaczenia katolicyzmem całej XIX-wiecznej rzeczywistości.

*

Norwid przyjmował nie „mit judeochrześcijański"[8], lecz absolut Boga przełożony na historię prawdziwą o pochodzeniu, upadku i odkupieniu ludzkości. Wierzył, że Wcielenie Syna Bożego, jedyne i niepowtarzalne, znajduje swe wypełnienie w misterium Eucharystii. Żył w świetle prawdy o Bogu – Emmanuelu i zgodnie z tą prawdą budował swój pogląd na świat. Analiza jego twórczości pokazuje, że pogląd ten swoją „całość" zawdzięcza przemyśleniu i przeżyciu katolickiego dogmatu o Eucharystii.

---

[8] E. Bieńkowska (*Dwie twarze losu*, Warszawa 1975, na s. 164) pisze o Wcieleniu jako o „micie judeochrześcijańskim, który zawojował świat grecko-rzymski i stał się fundamentem cywilizacji europejskiej". Autorka stwierdza, że dla Norwida historia to dzieje Wcielenia, i wnikliwie przeprowadza swój wywód. Ale posłużenie się w stosunku do Norwida kategorią „mitu Wcielenia" budzi opory: a) „Mit Wcielenia" mógłby być jedynie mitem chrześcijańskim. Pojęcie wcielenia było Staremu Testamentowi nieznane i całkowicie obce; b) Mit w nauce o literaturze został przyporządkowany znaczeniom nie dającym się pogodzić. Jest to pojęcie stosowane różnorodnie i w sposób mało jasny. Będąc sprawą wiary wkroczył w świat twórczości artystycznej. Jest prawdziwy jako prawdziwy wyraz doświadczenia religijnego, jest językiem wymaganym przez naturę tego doświadczenia; c) Stary Testament to historia narodu wybranego, z którego wyszedł Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek. Chrześcijaństwo jest religią historyczną, a Norwid, głęboko wierzący chrześcijanin, prezentujący w swych utworach chrześcijańską wizję świata, miał niezwykłe wyczucie historii. Stosowanie do jego twórczości analiz o charakterze ogólnoreligijnym, redukowanie chrześcijaństwa do poziomu mitu, prowadzi do zagubienia swoistości chrześcijańskiego charakteru badanego utworu i jest niedopuszczalne z naukowego punktu widzenia, brak bowiem wtedy pełnego respektowania przedmiotu badań – bądź w samym punkcie wyjścia, bądź w trakcie prowadzonych analiz. E. Mieletyński, *Poetyka mitu*, Warszawa 1981; R. Wiemann, *Literaturoznawstwo a mitologia*, „Pamiętnik Literacki" 1969, t. LX; F. Szulc, *Sacrum – chrześcijaństwo – teatr*, w: *Dramat i teatr sakralny*, red. I. Sławińska, Lublin 1988.

Eucharystia to ofiara Mszy św. – mistyczna pamiątka i mistyczne uobecnienie Wcielenia i Odkupienia, to Komunia św. – chleb życia i moc zjednoczenia, to Najświętszy Sakrament, ukryta w tabernakulum Hostia. To „Bóg-z-nami", Emmanuel mieszkający na górze Przemienienia.

Miły mój – w i n a ścieki,
Rubinowe ścieki mię karmiły,
Rubinowe, słoneczne,
P r z e k r o p l o n e z e k r w i T w o j e j – wieczne.
(III, 406)

Śpiewa przez wieki odkupiony rodzaj człowieczy. „Jesteśmy synami narodu szlachetnego i idziemy do ojczystej Ziemi Obiecanej, a jest ona Ziemią Obiecaną nie dlatego, że winne grona w niej będą większe niż gdzie indziej, i że w niej mleko i miód płynąć będzie – ale dlatego, że zapowiedziano nam na Golgocie, iż p r a w d a z w y c i ę ż y ł a i że my przeto w sukcesję dokonanej prawdy onej wchodzimy" (VI, 434) – pisze Norwid. „Nadzieja, mimo zwycięstwa na Golgocie, odnadzieja się nieraz na powrót, to zwycięstwo albowiem bynajmniej nas od prac i obowiązków nie uwolniło, skąd jest też wiele do walczenia we dnie powszednie nadziei" (VI, 418).

Poeta pisze więc o „opanowaniu geograficznym globu Niebieskim Królestwem" i pyta: „Nie trzebaż to nam jeszcze filozofię uczłowieczyć, politykę i ekonomię uchrześcijanić, praktyki religijne odserdecznić – choćby w nas samych?" (VI, 418).

Swoją epokę oceniał surowo:

O! ty ukochana
Ludzkości chrześcijańska – czy taić ci o tem,
Że jesteś nieskończenie szanowne n i c - p o t e m? –
Osiemnaście więc wieków trwasz? a taka próżnia
We wszystkim – mało gdzie cię myśl wyższa odróżnia
Od pogan [...]
(III, 494)

Usprawiedliwieniem takiego sądu jest *Bransoletka*, nazwana przez Norwida „legendą dziewiętnastego wieku", a przez historyków literatury nowelą o siedmiu sakramentach. Przedstawiony w niej wielki świat salonów tylko z nazwy jest chrześcijański. Sakramenty chrztu i bierzmowania stwarzają jedynie okazję do wybrania efektownych, rozsławionych przez modne romanse, imion; sakrament małżeństwa opiera się – jak na innym miejscu powie Norwid – na „r ó w n o ś c i i m i o n , m a j ą t k u , h u m o r u , w z r o s t u , p i ę k n o ś c i , s y m p a t i i , u r o d z e n i a etc." (IX, 176), czyli na naturze. „Cóż więc zostaje na sakrament?" W wielkim poście zaś wypada posłuchać kazania „o sakramentach w ogólności" i dać „pieniądz srebrny na srebrną tacę damie w sukni czarnej jedwabnej", która chodząc po kweście w towarzystwie jakiegoś bardzo szanownego człowieka pełni chrześcijański uczynek miłosierdzia.

W opisywanym przez Norwida salonie wisi stary obraz „wyobrażający, jako Zbawiciel łamie chleb, między dwoma siedząc uczniami w gospodzie przydrożnej" (VI, 33). Na ulicy kapłan (kapłaństwo jest sakramentem) spieszy do chorego, by udzielić mu sakramentów pokuty, ostatniego olejem namaszczenia i Eucharystii. „I zobaczyłem po chwili purpurowy niegdyś baldachim w kształcie kardynalskiego parasola, resztką złocenia świecący – pod nim szedł w komży białej proboszcz i niósł Eucharystię do chorego – parę osób uklękło i ja uklękłem – szliśmy w stronę Bożą.

A pod onym niegdyś purpurowym baldachimem najświętsza z dotykalnych i niedotykalnych na świecie rzeczy i istot, kruszyna obecności Bożej, szła w gwiaździe srebrnej, płótnem owiniętej czystym, jakoby tam był pochód króla wygnanego i ostatniego jakiego z panujących – albowiem purpury resztka i złoceń resztka, i poczet idących lichy był" (VI, 37).

W świecie salonów Chrystus to rzeczywiście król wygnany i ostatni z panujących, obecny jeszcze tylko poprzez obraz wiszący na ścianie. W świecie Narratora z utworu jest „Bogiem-z-nami". Na początku opisu Eucharystię niesie proboszcz, potem ona sama, „kruszyna obecności Bożej", idzie w „gwiaździe srebrnej, płótnem owiniętej czystym". „Najświętsza z dotykalnych i niedotykalnych na świecie rzeczy i istot", Bóg sam spieszy do zwykłego, ostatniego w randze społecznej, człowieka. Ta prostota i to ubóstwo uzupełniają nie obraz wygnanego króla, lecz podkreślają istotę Eucharystii, „miłosiernej miary naszej słabości" – jak pisze Gerbet.

W salonie, pod obrazem, na którym „wyraz twarzy pewnego podróżnego, chleby łamiącego, przemienia się i chrystusowieje" (VI, 34), ktoś mówił Narratorowi o istocie czynu odważnego, który miał miejsce. „[...] i stąd przyszło cieszyć się rozmową o wielkich pięknościach prawdy żywej i jako bogatym jest dramatem życie tego lichego zlepka, który doczesny jest co chwila, a wieczny zawsze" (VI, 33). Istnieje więc nadzieja na przemianę i udział w zwycięstwie Boga.

W twórczości Norwida liczne są obrazy wielkiego świata, pokrewne temu z *Bransoletki*. Choć świat ten nie jest zbyt skłonny do refleksji nad własnym przeznaczeniem, „łamany chleb" (tak pierwsi chrześcijanie nazywali Eucharystię; por. Dz 2,42) i „heroizm trwający dopóki praca; praca? – dopóki stworzenie" przepalają w tej twórczości głob sumieniem, a człowiek, doczesny, lichy zlepek, zdobywa wieczność.

*

W poemacie *Rzecz o wolności słowa* Norwid wyraził swój pogląd na sens dziejów. Wcielenie i Odkupienie to zwornik czasów, wieczność, która wertykalnie przecięła horyzontalny wymiar doczesności. Przeszłość i przyszłość mają znaczenie jedynie ze względu na Syna Bożego, który stał się człowiekiem i wszedł w dzieje ludzkości. Wszystkie wydarzenia historyczne i

życiorys każdego znajdują swoje odniesienie w Nim. Człowiek w Jezusie Chrystusie odczytuje swoje przeznaczenie i od Niego otrzymuje pomoc w dopełnieniu swego losu na drodze do Niebieskiej Jerozolimy[9].

„Człowiek na to przychodzi na planetę, ażeby dał świadectwo prawdzie" (VI, 434), aby przedłużył misję Chrystusa, który powiedział do Piłata: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie" (J 18, 37). Nieuchronnie więc czeka go los Chrystusa: „Morituri te salutant, Veritas". Pozdrowienie wypowiadane na arenie rzymskiego cyrku było jednoznaczne, gladiatorzy wiedzieli, że czeka ich bój na śmierć i życie. Chrześcijański gladiator wie, że:

> [...] nie na ś m i e r ć Pan woła:
> L e c z – n a ś w i a d k i i gody wieczyste
> (II, 128).

Chrześcijanin winien oddać swe życie Chrystusowi, dla Niego czy za Niego „skonać" – wykonać, dopełnić. W *Fortepianie Szopena* życia koniec szepce do początku: „N i e s t a r g a m C i ę j a – n i e! J a u-w y d a t n i ę!..." Krakus, zwycięzca nad smokiem, symbolem zła, woła: „Skończyłem! – konam – ". Zgon Józefa Zaleskiego, zgon, a nie śmierć, podobny jest gestowi kapłana zamykającego Hostię w ołtarzu. Ale Eucharystia to ofiara i ofiarą naznaczone jest życie Norwidowskich bohaterów.

Julia Murcja, westalka podejrzana o chrześcijaństwo i skazana na śmierć głodową, umiera po siedmiu dniach, oddając otrzymany chleb myszy. Wanda świadomie wybiera śmierć, by ocalić swój lud, podobnie Krakus płaci życiem za szczęście narodu. Zwolon, apostoł „z-wolenia" człowieka z myślą Bożą, ginie śmiercią proroków; Quidam, szukając prawdy, znajduje przypadkową śmierć na szarym od pyłu placu Przedajnym; Omegitt, przychodząc z poezją prawdy, zostaje w teatrze wygwizdany i skazany na śmierć cywilną.

Związek pomiędzy ofiarą bohatera a ofiarą Chrystusa został wyraźnie zaznaczony w *Wandzie*. Tytułowa bohaterka, legendarna królowa Polski, w historyczny Wielki Piątek, kiedy Pan „kończąc mękę, skłaniał rękę ku – północnym ludziom", widzi przesuwający się przez polskie pola cień przebitej dłoni Ukrzyżowanego i nagle rozumie, że sama za swój lud zginie, nagle pojmuje sens ofiary, która zadecyduje nie tylko o jej losie, ale i o historii narodu, jego chrześcijańskiej historii, bo rzeka, w którą „przelało się ciało" królewny, zapowiada wody chrztu. Bo „k r z y ż j e s t ż y c i e już wiek dziewiętnasty" (I, 266).

Tę samą wartość co ofiara z życia ma życie oddane, wypełnione twórczym wysiłkiem i trudem dnia codziennego. „[...] w tym życiu n i c s t r a c o n e g o n i e m a" (I, 266), a „niezwykłego wiele jest u zwykłych".

---

[9] Por. M e r d a s, *Ojczyzna Norwida*.

„Heroizm (według C. N.) nie jest w samych bitwach, ale na wszystkich polach życia i nieustannie" (X, 116). „Ja, jak zawsze, pracuję: z nałogu naprzód, z Miłości potem" (VIII, 120). Wieczność „się [...] zamyka w sumienności każdego dnia i przedsięwzięcia naszego, ta to jest wieczność" (VIII, 268). Męczeństwo poeta uważał za najnieszczęśliwszy środek, sądził, iż przez wcielanie dobra i rozjaśnianie prawd dojdzie do uniepotrzebnienia męczeństw. „Rzecz-prawdy zależy na konfesorach, nie na męczennikach" (X, 58). „[...] pracuję, aby nie było męczeństw – [...] celem moim WOLNOŚĆ-Z-BOŻNA, którą nad wszystko kocham" (VIII, 151).

„Ale gdzież to dziś uczą, że połowa umiejętności – krzyża swojego szukać, a druga połowa – nieść go za Zbawicielem i na grobie swym stawić? Gdzie to uszanowano do tyla życie (ten wielki klejnot), ażeby czasu i zdrowia wpierw nie tracić?..." (VIII, 121). A kiedy ludzie „czynem, pracą i życiem nie mogą czasowo dopełniać, co godziłoby się, powinni i mogą dopełniać tego myślą przed Bogiem i modlitwą – a potem następstwa i czas resztę czynią. Taka to była wiara Chrześcijan pierwszych i dziś taka jest u starannie i pełno-oświeconych" (X, 79). „ – życie zawsze jest trudna rzecz ... Najłatwiej – umrzeć" (VIII, 266).

„O! jakże życia-niemowlęctwo długie" (I, 189) – wzdycha poeta. „Życie ziemskie jest tylko niemowlęctwem człowieka" – pisał w swych rozważaniach Gerbet (s. 41). Składa się ono „z małych uczynków, które dopełniają wielkich obowiązków", obejmuje życie wewnętrzne i życie czynne – modlitwę i ogół uczynków odnoszących się do porządku moralnego. „Człowiek pracuje na tej samej ziemi co i zwierzę, ale wyprowadza z niej dzieło boskie. Zagubieni w prochu ziemskiej pracowni dokonywamy odcisku Bożego na glinie naszej, odlewamy, że tak rzekę, gipsaturę piękności niestworzonej" (s. 57-58) – Norwidowski „profil Boży".

Rozważaniom Gerbeta towarzyszy uczucie spokojnej pewności. Pod jego piórem otchłań Pascala wypełnia porządek miłości, a geniusz chrześcijaństwa objawia się nie w cudach natury i sztuki, lecz w pięknie duszy prawdziwie chrześcijańskiej. „Ewangelia uczyniła w całym znaczeniu tego wyrazu rewolucję w sercu ludzkim, zmieniając stosunki dwóch uczuć ją dzielących: bojaźń ustąpiła miłości panowania nad sercem" (s. 115). Wiekuisty dał człowiekowi nowe serce i razem z nim „pracuje na materii". „Panujący nad nami stał się Emmanuelem" (s. 119).

Ten żarliwy optymizm Gerbeta, jego duchowa dojrzałość, jego „zupełne" chrześcijaństwo, polegające na zrozumieniu, że wiara winna kształtować życie człowieka i tworzony przezeń świat kultury, charakteryzują także Norwida. Poeta wierzył, że Bóg człowieka „nie utworzył słowem rozkazującym, ale ulepił ręką kochającą Ojca Twórcy" (VIII, 253) i pozwolił na życie w komunii z własnym Synem – najprawdziwszym-człowiekiem, „jaki był na planecie lub kiedykolwiek będzie" (VIII, 424) – Emmanuelem.

Pisząc o Eucharystii (i o dopuszczającym do niej sakramencie pokuty), Gerbet podkreślał wymiar społeczny tego dogmatu. Łączy ona ludzi między sobą, przekonuje o równości i braterstwie, wskazuje na godność sługi i wielkość ubogiego, uczy dobroczynności kosztem siebie. Niedzielna Msza św. to spotkanie z prawdą i miłością, kontakt z Bogiem i z ludźmi. Bóg dzieli się z nimi Sobą, stąd „sumienie zmusza każdego stać się zupełnym człowiekiem, aby pozostać chrześcijaninem" (s. 75). Poszerzają się widnokręgi miłości, rodzi się nowy rodzaj miłosierdzia. Człowiek dzieli się z podobnymi sobie już nie tylko tym, co posiada, ale i sobą, służy kosztem samego siebie. „Czemże jest dar kilku sztuk złota, co bogatemu ani jednej jego rozkoszy nie odejmie, w porównaniu z darem siebie samego? Azaż kto nie pojmuje tego, że jest różnica między subskryptorem towarzystw biblijnych a siostrą miłosierdzia?" (s. 90-91).

Na parostatku „Cywilizacja" płyną zakonnice „na dalekie świata krańce nieść mające służby swoje, miłość i pokorę". Coś przedziwnego jest w „kruszynie chleba podnoszonej z ziemi przez uszanowanie", „w rozłamaniu złomku ostatniego". „Człek" uchylający na miedzy czapki to „Obraz i Cząstka Boga, tj. Stworzyciela". „Jeśli cokolwiek jest wyłącznego człowieka, to zapewne nie «inveni!», ale: «consummatum est». D u c h a jest: «inveni!», «Eureka!». C z ł o w i e k a jest: wykonało się!" (VII, 161).

To „wypełnienie" obejmuje u Norwida, tak jak u Gerbeta, cały wymiar życia, „zupełnego człowieka", to, jak i czym człowiek żyje, i to, co i jak tworzy. Antropologię Norwida określają godność dziecka Bożego i postawa twórcy.

*

„[...] ale – ja – dwie mam w tym roku rzeczy do zrobienia: n a s t r o j e n i e h a r f y s ł o w a, bo nie ma Adama, Zygmunta, Juliusza ... i o p o w i e d z e n i e M s z y ś[w i ę]t e j – to dwie kolumny, na których ja społeczność Rz[eczy]p[ospo]litej stawiam –" (IX, 408).

W liście do Józefa B. Zaleskiego Norwid interpretuje scenę ewangeliczną, mówiącą o cudownym rozmnożeniu chleba. Chrystus, skoro pościł czterdzieści dni, potem łaknął. Ale istnieją dwa chleby. Gdy więc ludzie, którzy słuchali Jego nauk, byli głodni, dokonał cudu rozmnożenia chleba, bo chciał podnieść ich oczy ku niebu, chciał nauczyć szukania tego pokarmu, który „t r w a k u ż y w o t o w w i e c z n e m u" (VIII, 228).

Do Konstancji Górskiej poeta pisał: „Vous ne savez pas aussi ou vous l'oubliez toujours, que: si aux uns l e p a i n manque c'est parce que au sommet de la société l ' i d é a l a manqué. Quand vous vous plaignez que telle et telle personne n'a pas son p a i n q u o t i d i e n, c'est parce que telle ou telle personne opulente n'a eu assez de p a i n i d é a l. Comprenez vous

maintenant ces paroles de Christ: «Il est écrit: l'homme ne vit pas seulement de pain...»" (IX, 242)[10].

Poeta rozgraniczał pojęcia biedy i nędzy. Uważał, że bieda zmusza do szukania innego, nowego pola działania, nędza zaś odbiera siłę działania, odbiera nadzieję, niszczy w jakiś sposób przyszłość. Podróż do Ameryki sprawiła, iż nie z teorii socjalistów, lecz z autopsji przekonał się, ile na świecie nędzy i ile wobec niej obojętności. Ale był zdania, że gdyby „od czasu do czasu, zamiast całej ekonomii politycznej umiano sobie zdać sprawę, gdzie i jak, i o ile przez całą pracę ludu jakiego przeprowadzona jest linia tego pokarmu, co trwa ku żywotowi, i ten naprzód popierano i utrzymywano ... byłoby ubóstwo, a nigdy nędzy" (VIII, 228-229).

Uważał, że ekonomiści zapomnieli prawie, iż kamieniem filozoficznym pieniędzy jest nie złoto, a Dekalog, przykazania: „nie kradnij", „nie pożądaj", czyli „Ideał w myśli Przedwiecznego zapisany". Bóg znalazł drogę do człowieka. Wcielony Syn Boży, o którym już prorok Izajasz powiedział, iż zostanie nazwany imieniem Emmanuel, czyli „Bóg-z-nami" (por. Iz 7, 14), wszedł w dzieje ludzkości, pojednał ją z Ojcem, a wracając do nieba ziemi pozostawił Eucharystię. Zwyciężył świat, ale ten świat musi zostać zwyciężony w sercu każdego. Źródła tego zwycięstwa, „źródliska są tam!..." – w Eucharystii, w braterskiej miłości i równości.

Chrześcijański porządek miłości wyraża modlitwa „Ojcze nasz". Głoszą- ca najpierw chwałę Boga na wysokości, a potem pokój ludziom dobrej woli, nie byłaby, według Gerbeta, możliwa bez Eucharystii. A Pieśń nad Pieśniami, księga Starego Testamentu, to „apokalipsa przyszłego miłosierdzia", objawienie miłości Chrystusa, który przyjdzie. Jej język będzie chrześcijaństwu służył do wyrażenia „niewymownego wesela w komunii się dopełniającego", „pobożności wolnej i wesołej" (s. 115-120).

„Bo nasza rzecz jest wieczność w Polsce" – napisał Norwid w przedostatnim wersie *Psalmów-psalmu*. Autor, prezentujący w swej twórczości religijną, chrześcijańską postawę i znający katolicką teologię, mógł mieć na myśli tylko jedno: moją troską jest sprawa Królestwa Bożego w ojczyźnie, życie jednostek i całej społeczności przeniknięte miłością Tego, który stał się Bogiem-z-nami. Dla wyrażenia głębi i złożoności owej „rzeczy" poeta parafrazuje Pieśń nad Pieśniami, mówiącą o zaślubinach Boga z ludzkością; wyjaśnia, co znaczy odmawiać modlitwę „Ojcze nasz" w duchu i w prawdzie; pokazuje, na czym polega życie według Ośmiu Błogosławieństw z Kazania na górze; a wszystko sprowadza do mianownika miłości, o której pisze św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian.

---

[10] „Pani nie wie czy nigdy nie pamięta, że jeśli jednym brak chleba, to tylko dlatego, że najwyższym kręgom społecznym brak ideału. Kiedy Pani wzdycha, że takiej to a takiej osobie brak chleba powszedniego, to dzieje się tak dlatego, że takiej czy innej bardzo bogatej osobie brak chleba idealnego. Chyba teraz rozumie Pani słowa Chrystusa: «Napisane jest: Nie samym chlebem żyje człowiek...»" (tłum. A. M.).

Cztery teksty biblijne: Pieśń nad Pieśniami, Ojcze nasz, Osiem błogosławieństw, Hymn o miłości św. Pawła, ich wybór i interpretacja, są dostatecznie wymowne. Zawierają status człowieka – dziecka Bożego i statut Królestwa Bożego; przedstawiają życie jednostek i społeczności oparte na jednej zasadzie:

> Miłości! w tobie jednej odpocznienie
> I moc, i bytu oś; w tobie – s u m i e n i e – –
> (III, 411)

Poeta pragnął, by błogosławieństwa ewangeliczne stały się „ciałem w ojczyźnie", myślał nie o człowieku pojedynczym, lecz o człowieku zbiorowym, nie próbował jednak nakreślić programu życia społecznego, ani tym bardziej projektu ustrojowych przemian społecznych. Wyjaśniając treść kolejnych błogosławieństw i zwracając się do zbiorowości: „którzyści w duchu ubozi", „i was czeka dar stamtąd", „wam, co miłosierdzie czynicie", poeta mówi o poziomie i postępie moralnym, które społeczność osiąga dzięki trudowi poszczególnych swych członków. Jego troska o życie społeczne jest troską o życie każdego według zasad Ewangelii. Każdy toczy „Walkę-wesołą". Jej owocem będzie „samej śmierci zgon", czyli „o s t a t n i t r y u m f s p o ł e c z n y" – zmartwychwstanie (III, 414).

Gerbet z upodobaniem odkrywał już w tym życiu objawy rzeczywistości nadprzyrodzonej. Pisał, że „warunkiem człowieka", zadaniem człowieka, jako człowieka mającego na celu odzyskanie dziecięctwa Bożego i zjednoczenie z Bogiem, jest „przejście z prostego wierzenia do jasnego widzenia" (s. 137-138). Ta postawa eschatologiczna i oczekiwanie na nieśmiertelność charakteryzują również Norwida, który żywił nadzieję, iż Chrystus

> [...] kiedyś wróci na obłokach z góry,
> Światłości-rzeką – –
> (I, 350).

Nie miało to jednak nic wspólnego z czekaniem romantyków na królestwo tysiąclecia. Ani z takim czekaniem, ani z millenaryzmem.

Zadanie człowieka to czuwanie, by „konia swego dosiąść w czas", i praca „z potem czoła i z potem grzbietu", praca wieków na rzecz z-wolenia, s--przymierzenia, pojednania „dwóch niezgodnych światów". Bóg obecny wszędzie, obecny więc i w historii, jest tam „p r z e z c z ł o w i e k a, tak jak w historii każdego człowieka jest p r z e z S i e b i e, przez B o g a - c z ł o w i e k a – przez Chrystusa" (VII, 28). Od człowieka więc zależy wprowadzenie Boga w dzieje. „Jako rzeźbiarz pracuje w m a t e r i i, a ż e b y m a t e r i ą b y ć p r z e s t a ł a, tak i w czasie Historia też pracuje człowieczymi ramiony, aby czasem być przestał, aby tenże w wieczność się wypełnił" (VII, 35). Wydaje się, że poecie nie chodziło tyle o „wcielenie" w sensie wchłonięcia wszystkiego, co stworzone przez Chrystusa, lecz o „przymierze". „Hic est calix novum testamentum" – mówi Chrystus, ustanawiając Eucharystię (Vul-

gata, Lc 22, 20), „Ten kielich to Nowe Przymierze" (Biblia Tysiąclecia). O to Jezusowi chodziło w owej wielkiej chwili Wieczernika: o zawarcie z ludźmi ścisłego związku miłości i wierności, który nazywamy przymierzem. Przymierze Eucharystii to trwanie w drugim, to niedościgniona forma jedności[11]. I o taką jedność, o wewnętrzną przemianę całej kultury przy zachowaniu jej postaci „chleba" i „wina", chodzi poecie, gdy myśli o wznoszeniu „prac ludzkich wieży", a sztukę marzy „jako najwyższe z rzemiosł apostoła i jak najniższą modlitwę anioła".

Trzeba tu przywołać jeszcze raz cytat z *Psalmów-psalmu* parafrazy Pieśni nad Pieśniami, poematu biblijnego, który w interpretacji Kościoła katolickiego jest obrazem ludzkości odkupionej i powołanej do zjednoczenia z Bogiem w miłości:

> Miły mój – w i n a ścieki,
> Rubinowe ścieki mię karmiły,
> Rubinowe, słoneczne,
> P z e k r o p l o n e z e k r w i T w o j e j – wieczne.
> (III, 406)

Za taki dar człowiek może odpowiedzieć jedynie dziękczynieniem, dziękować życiem i modlitwą. Zwłaszcza, co podkreśla Gerbet, po Mszy św. „Boża jałmużna" musi mieć przedłużenie w jałmużnie człowieka – w służeniu drugim sobą. Czytając listy Norwida zauważamy bez trudu, jak poeta jest wyczulony na drugiego człowieka, jak rozumie jego sytuację i spieszy z pomocą. Czasem wspomaga pieniędzmi, najczęściej – sobą, osobistym zaangażowaniem i godzinami przeznaczonymi na własną pracę zarobkową. „[...] ekonomiczne rozumy mniemać zwykłe są dziś, iż dobry uczynek bez dołożenia siebie do datku swojego coś znaczy! – zaiste znaczy, ale l i c z b ę" (VIII, 385) – stwierdzał jasno. Teofila Lenartowicza uprzedzał: „Pisz mi, czym Ci pomóc mogę, nawet daj mi wiedzieć, jak stoisz z groszem, b o p o n a p i s a n i u t e g o , t o j a w i e m , c o b ę d z i e z T o b ą – ale wytrwasz – biedny sam jestem, ale gorąco chcąc, można dawać i służyć –" (VIII, 296).

Służył damom – paniom swych braci i przyjaciół, wiedział, komu potrzebna pomoc materialna i umiał ją uzyskać, czuwał przy umierających i zajmował się pogrzebami, malował wielki obraz ołtarzowy wart cztery tysiące franków jako prezent od tego, kto nie posiada nic...

Modlitwa w ujęciu Gerbeta to swoista komunia, karmienie się łaską, czas przenikania woli ludzkiej wolą Bożą, która nie traci przecież swej wolności. Francuski kapłan cytuje Orygenesa. „W tym niewypowiedzianym połączeniu się wola Boża przenika naszą wolę, działanie Jego miesza się z naszym działaniem, aby utworzyć nierozdzielne jedno i to samo dzieło, które każdemu z obojga całkowicie przynależy. (*De oratione*)" (s. 5). Człowiek

---

[11] Zob. A. V a n h o y e, *Krew przymierza w Nowym Testamencie*, „Przegląd Powszechny" 1992, nr 4.

modląc się wyznaje swą niemożność, swą nędzę i nadzieję: „Modlitwa tak jest jak krańce stworzenia, wszędzie bowiem, kędy Bóg istoty rozumne do służby swej zdolne postawił, tam się znajduje słabość, tam też i nadzieja: błagania i dziękczynienia przechodzą z okręgu do okręgu, a świat cały jedną się staje świątynią" (s. 9).

„[...] trzeba być z-wolonym z myślą Przedwiecznego pierw, aby być w y - z - w o l o n y m z przeciw-myśli Bożej – z n i e w o l i" (VIII, 101) – wyjaśniał Norwid znaczenie imienia Zwolon, jakim obdarzył swego bohatera, uosobienie własnej idei. W rozważaniu o modlitwie czytamy: „Ten Najdroższy, Wszechmocny Nasz Przyjaciel, nie opuścił nas samych w smutkach naszych i zostawił nam s p o s ó b poradzenia sobie – ten sposób jest p r a w i e ż e w s z e c h m o c n y, tak jak Źródło, z którego powstał, bo słuszna, ażeby to, co Zbawiciel nam zostawił, nosiło w sobie oznakę, iż od Niego pochodzi. Ten sposób jest m o d l i t w a..." (VI, 618-619). A Norwid – Sztukmistrz „myślił sobie o kolorycie modlitw, co wciąż lecą w światłości przestrzeń", i pisał w *Monologu*:

† Modlitwy idą i wracają – nie ma nie wysłuchanej.
Dlatego wszystkie wysłuchane, że każda zwraca się na powrót.
A dlatego powraca każda z modlitw, że wszystkie są z Miłości.
Kto pracował na Miłość, ten z miłością pracować potem będzie.
To jest szczęściem prawdziwym. – Tutaj innego szczęścia nie masz.
Wszelka rozkosz przyjaźni tym jest.
Wszelkie zadowolenie i pełność siebie tym jest.
I wszelki spokój tym jest.

A kto pracował tak na Miłość – jako Ty, gdy raczyłeś stać się
człowiekiem dla tej pracy?
Co byłeś smutny aż do śmierci, a miłujący zawsze?
Co nie miałeś gdzie głowy świętej złożyć, Królu świata całego.
Zdradzony przez Naturę i przez Boga samego opuszczony, a nie
obalon przecież – Bóg.
– On zwycięstwem Miłości!
Święty, Święty! – śpiewanie takie w Niebiosach i na Ziemi.
Święty, Święty! – w przestworze, gdzie samoistna tylko jedność!
Święty w śpiewie Anielskim wszystkich chórów.
I gdzie Anieli-stróże odbierają to „ś w i ę t y" od człowieka – i
gdzie łkanie boleści nie ułożonej na modlitwę, i gdzie
tylko sam smutek – świętość ciszy.
I tam święty, i wszędzie!
(I, 79-80).

Tak więc trzeba modlitwy i trzeba Eucharystii, by mogła się budować społeczność Rzeczypospolitej i społeczność ludzkości – społeczność Ludu Bożego żyjącego z Ciała Chrystusa.

Mszę św., jako jedną z dwóch kolumn owej budowy, pragnął poeta „opowiedzieć ze stanowiska archeologii i sztuki". A więc ze stanowiska

„najprześliczniejszej liturgii naszej katolickiej powszechnego Kościoła" (VI, 623) i historii sztuki, w słowniku Norwida identycznej z archeologią[12]. Lecz obowiązki archeologa były określone i poważne. Ten, który płynął na statku „Cywilizacja", nigdy na Mszę św. nie chodził. „Cóż więc [...] pojąć on może z umiejętności swojej?" (VI, 53). Archeolodzy z poematu *Epimenides* podczas wyprawy na Kretę wszystko doskonale wykopali, popisali i uparagrafili.

[...] z tej ruiny,
Miary, napisy, garnki i otrzaski ćwieka
Starego – i pogniłe zebrawszy wawrzyny,
Nic – nic nie zaniedbano – n i c– – – –
– – – o p r ó c z c z ł o w i e k a!
(III, 67)

Okazuje się więc, że prawdziwe poznanie człowieka i Boga daje uczestniczenie w Eucharystii.

Lat temu tysiąc-ośmset i pół-wieku
Schylona postać przy Bogu-Człowieku
Alabastrowe rozbiła naczynie.
Kto? kiedy?... o tym nie ma wątpliwości.
Z czerepy onej maść po dziś dzień płynie,
A archeolog milczy... O! Miłości...
(I, 140)

O kobiecie z Ewangelii Chrystus powiedział, że „bardzo umiłowała" (Łk 7, 47). Ale symbolem, znakiem miłości jest rozbite alabastrowe naczynie i płynący zeń drogi olejek. W kontekście wypowiedzi Norwida – miłości Boga objawionej w Eucharystii. Archeolog winien zobaczyć, jak przechadza się ona po kartach historii, tymczasem zamiast pisać Mszę-dziejów – milczy. Dlatego Norwid uznał za swój obowiązek opowiedzieć Mszę św., odkryć sens istnienia człowieka i świata. Jaką wagę do tego utworu przywiązywał, mówi fakt, iż – będąc niezmiennie przeciwny wydawaniu czegoś własnym kosztem – tym razem zamierzał druk sam opłacić. Ale rzecz nie została wydana, a rękopis do nas nie dotarł. „Sunt lacrimae rerum".

Za to dotarł do nas obraz sprawowania Eucharystii w *Ostatniej z bajek*. Poeta poruszył w niej szereg zagadnień, ale nadrzędnym jest sprawa pojednania, powrót do pierwszej niewinności. Na początku ludzi i przyrodę łączyło współ-położenie, język i uczucie prawdy. Zwierzę podlegało człowiekowi, a człowiek – Bóstwu. Ten układ został zniszczony. Chociaż ochrzczony, człowiek zapomniał o swoim życiowym zadaniu, nauczył się „w s z y s t k o p o d s t ę p e m u j ą ć, z a m o r d o w a ć, o b e d r z e ć i d l a s a m e g o s i e b i e z-u ż y t e c z n i ć" (VI, 94) do tego stopnia, że „n i g d y j e d n a k i j e s z c z e w s z y s t k i c h l u d z i-b r a c i n i e n a k a r m i ł" (VI, 97).

[12] P. S c z a n i e c k i, *Msza święta Norwida*, „W drodze" 1983, nr 10.

Na tle groźnej sytuacji powszechnego egoizmu i powszechnej konsumpcji poeta przedstawia „podnóże Libanu w ojczyźnie tajemniczych rzeczy Bożych", Libanu z Pieśni nad Pieśniami, opowiadającej o miłości między Bogiem i człowiekiem.

„Było cicho w naturze, i tym ciszej, że na sposób i nastrój moralnego w duszy uciszenia". Kaplica stała otworem, bo drzwi nie było wcale. Znajdowało się tam „dwóch ludzi, na których żywocie, mieniu i obyczaju nie było żadnej skazy naznaczonej gwałtem lub krzywdą jakąkolwiek bliźniego, ludzkości i stworzenia!..." (VI, 99). Jeden zajęty był rozpoczętym nabożeństwem, drugi służył mu w obrzędzie. Kiedy kapłan odwrócił się od ołtarza i rzekł: „Orate, fratres", jego pozdrowienie dosięgło Anioła, który tu przyleciał z daleka, ze świata wrogości i przemocy. A gdy odprawiana Msza miała się ku końcowi, Anioł otworzył na traf księgę i trafił na słowa Ozeasza: „I postawię z nimi przymierze dnia onego: ze zwierzem polnym i z ptastwem powietrznym, i z płazem ziemskim, a łuk i miecz, i wojnę wygładzę z ziemie i dam im spać bezpiecznie" (VI, 100)[13]. W ustach proroka jest to zapowiedź czasów mesjańskich, kiedy razem ze sprawiedliwością i świętością zapanuje w świecie dobrobyt i pokój.

W *Ostatniej z bajek*, a więc w ostatniej zapowiedzi pięknej przyszłości, Norwid posłużył się tekstem Ozeasza, by powiedzieć, że proroctwo się spełniło, spełnia się podczas każdej Eucharystii, w „ojczyźnie tajemniczych rzeczy Bożych". „Bóg-z-nami" doprowadza do pierwotnego stanu jedności. Jest to przymierze osiągane na nowo, mocą miłości naznaczonej krzyżem. (A nie powrót w czas mityczny).

Analiza motywów biblijnych w poezji Norwida wykazała, że najczęściej poeta sięgał po te, które mówiły o przymierzu Boga z ludzkością[14]. Eucharystia to już nie znak czy symbol, lecz rzeczywistość tego przymierza, p r z y-

---

[13] Jest to Ozeasz II, 20, a nie, jak podał wydawca II, 18. PWsz VI, 100. Analizę *Ostatniej z bajek* przeprowadza P. Lehr-Spławiński, „*Darwin-Narwid-Norwid*", w: *Dziewiętnastowieczność*, red. E. Czaplejewicz, W. Grajewski, Wrocław 1988, i omawia zagadnienie Norwidowskiej teorii literatury – gatunku bajki, oraz możliwych wpływów tak poglądów Darwina, jak i literackiego naturalizmu na Norwida. Ale nie doczytana została główna idea utworu – prawda o człowieku potrzebującym Odkupienia. Oto „jeden więcej błogosławiony, jeden więcej piękny narodził się". Ochrzczony, został „pogłaskany niewidzialną Boga prawicą". Mimo tego będzie teraz wprawiał się „sercem w rzemiosło zdziercy, okrutnika i syna okrutników po wszystkie czasy". On „nigdy jednak i jeszcze wszystkich ludzi-braci nie nakarmił". Nakarmi i pojedna Bóg-Człowiek, moc ofiary krzyża powtarzanej na każdym ołtarzu. Końcowy obraz *Ostatniej z bajek*: odprawiana Msza św., pozdrowienie „Orate, fratres" zwrócone do drugiego pustelnika (przedstawiciela ludu Bożego, czyli nie można twierdzić, że Msza św. odprawiała się „przy jednoczesnym braku ludu Bożego" – s. 136), do Anioła i do lwów, które powoli przeszły i oddaliły się (a więc nie zostały „uczłowieczone" ani też nie „dostąpiły wspólnoty modlitwy"), i proroctwo Ozeasza, zapowiadające w Biblii czasy mesjańskie – to wielka metafora, wyraz nadziei i oczekiwania na owoce Odkupienia.

[14] Por. A. M e r d a s, *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983.

mierze samo. Dlatego tajemnica ta zajmuje tak centralne miejsce w religijnym, wyrażonym w całej twórczości, poglądzie na świat. Wydaje się pewne, że głównym czynnikiem, kształtującym takie spojrzenie na świat i życie, były rozważania Gerbeta. Ale już od samego Norwida, od jego prawdy wewnętrznej, zależało, że dogmat Eucharystii zadecydował o koherencji tego wszystkiego, co poeta napisał, o „zupełności" jego chrześcijaństwa.

Podobnie jak Gerbet, Norwid panował nad swymi uczuciami, trzymał na wodzy własną wrażliwość i dbał o obiektywizację intelektualną wyrażonych przeżyć osobistych. Jednak o Eucharystii przemówił raz z patosem i egzaltacją – w najlepszym znaczeniu tych słów.

„Mam przekonanie, że nic piękniejszego nie ma nad to, kiedy jeden człowiek wyzywa cały choćby świat do walki.

Może – to tylko ludzie, może ci tylko coś zrobili.

Stary Sokrates [...] Krzysztof Kolumb [...].

Jużci to tylko ci coś zrobili i są mężowie.

Jużci cała Golgoty tajemnica – to tylko to...

Ale – – – ale – –

Na to potrzeba, ażeby to nie była tylko jedna jaka facultas człowieka – jedna jego myśl – uczucie jedno – władza jedna – organ jeden – wytężenie się jedno – idea fixe jedna ... tylko na to trzeba, ażeby to był cały-człowiek – od stóp do głów – cały! [...]

Człowiek jeden zwycięży i wygra.

Wygra często po wiekach, ale wygra! [...]

To nic – to Msza-wieczna – tak wszystko zwyciężało" (IX, 59-60).

Na innym miejscu poeta pisał: „Zapowiedziano nam na Golgocie, iż prawda zwyciężyła i że my przeto w sukcesję dokonanej prawdy onej wchodzimy" (VI, 434). Wchodzi ludzkość dzięki Mszy-wiecznej sprawowanej w ciągu wieków przez całego-człowieka, przez tych wszystkich, którym nie trzeba słońca ni księżyca, by im świeciły, bo lampą ich jest Baranek.

Ks. Antoni DUNAJSKI

GRZECH PIERWORODNY W LITERACKIEJ ALUZJI NORWIDA

W tradycji chrześcijańskiej pot, „co trudom zacnym towarzyszy", łzy, czy w ogóle cierpienie, nie wspominając już o śmierci – to dotkliwe skutki grzechu pierworodnego. Jednocześnie jednak wyznaczają one szlak powrotu do rajskiej rzeczywistości (zob. Rdz 3, 17-19). I choć – na skutek grzechu pierworodnego – każda ludzka praca, każde ludzkie dzieło „niedopełnionem będzie i kalekiem", stanowi nieodzowny warunek podnoszenia się z upadku.

W swoim brulionie, pod licznymi notatkami wskazującymi na jedność i wspólne źródło rodzaju ludzkiego – z jednej, i fakt późniejszego „z-dziczenia" niektórych plemion – z drugiej strony, po latach (na co wskazuje styl pisma i rodzaj atramentu) dopisał Cyprian Norwid własną, syntetyzującą refleksję: „Tajemnic tej jedności pojęć g w a ł t u i k a r y nikt oprócz Pisma nie tłumaczy jaśniej, to jest – g r z e c h e m - p i e r w o r o d n y m" (VII, 263)[1]. Wydaje się, że w miarę upływu lat dogmat ten odgrywał coraz większą rolę w świadomości poety, w poważnej mierze determinując sposób jego patrzenia na świat, na człowieka i całe ludzkie dzieje.

W pierwszych utworach Norwida nie jest to jeszcze takie czytelne, chociaż już tam pojawia się niewiele jeszcze mówiący motyw powrotu z „błotnych dróg" ku Bogu, z charakterystycznym, zaznaczonym w tytule wiersza i w jego zakończeniu akcentem: „To rzecz ludzka..." (I, 64). W *Ruinach* zaś, jednym z wcześniejszych poematów, znajdujemy wzmiankę o upadku, z którego człowiek nie jest w stanie sam się podnieść i dopiero „Ł a s k a to sprawuje". „Więc się zadłużam T e m u, co mię lepszym czeka" – dopisze Norwid (III, 490). Z kontekstu jednak nie wynika jasno, czy miał tu na myśli wprost grzech pierworodny.

Jednakże w napisanej rok później rozprawie *Sztuka w obliczu dziejów* dogmat ten już został wprowadzony do zinterpretowania dziejów sztuki indyjskiej, mającej – zdaniem Norwida – swoje źródło w samym „pojęciu-życia". Znamienne jest tutaj powiązanie omawianego dogmatu z kategorią czasu: „To pojęcie u Indów było w smutnej tradycji o u p a d k u c z ł o w i e k a, czyli o g r z e c h u i o b u n c i e przeciw Najwyższemu podniesionym, z którego się człowiek tu oczyszcza, za c e l mając zupełne wyzwole-

---

[1] *Notatki z mitologii*. Wszystkie teksty Norwida cytuję według wydania: Cyprian N o r w i d, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. I-XI, Warszawa 1971-1976. W nawiasie cyfra rzymska oznacza numer tomu, arabska – numer strony.

nie. Cel ten siłę urodził, bo godności różność względem czasu, tak iż więcej jedni, a mniej drudzy posunięci w trudach oczyszczenia (lubo wspólnym upadkiem na dnie wieków złączeni i zrównani), zorganizowawszy się w porządki, utworzyli silne społeczeństwo, trudów wielkich podjąć się mogące" (VI, 283).

Oczywiście, nawiązując do tradycji hinduskiej, interpretacja ta odbiega od myśli chrześcijańskiej. Warto jednak zwrócić uwagę na pewne jej elementy, które w późniejszych utworach Norwida zostaną rozwinięte.

Pierwszym z nich jest podkreślenie powszechności tradycji o grzechu pierworodnym. Jest ona obecna także u odległych ludów i w innych religiach. Wiąże się z tym myśl o jakiejś solidarności wszystkich ludzi, którzy są „wspólnym upadkiem na dnie wieków złączeni i zrównani".

Drugim elementem jest wskazanie na konieczność oczyszczenia i „zupełne wyzwolenie" jako cel ziemskiego bytowania w „po-rajskiej" rzeczywistości doczesnej.

Trzecim wreszcie wspomnianym już elementem, bardzo charakterystycznym dla poglądów Norwida, jest próba włączenia do rozważań nad grzechem pierworodnym kategorii czasu. Tu ma on niejako wytłumaczyć strukturę systemu kastowego w społeczności hinduskiej, gdzie „godności różność" zostaje określona stopniem „zadłużenia" względem czasu. Również w późniejszych pismach Norwida kategoria czasu będzie dość konsekwentnie wiązana z rzeczywistością grzechu pierworodnego, wskutek czego czas uzyska swoje psychologiczne i etyczne konotacje.

W ten sposób chciałoby się zinterpretować pierwszą zwrotkę wiersza *II. Przeszłość*:

> Nie Bóg stworzył przeszłość, i śmierć, i cierpienia,
> Lecz ów, co prawa rwie;
> Więc – nieznośne mu dnie;
> Więc, czując złe, chciał odepchnąć spomnienia!
> (II, 18)

Podkreślona „przeszłość" może być synonimem czasu w ogóle, a zwłaszcza czasu psychologicznego, rozumianego tu – w łączności ze śmiercią i cierpieniem – jako bolesny skutek „zerwania praw" na początku dziejów. Za przypuszczeniem, że chodzi tu o początki ludzkich dziejów, przemawia fakt umieszczenia tego wiersza na początku zbioru *Vade-mecum*, co pozostaje w pewnej (zapewne zamierzonej przez autora) symetrii do ostatnich wierszy tego zbioru, poświęconych problematyce śmierci i rozważaniom eschatologicznym.

Lubi więc Norwid patrzeć na człowieka właśnie w relacji do rzeczywistości grzechu pierworodnego, który dotknął ludzką naturę i wycisnął swe piętno na całych ludzkich dziejach. Postawione w rozprawie *Słowo i litera* zastrzeżenie: „mówimy tu tylko o człowieku w onych już po-rajskich trudach i

jego współ-uczestnictwie trudów onych" (VI, 323), zachowuje swą aktualność również w odniesieniu do pozostałych jego pism.

Spośród ujęć poetyckich na szczególną uwagę zasługuje tutaj, napisany najpóźniej w roku 1852 wiersz pt. *Nieskończony*. Wychodząc od egzystencjalnego doświadczenia dobra i zła, które w człowieku toczą swoistą walkę, poeta wyraża przekonanie, że tylko dobro jest pochodzenia Bożego. Na obecnym etapie dziejów człowiek jest skazany na bardzo trudną konieczność rozpoznawania, co jest dobrem, a co złem, oraz dokonywania trudnych wyborów. Ujawnia przy tym jakąś tajemniczą bezsilność. Kiedyś jednak – sugeruje poeta – tak nie było:

> I moc miałem czynić sobą,
> Jedną czułem się osobą
> W przed-grzechowym zachwyceniu,
> Starszy od tej wiadomości
> Zła i dobra... [...]
> (I, 200)

W wierszu tym zostało przywołanych wiele motywów zaczerpniętych z Biblii z Księgi Rodzaju (3, 1-24). Poeta nawiązuje do wydarzeń, które na początku ludzkich dziejów miały miejsce w Raju. Występujące w wierszu motywy, takie jak: drzewo „wiadomości zła i dobra", szczególna łączność z Bogiem, umożliwiająca omijanie „przepaści", „widzenie węża", które pokutuje w nas do dzisiaj – wszystkie mają swoje teologiczne implikacje. Wszystko to bowiem wycisnęło w naturze ludzkiej tak silnie piętno, że na nic zdałoby się już dzisiaj nawet doskonałe zrozumienie i „rozdzielenie" dobra i zła, gdyby nie łaska chrztu, od początku życia wspierająca wysiłki człowieka. Na cóż – pyta poeta – zdałby się czysto ludzki wysiłek zmagania się z grzechem, gdyby

> Od kolebki niewidzialnej
> Nie z-sunęła się pielucha
> W nadgrzechowy tkana blask,
> Nieskończona taśma Łask?...
> (I, 201).

Stawiając to pytanie Norwid sugeruje, czy raczej wyjaśnia, że nie „nożem" symbolizującym środki naturalne, ale „Słowo-ciałem Bożem" (czyli mocą Chrystusa) i prawdziwą skruchą oddzielać się ma człowiek od grzechu, „wznosząc" się jednocześnie ku wyższym poziomom człowieczego bytu. „Niech nie wiemy zła, niech możem/Dobro...", zaakcentuje poeta, wyrażając tęsknotę za utraconą pierwotną sprawiedliwością.

Wchodzi więc człowiek w historię z odziedziczoną po przodkach skłonnością do wyborów złych, zraniony w swej naturze, ale przecież świadomy wielkości swego powołania:

Człek, wcielona sprzeczność, dział...
Z raną śmierci, co go dwoi,
Z blizną grzechu – rozłamany –
Ledwo stoi...
Nad nim – droga...
Krzyż, jak w a g a... przewidziany
Od wszech-sumień wstęp do Boga...
(I, 202)

Norwid staje tu na gruncie chrześcijańskiego realizmu. Podkreślając godność człowieka i wielkość jego powołania, zdaje sobie sprawę z człowieczej ułomności. Ale to właśnie ten ułomny człowiek kształtuje dzieje i do takiego właśnie człowieka zbliżył się Bóg, jak to tłumaczył poeta w wierszu *Teofilowi* (Lenartowiczowi):

Strzeż się zamiarów prze-pisanych szczelnie,
Nawet do Nieba gdybyś kreślił drogę;
A wszakże nie żyj i chwili bez-celnie;
[...]
[...] co dnia mierz do p i e r w o - w z o r u,
I nie myśl bardzo, przez którą p o t ę g ę
S i e b i e - s a m e g o zajedziesz do DWORU...
[...]
Strzeż się nie l u d z i - z ł y c h, ale n i e - l u d z i.
Bo któż jest dobry? [...]
(I, 232-234)

Temat grzechu pierworodnego i jego historiozoficzna interpretacja powróci jeszcze (i to z całą jaskrawością) w napisanym na krótko przed śmiercią eseju *Ostatnia z bajek*. Godny uwagi jest tutaj fakt nieco odmiennego ujęcia tego zagadnienia przez zaakcentowanie nowej relacji między człowiekiem i światem przyrody, zaistniałej wskutek pierworodnego upadku. Być może wpływ na to miało powszechne wówczas zainteresowanie światem przyrody, spowodowane publikacją prac Darwina, ale nie wyłącznie. Wszak już znacznie wcześniej Norwid poczynił w swoim brulionie wymowną notatkę: „A jako wszystko w naturze świadczy, iż ż y c i e g w a ł t p o n i o s ł o, tak i u człowieka: p a s j e z r o z u m e m – instynkta przyjemności z obowiązkiem prawa i miłosierdzia społecznego – interesu ze spaniałością, odnoszącą wszystko do dobra ogólnego, do Boga i ludzkości" (VII, 260).

W *Ostatniej z bajek* grzech pierworodny został opisany jako ten moment, „odkąd człowiek samego siebie tylko w stworzeniu poszukiwał, nic poza ten widok nie ważąc sobie" (VI, 90). Doprowadził tym sposobem do zachwiania harmonii z całą przyrodą. „Albowiem jego całą rzeczą jest i było, po wszystkie czasy, od rana do nocy tym się zaprzątać jednym, ażeby wszystko podstępem ująć, zamordować, złupić, i z j e ś ć [...]. Człowieka jeszcze d o - - m i a r k o w a n e g o nie zna stworzenie: energia jego sama się z siebie w nim raduje i dowcip sam w sobie szaleje z potęgi własnej. Może on jeszcze

nigdy nie jadł – może on dopiero pokąsał wszystko i wyssał? Dlatego to i nie nakarmia swoich wszystkich!... Jeżeli rozpustuje w pożarstwie i łupieniu zwierząt, to iż onych także zapomniał albo nie zna wśród opatrznych praw ich ojczyzny. Bydło jego są to dzieci i wnuki jeńców, drzewa są niedorąbane wióry!" (VI, 96-97) – ubolewa poeta ustami Anioła.

Jest to poetycki opis degeneracji, jakiej uległ człowiek i cała jego natura na skutek grzechu pierworodnego. Jest to zarazem odpowiedź na postawione przez Norwida wcześniej retoryczne pytanie: „Ale odkąd i jak nastąpiło te rozdalenie pomiędzy zwierzętami a człowiekiem, które dziś dwa osobne stawi obozy?..." (VI, 90).

Zapewne nieprzypadkowo w kontekście tych rozważań autor *Ostatniej z bajek* przywołuje obraz dziecka przyjmującego sakrament chrztu: „A kto by powątpiewał, że najpiękniejszym ze stworzeń jest człek-niemowlę, ten niechaj je ogląda w domu Ojca naszego – w kościele... Cóż wdzięczniejszego jest, w każdym ruchu i w oglądaniu się na wsze strony szukając Wszędy-obecnego, jako jest niemowlę czyniące nabożeństwo swej niewinności?..." (VI, 93). Jest to zapewne odwołanie się do pierwotnej, „niemowlęcej", bo przed-grzechowej niewinności rodzaju ludzkiego. Chrzest ma umożliwić powrót do tego stanu. Wsparty łaską („pogłaskany niewidzialną Boga prawicą"), człowiek ma przed sobą szansę takiego powrotu, wyzwolenia się z destrukcyjnej mocy grzechu. On „dopędzi kresu tej chuci, gdy spotka się pierś w pierś z pomnikiem ojczyzny opatrznej tworów na tej ziemi – gdy się spotka z Lasem-Dziewicą!" (VI, 97-98), czyli eschatologicznym już Edenem, zapowiadanym w wizjach proroków (zob. Iz 11, 6 n.; Oz 2, 20). Człowiek znowu powróci do pełnej harmonii ze światem przyrody.

Ale grzech pierworodny zburzył także harmonię w samym człowieku, powodując jego wewnętrzne rozdarcie:

> Trudne z łatwym w przeciwne dwie strony
> Rozerwą wprzód człowieka.
> Nim harmonii doczeka –
> (II, 21)

Bardzo wyraźnie dysharmonia ta zaznacza się na płaszczyźnie relacji między duszą i ciałem. Grzech pierworodny sprawił, że pragnienia duszy i ciała nie zawsze są ze sobą zgodne, a często bywają ze sobą sprzeczne. Ta sprzeczność interesów zmusza człowieka do ustawicznego moralnego wysiłku, by w samym człowieku wartości duchowe zwyciężały nad cielesnymi:

> Więc i nie czekam, aż mi wezmą duszę,
> Lecz duchem formę z każdą niszczę dobą –
> U-nadforemniam się, i palę ciało,
> By jako mirra w woń się rozleciało:
> Przez pot, co trudom zacnym towarzyszy,
> Przez łzy – lub czynne cierpienia w zaciszy –
> Częstokroć przez krew, dla celu wylaną:
> (III, 376-377)

Nie trzeba przypominać, że w tradycji chrześcijańskiej pot „co trudom zacnym towarzyszy", łzy, czy w ogóle cierpienie, nie wspominając już o śmierci – to dotkliwe skutki grzechu pierworodnego. Jednocześnie jednak wyznaczają one szlak powrotu do rajskiej rzeczywistości (zob. Rdz 3,17-19). Człowiek, który „postradał Eden" – przypomni poeta – „pracować musi z potem swego czoła". I choć – na skutek grzechu pierworodnego – każda ludzka praca, każde ludzkie dzieło „niedopełnionem będzie i kalekiem" (I, 387), stanowi nieodzowny warunek podnoszenia się z upadku.

Ogólnie można powiedzieć, że Norwid, tak jak Pustelnik z *Krakusa*, „sprawę Węża na pamięć umiał i znał". Jego dobra orientacja w zakresie problematyki grzechu pierworodnego, a zwłaszcza umiejętne włączenie podstawowych treści tego dogmatu w całość światopoglądowych przemyśleń budzi respekt nawet u teologa.

O PRAWDĘ POEZJI I CZŁOWIEKA

Jadwiga PUZYNINA

JĘZYKOWY OBRAZ PRAWDY W TWÓRCZOŚCI NORWIDA

Długo można cytować piękne w formie i głębokie w treści myśli Norwida poświęcone prawdzie. Wyłania się z nich „prawda cała, zupełna", jako to, co w świecie i w życiu człowieka najważniejsze i najświętsze.

Spośród nazw wartości w pismach Cypriana Norwida najczęściej pojawia się „prawda". Jest to niewątpliwie słowo-klucz w jego twórczości, bardzo istotne i dla Norwidowskiej myśli[1], i dla Norwidowskiego języka poetyckiego. W artykule tym chcę wskazać na wieloznaczność i częsty synkretyzm użyć „prawdy" w jego pismach. Prawda, stanowiąca jedną z centralnych kategorii myśli Norwidowskiej, występuje w bardzo różnych kontekstach, często metaforycznych, często też bardzo pięknych. W artykule są one wybrane i zgrupowane w ten sposób, by ukazać istotne dla Norwida relacje między człowiekiem, światem – a prawdą. Językowy obraz prawdy, rozumiany tu jako obraz wyłaniający się z Norwidowskich kontekstów użyć tego słowa, daje się scharakteryzować poprzez syntetyczne określenia: prawda żywa i do życia budząca.

„A PRAWDA CÓŻ JEST?"

Wśród prawie ośmiuset użyć „prawdy" u Norwida najliczniejsze są te, w których ma ona klasyczne znaczenie wypowiedzi lub myśli zgodnej z rzeczywistością. Wśród użyć tych są takie, w których autorowi chodzi wyraźnie o prawdę czy też prawdy pewne, w jego pojęciu obiektywne (określa je jako „ścisłe", „najściślejsze", „literalne", „istne" itp.).

Jednakże trzeba przy tym pamiętać, że Norwid miał poczucie nie dającego się pokonać w całości dystansu pomiędzy myślą ludzką a rzeczywistością. Jedną z najbardziej godnych uwagi refleksji dotyczących problemu ludzkiego poznania, ujętą w piękną metaforę, wypowiada poeta w *Milczeniu*: „Zaś co do działania p r z e z p r z y b l i ż e n i e (approximative), te wydawa mi się być najwłaściwiej doniosłym atrybutem ducha ludzkiego. [...] Jesteśmy w

[1] Pisała o tym wnikliwie i głęboko E. Feliksiak w pracy: *Norwidowski świat myśli*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. I, 1831-1863, red. A. Walicki, Warszawa 1973, s. 546-555.

każdym zmyśle i rozmyśle naszym otoczeni kryształem przezroczystym, ale uobłędniającym poglądy nasze. Podobno że cokolwiek bądź czynimy, zagaja się albo uzupełnia przez przybliżenie" (VI, 226-227)[2].

O wiele wcześniej, w *Promethidionie*, daje również wyraz niepewności co do własnych sądów i stwierdzeń, w słowach:

> Tak wierzę – tak jest – ile człowiek może
> Że j e s t, powiedzieć – tak jest, Wielki Boże!
> (III, 459)

W wykładach o Juliuszu Słowackim, tłumacząc, czemu literatura musi być „ciemna", pisał tak: „Prawda obejmuje życie, jest więc niejasna, bo obejmuje rzecz ciemną; gdybym odjął prawdzie życie, odjąłbym jej to, co ją sprawdza, ale byłaby jasnym fałszem" (VI, 449-450).

A wcześniej, przeciwstawiając się „filozofii niemieckiej", stwierdzał, że jest ona w błędzie, „bo nie wie, że jest tylko pewna warstwa prawd i że są tylko pewne strony prawdy, które się idealnie przedstawić i idealnie formami myśli objaśnić dają, ale że drugi prawd okres dla uwydatnienia swojego potrzebuje dramatu życia – p a r a b o l i" (VI, 433).

Tak więc parabola – to według Norwida przekaz poznania „przez przybliżenie", to sposób wyrażenia tych „ciemnych" stron rzeczywistości, których nie jesteśmy w stanie objąć i opisać idealnymi „formami myśli".

Jednakże Norwidowska prawda to nie tylko prawda epistemiczna. Wielokrotnie mówi autor o tym, że prawda nie ogranicza się do stanów mentalnych: „prawda nie jest tylko w i e d z ą, a l e i ż y c i e m r a z e m" – pisze m.in. w liście do Mikołaja Kamieńskiego (VIII, 369).

Ta prawda-życie – to postawa lub postępowanie zgodne z tym, co się uważa za rzeczywiste i/ lub z prawem Bożym. Inaczej mówiąc – jest to prawda w sensie etycznym, obejmująca zarówno prawdomówność, jak i ogólniej: życie człowieka prawego i dobrego. Oto parę użyć, w których niewątpliwie chodzi Norwidowi o tak rozumianą prawdę:

„A potem stało się podobnież, ale przez człowieka niebiańskiego, przez Krzyż, prawdę, męczeństwo" (VII, 11).

„Trzeba by jakoś miejsce na tę sztukę uprzątnąć – dzisiaj zwłaszcza, kiedy praktyczność, a jaśniej powiem: rzeczywistość stała się materialnością, prawda – wielomówstwem, a idealność – czczością" (VIII, 47).

„Łączę wyrazy prawdy i sumienności" (VII, 165).

> Włosiennica, kiedy mówią ci:
> „Głupstwo czynisz". – A tyś nie chciał się chełpić, żeś nie zrozumiany;

---

[2] Lokalizacje cytatów z pism Norwida podaję według wydania J. W. Gomulickiego: Cyprian N o r w i d, *Pisma wszystkie*, t. I-XI, Warszawa 1971-1976. W nawiasie cyfra rzymska oznacza numer tomu, arabska – numer strony. W niektórych tekstach wprowadzam drobne poprawki pisowni lub interpunkcji, zgodne z zasadami przyjętymi w wydawnictwach Pracowni Słownika Języka C. Norwida UW.

A ty dla prawdy twojej innych też nie winisz,
A ty wiesz, że najcichszym był Ukrzyżowany ...
(III, 415)

Prawda, która jest życiem – to dla Norwida także sama prawda bytu, rzeczywistość we fragmentach lub w całości, a wielokrotnie – Byt Nieskończony, Bóg lub też Jego prawo, królestwo, Jego przymioty. Spójrzmy na kilka przykładowych użyć tak rozumianej przez poetę prawdy:

„[...] jak pocieszającym i jak trudnym jest odsłonięcie prawdy onej [tj. rzeczywistych przyczyn powstania listopadowego], za którą jedni na wygnaniu, drudzy cierpią w więzieniach" (VII, 7).

„ – prawda, będąc poza głosami ludzi i poza nimi mając istnienie, wśród wielości ogromnej przymiotów swych ma i ten przymiot, że im się ją podnosi i zwiększa, i ogromni, tym właściwiej i pewniej sobą się ona okazuje" (IX, 30).

O! Plato... padam przed prawdy bez-końcem
I nieraz myśli z drzewa ciosząc, płaczę,
Tak wielce wszystko przesiękłe jest słońcem,
Któremu nie ty, ni ja biegów znaczę;
(III, 393-394)

„Drogi k'temu prostować za obowiązek w części swej uważałem [...]. Drogi, mówię, prostować i o prawdzie świadczyć tylko, bom sam nie jest prawdą" (VI, 600).

W trzech ostatnich cytatach niewątpliwie chodzi o prawdę Bytu Nieskończonego.

Obszar Norwidowskiej prawdy odpowiada obszarowi znaczeń „prawdy" w Biblii, o czym mogą przekonać i własne doświadczenia czytelnicze każdego z nas, i zapisy słowników teologiczno-biblijnych[3]. Takie ukształtowanie znaczeniowe „prawdy" w językach kultury judeochrześcijańskiej tłumaczy się, z jednej strony, ogólnym prawem przesunięć metonimicznych w obrębie znaczeń wyrazów, z drugiej strony, jednością myśli dotyczącej bytu, poznania i postawy życiowej człowieka. Ta jedność częściowo była zapewne w myśli różnych narodów czymś samoistnym, częściowo zaś powstawała i umacniała się poprzez szerzenie się chrześcijaństwa, a wraz z nim Biblii i pism teologicznych. Ciekawe jednak, że w językach takich, jak np. łacina, francuski, rosyjski, słoweński odpowiednie leksemy: łac. „veritas", fr. „vérité", ros. „istina", słoweń. „resnica" – nie obejmują w sposób wyraźny znaczenia prawdy etycznej[4]. Dla tych języków słowiańskich, w których prawda opiera się na rdzeniu „praw-" (obecnym też w przymiotniku „prawy" – ucz-

[3] Por. np. hasło „prawda" w *Słowniku teologicznym* pod. red. A. Zuberbiera, Katowice 1985, oraz w *Słowniku teologii biblijnej* X. Léon-Dufoura, Poznań 1985.

[4] Por. J. Puzynina, *Co język mówi o prawdzie?*, w: *„Words are physicians for an ailing mind"*, red. M. Grochowski i D. Weiss, München 1991, s. 342.

ciwy, godny zaufania, i rzeczowniku „prawo") – znaczenie etyczne jest zapewne historycznie pierwsze i mocno osadzone w wielowiekowej tradycji[5].

Charakterystyczne dla wielu użyć „prawdy" w pismach Norwida jest łączenie wszystkich wymienionych tu jej znaczeń lub też przynajmniej części z nich w jednym użyciu.

Że jest ono wielokrotnie świadome, o tym świadczą wypowiedzi podkreślające wieloaspektowość prawdy, którą Norwid określa jako „całą", „zupełną"[6]: „Natury delikatne, coraz dalsze robiąc koncesje z siebie, mogą być mimowolnie zepchnięte w fałsz siebie samych. P r a w d a nie jest nigdy tu w całości swojej objęta wiedzą i myślą albo samym uczuciem – prawda jednak nie-cała nie jest prawdą i dlatego tu, to jest na tym planecie, prawda tylko m y ś l ą , u c z u c i e m i ż y c i e m r a z e m może być objęta – stąd dla samej prawdy trzeba momentu materialnego"[7] (VIII, 196).

Spójrzmy na parę cytatów z *Promethidiona*, w których mamy niewątpliwie do czynienia z (nie sygnalizowanym przez poetę) synkretyzmem znaczeniowym prawdy:

> W dialogu pierwszym idzie o f o r m ę, to jest P i ę k n o.
> W drugim o t r e ś ć, to jest o D o b r o i o światłość obu, P r a w d ę.
> (III, 429)

Ta Prawda z drugiego dialogu *Promethidiona* to prawda epistemiczna – ale i ontyczna, Prawda Bytu Nieskończonego, światłości świata.

> I mają [prorocy] tylko dwa warunki z góry,
> Pierwszy: że j e d e n O j c ó w B ó g, a wtóry
> Ż e b y w a l c z y l i p r a w d ą i d l a p r a w d y.
> (III, 454-455)

Co to znaczy: „walczyć prawdą"? W zwrocie tym kryje się jednocześnie klasyczne pojęcie prawdy jako sądów zgodnych z rzeczywistością – i pojęcie prawdy etycznej, prawości postaw i czynów.

A co się kryje w słowach „walczyć dla prawdy"? Sądzę, że jest to walka o sprawy Boże, o los Jego nakazów i praw, a zarazem o ludzkie ich rozumienie (tj. prawdę epistemiczną) i wypełnianie (tj. prawdę etyczną).

---

[5] Znakiem czasu jest nieobecność tego znaczenia, a także znaczenia „Absolutu" w słownikach języka polskiego epoki PRL-owskiej (tj. w słownikach pod red. W. Doroszewskiego i M. Szymczaka).

[6] W tym poszukiwaniu prawdy c a ł e j, tj. obejmującej wszystkie istotne dla człowieka elementy, Norwid bliski jest nie tylko ortodoksyjnej filozofii katolickiej, czy szerzej: chrześcijańskiej, ale też takim myślicielom XIX-wiecznym, jak Hoene-Wroński; bliski jest też całej współczesnej nam myśli antypozytywistycznej (w tym np. W. Heisenbergowi, F. Caprze, L. Kołakowskiemu), kiedy ukazuje ograniczenia myśli naukowej (systematów), zdolnych tylko do opisywania prawd cząstkowych.

[7] Znamienne dla Norwida jest podkreślanie na każdym kroku ważności materii, a nie tylko stwarzającego ją i przenikającego Ducha (którego często bywa znakiem). Por. F e l i k s i a k, dz. cyt., s. 547.

„Powietrze prawdy może się do tyla zanieczyścić, iż nic się wznioślejszego nie rozwinie w narodzie, aż przez sokratejskie zwycięstwo nad narodem własnym" (III, 466-467).

W tych słowach z *Epilogu* do *Promethidiona* prawda łączy w sobie znaczenie ludzkich sądów o rzeczywistości – ze znaczeniem postawy, jakiej przykładem był przywołany tu Sokrates.

Tego rodzaju wieloznaczność, z którą wiąże się pewna niejasność w rozumieniu prawdy, nie jest charakterystyczna w sposób szczególny dla Norwida. Odnajdujemy ją i w użyciach biblijnych[8], i u innych pisarzy i poetów[9], i w retoryce, publicystyce zarówno dawnej, jak i współczesnej. Szczególnie tam, gdzie pojawia się patos czy też poetyckość w ujęciu prawdy – łatwo staje się ona Norwidową „prawdą całą, zupełną", obejmującą naraz (gdzie indziej wyodrębniane) znaczenia epistemiczne, etyczne i ontologiczno-metafizyczne.

Zarówno czytelnicy, jak i leksykografowie opracowujący słowniki autorów zwykli sprowadzać użycia wieloznaczne – do jednoznacznych. Niewielu użytkowników języka zdaje sobie sprawę z faktu, że istnieje możliwość uruchamiania w poszczególnych użyciach paru znaczeń wyrazu i że w poezji bywa to świadomie stosowaną grą językową.

Norwid pisze o prawdzie we wszystkich wyodrębnionych tu znaczeniach w sposób żywy, piękny, przejmujący. Oczywiście, część użyć to konteksty zupełnie zwyczajne, zwroty takie, jak „powiedzieć", „usłyszeć", „przeczytać prawdę", „to prawda, że ..." itp. My jednakże skupimy się na tych użyciach, a raczej części tylko tych użyć, które ujawniają i głębię ujęcia, i – bardzo często – niezwykłość wyrażającego je języka.

„WIELKIE PIĘKNOŚCI PRAWDY ŻYWEJ"[10]

Norwidowska prawda – to prawda żywa. Określenie to dotyczy zarówno prawdy Bytu, Boga, jak i prawdy ludzkich postaw, czynów i ludzkich umysłów, dziejów. Dzięki licznym metaforom i personifikacjom nabiera również życia prawda sądów i przekonań[11].

Prawda Bytu przede wszystkim objawia się człowiekowi; mówią o niej „wiecznej prawdy błyskawice" (I, 156) i „meteor epifanii nad aramejskim starożytnym światem" (VI, 512), „ogromny głos Boga [...] Jak w nieczłowieczym ujęciu toporzec" (III, 455) i „grzmot prawdy walnej" (III, 462).

---

[8] Przypomnijmy tu choćby słowa Chrystusa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem" (J 14, 6). Prawdę rozumie się tu zarówno w sensie ontycznym, jak też poznawczym i etycznym.

[9] Por. np.: „A słońce prawdy wschodu nie zna i zachodu". A. Mickiewicz, *Do J. Lelewela*; „Prawda z Polską – Polska z nami!" Z. Krasiński, *Przedświt*, w. 302.

[10] Por. *Bransoletka* (VI, 33).

[11] W dalszej części artykułu nie będę w sposób systematyczny interpretować znaczeń prawdy w poszczególnych kontekstach, a zwłaszcza ich synkretyzmu, pozostawiając to refleksji Czytelników.

Niezwykłość i gwałtowność objawiania się prawdy najdobitniej wyraża Norwid w liście do Łucji Rautenstrauchowej skierowanym przeciw „romansom" i „powiastkom": „W wirach wiatrów i w gromach, i w błyskawicach, i w opoki trzęsieniu pokładają się regeneracyjne prawdy, nie w barkarolach..." (IX, 343).

Prawda – „wymaga", „obowiązuje" i „sądzi"[12], – ale też daje człowiekowi siłę, odradza go i pociesza w cierpieniu. Myśli te wyrażają takie m.in. konteksty, jak refleksja z *Tyrteja*: „[...] zawiść miotając sercem człowieka nie dozwala dostąpić myśli tam, gdzie ostatecznie-pierwsza prawda przebywa i każdemu, co dobiegł jej, wydziela sił we dwakroć tyle, ile na dobieganiu z-użył" (IV, 488); czy też piękna scena z wiersza *Człowiek*, w którym cierpiącemu „pot z bladego czoła" ociera „Prawda, Weronika sumień, stojąca z chustą swą w progu kościoła".

Prawda w świecie ludzkim żyje poprzez postawy i zachowania ludzi, poprzez tych, którzy pragną, „szukają prawdy i mądrości" jak syn Aleksandra z *Quidama* (III, 188), gonią za nią „przeciwko smokom, jadom, kulom, grotom", jak Don Kichot z *Epos naszej* (I, 162), którzy są „na drodze prawdy" (VI, 434), „prawdy żywota obiema rękami dotykają" (VIII, 174); którzy wysoko stają „prawdą bytu" (III, 175), wzrastając kwiatem „ku prawdzie pierwo-wzoru" (III, 161-162).

To są, jak się wydaje, ludzie zdolni w pojęciu Norwida do wielokrotnie postulowanego przez poetę „praktykowania" prawdy (VI, 223-225), do tego, by „być prawdzie wewnętrznej ofiarnym" (III, 387), przez życie „iść prawdą bosą" (VIII, 74), „prawdą dla prawdy" gorzeć (III, 455), walczyć (III, 455--458), żyć (III, 46, 8) i umierać (III, 454). Oni mają szanse stać się „głosem prawdy", powołującym do życia umarłe narody (III, 468), wcielać dobro i rozjaśniać prawdę (III, 466). Oni „nie żywią nadziei kosztem prawdy" (VII, 108) i nie mijają „prawdy zimnych dłoni"[13], nie pobiegną za czymkolwiek „mniej chłodnym, w bardziej ponętnej koronie, mniej opuszczonym, łzawym, choć niewinnym" (III, 29). Oni wiedzą, że „nie dość prawdy się dorobić, trzeba ją jeszcze obrobić i obronić, i piersiami zastawić, i pieczęć swą położyć na jej piersiach" (VIII, 133) – tj. uczynić ją własną, odczuć ją i przeżyć. Oni rozumieją, że „tu, to jest na tym planecie prawda tylko myślą, uczuciem i życiem razem może być objęta" (VIII, 196), że jest ona (m.in.) „myślą więcej cało-żywotem wiecznym i czasowym człowieka myśl tę wyrażającego" (VIII, 279), że jej głoszenie jest „wszczynaniem niepokoju" (I, 280), ale też, że prawda „wcześnie i odważnie zapowiedziana" łagodzi i harmonizuje (VII, 110).

---

[12] Por. np. *Filozofia historii polskiej* (VII, 63-64); *Z Celliniego: Capitolo...* (III, 668); *Głos niedawno do wychodźtwa przybyłego artysty* (VII, 7); *O Juliuszu Słowackim* (VII, 448, 450, 462).

[13] W *Pismach wszystkich* wers siódmy został niewłaściwie zapisany: „zimne ściśniesz [zam.: miniesz] dłonie".

Jednakże ludzi o takim stosunku do prawdy jest niewielu. Prawda (wraz z uosabiającym ją Chrystusem) cierpi ucisk i prześladowanie. Chrystus, który jest „korzeniem prawdy", „krzyżowany jest w każdej prawdzie bezinteresownej" (VIII, 212-213). Są ludzie, którzy zamiast „prawdę stawiać na swym grobie", podpierają się jej „grobem ciosanym" (III, 433); są tacy, którzy z prawdy drwią i ją zdradzają, jak słuchacze Wiesława w *Promethidionie* (III, 453), a nieraz „dowcipność lada, często bardzo krucha, / Skrępowanego prawdy Ugolina / Druzgoce" (III, 453). Obrazy prawdy „nogą cierń depcącej bosą" z *Niewoli* (III, 390) i Prawdy rozebranej u słupa „z wielką historii zniewagą" (I, 298), przemawiają do wyobraźni i sumień – jeśli nie urzeczywistniają się słowa poety:

> I gdzieś zaschła krew ofiarna
> I prawdy w sumieniach...
> (III, 360).

Ludzie niewrażliwi na prawdę sądzą, że łatwiej ją realizować „koślawiąc ją cokolwiek" (III, 380 przyp.), „zniżają" prawdy „przez ich oprawy" (III, 119), mówią o nich ozdobnie, „lecz z ich strony / Kolorowanej przez tychże opony [tj. zasłony]" (III, 126), przyjmują rolę „prawdy udawaczy" (III, 457); poeci i pisarze zakrywają pięknem brak prawdy (VI, 320) i – wraz z Partenopami – zagłuszają grom prawdy dzwoniąc w dzwoneczki fiołków (II, 227) bądź też „zrubaszniają" prawdę, by uczynić ją wziętą (III, 593). Wulgaryzacja staje się „przemysłem prawdy" (III, 595), współcześni zaś barbarzyńcy biorą ten przemysł za samą prawdę (IX, 393), „zupełnych prawd się chroniąc, jako smoka" (III, 289).

A przecież, mimo całego niezrozumienia i zła

> [...] chcecie albo nie,
> Prawda zwycięży! Choćbyś w grot ubrane słonie
> Popędził na nią, choćbyś na tortur ją łoże
> Wyciągnął.
> (III, 500)

– woła Norwid w *Pięciu zarysach*.

Bo choć prawda „pogwałcana" rodzi się „krzywo i ironicznie" (VI, 448), „zniepokojona" nie zawsze może „w spoczynku i pogodzie dojrzeć" (VI, 448) – to przecież „zapowiedziano nam na Golgocie, iż prawda zwyciężyła i że my przeto w sukcesję dokonanej prawdy onej wchodzimy" (VI, 434). Zwycięstwo prawdy wiąże się z cierpieniem – także ludzkim: „[...] ci, co nie podzielili boleści ani żalu, ani weszli kiedykolwiek w testamenta żywotów przeszłych, wyklinają się sami na pokolenia nowe od zwycięskiej prawdy oddalone..." (II, 250).

Łzy, łkania, rozdarcia i tortury „są powszednimi towarzyszami narodzenia się i wydojrzenia każdej prawdy" (VI, 447). Epoka chrześcijańska ma dojść do „arcydzieła Prawdy", która jest pozorną bezsilnością (III, 560) – a

w rzeczywistości – wielką mocą – dlatego, że jest c a ł a (a więc obejmuje i Byt Nieskończony) – i że jest „ideą powodującą nieustannie równe sobie świadectwo" (IV, 532).

Ceniąc ludzki wysiłek, czyn, świadczenie prawdzie, jednocześnie stwierdza Norwid, że „dzieje stoją więcej na tym, co się mimo ludzi stawa, niż co oni z własną świadomością dokonali" (VI, 424).

„Prawda się razem dochodzi[14] – i czeka" – tak puentuje poeta wiersz *Idee i prawda*; jest ona wynikiem ludzkich działań, ale i Boskiego „dopełnienia". Istnieje nie zawsze i nie w pełni zależy od człowieka „żywot prawdy", w którym nie ma w przeciwieństwie do życia człowieka chwil próżnych i czczych (IV, 471), a „wysokoście-ostateczne prawdy odrywają się i ulatniają w porządek wyższy, jako nasienie palm samotnych odrywa się od drzew i unosi, i zapada wedle osobnych praw..." (VI, 481).

Bóg Norwida nie tylko objawia prawdę w gromach i błyskawicach – Bóg jest też siewcą prawdy, jej ogrodnikiem, a zarazem tym, który stanowi prawa jej rozwoju. „Prawd nasiona" z *Pieśni społecznej czterech stron* i z cytowanego wyżej eseju *O deklamacji* podlegają tym prawom, rozwijając się poprzez „porę piękną kwitnienia" aż do „owoców prawdy" (VI, 339-340). Niewątpliwie ma w tym swój udział ludzki „dramat życia prawdę wyrabiający" (VI, 433) i ludzka „onkcja[15], która jest nerwem prawdy i bez której prawda nie może żyć" (VI, 429) – ale przecież to na mocy B o s k i c h zamierzeń prawda się zapala w ludzkich źrenicach (III, 572), słowa prawdy nadlatują do człowieka „stąd i z owąd" (IV, 474), a my „nie ogników błędnych szukamy, ale mówimy raczej o słońcu prawdy" (VI, 437).

Długo jeszcze można by cytować piękne w formie i głębokie w treści myśli Norwida poświęcone prawdzie[16]. Wyłania się z nich „prawda cała, zupełna", jako to, co w świecie i w życiu człowieka najważniejsze i najświętsze. Jest to prawda stanowiąca splot tego, co boskie, i tego, co ludzkie, prawda jako myśl, postawa i czyn, jako twarda rzeczywistość materii i zdarzeń – i jako Ten, który j e s t, trwa, towarzyszy człowiekowi, jest jego światłem i zbroją.

Norwidowa prawda bywa cicha i spokojna (VIII, 266) – ale przede wszystkim jest s i l n a, pełna jawnej lub ukrytej m o c y. Najczęściej widzimy ją w działaniu, w rozwoju, w ruchu. Wciela się w ludzkie postacie, w nasiona,

---

[14] Dochodzenie (do) prawdy ma tu, jak się zdaje, znaczenie podwójne: wędrowania ku niej całością życia („biegnięcia", „pielgrzymowania" jak to gdzie indziej wyraża poeta) – oraz myślowego „dociekania".

[15] Nie notowane przez słowniki zapożyczenie z języka francuskiego; dosłownie znaczy „namaszczenie" – tu w znaczeniu „traktowania jako świętości".

[16] W artykule pomijam chronologiczną charakterystykę tych wypowiedzi oraz ich przyporządkowanie poszczególnym utworom. Problemy te znajdą swoje miejsce we wstępie do przygotowywanego przez Pracownię Słownika Języka Norwida leksykograficznego opracowania Norwidowskich nazw wartości.

owoce, ptaki, narzędzia walki, źródła, zbroje, bywa błyskawicą, jutrznią, słońcem, powietrzem, kroplą i atomem – i wiecznym kościołem, i skałą, na której staje Mąż z *Rzeczy o wolności słowa* (III, 603). We wszystkich tych rolach jest dynamiczna – albo działa sama, albo daje możność i siłę do działania innym, wyzwala ich twórczą moc. Jest zaprzeczeniem bezruchu i inercji. Jest jednym wielkim paradoksem: rodzi się w bólu – a niesie radość, jest koślawiona i skrywana, a rozkwita i zwycięża, jest na wskroś ludzka – i ponadludzka. Z niej jest sąd, ale z niej też – wytrwałość i nadzieja[17].

[17] *Głos niedawno do wychodźtwa przybyłego artysty* (VII, 7).

Józef FERT

POEZJA SUMIENIA
W kręgu „Vade-mecum"

[W Vade-mecum] w świecie watości naczelnych miejsce podstawowe zajmuje prawda pojęta [...] etycznie: jako odpowiedniość, tj. stosowność, co też można rozumieć jako odpowiedzialność. Norwidowska prawda nie jest moralnie obojętna, jest bowiem zawsze prawdą całego człowieka; nie tylko rozumu i nie tylko serca; nie tylko wiedzy, ale i natchnienia. Jest sprawozdaniem z życia, ale też jest wyznaniem żywej osoby. Tak definiowana prawda staje się po prostu synonimem poezji.

1. PRZYKŁAD „VADE-MECUM"

Jednym z najwspanialszych owoców spotkania etyki z poetyką w twórczości Cypriana Norwida jest *Vade-mecum*[1]: stanowi ukoronowanie lirycznego nurtu sztuki Norwida, skrystalizowało się w postaci odrębnego zbioru w okresie szczególnie ważnym w losach poety, jest wreszcie dziełem programowo podejmującym ideę sztuki zorientowanej na wartości etyczne – buduje indywidualny świat artystyczny w ścisłym związku z uniwersalnym programem moralnym. Nie będę tail, że specjalnie interesujące wydało mi się to spotkanie etyki z estetyką na terenie literackim, a *Vade-mecum* – od tytułu zbioru i pierwszego w nim „ogniwa" począwszy, a na epilogu skończywszy – zaprasza do takiej refleksji[2].

Wśród podstawowych motywów *Vade-mecum* uwadze narzucają się te, które wiążą jego program z tradycją periegezy[3], opisu podróży, z Dantejską drogą przez zaświaty itp. Sam autor podsuwa skojarzenia z przewodnikiem już znamiennym tytułem zbioru, używanym od wieków jako gatunkowe określenie kompendium jakiejś dyscypliny poznawczej, przewodnika, poradnika[4]. Asocjacje te podtrzymuje sygnałami rozmieszczonymi w całym dzie-

---

[1] Artykuł jest nieznacznie zmienionym fragmentem mojej książki pt. *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida* (w druku).

Teksty Norwida cytuję według wydania: Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. I-XI, Warszawa 1971--1976. W nawiasie cyfra rzymska oznacza numer tomu, arabska – numer strony.

[2] Por. W. Borowy, *Główne motywy poezji Norwida*, „Zeszyty Wrocławskie" 1949, nr 1-2; przedr.: *O Norwidzie. Rozprawy i notatki*, oprac. Z. Stefanowska, Warszawa 1960, s. 25-57.

[3] Oczywiście, chodzi tu o pewną analogię: przenośne potraktowanie drogi jako odwiecznego motywu procesu poznania. Pisałem o tym w swojej książce *Norwid – poeta dialogu*, Wrocław 1982, s. 95, passim.

[4] Fryderyk Henryk Lewestam w Orgelbrandowskiej *Encyklopedii powszechnej* z roku 1867 podaje następującą definicję: „Vademecum (wyrazy łacińskie: „vade mecum", to jest: „chodź ze mną"), tytuł wielu książek formatu kieszonkowego, poradników i przewodników bądź to w podróży, bądź w różnych innych wypadkach i położeniach. Najpierwszą pod tym tytułem książką był modlitewnik: *Vademecum piorum christianorum*, Kolonia 1709".

le, wśród nich raz po raz rozbłyskuje sam motyw przewodni, jak np. w *I. Vade-mecum*, *VII. Addio!*, *XI. Pielgrzym*, *XXV. Wakacje*, *XXX. Fatum*, *XXXI. „Ruszaj z Bogiem"*, *XCIII. Źródło*, *Do Walentego Pomiana Z.*; obcujemy też w wielu tekstach z podmiotem lirycznym – pielgrzymem (jego cechy odwołują się do nadrzędnej kategorii wędrówki, peregrynacji, podróży misyjnej...); do tego prototypu osobowej roli nagięci zostali również inni bohaterowie liryczni *Vade-mecum*.

Niebagatelne dla całościowej perspektywy *Vade-mecum* jest związanie dzieła z tradycją parenetyczną, a specjalnie z tym jej nurtem, który ogarniał ethos literatury (pisarza, artysty), głównie na gruncie ethosu chrześcijanina[5].

Świadomość stworzenia dzieła w jakimś sensie parenetycznego ujawniają wypowiedzi Norwida towarzyszące jego zabiegom o wydanie zbioru; wiele ich w listach z pierwszego okresu tych starań, np. w liście do Józefa I. Kraszewskiego z 5 V 1866 r.: „Poezja polska tam pójdzie, gdzie główna część *Vade-mecum* wskazuje sensem, tokiem, rytmem i przykładem. Czy chcą? czy nie chcą? – wszystko jedno" (IX, 218). Tłumacząc wagę czasu i znaczenie aktualności w programie *Vade-mecum* przekonywał jednego z niedoszłych wydawców – Henryka Merzbacha – w liście z około 25 VI 1866 r.: „Wstęp do *Vade-mecum* określa, jaki? czas jest poezji polskiej i w które strony odtąd pójdzie... [...] 1. Część moralna i obowiązkowa jest u poetów naszych na stanowisku wyjątku [...] moralistów prawie nie mamy" (IX, 236). Zniecierpliwiony bezowocnością swych starań, głuchotą Kraszewskiego na znaczenie zbioru pisał w liście z około 15 V 1866 r.: „Przecież to obchodzi cały ogół interesu literackiego i jest dla wszystkich!" (IX, 223).

Głębokie jego przekonanie o wadze *Vade-mecum* rozbija się o zupełne niezrozumienie po stronie potencjalnych wydawców, a zapewne i – sądząc z nielicznych reakcji na nie w listach „prywatnych" czytelników[6] – potencjalnej ówczesnej publiczności literackiej.

Walka o wprowadzenie dzieła na pole społecznego działania, tak istotnie wpisująca się w Norwidowskie pojęcie ethosu pisarza chrześcijańskiego, zauważalna jest nie tylko w prywatnych reakcjach wobec ludzi mogących uczestniczyć w wypełnianiu tego ethosu, ale również w samym dziele.

W „ogryzmolonym pamiętniku" ma prawo znaleźć się, oczywiście, każda karta, którą autor uznał za potrzebną, inaczej jednak należałoby oceniać użyteczność w ogólnej harmonii dzieła niektórych tekstów, jeśli przyjmuje ono wyrazistą tezę programową, porządkującą składniki wedle określonego klucza. Wiele wskazuje na to, iż *Vade-mecum* jest pod tym względem utwo-

---

[5] Tradycja speculum, obecna na wielowiekowej drodze polskiego piśmiennictwa (czy homiletyki), jak chociażby w *Źwierciadle* Mikołaja Reja.

[6] Por. uwagi Józefa I. Kraszewskiego w liście do Bronisława Zaleskiego z 28 V 1866 (zob. przypisy *Pisma wszystkie*, IX, 576).

rem niezbyt konsekwentnym: z jednej strony, rzeczywiście, daje się wyinterpretować teza wiodąca, z drugiej – formuły programowe są tak szerokie, jak np. ów „pamiętnik artysty", że trudno byłoby – nie popadając w bezduszny schematyzm – osądzać rzecz pod kątem adekwatności jego składników do programu. Przyjmując więc zasadę ograniczonego zaufania do owych sformułowań autotematycznych, szukać chciałbym w nich przede wszystkim autointerpretacji, nie zaś autoograniczeń.

2. SZTUKA W OBLICZU KRYZYSU

Wypowiedzi autotematyczne zdominowała w *Vade-mecum* teza o zasadniczym kryzysie literatury. Jest to właściwie kryzys tożsamości. Objawia się on, według Norwida, na trzech polach: a) jako deprecjacja ethosu pisarza, b) w niespójności aktualnych celów literatury z jej powołaniem ponadczasowym, c) w wadliwym usytuowaniu się wobec literatury i pisarzy krytyki literackiej i – szerzej – publicystyki. Zjawisko nazwane tu kryzysem poezji jest fenomenem rozleglejszego procesu: kryzysu cywilizacji europejskiej, i w tej perspektywie daje się odczytywać po prostu jako signum temporis.

Ethos pisarza w *Vade-mecum* znamionuje głębokie rozdarcie: obserwuje się, z jednej strony, podniosłe poczucie wybraństwa, misji społecznej (sumienie!), z drugiej – przeciwnie – ujawnia się anarchiczny gest odrzucenia czy nawet pogardy (np. w epilogu). Te sprzeczne tendencje dają się wyśledzić nie tylko na gruncie takiej czy innej grupy tekstów, zebranych wokół określonego nurtu tematycznego, lecz nawet w obrębie pojedynczych utworów. Znamienny pod tym względem jest tytułowy wiersz *I. Vade-mecum*: powołaniu z woli Bożej do życia w społecznej pustce towarzyszy, z jednej strony, poczucie niecodzienności własnego losu i poddanie się woli Stwórcy, z drugiej zaś – bunt, negacja, klątwa skierowane ku tym, którzy nie dostrzegają posłannictwa poety:

> – Czemu? dlaczego? w przesytu-Niedzielę
> Przyszedłem witać i żegnać tak wiele?...
> Nic nie uniósłszy na sercu, prócz szaty –
> Pytać was – nie chcę i nie raczę: k a t y!...
> (II, 16)

Zwraca uwagę ten dziwny, szokujący, ale jakże ekspresywny oksymoron: „żywota pustynia" objawia się w tym fragmencie jako „przesytu-Niedziela" (pusta ziemia to znamię przesytu – przestrzeń ujęta w figurę czasu). Ale pustynia to synonim czasu adwentowego, to także miejsce spotkania człowieka z Bogiem, to więc nie tylko (może nie tyle) miejsce przeklęte, ale również święte.

Ten wiersz, i wiele innych w zbiorze, zbudowany jest antytetycznie. Początkowo sprawia wrażenie jakiegoś chaosu. Tak można by odbierać jego sferę uczuciową, mieszaninę pokory i skrajnej dumy, melancholii i ironii,

powagi i sarkazmu, dobrej wiary i grymasów zwątpienia. Inny przejaw pomieszania ról i racji to przyjęcie statusu poety powołanego, a równocześnie obciążenie go nonszalanckimi gestami: z jednej strony to „Boży-palec" wyznacza mu drogę życia, z drugiej – czytamy:

Piszę – ot! czasem... [...]
[...]
To zaś mi mniejsza, czy bywam omylon
Albo nie?... [...]
(II, 17)

Nie sądzę, że trzeba dla tego stanu rzeczy poszukiwać jakichś usprawiedliwień; wiersz objawia – być może, mimowiednie – głęboką gwałtowną reakcję poety, reakcję uczuciową. Gniew poety zmieszany z uczuciami „pozytywnymi", sprowokowany poczuciem dokonującego się świętokradztwa na posłanniku prawdy – poecie, oddaje tak właśnie prawdę świata wewnętrznego i zewnętrznego: „znudzony pieśnią lud", laury niczym hieny „wietrzące błyskawice", zdrętwieli w bezruchu czciciele martwej przeszłości, niewiasty kamienne – Jeruzalem współczesna, która kamienuje i zabija swoich poetów; miasto niewoli, wiecznego niepokoju i wiecznej udręki, czyli Babilon. Przypomnijmy tu początek listu poetyckiego do Teofila Lenartowicza:

Bo ja z przeklętych jestem tego świata,
Ja bywam dumny i hardy,
A miłość moja, bracie, dwuskrzydlata:
Od uwielbienia do wzgardy.
(I, 231)

Obok poczucia sieroctwa, które należy do głównych motywów jego twórczości, to drugie – poczucie przekleństwa ciążącego nad nim z nie dających się zrozumieć powodów – stanowi potężny czynnik uczuciowego dysonansu między poetą i jego publicznością literacką. Tłumione, przetwarzane, nieustannie łagodzone przeciwprądami jego głębokiej religijności, raz po raz dochodzi jednak do głosu uczucie gniewu; gniewu, nie zobojętniałej neutralności[7].

To tłumaczy jakoś głęboką antynomię w koncepcji poety: jest w niej idea powołania do głoszenia prawdy artysty-wieszcza, który prawdę ogłasza i ponosi konsekwencje swej misji, i jest w niej wizja sponiewieranego przez barbarzyńców, wyśmianego i odepchniętego żebraka, śmieszącego kalectwem swej donkiszoterii w salonie (na cmentarzu) sztuki.

Na ethosie pisarza współczesnego ciąży połowiczność epoki przejściowej, cywilizacji w kryzysie, ale też rodzaj niezwykłego fatum. Wskazuje na nie wiersz *Wielkość*:

[7] Zob. D. Zamęcińska, *Słynne – nieznane. Wiersze późne Mickiewicza, Słowackiego, Norwida*, Lublin 1985.

Ludzie więc chlubią się, że wielkich znali,
K'temu jedynie,
Iż nie poznają się na wielkim mali
Pierwej, aż zginie.
(I, 349)

Rozdarcie wewnętrzne jest nie tylko jakością implicite obecną w twórczości Norwida, bywa również jakością artystycznie i intelektualnie eksponowaną. W *Vade-mecum* widać je wyraźnie we wstępnym zwrocie do czytelnika, w którym mowa jest wprawdzie o „położeniu literatury", ale z tego „położenia" wynikające konsekwencje spadają właśnie na pisarza: „zyskuje na potędze" zastępując w pewnych rolach inne siły społeczne, ale równocześnie „utraca na sztuce". Jest istotą połowiczną: ni to dziennikarz, ni to polityczny mówca, ni – artysta; jest wszystkim po trochu. Z poczucia takiej nieokreśloności wyrasta również *Vade-mecum*. Jest dziełem kryzysowym. Ale wyposażone zostało w siłę zdolną przełamać impas literacki. Dźwignią przemian ma być m.in. precyzyjna bezwzględna diagnoza kryzysu.

Proces diagnozowania, rozłożony na cały stuogniwowy łańcuch poetyckich przybliżeń, to jedno z ważnych wiązadeł całości dzieła, pozwalające traktować *Vade-mecum* jako mniej czy bardziej, ale jednak spójne dzieło. Towarzyszy mu wiernie, choć może nie tak wyraźnie jak diagnozowanie, proces oceniania. Obydwa nurty intelektualne dzieła objawiają się w dramatycznym starciu z siłami przeciwstawnymi. Reżyser kolizji – poeta – przechyla najczęściej szalę na stronę wartości godziwych, które deklaratywnie – od czasu do czasu – ogłasza za własne. Interesujące byłoby zdefiniowanie tych wartości oraz odczytanie celu uruchamiania wartości opozycyjnych. Interesujące byłoby też prześledzenie sposobów prowadzenia owej dialektycznej gry – elementu sztuki lirycznego dialogu. Uprzedzając bardziej drobiazgowe rozważania na ten temat zauważmy, iż poeta w swym dochodzeniu racji stosuje najczęściej jeden z dwu modeli polemiki literackiej: dialog wyrasta z autentycznego spotkania nosicieli racji odmiennych (np. przypadkowo spotkana osoba na drodze wędrówki poety; poeta zostaje zaczepiony przez jakąś postać itp.). Autor. *Vade-mecum* realizuje ten model sporu na różne sposoby, ale rdzeniem kompozycyjnym owych często udramatyzowanych epigramatów[8] jest wymiana zdań przechodząca niekiedy w gwałtowny spór między ja poetyckim a jego polemicznym partnerem[9]. Drugi model polemiki

[8] Myślę, że niezupełnie ma rację A. Lisiecka („*Legenda wieków" i legenda „Parnasu*", w: *Norwid. Poeta historii*, Londyn 1973, s. 96-146) przypisując Norwidowi uleganie modzie „petit sujet" z kręgu Gautiera, Cheniera czy Heredii; to jednak jego własna – głęboko w świecie poetyckim zakorzeniona metoda, bliższa tradycji klasycznej niż współczesnej parnasistowskiej. Por. uwagi o antyparnasizmie Norwida w studium M. Żurowskiego, *Norwid i Gautier*, w: *Nowe studia o Norwidzie*, red. J. W. Gomulicki, J. Z. Jakubowski, Warszawa 1961, s. 177-190.

[9] Zob. uwagi porządkujące w studium M. Głowińskiego, *Norwidowska druga osoba*, „Roczniki Humanistyczne KUL" 19(1971), z. 1, s. 127-133.

w *Vade-mecum* wywodzi się z tradycji erystycznej repliki; osnową kompozycyjną jest nizanie argumentów, które mają podważyć obcą tezę – w dyskursie obecną eksplicite lub wpisaną w cudze słowo (ewentualnie „zreferowaną" przez podmiot). I jeden, i drugi model dyskursu poetyckiego cechuje znamienny dynamizm; nietrudno jednak zauważyć, że kompozycja scenki dramatycznej z natury niejako przyjmuje rolę nośnika polemiki, ten też rodzaj rozwiązań kompozycyjnych dominuje w zbiorze.

Jeden z głównych czynników kryzysu literatury to zakłócenia w sferze celów. W pojęciu Norwida znamionuje on szczególnie literaturę polską, ale daje się zauważać w szerszej, europejskiej perspektywie. Ta szersza perspektywa nie jest tu jednak dość wyrazista; być może, wiąże się to ze zdecydowanie narodowymi ambicjami naszego poety, choć zestawianie Norwida z Ch. Baudelaire'em czy Leconte de Lisle'em jest uzasadnione i poznawczo owocne[10]. Niezależnie od tego, że Norwid „parnas" wyminął, jak twierdzi Maria Grzędzielska[11], lub też zupełnie nie był w stanie pogodzić go ze swą historiozofią – czy może raczej chrześcijańską interpretacją życia – jak sądzi Alicja Lisiecka[12], studia te ujawniają tę szczególnie ważną tendencję kultury europejskiej do wypełniania swej europejskości poprzez zagarnianie różnorodnych nurtów narodowych, które niezależnie od siebie lub poprzez mniej czy bardziej świadome związki odnajdują analogiczne wartości.

Wstępne słowo do czytelnika, nota wprowadzająca do epilogu i sam ów list epilogowy, a także cały szereg innych tekstów *Vade-mecum* wskazuje na domniemane źródła kryzysu literatury. We wstępie mówi Norwid o gubiącej literaturę narodową jednostronności – o zasklepianiu się w wołaniu o prawa; również wkraczanie – choćby z konieczności – na obszary piśmiennictwa przynależne dziennikarstwu lub publicystyce politycznej pozbawia ją koniecznej swobody, jaką daje bezstronność sądu wolnego od doraźnych widoków. To powoduje zanik głębi, zamknięcie drogi ku prawdziwym arcydziełom (czyli „arcydziełom prawdy"), pozostawiając siłę (energię) doraźnych dokonań. Ten stan krytyczny – jak uważa poeta – musi ulec zmianie: lieratura winna odzyskać niezależność.

Pozytywne cele literatury nie zostały w *Vade-mecum* sformułowane wprost i wyraziście, ale możliwa jest ich rekonstrukcja. W świecie wartości naczelnych miejsce podstawowe zajmuje prawda, pojęta – oczywiście – nie tyle sprawozdawczo, co etycznie: jako odpowiedniość, tj. stosowność, co też można rozumieć jako odpowiedzialność. Norwidowska prawda nie jest moralnie obojętna: jest bowiem zawsze prawdą całego człowieka; nie

---

[10] Por. uwagi A. Lisieckiej w cytowanym zbiorze jej esejów *Norwid. Poeta historii*; zob. studia M. Żurowskiego: *Norwid i Gautier* oraz *Hopkins, Mallarmé i Norwid*, „Poezja" 1983, nr 3-4, s. 184-191.

[11] M. Grzędzielska, *Cyprian Norwid i parnas polski*, „Studia Norwidiana" 1984, z. 2, s. 29-44.

[12] Lisiecka, *„Legenda wieków" i legenda „Parnasu"*, s. 197 nn.

tylko rozumu i nie tylko serca; nie tylko wiedzy, ale i natchnienia. Jest sprawozdaniem z życia, ale też jest wyznaniem żywej osoby. Tak definiowana prawda staje się po prostu synonimem poezji. I nie jest to jeszcze jeden oryginalny kalambur Norwidowski, ani tym bardziej przypadkowe skojarzenie. Dla Norwida prawda jest podstawą bytu. Przenikliwą formułę tej naczelnej wartości znajdujemy w liście do Karola Ruprechta z kwietnia 1866 r.: „N i e z n a m p r a w d d w ó c h: co? prawdą jest w ziarneczku piasku, i w obrocie słońca, n a s k r o ś b y t ó w, tylko t o P r a w d a! a co nie jest na skroś wszech bytów prawdą – to CZAS, to BŁĄD..." (IX, 212).

Uniwersum bytu i uniwersum prawdy usytuowane są wobec siebie analogicznie – jak „rzecz" i „słowo".

Relacja między krytyką a kryzysem literatury zajmuje w *Vade-mecum*, jak i w innych pismach Norwida, specjalne miejsce. Krytyka krytyki literackiej to jedna z Norwidowskich pasji pisarskich. W zbiorze odczytujemy ją w wielu miejscach. Na ogół spleciona jest z dwoma poprzednimi nurtami krytyki i posiłkuje się też wskazywanymi tu już tekstami. Współkomponują one w *Vade-mecum* nurt refleksji na temat ethosu literatury. Utwory te podejmują motyw krytyki niekoniecznie w sposób pierwszoplanowy – tak jest zaledwie w kilku przypadkach: *XL. Cenzor-krytyk, XCVIII. Krytyka*; częściej wśród innych motywów danego dzieła, jak np. w wierszach: *LXXI. Czas i prawda, LXXXVI. Pamięci Alberta Szeligi, Do Walentego Pomiana Z.* Najczęściej problem ten jawi się jako mniej czy bardziej zawoalowana aluzja bądź do krytyki w znaczeniu ścisłym, bądź też do procesów oceniania w ogóle (i niekoniecznie na gruncie literackim). Wiele z tej grupy tekstów przechyla się w kierunku innego jeszcze nurtu obrachunkowego w *Vade-mecum* – w stronę konfliktu pisarza z czytającą publicznością literacką.

We wskazywanych tekstach brak na ogół sformułowań pozytywnych. Można by mówić wręcz o jednostronności, skrajności postawy wobec krytyki literackiej. Odrzucenie i potępienie nie mają tu żadnych łagodzących czy usprawiedliwiających osłon. Głupota, zła wola, złośliwość – oto siły rządzące tymi, którzy „krytyki pielęgnują niwę" (*Spółcześni*). Symboliczną miarą negacji może być tytuł jednego z wierszy: *XL. Cenzor-krytyk*. W tym czasie wyrazy „cenzor", „cenzura" nabrały w Polsce zdecydowanie pejoratywnego – na równi z obcą policją – potępiającego zabarwienia. Te konotacje wzmocnione zostały dodatkowo poprzez związek z krytyką: cenzor traci tu legalizację prawną na rzecz swoistej wolności sądzenia, przynależnej krytyce opartej na autorytecie moralnym. Powstał więc twór hybrydalny, groźny w swej połowiczności: amator cenzor, czyniący swą powinność nie tyle z mocy prawa, co z faktu poczucia „racji wyższych" (może z „natchnienia", jak we fraszce *Kwiryty!)*, to twór zaiste straszny: jurysprudencja sięgająca po miecz archanioła...

Analogicznie, choć na innym polu, krytyka w tym związku z cenzurą popada w chorobę połowiczności: oddając pióro w pacht siłom jej obcym

staje się wykonawczynią cudzej woli, bezwolnym narzędziem pozbawionym prawa orzekania w dziedzinie wolności, czyli w sferze sztuki[13].

Drugi z utworów, bezpośrednio dotykający bolączek krytyki literackiej, to *XCVIII. Krytyka* – swą jawną bezpośredniość zdradza samym podtytułem: „wyjęta z czasopismu".

Krytyka to budowanie wewnętrznego portretu zoila buszującego w świecie literatury. Poznajemy jego rysy w trakcie formułowania fantastycznej – choć niekoniecznie niezgodnej z potencjalną rzeczywistością – opinii na temat świeżo – i również fantazjowo – wydanego tomu *Vade-mecum*. Norwid nie robi żadnego problemu z antycypacji faktów. Ta futurologia w zakresie krytyki ma za sobą lata zmagań z rzeczywistymi napaściami ówczesnych recenzentów – znając walory swego zbioru, mógł dokładnie przewidzieć reakcje na nie. Nie przewidział jednak, że nie uda mu się ogłosić tego przełomowego dzieła, które podzieliło los tylu innych jego przedsięwzięć. Ale nie o to przecież chodzi w *Krytyce* – a przynajmniej nie o to jedynie – by wytropić i, uprzedzając atak, zneutralizować potencjalnych przeciwników dzieła. Mogły poetę trapić autentyczne obawy o jego prawidłowy odbiór. W liście do Kraszewskiego z około 15 V 1866 r. odzywa się nuta źle skrywanego niepokoju: „Cena, którą kładę, to jest dwieście franków, była mi płaconą za KILKA KART, nie tylko za takowy zbiorek. Nie sądzę przeto, abym finansowo Ojczyznę moją utrapiał. Zapewne jej stać jeszcze i na to!... lubo są to rzeczy niezabawne, ale owszem niekiedy n u d n e, to jest opracowane na głębiach prawd i różnostronności form i bogactw języka prześladowanego i podupadłego.

Przecież to obchodzi cały ogół interesu literackiego i jest dla wszystkich!

Bogata skądinąd przeszłość poezji polskiej nie przygotowała publiczności do podobnych utworów – ale cóż robić! Raz przecie trzeba i n a s i e b i e t r o s z k ę o b e j r z e ć s i ę, a nawet raz przecie trzeba do wdzięków policzyć t a k ż e n a w e t i m y ś l, i p r a w d ę, s e n s i r o z s ą d e k" (IX, 222-223).

W *Krytyce* atakuje poeta głosiciela ideału literatury narodowej opartej na bezrefleksyjnym uwielbieniu dla swojskości, pojmowanej zresztą również redukcyjnie – jako rodzaj patriotycznego naturalizmu, przyganiającego równie mocno cudzoziemskim pejzażom, co i wszelkiej – niekoniecznie cudzoziemskiej – refleksyjności. Hiperbola bezsensu nie jest tu tylko mocnym uderzeniem artystycznym: odzywa się w niej echo ubiegłowiecznych sporów wokół kształtu i zadań literatury narodowej, której ofiarą padł m.in. Norwid[14].

[13] Dodajmy jednak, że wyraz „cenzor" określał również – choć coraz rzadziej – krytyka, recenzenta; wiersz Norwida nie gra tu jednak tą wieloznacznością, przynajmniej nie na pierwszym planie znaczeniowym.

[14] Przypomnijmy chociażby wycieczkę Juliana Klaczki przeciw Norwidowi w tekście poświęconym... Lenartowiczowi – „Goniec Polski" 1851, nr 209.; jeszcze dalej poszedł w recenzji *Białych kwiatów* i *Czarnych kwiatów* – „Wiadomości Polskie" 1857, nr 18.

Innym podstawowym błędem krytyki popełnianym w trakcie modelowania ideału literatury – a równocześnie smaku czytelników – jest wymuszanie na pisarzach kłamliwego stylu, spychającego prawdę artystyczną na pozycję zabawki czy sentymentalnej podniety „nerwów". Ten problem podnosi poeta w kilku innych miejscach zbioru. Obraz skutków działania takiej krytyki znajduje artystyczne wypełnienie w wierszach takich, jak *XXXVI. Powieść* – wypaczona swojskość, czy *XCII. Cacka* – kraina literatury „lekkiej i przyjemnej; *Krytyka* wiąże oba zdziczałe pędy narodowej kultury w syntetyczną formułę „piekła narodowego", w którym rolę „gospodarzy" pełnią różne hybrydalne istnienia: cenzorzy-krytycy, energumeni, męże-zaufania, nerwy-głupie, figury woskowe... Nie dziw tedy, że w tym antrakcie dziejów raz po raz słowem Tyrteja powtarza się, jak refren, ta myśl[15]:

> Ów zaś, co garnie duch na dziejów karty,
> Jak słońce orzeł na skrzydła,
> Poeta! czemuż nie przez lwy pożarty?
> Stratowan prędzej od bydła...
> (II, 262)

Wskazywanie głównych czynników kryzysogennych nie wyczerpuje w *Vade-mecum* analizy stanu literatury; Norwid podjął również próbę oceny zjawiska, a nawet kreślił – choć tego nie widać w samej poezji (a przynajmniej nie widać bezpośrednio), lecz raczej w towarzyszących dziełu tekstach zapowiednich i korespondencji związanej ze staraniami o druk zbioru – perspektywy wyjścia z owej „krytycznej fazy".

3. W KRĘGU OCENY

Kryzys literatury polega nie tylko na załamaniu się ethosu pisarskiego, ale też na braku dążeń do wyjścia z zapaści. Jest to nie tylko zgoda na śmierć, lecz także podtrzymywanie wartości przebrzmiałych lub sprzecznych z powołaniem literatury. W konsekwencji i pisarze, i czytelnicy zostają zniewoleni przez spaczoną formę. Przedmiot społecznej komunikacji – literatura – nie poddawany ocenie na gruncie prawdy, popada w niewolę fałszywej formy, czyli pustej konwencji: staje się przedmiotem gry, w której personalne więzi komunikacyjne użyte są do celów sprzecznych z powołaniem, następuje irracjonalizacja stosunków społecznych i panowanie pustych zależności. Instrumentalizacja literatury jest jednym z przejawów zniewolenia człowieka. Diagnoza tej choroby kultury podsuwa poecie dramatyczny zarzut wobec polskiej szkoły romantycznej (może raczej postromantycznej), która poddała poezję sprawie narodowej w sposób jednostronny, czyniąc ją instrumentem nacisków politycznych, głosem wołającym o prawa dla i w

---

[15] Tę pieśń z *Tyrteja* podaję według autonomicznej wersji późniejszej; zob. komentarz J. W. Gomulickiego (II, 410; IV, 494).

imieniu (może i zamiast) uwięzionego na własnej ziemi narodu. A tymczasem bez drugiego skrzydła – przypominania o obowiązkach – nawet nie ma co marzyć o wzlotach, przewodzeniu, wieszczeniu... Takiej literaturze grozi zawsze wykolejenie lub kamienne znieruchomienie. Z takim – generalnie – obrazem literatury występuje *Vade-mecum*: to literatura czasów upadku, połowiczności, kryzysu[16]. Norwid uważał przecież ten stan rzeczy za możliwy do przełamania również w porządku życia. Co więcej, w pewnym momencie stwierdził, że to już się zaczęło, że wychodzenie z niewoli postępuje. Otóż jesienią 1860 r. w Warszawie można było dostrzec zwiastuny procesu białej rewolucji: odzyskiwania podmiotowości narodu na drodze pokojowego nacisku na zaborcę i jego popleczników. Początkowo – aż do salwy karabinowej przeciwko manifestacji na Krakowskim Przedmieściu 27 II 1861 r. – mogło się nawet wydawać, że Rosjanie rzeczywiście czegoś się nauczyli „u krwawych wrót Fary"[17]. Poeta powitał tę wymarzoną przez siebie formę rewolucji podniosłym, apoteotycznym nieomal *Sfinksem*[18]:

> Alleluja!... Archimedesa grób
> Zwierciadłami rozpowinął blask;
> [...]
> Wszech-niczyja zwycięża już Mość;
> (I, 329)

Wkrótce jednak entuzjazm poety straci zewnętrzne podstawy i wewnętrzny doping. Okazał się przedwczesny, bo w Warszawie działy się oto rzeczy, które schodziły w tradycyjny schemat sprowokowanej, wymuszonej, bezskutecznej ofiary... Zamknięciem (może mimowiednym) tego porywu poetyckiego ducha, uniesionego przez „wieści z Warszawy" (I, 338), jest wiersz z listopada 1867 r. zaadresowany *Do spółczesnych*:

> Ciemna to pieśń jest – w zamian wy?... bardzo jaśni –
> Szkoda tylko, że nigdy nie wiecie,
> Czemu?... Umysł-mąż mówi: „Zaśnij!"
> „Zaśnij!"... – mówi po tańcu mdłej kobiecie.
> (II, 183)

W *Vade-mecum* jest obecny – choć może niezbyt wyraźnie – ton optymistycznego przekonania o możliwości wyswobodzenia się z umarłych formuł; poeta wskazuje swym dziełem drogę i – sam postępując nią od dawna – stara się swym przykładem sprowokować tych, którzy „swego nie robią" lub sprzeciwiają się powołaniu wyręczaniem innych. Droga przemiany i wyzwo-

---

[16] W *Słowniku wileńskim* jedno ze znaczeń: „rozstrzygnięcie, chwila rozstrzygnięcia".

[17] Wiersz *Do wroga* (I, 373), z którego pochodzi cytat, powstał wprawdzie dwa lata po przywołanych tu aktach, ale mieści się w trwałym nurcie refleksji poety nad wolnością.

[18] W *Pismach wszystkich* nosi edytorskie oznaczenie I; wydrukowany, jak przypomina Gomulicki w zebranych i opracowanych przez siebie *Okruchach poetyckich i dramatycznych* (Warszawa 1956, s. 209 n.). w 1861 r. wraz z wierszem *Moja ojczyzna* jako ulotka (por. uwagi Gomulickiego w: *Pisma wszystkie*, II, 368 n.).

lenia ma się zacząć od uświadomienia sobie stanu rzeczy: bez osłonek i sentymentalnego łgarstwa.

Świadome fałszerstwa, zakłamywanie rzeczywistości, oszukiwanie bliźnich w połączeniu z głupotą – to najgłębsze źródło niewoli, skutek sprzeniewierzenia się prawdzie. Pociąga ona za sobą atomizację społeczeństwa, gdyż kłamstwo jest samotne, a następnie powoduje społeczne zdziczenie, jak widzimy w *XXXIX. Centaurach* czy *XL. Cenzorze-krytyku*:

> Noszą pióra na głowach dzicy –
> Takie też jest i twoje pióro,
> (II, 62)

Przykładów cywilizacyjnego zdziczenia na różnych polach życia jest w *Vade-mecum* wiele; to jedna z podstawowych metod i formuł negatywnej oceny współczesności. Dzikość czyha na człowieka w różnych postaciach, w różnych upersonifikowanych grozach[19]. Tropienie jej przejawów to jedno z zadań poety opierającego się na racjach sumienia.

---

[19] Twory te zamieszkują Babilon, który w kontekście całego zbioru można porównać do Dantejskiej krainy w zaświatach. Tak jest w wierszach *XV. Sfinks*, *XXX. Fatum*, *XLII. Idee i prawda*, *LXXXII. Śmierć*, *XCIII. Źródło*. Jako dzicy objawiają się ludzie (owi niedobliźnieni bliźni); to w wierszach: *I. Vade-mecum* – znudzony pieśnią (może właśnie zdziczały) lud, skamieniałe w wyuczonych formułach niewiasty, obyczaj, wyznawcy panteistycznej religii druku i in. *III. Socjalizm* – prorocy i wyznawcy socjalistycznej utopii, *IV. Posąg i obuwie* – szewc mierzący wszystko miarą szewskiego kopyta, *VI. W Weronie* – bezduszna uczoność, *VIII. Lirika i druk* – „poezji drukarz", *IX. Ciemność* – leniwy czytelnik, *X. Czynowniki* – jak w tytule, *XIII. Larwa* – nędza ludzka, *XIV. Litość* – konwencjonalni bliźni, *XVI. Narcyz* – jak w tytule, *XIX. Stolica* – nowocześni Europejczycy (krewniacy Larwy), *XX. Specjalności* – człowiek rozcalony, *XXIV. Sieroctwo* – postęp (cierpiący na rozdwojenie racji), *XXV. Wakacje* – wódz niedzielny, *XXVIII. Saturnalia* – zdziczałe wartości (jak w *VII. Addio!*), *XXXI. „Ruszaj z Bogiem"* – bogacz (wiersz zdominowała oczywiście perspektywa cudu, toteż złośliwość postaci bogacza słabnie w puencie i właściwie znika), *XXXIV. Vanitas* – galeria patriotów z różnych nacji, *XXXVI. Powieść* – pisarz, *XXXVII. Syberie* – cywilizacja współczesna, *XXXVIII. Zawody* – krytycy, *XXXIX. Centaury* – społeczność wyizolowana ze współczesności, *XL. Cenzor-krytyk* – jak w tytule, *XLIII. Purytanizm* – purytanin, *XLIV. Coś* – wyznawca bezrefleksyjnego działania, „zapowiednik" energumena z wiersza *LX. Język-ojczysty*, *LII. Tajemnica*, – egocentryk artysta, *LV. Kółko* – „nasi", *LVI. Czułość* – konwencjonalny żałobnik, *LXI. Bogowie i człowiek* – pisarze, *LXIII. Prac-czoło* – człowiek współczesny odrzucający tradycyjne źródła prawdy o sobie, *LXIX. Początek broszury politycznej...* – galeria współczesnych „ideologów", *LXX. Laur dojrzały* – zwycięzcy docześni, *LXXI. Czas i prawda* – krytyka, publicystyka, salonowa publiczność..., *LXXIII. Grzeczność* – konwencjonalni chrześcijanie, *LXXVII.* – fałszerze miar sprawiedliwości, *LXXVIII. Styl nijaki* – „szkoły" poetyckie, *LXXIX. Różność-zdań* – analogicznie jak w wierszu poprzednim tu: „szkoły" krytyczne, *LXXX. Wielkie słowa* – analogicznie jak w wierszu *Laur dojrzały*, *LXXXI. Kolebka pieśni* – wyznawcy sentymentalnej ludowości, *LXXXIII. Sens-świata* – znany i z *I. Vade-mecum* obyczaj, *LXXXIV. Czemu* – towarzystwo salonowe, *LXXXVI. Pamięci Alberta Szeligi* – konwencjonalni przyjaciele, *LXXXVII. Omyłka* – analogicznie jak w wierszu *Wielkie słowa* i in., *LXXXVIII. Dziennik i epos* – imitatorzy Mecenasa, *XC. Dwa guziki* – różnoplemienne i różnoimienne symbole dzikości, *XCI. Spowiedź* – gawiedź; tu interesujące odwrócenie opinii: tradycyjnie gladiator winien ucieleśniać właśnie dzikość, tymczasem ten tu błyszczy kulturą w ciemnościach cyrkowej społeczności,

Rzadko który tekst zbioru nie został wyposażony w ten mechanizm oceny, który odsłaniać ma współczesne zagrożenie dla wartości autentycznych. Nie można, jak sądzę, ignorować zdecydowanego sądu wartościującego, który niosą te wiersze, choć poeta tylko niekiedy przekracza granicę oddzielającą dyskurs etyczny od moralizatorstwa; niemniej jednak nie ma w jego poezji miejsca na dowolność ocen moralnych.

Może więc *Vade-mecum* miało spełniać rolę poradnika etycznego, poetyckiego „abc" w dziedzinie dobra i zła? Otóż niezupełnie. Prawda, że daje się odczytywać w sugerowany wyżej sposób, ale lektura taka obciąża je jednostronnością i instrumentalizmem, a więc popada w ten sam rodzaj fałszu, przed którym ono właśnie przestrzega – mówi o tym m.in. wiersz *XC. Dwa guziki*:

> [...] – Dzikość bowiem stąd pochodzi,
> Że się jest j e d n o s t r o n n y m, jak kwiatów korzenie,
> I że się p r z e c i w - w r o t n y c h połowic nie godzi.
> (II, 126)

A przecież *Vade-mecum* nieustannie jak gdyby zaprasza do formułowania ocen, ba – wręcz do tego zmusza. Sam proces oceniania lub wygłaszania oceniających sądów (mniej czy bardziej ugruntowanych w materii poetyckiej) to jeden z podstawowych sposobów istnienia (mówienia) podmiotu, tak więc i po stronie instancji odbiorczej – jeśli podmiot i adresat mają się znaleźć na tej samej „długości fali" – musi zachodzić analogiczne zjawisko aktywności.

Przyjrzyjmy się kilku przykładom tego poetyckiego dyskursu. W *Ogólnikach* na pierwszy rzut oka może się wydać, że strofa „z wiosny" to jakby potwierdzenie ideałów (sądów o rzeczywistości) uduchowionego artysty; odczuwalny jest ogólnie pozytywny ton słowa, jakaś akceptacja, wręcz sympatia... Tymczasem wobec strofy „jesiennej" zmienia się ocena. Ale wrażenie bezdyskusyjnej akceptacji podmywane jest już wcześniej przez podejrzane porównanie do motyla. W obliczu realnych – i cierpkich – doświadczeń życia jego wiośniana prawda spadnie na pozycję miłego, lecz nietrwałego złudzenia. Interesujący apendyks do tej przenośni możemy znaleźć w liście Zygmunta Krasińskiego do Augusta Cieszkowskiego z 7 II 1844 r.: „młodym sercem człowiek motyluje i za każdą nową tęczą żywota, byleby w niej koloryt był zmysłowy, się puszcza. Starym zaś, co ukochał, kocha na zawsze [...]. Stare mieć serce nie znaczy u mnie nie mieć serca!"[20]

Rzecz uzyska jeszcze inną perspektywę w strofie trzeciej: właśnie etyczną. Nie mogę jednak uwolnić się od wrażenia, że w wierszu tym dochodzi

---

XCII. Cacka – pisarze, wytwórcy cacek literackich, *XCIII. Źródło* – mąciciel źródeł wartości, *XCV. Nerwy* – salon, targ..., *XCVI. Ostatni despotyzm* – salon, *XCVIII. Krytyka* – jak w tytule, *XCIX. Fortepian Szopena* – „bruk", tu dający się odesłać do tradycji cierpienia usensowionego, *Do Walentego Pomiana Z.* – literacka galeria współczesności, historyczne „fatum"...

[20] P. K r a s i ń s k i, *Listy do Augusta Cieszkowskiego*..., t. I, Warszawa 1988, s. 151.

do głosu jakaś udręka: „wolno mu", „motyle", „poić się", „wiosna"... tworzą złudną aurę afirmacji, szczególnie mylące jest to „wolno mu" – nie ma w nim potwierdzenia (co jest widoczne w całości wiersza, ale przecież inaczej niż całościowo nie da się jego – i tak dość trudnej do ogarnięcia – prawdy odczytać), jest natomiast pogodzenie się z dramatem naiwnej wiary w życie (w jego wiośnianą formę): „wolno mu" nie prowadzi tu wcale do „powinien", oznacza raczej – „to się przytrafia". Naiwność zostanie okrutnie doświadczona: „chłodów dreszcze" wzruszają zapewne nie tylko drzewem, ale ingerują w wyobraźnię czytelnika. Poeta nie tyle z trzeźwym chłodem chirurga, co ze źle skrywaną pasją rozbija w puch złudzenia i naiwnostki wyznawcy wiosennych porywów. Jeśli to pożegnanie z własną młodzieńczością, to nader okrutne, podpowiada nam serce. To jednak chyba paraboliczne ja, tonuje rozterkę zmysł abstrakcji...

Z tego kręgu reakcji na postawy bezrefleksyjne pochodzi wiele dramatycznych sprzeciwów w zbiorze, jak np. w tytułowym *I. Vade-mecum*:

> [...] i było mi smętno,
> Że wdzięków tyle widziałem – nieczuły! –
> (II, 16)

czy w *V. Harmonii*:

> W gwiazd harmonię poglądać weseléj
> Przez wiele lat samotnych,
> Niż w źrenicach błyskotnych
> Wyczytać raz – c o? serca rozdzieli!...
> (II, 21)

Rozprawa z naiwną cudownością w słynnym *VI. W Weronie*; westchnienie za świętym spokojem we *XVII. Wsi*, porównanej ironicznie do zabłąkanej bezwiednie i bezkrytycznej jałówki. Formułą jakoś sumującą wskazane zjawisko może być zdanie z wiersza *XXXVIII. Zawody*: „zawodów treść w naturze leży"; takie jest życie – dochodzi nas głos;

> [...] zjada kwiatów pąk młody,
> Nie myśląc o owocu stracie;
> (II, 59)

Pomińmy dalsze przykłady. Jest ich wiele, i pokazują, że w zasadzie poeta był surowym egzekutorem wyroku na naiwność, szczególnie tę nie umotywowaną wewnętrznie, a praktykowaną jako modny sposób bycia. Symbolem tej sytuacji – z zasady niemoralnej – są dziecinni dorośli, jak w wierszu *Małe dzieci*:

> I dzieci mieli – a dzieci ich dzieci
> Takie mnóstwo dzieci małych,
> Że po dwu wiekach już zbliża się trzeci,
> A brak jeszcze L u d z i - d o j r z a ł y c h.
> (II, 189)

Niedojrzałość zawiniona jest wadą moralną; jest sprzeczną z naturą próbą zatrzymania życia na etapie wiosny, gdy tymczasem powołani zostaliśmy ku pełni, choćby dramatycznej czy nawet bolesnej, w której możemy m.in. zauważyć – zgodnie z prawdą – że ziemia nie jest doskonale kulista, a w naturze kwiatów leży opadanie.

Wróćmy do zasadniczej sprawy: do sposobu formowania poetyckiej oceny, którego doskonały przykład przynosi wiersz *Ogólniki*. Ocena formuje się w nim w dwu przeciwstawnych nurtach. Jeden z nich nazwijmy dyskretnym, drugi – jawnym. Pierwszy sygnalizują pewne niuanse stylistyczne (jak np. motyle; te zauważymy, jeśli orientujemy się w Norwidowskich skojarzeniach związanych z motylem: w *Vade-mecum* groźny symbol w wierszu *LXXX. Wielkie słowa*; pobłażliwie-lekceważąco jawi się w *Odpowiedzi* dla Teofila Lenartowicza, i in.); ramę logiczną tego układu stanowi konstrukcja hipersyntaktyczna, obejmująca obie pierwsze zwrotki, których treść rozpięta jest między inicjalnym „gdy" (czas wiosny) a „wtedy" – zamykającym zdanie (i doświadczenie egzystencjalne). Rozpatrując ten układ z punktu ściśle formalnego, zauważamy wewnętrzną złożoność, a też anaforyczną symetrię: można mówić o zdwojeniu struktury zdania okolicznikowego czasu. Schemat ten przenosi autor na wyższe – kompozycyjne – piętro wiersza, na którym obowiązują już nie tyle reguły syntaktyczne, co prawa frazowania, które tu zakłócają syntaksę, znikają w pewnym sensie zależności gramatyczne: fraza obejmująca obie zwrotki jest „zdaniem" okolicznikowym przyczyny. Stąd już prosta droga do puentowej trzeciej zwrotki, składniowo jakby nie powiązanej z poprzednimi, ale w strukturze frazy pełniącej rolę uogólnienia przesłanek. Przedstawiony dyskretny nurt oceny ma przebieg w zasadzie linearny, powiązany ze strukturą składniową, ale ocena pojawia się dopiero po przekroczeniu tej struktury, po uwzględnieniu zakomponowania dwu pierwszych strof w całość o charakterze frazowym, a równocześnie odwołującym się do tradycji sylogizmu.

Drugi nurt, usytuowany wobec linearnego przeciwprądowo, ma postać jawnej oceny. Wypełnia strofę trzecią, ale odnosi się – działając wstecz – do sądów „z wiosny" i „z jesieni". Przyznaje rację jednemu sposobowi mówienia, jednej jedynej strategii słowa. To jest do natychmiastowego odczytania; uprzedza lekturę dyskretnych sygnałów oceny, wnosi więc pewien nadmiar informacyjny; jest jak gdyby dopowiedzeniem czegoś spoza tekstu, a równocześnie wprowadza w tok dyskretnego oceniania stan pewnej nie przygotowanej oczywistości. Myślę, że tu strategia sztuki wzmacniana jest przez strategię życiowego doświadczenia i etycznych imperatywów. To właśnie strategia sztuki odpowiedzialnej moralnie każe Norwidowi ujaśniać ciemne arcydzieła, nie zawsze zresztą ze szczęśliwym skutkiem[21]. W tym konkretnie

[21] Trzeba tu – ostrożnie – przyznać rację Danucie Zamącińskiej, gdy pokazuje artystyczne potknięcia Norwida (a za nim – jego komentatorów, starających się bronić poetę... przed nim

przypadku rozterki artystyczne ujawnia autograf, który poddał poeta głębokiemu – i chyba nie doprowadzonemu do szczęśliwego końca – przetworzeniu. W tym procesie najdalej poszły prace właśnie nad strofą trzecią, która – zdaje się – zaczęła się przekształcać w dwie nowe strofy[22].

Ten zostanie sercem i głową
W harmonię ujętym jedną
I zawita jej ład na nowo
[.....][23]

Wróćmy jeszcze do zjawiska zwielokrotniania sądu oceniającego; można by je interpretować jako fenomen semantycznego echa. Spotykamy się z nim zarówno w pojedynczych utworach, jak i w zbiorach tekstów. To drugie nie wyklucza pierwszego, jak widać chociażby w *Vade-mecum*. Refleksja nad psychologią tego zjawiska zaprowadziłaby nas może na teren nerwic i psychoz, jak to już w przypadku analiz twórczości Norwida się zdarzało; sięgając do przedartystycznej genezy zagubilibyśmy chyba jednak sam obiektywny przedmiot badania, czyli dzieło sztuki, zmieniając je w instrument penetracji osobowości autora. To naturalne, że badanie historycznoliterackie raz po raz spływa w nurt biograficzny, ale – nie wykluczając wartości tego typu obserwacji – myślę, że właściwą perspektywę interpretacyjną zyskuje umieszczanie problemu na gruncie etycznego przesłania tej twórczości.

Zauważmy więc, że Norwid nie oszczędza na środkach, choć chętnie stosuje kompozycje uproszczonych schematycznych rysunków, szkiców, zarysów itp., wybrane walory obiektu artystycznego wyposaża jednak w maksimum ekspresji, jakby się obawiał niedokładnej czy dwuznacznej artykulacji. Stosowane przez niego figury stylistyczne często nabierają przez to intensywności personae dramatis, nierzadko wywołują skojarzenia ze strukturami dramatycznymi (np. dramat z tezą). W *Vade-mecum* wiele tekstów zdradza powinowactwo dramaturgiczne.

Dramatyzacja, teatralizacja świata poetyckiego, a szczególnie tych jego składników, które są aktorami sporów, przynosi zarówno estetyczny efekt plastyczności, wyrazistości, jak również sprzeczne w jakimś stopniu – jak się

---

samym) w tzw. „teorii przemilczeń i przybliżeń": „Chciałabym tu wskazać na tendencję zupełnie przeciwną: właśnie dopowiedzeń, zamknięć, wytłaczania wręcz sensu przypowieści" (*Słynne – nieznane*, s. 75). Ostrożność zaleca się wobec możliwości rozciągania wskazywanych przypadków na całość zjawiska.

[22] Por. uwagi S. Makowskiego, *O nowej redakcji „Ogólników"*, w: *„Język Cypriana Norwida. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Pracownię Słownika Języka Norwida w dniach 4-6 listopada 1985 roku*, red. K. Kopczyński, J. Puzynina, Warszawa 1990, s. 127-132; oraz tegoż autora: *Nowa redakcja „Ogólników" Cypriana Norwida*, „Przegląd Humanistyczny" 1986, nr 3-4, s. 159-169.

[23] Odczytanie to – naturalnie, hipotetyczne – podaję według swojego ustalenia (BN I, 271, s. 15).

domyślam – z wolą autora zjawisko zacierania się myśli przewodniej, wywołane nadmierną ekspresywnością prowadzącą niekiedy wręcz do usamodzielnienia wyrazowego nośników idei. Oczywiście, są w dorobku Norwida, i wiele ich w omawianym zbiorze, utwory, które szczęśliwie uzyskały równowagę między ekspresją a ideą, jak np. *VI. W Weronie, XI. Pielgrzym, XXX. Fatum, LXXXII. Śmierć, LXXXV. Do Zeszłej..., XCIX. Fortepian Szopena.*

4. W KRĘGU IRONII

Myślę, że w odniesieniu do tekstów mniej dojrzałych przeszkodą krystalizacji artystycznej był w zasadzie silny emocjonalizm, który u Norwida znajduje najczęściej wyraz w ironii. Świadomy ironista – uczynił z niej swą muzę, uważając, że jest „koniecznym bytu cieniem" i że sztuka zdążająca do ideału prawdy nie może się od niej odwracać; żadne autentyczne arcydzieło, żadna praca nie może się bez niej wypełnić. Mówi o tym m.in. wiersz *XXXV. Ironia*:

> Żeby to tchem samym harmonii
> Można było kręcić wozów oś,
> I bez s-krzypnięcia wstecz ironii
> Żeby się udało zrobić coś...
> (II, 54)

Był Norwid ironistą zarówno w swej sztuce, jak i w potocznych zdarzeniach życia. Zauważyli to jego współcześni, gdyż – bywało – posługiwał się tym lancetem moralisty również w stosunkach towarzyskich[24]. Ten tryb obcowania z bliźnimi wywoływał niekiedy, nawet u osób blisko z Norwidem związanych, ostre reakcje[25].

Ironia jest bardzo silnym środkiem oceny. To mowa wewnętrznie zniepokojona, stojąca na biegunie przeciwnym dosłowności, ale równocześnie na granicy semantycznej degradacji. Jej użytkownik – usytuowany dzięki ironicznemu dystansowi ponad wypowiedzią – używa języka jak instrumentu gry; wynosi go to ponad świat przedstawiony, a równocześnie czyni osobowością informacyjnie niedostępną, sprofilowaną jako ktoś z innej płaszczyzny znaczeń, z innego świata wartości. W zderzeniu z nim odsłaniają się inni ukazując swe kompromitujące strony. Oczywiście, bywa – acz rzadko – i tak, że ironista podpada sam pod prawo ironii: to przypadek jej uniwersalnego działania jako „bytu cienia", ale nawet wtedy nie obserwujemy soli-

---

[24] Przykładów dostarczają chociażby wspomnienia (na ile wierne – trudno jednak sądzić) Józefa Tokarzewicza, których obszerny wybór zamieścił Gomulicki w jedenastym tomie *Pism wszystkich* (s. 489-494, 583 nn. – komentarz).

[25] Np. w liście Teofila Lenartowicza do Józefa I. Kraszewskiego z 1857 r. (zob. I. XI, 474 n.).

darności w dobrym i złym; „ja to ktoś inny"[26] – zda się – słychać w głębi każdej z tych wypowiedzi.

Ironia ocenia, a równocześnie jak gdyby stawia ironistę na pozycji sędziego. Kto ironizuje, ten osądza, choćby deklarował zupełny brak zainteresowania aktem oceniania. Taka jest istota ironii. Oczywiście, to postać mowy o ogromnej skali dobitności sądu – zawsze jednak, świadomie użyta (inaczej jest „ironią biegu rzeczy", więc właściwie ironią być przestaje), zawiera sąd.

Jest to metoda doskonale mieszcząca się w programie artystycznym Norwida: pozwala mu wypełniać powołanie, skrystalizowane w formule pisarskiego sumienia, bo powinnością moralną poety jest oceniać! Ujawniać prawdę, odróżniać ją od kłamstwa i błędu. Odróżniać dobro od zła. I nie przestawać być poetą.

Wróg dosłowności, a przecież zdeklarowany miłośnik prawdy; przeciwnik lirycznych (w wersji sentymentalnej) spowiedzi, a zarazem zwolennik absolutnej szczerości – znalazł w ironii sposób na pogodzenie sprzeczności.

Tą paletą artystyczną operował z maestrią, dla której w całej literaturze polskiej nie znajduję stosownej analogii[27].

Spójrzmy pod tym kątem na wiersz *VI. W Weronie*. Ironia scedziła się tu do strofy ostatniej; w żadnej z poprzedzających ją cząstek wiersza, zda się, nie ma nawet jej cienia. A jednak. Wobec strofy puentowej ta całość – ale całość obejrzana i odebrana z perspektywy finału – nasyca się właśnie ironią.

> A ludzie mówią, i mówią uczenie,
> Że to nie łzy są, ale że kamienie,
> I – że nikt na nie nie czeka!
> (II, 22)

Oczywiście, inne natężenie ma ona w strofie ostatniej (dominacja), inne – w pierwszej czy drugiej. Zważając tedy na przetwarzającą siłę Norwidowskich puent, warto pamiętać o wyraźnym upodobaniu poety do kadencji ironicznych. Bardzo często – ale ta właściwość akurat nie dotyczy omawianego utworu – kadencja przybiera postać nawiązującą do formy sonatowej repryzy[28].

---

[26] Określenie zapożyczone z tytułu korespondencji Artura Rimbaud *Ja to ktoś inny*, wybór, przekł. i oprac. J. Hartwig, A. Międzyrzecki, Warszawa 1970.

[27] W badaniach nad Norwidowską ironią w dalszym ciągu klasyczną pozycję stanowi książka S. Kołaczkowskiego, *Ironia Norwida*, w: *Dwa studia: Fredro, Norwid*, Warszawa 1934. Zob. też B. Wosiek, *Ironia w liryce Norwida*, „Roczniki Humanistyczne KUL" 6(1956-1957) z. 1.

[28] O związkach Norwida z muzyką najważniejsze, jak dotąd, uwagi pochodzą od K. Wyki w jego książce *Cyprian Norwid. Poeta i sztukmistrz*, Kraków 1948. Jak daleko zaszedł w szukaniu sensu w muzyce, świadczy chociażby „Finał orkiestry" z dyptyku *Tyrtej – Za kulisami* (IV, 539-540). Moja myśl pozostaje w związku zależności ze stwierdzeniami C. Makowskiego i I. Sławińskiej z ich eseju. K. Górski, C. Makowski, I. Sławińska, *O Norwidzie pięć studiów*, Toruń 1949 (np. s. 61).

Warto może przypatrzeć się nieco dokładniej owej ironicznej – a jednocześnie jak gdyby muzycznej – kadencji, tj. strofie czwartej owej miniatury. Jakimi środkami operuje tu ironista? Tonację ironiczną narzuca tej strofie – a za nią reszcie wiersza – jeden właściwie wyraz: epitet określający i oceniający sąd ludzi na temat zjawiska „gwiazdy-łzy". Ludzie mówią o nim „uczenie". Reszta jest już konsekwencją: „łzom" cyprysów przeciwstawiają się „kamienie", znakom pamięci silniejszej niż śmierć – sąd, że nikt już na te objawy uczuć nie czeka. Paleta semantyczna ironii jest tu bardzo subtelna, jej działanie – na pograniczu uchwytności: uczoność wszak obiektywnie brana ma znaczenie co najwyżej obojętne, dopiero kontekst zdecydował o barwie; kamienie z natury rzeczy też nie są zabarwione ani dodatnio, ani ujemnie; podobnie wyrażenie – „nikt nie czeka". Tekstem rządzi, jak może się na pierwszy rzut oka wydawać, silne przeciwstawienie: między sądem cyprysów a sądem ludzi zachodzi całkowita sprzeczność – jeśli ją z wierzchu oceniamy – logiczna, nie zaś aksjologiczna czy emocjonalna, a więc odnosząca się do prawdy obiektywnej. Na płaszczyźnie dyskusji logicznej r a c j ę m a j ą l u d z i e, bo przecież „cudów nie ma" (a przynajmniej w logice formalnej), ale to niejedyna płaszczyzna sporu, a może nawet i tym razem nie o taką prawdę idzie, lecz o prawdę serca, prawdę moralną? Może jest to spór o wartość i sens życia?

Lokalna (tzn. wierszowa) uczoność w tej sytuacji okazuje się nie tylko nietrafna, ale w przesadności swej jakby wątpliwa. „Nic z tych rzeczy" – głosi bezwzględna i bezduszna opinia o „gwieździe-łzie" i uderza nie tyle w zjawisko, ile w wartości, które kazałyby przyjąć „cudowną", „uczuciową" jego interpretację. Uczoność ta nie stawia pytań, nie waha się, lecz niszczy; i nie o to chodzi, że używa fałszywego instrumentu (argumentu), lecz że w ogóle zajmuje się czymś takim. Tak działa ironia w tej strofie: „mierząc ducha", odsłania słabość racji wyrozumowanych.

Autor wiersza *W Weronie* uruchamia proces oceniania w sposób wyrachowany i subtelny; czytelnik nie od razu i nie tak całkowicie zdoła odkryć, po czyjej stronie jest racja. Najchętniej przyjąłby pewnie, że wiersz ujawnia obiektywną sytuację starcia różnych racji, jak gdyby zatrzymaną w tym akcie i nie mającą szans na definitywne rozwiązanie: zawsze serce będzie się sprzeczać z rozumem, zawsze „czucie i wiara" potkną się o jakieś „szkiełko", lub na odwrót... A jednak tak elegancko i bezstronnie tu się nie dzieje. Sprawiła to ironia.

Ale ironia – mimo swej potencjalnej subtelności – bywa bronią niezwykle groźną, a ostrze jej najczęściej nie do końca daje się kontrolować. Tak się też chyba stało w naszym wierszu. Ironia kadencji – jakby sonatowa repryza – odcisnęła się na wcześniejszym toku lirycznej narracji. Niczym muzyczne echo sytuuje temat w nowej tonacji i poddaje go kolejnemu przetworzeniu. Wiersz nabiera nowych walorów: obok tematu głównego (co się zdarzyło nad grobami Romea i Julii) pojawia się poboczny, echowy (jak to

rozumieć), który zironizował porywy wyobraźni i serca. Oczywiście, działanie ironii jest tu słabe, właśnie echowe, inaczej niż w strofie kadencyjnej, ale nie można go ignorować.

A w jaki sposób otwiera się droga dla działania ironii w strofach pierwotnie nie zironizowanych? Jest to ważne, bo wiersz równie dobrze wyczerpuje swą energię konstrukcyjną w kontraście między racją strofy ostatniej a racją trzech poprzednich; strofie tej zagraża, na skutek przeładowania semantycznego wobec względnej lekkości poprzednich, pewna autonomizacja. Otóż Norwid użył bardzo konsekwentnie formy anaforycznej i objął nią cały tekst. W jej potężnym uchwycie spojona została całość mowy (i niezależna, i zależna): i narratora, i cyprysów, i ludzi. Chroni ona tekst przed kompozycyjną dezintegracją. W strofie pierwszej funkcję anaforyczną pełni repetycja wyrażenia imiesłowowego: „spłukane", „poruszone"; w drugiej – repetycja wyrażenia z przyimkiem „na": „na gruzy", „na bramy"; w trzeciej – repetycja całego modułu składniowego „cyprysy mówią": „że dla Julietty", „że dla Romea"; i wreszcie w strofie czwartej – zwielokrotnienie repryzy: „ludzie mówią", „i [ludzie] mówią uczenie", „że...", „i że...". Dodajmy, że ze spajającymi siłami konstrukcji w sposób istotny współdziałają czynniki prozodyjne powiązane ze składniowymi.

Wiersz *W Weronie* – jak starałem się pokazać – przynosi doświadczenie ironii konstrukcji; jest to jedna z ważniejszych własności sztuki poetyckiej Norwida: od napięć romantycznych wychylająca się ku naszym czasom, ku naszym preferencjom ironia formy.

Oceniając wiersz Norwida z okresu *Vade-mecum*, Maria Grzędzielska stwierdza[29], że poeta zaatakował „zbyt wygładzone formy" późnoromantycznego wiersza[30]. Równocześnie próbował rozwinąć nową ideę estetyczną – i w konsekwencji wersyfikacyjną, jak to widać chociażby z listu do Bronisława Zaleskiego z 15 XI 1867 r.: „W doskonałej liryce powinno być jak w odlewie gipsowym: z a c h o w a n e p o w i n n y b y ć i n i e z g ł a d z o n e n o ż e m t e k r e s y, g d z i e f o r m a z f o r m ą m i j a s i ę i p o z o s t a w i a s z p a r y" (IX, 328).

Uderza zestawienie liryki (tu – wersyfikacji poetyckiej) z praktyką rzeźbiarską: odlew gipsowy to tylko jedna z faz dzieła, niezbyt odległa od ukształtowania „ideału" w glinie czy w innym miękkim materiale[31]. Czyżby poecie chodziło o wyeksponowanie tymczasowości, ciągłej niedojrzałości słowa, a więc i dzieła w nim tworzonego? A może raczej o demonstrację

---

[29] M. G r z ę d z i e l s k a, *Wiersz Norwida w okresie „Vade-mecum"*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", Lublin 1960, t. 15, z. 5. sectio F, s. 113-145; zob. tej autorki: *Strój „Polki"*, w: *Dziesięciolecie Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie*, Kraków 1957, s. 332--345.

[30] G r z ę d z i e l s k a, *Wiersz Norwida w okresie „Vade-mecum"*, s. 117.

[31] Ironicznie spotkały się tu dwie przeciwstawne opinie Norwida: ta z wyżej cytowanego listu, petryfikująca niejako formę połowiczną, ze zdaniem na temat współczesnych ideałów.

idei prawdy-pracy nieustannie się dopełniającej, której objawów, a więc i pewnej szorstkości formy, nie należy wygładzać żadnymi cackami czy imitacjami stylistycznymi? Potwierdza to w *Vade-mecum* wiele tekstów, jak chociażby *LXI. Bogowie i człowiek*:

> I od Wirgiliusza kształtnych pień
> Zalatują jeszcze l u d z k i e natchnienia...
> (II, 89)

Zwróćmy uwagę na pewną rubaszność wyrażenia „zalatują". Skoro człowiek pracuje „z potem czoła" – a sztuka jest pracą – więc nie należy tej strony zacierać i tym samym zakłamywać. W tym postulacie jest poeta bardzo konsekwentny: można by niemal mówić o obsesji w dążeniu do ujawniania w sztuce sfery warsztatowej, co z kolei pociąga za sobą postulat twórczego dopełniania dzieła przez „współ-pracownika" – odbiorcę. A więc zgoda na niepełną krystalizację, zgoda na szkic, zarys, fragment itd. Jakie to bliskie, zda się, programowi romantycznemu...

A jednak niezupełnie. Jeśli romantyk przykładał do świadomej walki z formą ideę ciągłego stawania się, to poszukiwał w tym głównie metody na uchwycenie tajemnicy bytu, szukał też najlepszej formy ekspresji ciemnego kosmosu własnej duszy. Prowadziło to często do rozerwania spójni komunikacyjnej pomiędzy natchnionym ja a pospolitym ty, a nawet do programowego ignorowania czy lekceważenia społecznego odbioru. Norwid takiej romantyki nie akceptował: w jego wizji sztuki jest miejsce, ba – jest wręcz wołanie o zaistnienie odbioru, aby doszło do zaistnienia sztuki! Stąd szkicowość to nie bunt czy ezoteryczny szyfr, to nie imitacja kosmicznej ciemności – to najzwyczajniej – choć, oczywiście, nie zawsze – pierwsze zdanie dialogu; solo domagające się muzycznego tła, w którym – i poprzez które – dopełniają się niedopełnienia akordów i może się zjawić harmonia. Całe życie walczył o nią, ale nie o tę, naturalnie, której potok płynął przez ówczesne liry i lirenki, jak ironizuje wiersz *XCII. Cacka*:

> One śnią: że szyba?... to – posadzka!
> One nucą: „Stąpaj, bez poręczy,
> W objęcia Fantazji, co się wdzięczy..."
> – – – – cacka – cacka!!
> (II, 131)

Na gruncie koncepcji wiersza stan wersyfikacji Norwida w *Vade-mecum* oddaje stosowane przez Grzędzielską pojęcie „metroid"[32]. Ale jeśli przyłożymy miary wersyfikacyjne do tekstów tak daleko odbiegających od metryczności, jak np. *II. Przeszłość, XV. Sfinks, XXX. Fatum, LIII. Zagadka, LVII. Niebo i ziemia, LX. Język-ojczysty*, czy do takiej niezwykłości wersyfikacyjnej, jak *Fortepian Szopena*, to okazuje się, że niewystarczające jest również to bardzo pojemne i trafne pojęcie. Dodajmy, że obok tych wskaza-

[32] W cytowanych wcześniej pracach o wierszu z okresu *Vade-mecum* oraz o Polce.

nych wyżej przypadków „protestu przeciwko zbyt wygładzonej formie"[33], właściwie wszystkie wiersze zbioru – w mniejszym czy większym stopniu – „protestują" przeciw metrycznym przyzwyczajeniom romantycznych czytelników. Odczuwamy to szczególnie mocno w przypadku, gdy poeta wygasza impulsy metryczne, przełamując już już formujący się tok sylabiczny czy sylabotoniczny. Nie jest to tylko (lub w ogóle) – znane w ówczesnej praktyce literackiej – igranie z formą. To chyba jednak jeszcze coś innego. Myślę, że ten agresywny stosunek do prozodii regularnej (doskonale poecie znanej z cudzych i własnych osiągnięć) można by włączyć w obszar zjawiska rozleglejszego – w krąg ironii formy.

Ironizowanie, burzenie form, gwałtowne włączanie się w dyskurs kultury to ważne cechy przełomowego *Vade-mecum*. Ironizować to oceniać, bo powinnością moralną poety jest oceniać! Ujawniać prawdę, odróżniać ją od kłamstwa i błędu. Odróżniać dobro od zła. I nie przestawać być poetą obdarzając poezję sumieniem.

---

[33] Grzędzielska, *Wiersz Norwida w okresie „Vade-mecum"*, s. 117. Zob. też: A. Okopień-Sławińska, *Wiersz nieregularny i wolny Mickiewicza, Słowackiego i Norwida*, Wrocław 1964.

Jacek LEOCIAK

NORWIDOWSKA ETYKA MOWY

Norwidowski gmach mowy osadzony jest na fundamentach utwierdzających etyczny porządek mowy i stanowiących uzasadnienie dla moralnych powinności, które zobowiązują jej użytkowników. Istnieją trzy podstawy, na których opiera się architektura słowa. Są to: przeświadczenie o boskim darze mowy, sakralny wymiar słowa, dialogowy charakter języka.

Odczytajmy raz jeszcze aforyzm położony na końcu *Ogólników*. „Odpowiednie dać rzeczy – słowo!" Odczytajmy go przez pryzmat tego, co Norwid mówił w wykładach *O Juliuszu Słowackim*. „Jeżeli więc mędrcy i filozofowie dzisiejsi nauczają nas, że słowa nas wyrażają – przepraszam i ostrzegam, że jest to mimowolna zdrada, bo wyrazy i słowa nasze są także i na to, że nas sądzą, nie tylko że nas wyrażają" (VI, 429)[1].

Akcent zostaje tu przesunięty z funkcji komunikacyjnej na moralne implikacje posługiwania się słowem. Aforyzm otwierający *Vade-mecum* uzyskuje rangę drogowskazu na bezdrożach świata „mylnego zamętu", który jest w tym cyklu portretowany. Słowo przystające do rzeczy jest słowem prawdziwym. Obowiązek dbania o prawdę słowa jest powinnością tego, który mówi, który słowa używa. „Odpowiednie dać rzeczy – słowo!" nie jest więc tylko przesłaniem określającym najwyższe posłannictwo poezji i przywołującym klasyczną definicję prawdy. Nie jest też tylko wskazaniem na aktywną rolę języka w procesie poznania i tworzenia oraz opowiedzeniem się Norwida za koncepcją poezji pojętej jako swoista twórczość językowa. Obok tych wszystkich sensów Norwidowski aforyzm odsłania jeszcze wymiar etyczny słowa uwikłanego w proces nazywania i porozumiewania się – odsłania etykę mowy[2].

Mowa jest szczególnym typem działania, za pomocą którego człowiek zagospodarowuje świat, wyraża siebie i komunikuje się z innymi. Pewne

---

[1] Wszystkie cytaty z Norwida według wydania J. W. Gomulickiego: Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*, t. I-XI, Warszawa 1971-1976. W nawiasie cyfra rzymska oznacza numer tomu, arabska – numer strony.

[2] Irena Sławińska (*Walka o niepodległość słowa w twórczości Norwida*, w: *Między literaturą a historią*, red. E. Łoch, Lublin 1986, s. 29), komentując ów aforyzm pisze, że „wysiłek zmierzający do tego, by «odpowiednie dać rzeczy słowo» ma charakter moralnego czynu – jest odpowiedzią na udzielony człowiekowi przywilej nazywania rzeczy i aktem wierności wobec prawdy".

nurty współczesnej filozofii języka nie stronią od etycznej perspektywy. Na przykład komunikacja opisywana przez H. P. Grice'a jako akt współpracy, opiera się na pewnych zasadach regulujących jej przebieg. Jedną z nich jest maksyma jakości, którą można ująć w skrótową formułę: „mów prawdę". Jeśli wyjdziemy poza pragmatyczne ujęcie Grice'a i potraktujemy wymianę dokonującą się między mówiącymi jako rzeczywiste porozumiewanie się o s ó b, jeśli mówienie zobaczymy w perspektywie filozoficznej jako podmiotowe s p o t k a n i e poprzez medium języka – zaistnieje wtedy możliwość etycznej wykładni owej – w zamierzeniu – pragmatycznej zasady współdziałania językowego. Maksyma „mów prawdę" stanie się zasadą moralną, określającą powinności człowieka posługującego się mową, moralny obowiązek współpracy w akcie komunikacji.

Cały szereg naszych zachowań językowych podlega zatem moralnemu osądowi. Możemy bowiem czynić zło lub sprawiać dobro również poprzez słowo. Możemy źle lub dobrze – w sensie moralnym – używać języka.

Przekonanie, że prawdomówność jest dobrem, a kłamstwo złem, zdaje się stanowić niezbywalny składnik naszej świadomości moralnej. Jednakże fenomen mowy dotknięty jest nieusuwalną ambiwalencją. Jeśli uznamy, że mowa ugruntowana jest w tym typie wartości, które określa się mianem transcendentaliów aksjologicznych – prawda, dobro, piękno – okaże się, iż jest ona najgłębiej zakorzeniona w samym bycie. Dwoistość mowy w tej perspektywie polegałaby na tym, iż mowa zdolna byłaby o d s ł a n i a ć byt, a także go z a s ł a n i a ć. Tworzyć wartości i je niszczyć. Destrukcja ta dokonywać się może niejako w ukryciu – na drodze pozorowania, mistyfikowania, udawania wartości, tworzenia pseudowartości i pseudorzeczywistości; bądź na drodze jawnej negacji, odrzucenia realnej rzeczywistości na rzecz quasi-rzeczywistości kłamstwa. Mowa może być zatem instrumentem przekazywania myśli, ale również może służyć do ich ukrywania. Za jej pomocą można informować i dezinformować. Wyjaśniać i wprowadzać w błąd. Mowa może integrować wspólnotę opartą na zasadach partnerstwa i zaufania, ale może też stać się narzędziem manipulacji i zniewolenia.

Na tę niepokojącą ambiwalencję rzuca nieco światła obrona retoryki, jaką Platon wkłada w usta Gorgiasza. Obrona, którą będą powtarzać Arystoteles, Cycero, Kwintylian. Otóż Gorgiasz twierdzi, że retoryka – rozumiana jako sztuka perswazji, sztuka przekonywania – nie powinna być używana przeciwko komukolwiek. Retorzy, tak jak bokserzy czy mistrzowie fechtunku, nie powinni nadużywać swej siły. Przypuśćmy, że sprawny bokser, kipiąc od nadmiaru siły, bije swoich rodziców. Nie jest to powód, aby mieć w nienawiści nauczycieli i trenerów bądź uważać samą sztukę walki za złą. Nie nauczyciele zatem są winni, ani też sama sztuka, lecz ci, którzy robią z niej zły użytek. Czy jednak argument złego używania mowy wyjaśnia problem do końca? Doświadczenie życiowe wskazuje przecież, iż powszech-

nej aprobacie normy prawdomówności towarzyszy przeświadczenie, że w pewnych sytuacjach jej naruszenie bywa usprawiedliwione, a nawet konieczne.

Po „ciemnej stronie" mowy mieści się nie tylko kłamstwo, lecz także te sytuacje, w których mówienie staje się aktem przemocy, a słowo narzędziem agresji. Owa „ciemna strona" obejmuje więc obelgi, złorzeczenia, oszczerstwa, szyderstwa i drwiny; również pochlebstwa, obmowy i plotki – wszystko to, co etyka katolicka nazywa „grzechami języka". Po „jasnej stronie" znajduje się nie tylko prawdomówność, lecz także słowo dobre i piękne, kojące i przyjacielskie. Ożywające w rozmowie, w dialogowym spotkaniu, które jest wzajemnym odkrywaniem prawdy o sobie i o świecie.

Zarysowana tu ambiwalencja mowy jest przejawem uniwersalnej dwuznaczności człowieka – przeznaczonego do dobra i skłonnego do zła. Ta sytuacja stanowi dla etycznej refleksji nad mową zasadnicze wyzwanie. Zmusza do szukania podstaw, na których ugruntowany jest moralny ład mowy.

Norwid był doskonale świadomy, że mowa nie wyczerpuje wszystkich możliwości porozumiewania się człowieka z człowiekiem. Stąd jego wyczulenie na różnorodne formy zachowań znakowych, pansemiotyczne widzenie świata. W powszechnym dramacie komunikacyjnym język jest bowiem tylko jednym z mediów. Refleksja nad Norwidowską etyką mowy musi zatem wychodzić poza ramy czysto językowej komunikacji. Musi przekraczać wąsko rozumiane mówienie. W najszerszej perspektywie jest to refleksja nad jakością ludzkiej komunikacji w ogóle.

ARCHITEKTURA MOWY

Kluczem interpretacyjnym, pozwalającym ujawnić wewnętrzny porządek Norwidowskiej refleksji nad etyką mowy, jest metaforyczny obraz „architektury słowa". Fundament, na jakim wznosi się gmach mowy – jest dla tej metafory pojęciem podstawowym.

Strumień słów codziennie zalewa cywilizację „Panteizmu – druku". Gwar i zamęt zagłusza zasadnicze pytanie: „Jaki też jest CEL-SŁOWA... jak? s ł o w o s i ę c z y t a / W sobie samym" (III, 565). Język jako medium komunikacyjne, narzędzie poznania, tworzywo artystyczne – podlega erozji. Wobec tych zagrożeń Norwid szuka podstaw, na których ugruntowany jest moralny ład mowy. Pytanie o architekturę słowa jest pytaniem o te właśnie podstawy.

W *Rzeczy o wolności słowa* wyrażona została potrzeba oparcia aktywności językowej człowieka na trwałym fundamencie:

> [...] chcę, by obywatel czuł u swojej wargi
> Coś nad rządów rękojmie lub niewczesne skargi.
> Chcę: by pióra dotknięcie, żeby ust otwarcie,
> Nie na wiotkiej się p r a w a osadzały karcie,

Lecz same niosły z sobą umocnienie swoje,
Od pierwszego w świat kroku, jak Minerwa zbroję.
(III, 597)

Posługiwanie się słowem musi mieć podstawy wykraczające poza zewnętrzne wobec samego języka okoliczności, formalno-prawne regulacje, poza doraźne i względne kryteria. Porządek mowy ludzkiej powinien być wyprowadzony z jej immanentnej natury. Racje uzasadniające ten porządek mowa zawiera sama w sobie. Nie rozwijają się one w historii, ale są dane „od początku", u źródeł mowy.

Dlatego też Norwid pyta właśnie o początek, o zasadę mowy. Pyta o genezę, istotę i cel słowa – ludzkiej umiejętności mówienia.

BOSKI DAR MOWY

Norwid nie ma wątpliwości, że to, co filozofowie nazywali arché mowy, ma charakter sakralny. Jego rozważania nad początkiem słowa, czyli umiejętności mówienia, związane są z medytacją nad boskim logosem. Nieraz cytuje poeta Prolog Ewangelii Janowej o Słowie, które było na początku u Boga. Słowo, rozumiane jako ludzki akt językowy, nie da się oddzielić od Słowa – aktu boskiej kreacji, powołującej do istnienia świat i człowieka. Są ze sobą splecione czy też wzajemnie w sobie zanurzone. Parafrazując Norwida można by powiedzieć, że słowo ludzkie nosi w sobie cień Słowa boskiego. Odsłania się przed nami znamienna symetria, którą dałoby się wpisać w teologiczną kategorię imago Dei: człowiek jest obrazem Boga[3]; ludzkie słowo jest obrazem Słowa boskiego[4].

Autor *Fabulizmu Darwina* zdecydowanie odrzuca ewolucjonistyczną koncepcję pochodzenia człowieka i powstania mowy. Słowo nie „poczęło się z jęku" (III, 570) – jak chcą darwiniści, ale jest darem Boga. Norwid zapisuje w *Notatkach* „Język nie jest wynalazkiem człowieka: od początku doskonały jest, bo wyrażający. [...] Słowo na początku: Adam nazywa przez nie. Człowiek od razu jako stworzenie doskonały" (VII, 253). Bóg zatem „tchnął Słowo w człowieka" (VI, 280) – tworząc go na swój obraz i podobieństwo. Mowa została zaszczepiona człowiekowi przez Stwórcę i jest jedyną w swoim rodzaju, specyficznie ludzką umiejętnością[5].

---

[3] „[...] człowiek nigdy nie jest zwierzęciem istnym z tej przyczyny, iż człowiek jest zawsze obrazem i podobieństwem Boga żywego" – pisał Norwid do Karola Ruprechta (IX, 314). Protest przeciwko antropologicznemu darwinizmowi koresponduje u poety ze sprzeciwem wobec „darwinizmu lingwistycznego".

[4] Subtelną analizę semantyczną różnych odcieni znaczeniowych wyrazu „słowo" u Norwida, w tym szczególnie nas tu interesujących relacji między słowem ludzkim i Słowem boskim (Słowo – Logos – Bóg; Słowo – Chrystus), odnaleźć można w książce J. Puzyniny, *Słowo Norwida*, Wrocław 1990.

[5] O Norwidowskiej koncepcji mowy jako daru Boga zob. H. Siewierski, *„Architektura słowa". Wokół Norwidowskiej teorii i praktyki słowa*, „Pamiętnik Literacki" 1981, nr 1. E. Wolicka, *Poszukiwanie pierwocin mowy*, „Znak" 1984, nr 351-352.

Wydaje się, że do istoty relacji między słowem a rzeczywistością dochodzi Norwid niejako drogą okrężną, poprzez refleksje nad sztuką. Dociekając źródeł sztuki pisze o pierwotnym impulsie uzewnętrzniania się ducha. W efekcie dochodzi do starcia między tym, co wewnętrzne, a tym, co stanowi zewnętrzną, otaczającą rzeczywistość. W tej konfrontacji ze światem uruchomiona zostaje podstawowa dyspozycja człowieka. Jest nią zdolność do porządkowania rzeczywistości i poznawczego jej opanowywania poprzez nazywanie, czyli ustanawianie elementarnych relacji znakowych. „[...] ta siła znaczenia, symbolizowania, założenia wszystkim ludom jest wspólną" – twierdzi Norwid w *Sztuce w obliczu dziejów* (VI, 279), a wspólną dlatego, że absolutnie pierwotną i podstawową dla człowieka. Zdolność tworzenia symboli, zachowań znakowych, nie jest czymś nabytym w wyniku ewolucji, lecz została człowiekowi dana w momencie stworzenia[6].

Dochodzimy do rdzenia tajemnicy mowy. Jest ona przestrzenią mediacji, sposobem przekazywania na zewnątrz tego, co wewnętrzne. Porządek ducha przelewa się w porządek formy. To właśnie w mowie duch spotyka się z materią, tak jak dźwięk ze znaczeniem. Zwróćmy uwagę na metaforykę fragmentu *Wstępu* do *Rzeczy o wolności słowa*. „Słowa człowiek nie wywiódł z siebie sam – ale słowo było z człowieka wywołane i dlatego dwie przyczyny tam uczestniczyły: jedna – w sumieniu człowieka, druga – w harmonii praw stworzenia" (III, 559).

Słowo, które człowiek napotyka w sobie jako dar, czeka w gotowości, aby swój potencjał wypromieniować na zewnątrz w akcie mowy. Człowiek mówiąc, korzysta z dyspozycji, która została mu dana na początku, ale która bez jego wysiłku nie może się realizować. Jednak ten człowieczy trud mówienia również ucieka się do sankcji Boskiego autorytetu:

> Sam głosu nie mam – Panie – dałeś słowo,
> Lecz wypowiedzieć któż ustami zdoła?
> Przez Ciebie – prochów stałem się Jehową,
> Twojego w piersiach mam i czczę anioła –
> To rozwiąż jeszcze głos – bo anioł woła.
> (I, 136)

Słowo, wywołane z człowieka, wydobyte z głębi na powierzchnię, jest zakorzenione zarówno w sumieniu – w tym wewnętrznym centrum ludzkiej świadomości moralnej – jak i na zewnątrz, odwzorowując porządek rzeczywistości. Język, który powtarza w sobie strukturę świata[7], odzwierciedla również podstawowy porządek moralny.

---

[6] Zob. Siewierski, dz. cyt. Por. w tym kontekście koncepcję Cassirera – człowiek jako „animal symbolicum" – przedstawioną w jego książce *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971.

[7] Z. Łapiński (*Norwid*, Kraków 1984, s. 15-16) referując Norwidowską koncepcję języka zwraca uwagę na ten właśnie aspekt.

Norwid, rozważając pochodzenie mowy, sięga do Księgi Genesis, kreśląc obraz Adama nazywającego zwierzęta „ICH imieniem własnym". Odczytajmy Norwidowski komentarz do tego biblijnego obrazu:

> Nie można być – doprawdy – kolosalniej jasnym...
> Dwie albowiem przyczyny tu w działanie wchodzą,
> Słowa się p o s p r a w d z e n i e o d n o s z ą , g d y r o d z ą .
> Swoją zaś ścisłość mierzą natury obrazem:
> Są z prawdy, ducha i są z litery zarazem.
> Wszech-mądrość i Sumienie, jak słońce z zwierciadłem
> Rozejrzawszy się, ciska promień abecadłem...
> (III, 573-574)

Biblijny Adam nazywa. Nadanie imienia ma w sobie coś z kreacji i coś z poznania. Nazywanie to zbliżanie się do istoty przedmiotu. To próba utrafienia słowem w byt. Adam wypowiada słowo właściwe. Parafrazując Norwida, powiemy: „odpowiednie daje rzeczy słowo". Przeświadczenie o istnieniu epistemologicznego porządku mowy przypomina Arystotelesowską definicję prawdy. Kryterium prawdziwości słowa to jego odniesienie do rzeczywistości. Norwidowi to jednak nie wystarcza. Czerpie on również z biblijnego przekazu przeświadczenie o istnieniu etycznego porządku mowy, którego znakiem jest obecność sumienia jako kryterium. „Wszech-mądrość" (Bóg) i sumienie człowieka są wobec siebie w relacji słońca i zwierciadła. W sumieniu odbija się Boskie światło i mowa, ujęta w kształt zewnętrzny litery (alfabet) zdaje się być refleksem tego świata. Sumienie staje się miejscem spotkania tego, co Boskie, i tego, co ludzkie.

„ŚWIĘTOŚĆ-SŁOWA" I „INTENCJA SERCA"

Skoro mowa jest darem Boga, to słowo ma swój nieredukowalny wymiar sakralny. Dyskurs filozoficzny *Rzeczy o wolności słowa*, otwarty pytaniem: „Jaki też jest CEL-SŁOWA?" (III, 565), zmierza więc do skonstruowania pojęcia „świętości-słowa":

> Widzę, że Ś w i ę t o ś ć - S ł o w a pierwszą jest, co woła,
> Celem będąc zarazem i środkiem – zaś dla niej
> L i t e r a, jako przestrzeń i czas, śród otchłani.
> (III, 578)

Fenomenowi słowa i litery, które „Z wewnątrz na zewnątrz całą zakwitnęły mową" (III, 602), odpowiada figura Wcielenia. Tajemnica Boga–człowieka:

> Jakiż? jest bowiem słowa cel i arcydzieło,
> Jeśli nie to? – by L u d z k o ś ć w s z e l a k ą p r z y j ę ł o ,
> A d o t r z y m a ł o B o s k o ś ć [...]
> (III, 590)

Odsłania się przed nami fundament ludzkiej mowy. Ta architektoniczna metaforyka znajduje swoją poetycką syntezę w obrazie wznoszenia katedry, otwierającym XII rozdział *Rzeczy o wolności słowa*. Oto budowniczy zaczyna od stawiania fundamentów, ugruntowywania trwałych podstaw, na których opierać się będzie cała budowla. Konstrukcyjny ład katedry jest poetycką paralelą gmachu mowy. Tak jak od posad, kolumn, sklepień po strzelistą wieżę dopełnia się architektura katedry –

> Tak – od ś w i ę t o ś c i - s ł o w a rzecz snować poczęta,
> Zestrzelona w c h a r a k t e r, staje... jest dopięta.
> (III, 601)

„Rzecz" to z pewnością mowa. W tym znaczeniu występuje w tytule poematu i w innych miejscach tekstu (np. III, 566). „Charakter" natomiast to znamię osobowości. Znak tego, jaki człowiek jest w życiu, kim jest. Tak rozumiany charakter jest według Norwida „prawdy świadkiem" (III, 602), a więc tym, co daje moralne rozeznanie[8]. Świątynia mowy wznosi się zatem na fundamencie sacrum („świętość-słowa"), ale jej zwieńczeniem jest to, co w najpełniejszym sensie ludzkie, co stanowi wewnętrzny wizerunek człowieka („charakter").

Bóg wcielony – Chrystus nadaje specjalną treść owej architekturze mowy. Odsłania jej właściwy sens:

> Stało się – między ludzi wszedł MISTRZ-WIEKUISTY,
> I do historii, która wielkich zdarzeń czeka,
> Dołączył bijografię każdego człowieka;
> Do Epoki – dzień każdy, każdą dnia godzinę,
> A do s ł ó w umiejętnych – wnętrzną s ł ó w p r z y c z y n ę,
> To jest: i n t e n c j ę s e r c a...
> (III, 586-587)

Kapitalne znaczenie dla dalszych rozważań ma egzegeza wyrażenia „intencja serca". W antropologii biblijnej serce oprócz uczuć oznacza również myśl, intelekt. Jest siedliskiem świadomych i suwerennych decyzji. Jest centrum osobowości człowieka, z którym Bóg zawarł Przymierze, a treść Przymierza – jak mówi św. Paweł – wpisana jest w serca (por. Rz 2,15). Serce odczuwa i osądza, rozumie i kocha. Kryterium serca – to kryterium miłości i odpowiedzialności, rozumu i sumienia[9]. W sercu człowiek może rozmawiać z samym sobą i podjąć trud rozmowy z Bogiem. Sens i powodzenie tej rozmowy zależy właśnie od „intencji serca". Biblijne serce może być bowiem czyste, pokorne i skruszone, ale też złe, zatwardziałe, zamknięte.

---

[8] Sławińska (dz. cyt., s. 34) rozważa Norwidowski „charakter człeka" właśnie w kontekście moralnych uwarunkowań wolności słowa.

[9] Etyczny wymiar serca podkreśla Jan Paweł II: „Serce w języku biblijnym oznacza ludzkie duchowe wnętrze, oznacza w szczególności sumienie..." (podczas spotkania z młodzieżą pod kościołem św. Anny w Warszawie 3 VI 1979) w: *Jan Paweł II w Polsce. Homilie i przemówienia*, Warszawa 1986, s. 20.

Charakterystyczne, że sytuację oszukaństwa, zdrady czy kłamstwa oddaje Biblia jako kontrast między tym, co w mowie, a tym, co w sercu człowieka. Złoczyńca udaje w rozmowie przyjaźń, ale w sercu chowa złe zamiary (por. Ps 28,3). Mowa kłamców jest „gładka, dwoistego serca", a zwodziciele „kłamliwymi ustami swymi błogosławią, a przeklinają w sercu" (Ps 62, 5)[10].

Słowa według Norwida mają swą immanentną celowość. Coś, co nadając im sens, przekracza je i utwierdza w porządku nadrzędnym. Tą „wnętrzną słów przyczyną" jest właśnie „intencja serca". Można ją interpretować jako objawienie miłości i etycznej powinności zarazem. Znaczy to, że mowa jest darem miłości Boga do człowieka, a jednocześnie w nią samą wszczepione jest moralne zobowiązanie, które wiąże obdarowanego z dawcą. „Mistrz-wiekuisty" sam jest sercem, promieniującym miłością do ludzi[11]. W ludzkim sercu natomiast zapisana jest treść Przymierza. Obie „intencje serca" – tak jak promień ze zwierciadłem – powinny się spotkać.

DIALOGOWY CHARAKTER JĘZYKA

Język spełnia się w akcie komunikacji, kiedy to człowiek poprzez medium mowy porozumiewa się z drugim człowiekiem. Aby przekazać coś drugiemu, aby mu o czymś powiedzieć – trzeba niejako wyjść poza siebie. Musi zostać rozegrany dramat rozmowy. „Słowo w warunkach cywilizacji jest raczej d r a m a t y c z n e niż o s o b i s t e" – pisał Norwid w liście do Władysława Czartoryskiego (IX, 227). W rozmowie dochodzi do spotkania między JA i nie-JA. To, co własne, i to, co cudze, łączy się i dopełnia w wysiłku współpracy, którym jest porozumiewanie się. Norwid zdawał sobie sprawę, że dialogowy charakter mowy wynika z samej jej istoty – jest ona bowiem dana na to, aby budować więź: „Mowa, d l a t e g o ż e j e s t m o w ą, musi być nieodzownie d r a m a t y c z n ą! I jakże byłaby inaczej mową? M o n o l o g nawet jest rozmową ze sobą albo z duchem rzeczy" (VI, 232).

W liście do J. B. Zaleskiego spotykamy przejmujące wyznanie, które świadczy o tym, jak bardzo łaknął Norwid dialogowego kontaktu z drugim człowiekiem: „Potrzebuję n a g ł o s coś powiedzieć, jak ten, co w g ł u-

---

[10] Por. także Iz 29, 13: „Ten lud ten zbliża się do Mnie tylko w słowach i sławi Mnie tylko wargami, podczas gdy serce jego jest z dala ode Mnie". O sercu w sensie biblijnym zob. hasło „Serce" w: *Słownik teologii biblijnej*, red. Léon-Dufour, Poznań 1985.

[11] Według św. Jana „Jezus jest sercem nowego Izraela, jest tym sercem, które wytwarza specjalne związki z Ojcem i łączy wszystkich w szczególną jedność", tamże, s. 873. Z przebitego boku ukrzyżowanego Jezusa wytrysnęła krew i woda (por. J 19, 34). Egzegeci interpretowali to jako symbol sakramentu chrztu i Eucharystii. Mówiono też, że woda symbolizuje dar Ducha Świętego, a krew – realność oczyszczającej z grzechów ofiary Chrystusa. Z tego m.in. tekstu Janowego wyrósł w Kościele rzymskokatolickim kult Serca Jezusowego. Przebite serce staje się źródłem miłości, wypływającej z faktu odkupienia. (Por. komentarze egzegetyczne do Ewangelii według św. Jana w opracowaniu ks. L. Stachowiaka, Poznań 1975, s. 380-382).

chej samotności upuszcza słowo, żeby przecież głos człowieczy usłyszeć!" (VIII, 55).

Interpretując to wyznanie w kategoriach filozoficznych, można by je, jak się wydaje, umieścić w kontekście filozofii dialogu, uprawianej przez Ferdynanda Ebnera, Franza Rozenzweiga czy Martina Bubera. Podstawowa dla Bubera relacja dialogowego partnerstwa JA – TY akcentuje zarówno wolność obu podmiotów, jak i religijny sens tego dialogowego spotkania. Zarówno osoby uwikłane w dialog, jak i świat – przestrzeń dialogu – doznają uświęcenia. Norwidowska prośba z *Modlitwy* o „rozwiązanie głosu" i pragnienie, aby móc odpowiedzieć na Boże „przemawianie", zdają się korespondować z Buberowską dialogiką, w której ostatecznym partnerem, a zarazem podstawą dialogu jest TY Boże[12].

Mowa jest dla Norwida takim doświadczeniem egzystencjalnym, które pozwala przełamać barierę samotności, wyjść poza granicę JA ku TY i zagospodarować obszar wspólnoty. Tęsknota do rozmowy jest tęsknotą do nawiązania więzi z drugim człowiekiem. Tak zinterpretowany fragment listu do J. B. Zaleskiego koresponduje z pewnymi wątkami hermeneutycznej refleksji nad językiem. Paul Ricoeur, który język ujmuje jako dyskurs, czyli zdarzenie mowy, pisze m.in.: „[...] sam język jest procesem, w którym prywatne doświadczenie staje się publicznym. [...] Uzewnętrznienie i komunikowalność są jednym i tym samym, są mianowicie wniesieniem części naszego doświadczenia w logos dyskursu. W tym wniesieniu samotność życia zostaje więc, na moment, rozjaśniona przez wspólne światło dyskursu"[13].

Tęsknota do rozmowy jest zatem tęsknotą do bycia razem, do dialogowego obcowania. Kiedy mówię, nie jestem już samotny. W uniwersum mowy zjawia się mój partner, któremu wychodzę naprzeciw, z którym współpracuję. Ricoeur pisze, iż „bycie razem, jako egzystencjalny warunek możliwości dowolnego duskursu o strukturze dialogicznej, stanowi przekroczenie i przezwyciężenie fundamentalnej samotności każdej istoty ludzkiej".

Podsumujmy wyniki dotychczasowych analiz. Norwidowski gmach mowy osadzony jest na fundamentach utwierdzających etyczny porządek mowy i stanowiących uzasadnienie dla moralnych powinności, które zobowiązują jej użytkowników. Można wskazać na trzy takie podstawy, na których opiera się architektura słowa. Są to: przeświadczenie o boskim darze mowy, sakralny wymiar słowa, dialogowy charakter języka.

Słowo, kierowane w akcie mowy do drugiego człowieka, ma swoją wewnętrzną przyczynę, która nadaje mu dialogową dynamikę. Jest nią „intencja serca", czyli porządek miłości i porządek sumienia. Skoro istota miłości

---

[12] O dialogice Bubera zob. hasło „Buber" w *Encyklopedii katolickiej*, t. II, Lublin 1985, oraz wstęp Jana Doktora do książki Martina Bubera *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.

[13] P. Ricoeur, *Tekst, język, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989, s. 89, 94.

chrześcijańskiej spełnia się w nierozłącznym powiązaniu miłości bliźniego z miłością Boga – to owa „intencja serca" stanowi zarazem określenie nadrzędnej celowości mowy. Umożliwiając porozumienie, mowa miałaby zatem służyć bliźniemu, służąc tym samym samemu Bogu. Mowa ustanawia więź w dwóch podstawowych kierunkach: wertykalnym – ku Bogu i horyzontalnym – ku człowiekowi.

MORALNE POWINNOŚCI MOWY

Przejdźmy teraz do rozpatrzenia zagadnień moralnej powinności mowy w trzech płaszczyznach: w relacji człowiek – Bóg; człowiek – rzeczywistość i człowiek – człowiek. W każdym z tych obszarów zarysowane zostaną pojęcia prawdomówności i kłamstwa, i wydobyty ich sens aksjologiczny.

MIĘDZY CZŁOWIEKIEM I BOGIEM

W liście do Konstancji Górskiej Norwid pisał: „[...] nieszczęście wielkie jest, że ja nigdy nie łżę, i nie uśmiecham się kłamiąc i pomadując się – jakże, do licha! modliłbym się przy tym?!" (X, 186)

W identyczny niemal sposób pisze do Józefa Bohdana Zaleskiego: „Ja mam nieszczęście, iż nigdy nie łżę – jakże u licha mógłbym się modlić, łżąc od rana do wieczora?!" (X, 193)

To wyznanie stojącego już u progu śmierci poety sytuuje zagadnienie moralnej powinności mowy w płaszczyźnie s t o s u n k u m i ę d z y c z ł o w i e k i e m i B o g i e m. Bóg, obdarowując człowieka mową, ustanawia i sankcjonuje jej elementarny porządek. Na jego straży stoją: po pierwsze – postulat posługiwania się słowem przystającym do bytu; po drugie – zgodności słowa z wewnętrznym przekonaniem mówiącego. Z jednej strony relacja odpowiedniości między językiem a rzeczywistością; z drugiej – kryterium sumienia. Odpowiedzią człowieka na dar mowy jest posługiwanie się nią zgodne z jej przeznaczeniem do przekazywania prawdy. Ów dar ustanawia więź między człowiekiem i Bogiem – źródłem wszelkiej prawdy i dawcą mowy. „Świętość-słowa", która jest fundamentem mowy, jest zarazem gwarantem jej etycznego ładu. Pogwałcenie sakralnej natury słowa stanowi przyczynę różnych dewiacji mowy[14], kiedy to „słowo cierpi ujarzmione kłamem" (III, 597).

Kłamstwo jest zatem zerwaniem więzi poprzez sprzeniewierzenie się boskiemu darowi mowy[15]. Na tym m.in. polega jego moralne zło. Kłamstwo oddala od Boga – jest więc dziedzictwem szatana. To klasyczne dla chrześci-

[14] E. Wolicka (dz. cyt., s. 345) pisze, iż Norwid właśnie w zapoznaniu sakralnej natury słowa widział przyczynę jego alienacji we współczesnej kulturze.

[15] Jest to klasyczne stanowisko etyki katolickiej.

jaństwa ujęcie kłamstwa[16] odnajdujemy u Norwida. W *Rzeczy o wolności słowa* pisze on o „serio-fałszywym", które „jak wąż najedzony oślini ci mowę" (III, 600). Wąż zatruwający swoim jadem mowę kojarzy się z biblijnym wężem z Księgi Rodzaju – prefiguracją szatana, który „jest kłamcą i ojcem kłamstwa" (J 8, 44)[17].

Dla Norwida modlitwa, czyli rozmowa z Bogiem, a więc nawiązywanie więzi, jest nie do pogodzenia z kłamstwem, które ową więź zrywa. Nakaz prawdomówności i zakaz kłamstwa uzyskuje tym samym sankcję religijną. Prawdomówność staje się cnotą.

MIĘDZY CZŁOWIEKIEM I RZECZYWISTOŚCIĄ

Raz jeszcze powróćmy do obrazu Adama, który nazywa. Jego słowa utrafiają w byt, są odpowiednie względem rzeczy. W ten sposób zostaje usankcjonowana podstawowa dla mowy – rozpatrywanej w aspekcie stosunku człowieka do rzeczywistości – relacja odpowiedniości słowa i bytu. Postulat mówienia prawdy streszczałby się w nakazie respektowania tej podstawowej relacji. Mówić prawdę znaczyłoby w tym wypadku wyrażać za pomocą języka myśl, która jest zgodna z istniejącym stanem rzeczy.

Jeśli prawdę rozumieć nie w sensie epistemologicznym, jako naczelną wartość poznawczą, lecz w sensie metafizycznym – jako jedno z transcendentaliów aksjologicznych, obok dobra i piękna – wtedy prawda utożsami się z bytem. Norwid często używał słowa „prawda" na oznaczenie rzeczywistości, tego, co jest[18].

Zaczerpnięte z rozprawki *Jasność i ciemność* zdanie: „Mówię, że tak jest – bo tak jest" (VI, 600) można by zatem potraktować jako afirmację normy prawdomówności, a sam postulat mówienia prawdy okazałby się postulatem poszanowania rzeczywistości, nakazem wierności wobec bytu. Analogicznie kłamstwo stanowiłoby bunt przeciw rzeczywistości, próbę zaprzeczenia temu, co jest.

---

[16] Zob. hasło „Kłamstwo" w *Słowniku teologii biblijnej*. Szatańskie dziedzictwo kłamstwa podkreślają podręczniki etyki katolickiej (J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II, cz. 2, Lublin 1986, s. 344) czy teologii moralnej (S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, s. 553).

[17] Niezbędny jest tu pewien komentarz egzegetyczny. Otóż w biblijnej relacji o kuszeniu nie ma mowy o truciźnie. Natomiast Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela* (Poznań 1979, s. 104), komentując perykopę o kuszeniu, pisze: „A wężowi [Bóg – JL] odebrał mowę, oburzony jego złośliwością wobec Adama, i pod język jego wsączył truciznę". Motyw trucizny pojawia się w Psalmach w kontekście mowy kłamliwej, z aluzją do węża-szatana, np.: „od urodzenia zbłądzili głosiciele kłamstwa. Trucizna ich podobna jest do jadu węża" (58, 4-5).

[18] Por. hasło „Prawda" (autorstwa Jadwigi Puzyniny) w przygotowanym do druku przez Pracownię Słownika Języka Norwida zeszycie słownikowym, gromadzącym wybrane słownictwo etyczne. Tam pełna dokumentacja i opracowanie.

Dietrich von Hildebrand pisze o człowieku szanującym prawdę, że „rozumie zasadnicze wymaganie stawiane przez wartość tkwiącą we wszystkim, co istnieje, aby mianowicie uznać to, co jest, za takie, jakie jest". O kłamcy, iż „zachowuje się wobec istniejącej rzeczywistości tak, jakby ona nie istniała", o kłamstwie zaś, że jest to m.in. „bunt przeciw godności istnienia w tym wszystkim, co istnieje, [...] nadużycie powierzonego nam prawa dawania świadectwa temu, co jest, mową i słowem pisanym"[19].

W Norwidowskim *Promethidionie* „wszech-fałsz zewnętrznego świata" jest tym, co degraduje byt. „Brudzi", „mąci", nicuje rzeczywistość. Przestawia znaki wartości i dokonuje inwersji biegunów semantycznych. „Ileż to razy za p i ę k n e on stawił / P o t w o r n e?" (III, 461). W *Rzeczy o wolności słowa* pojawia się natomiast „serio-fałszywe", które również przyczynia się do erozji bytu. W ten sposób człowiek traci zdolność rozeznania prawdy i fałszu, czyli zdolność orientacji w przestrzeni sensów i wartości. Pozbawiony zostaje podmiotowości i jest już tylko przedmiotem wielkiej manipulacji, albo niewolnikiem ślepym na rzeczywistość:

> – I spomniałem to S e r i o - f a ł s z y w e – okrutne! –
> Gdy ludzie, prawdę widząc, czczą kłamstwo wierutne,
> Niewolniki tych, którzy dzierżą, i zgnębionych,
> Stworzyć nic nie śmiejący, pyły form stworzonych,
> Służebni zawsze – zawsze żadni – czy ich słowo
> Przeczy? lub twierdzi? – równie krągłe jednakowo,
> (III, 599)

Okazuje się zatem, że sam majestat rzeczywistości, której człowiek jest cząstką i której istnienie musi respektować pod groźbą autodestrukcji – stanowi fundament i zarazem uzasadnienie moralnej powinności mowy.

MIĘDZY LUDŹMI

Mowa jest dla Norwida „nieodzownie dramatyczną". Dana, aby budować więź, spełnia się w rozmowie, przynależy zatem do sfery wspólnoty. Pytanie o źródła moralnej powinności mowy w obszarze wyznaczonym przez r e l a c j e m i ę d z y o s o b o w e mieści się więc w horyzoncie etyki społecznej. Szukając bowiem uzasadnień dla norm moralnych, regulujących procesy porozumiewania się wspólnoty ludzkiej, wkraczamy w szeroko pojętą problematykę moralności życia społecznego.

Pierwsza zbrodnia, jakiej człowiek dokonał na drugim człowieku – to zabójstwo Abla. U Norwida tłem tego czynu jest zerwanie więzi międzyludzkich, a samo zabójstwo wiąże się ze zbrodnią dokonaną na mowie.

> Człowiek się nic bliźniego duchem nie zajmował,
> Kain odparł był: „N i e w i e m , g d z i e m b r a t a p o c h o w a ł" –

[19] D. von H i l d e b r a n d, *Fundamentalne postawy moralne*, w: D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski OP, J. Paściak OP, ks. J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 40, 36, 42.

A pierwsza śmierć wydała się jak b ó s t w o n o w e,
N i e o d w o ł a l n i e s i l n e, i zziębiła mowę.
(III, 575-576)

Podobny typ myślenia prezentuje współczesny filozof francuski Francis Jacques[20]. Analizując perykopę o zabójstwie Abla, Jacques zwraca uwagę, iż Biblia nie wspomina o nawiązaniu dialogu między braćmi. Domniemaną bratobójczą rozmowę odnaleźć można w midraszach – żydowskich komentarzach do ksiąg biblijnych. Wymianę zdań między mordercą i ofiarą nazywa filozof prototypem „mowy okaleczonej", czyli mowy przemocy i gwałtu, eliminującej współpracę i podmiotowość uczestników dialogu. Kain i Abel nie potrafią ze sobą rozmawiać. Mowa przemocy prowadzi do śmierci.

Norwid dostrzega w biblijnym przekazie logiczny łańcuch zbrodni. Śmierć Abla jest żniwem nienawiści, zabójstwo prowadzi do kłamstwa. Człowiek potrafi już kłamać i Kain korzysta z tej umiejętności. Bóg dwukrotnie próbuje podjąć z nim rozmowę: przed zabójstwem („Pan zapytał Kaina: Dlaczego jesteś smutny"... (Rdz 4, 6)) i tuż po zabójstwie („Wtedy Bóg zapytał Kaina: Gdzie jest brat twój?" (Rdz 4, 9)). Boża inicjatywa dialogu zostaje odrzucona. Kain odpowiada kłamstwem. Mowa jest sparaliżowana, jej wymiar wspólnotowy zamiera. Morderca chowa się za parawanem swego kłamstwa, łudząc się, że kłamstwo zasłoni go przed wzrokiem Boga. Kain oddala się od Boga – „Po czym Kain odszedł od Pana i zamieszkał w kraju Nod" (Rdz 4, 16) – zostaje sam, a jego kłamliwa mowa jest tylko stróżem jego samotności.

Mowa doznaje okaleczenia, kiedy pogwałcona jest jej funkcja jednania, kiedy nie służy porozumieniu, lecz ma dzielić i obezwładniać. Kiedy z narzędzia komunikacji zmienia się w narzędzie agresji i zniewolenia. Kiedy miłość ustępuje miejsca nienawiści.

Przykładem myślenia o mowie, płynącego z głębi metafory okaleczenia, jest scena z *Rzeczy o wolności słowa*. Przywołuje ona epizod z I w. p. n. e. kiedy to w łonie dynastii Hasmonejskiej rozgorzały bratobójcze walki. Po śmierci królowej Aleksandry Salome jej starszy syn Hirkan II odziedziczył koronę i urząd najwyższego kapłana. Jego brat Arystobul II wszczął z nim natychmiast wojnę. Hirkana wspierał król Arabów Aretas. W wyniku klęsk w polu Arystobul schronił się w Jerozolimie, którą wspólnie obległy wojska arabskie i żydowskie. Stronnictwo Hirkana, chcąc zadać klęskę przeciwnikom, postanowiło rzucić klątwę na stronnictwo Arystobula. Tę właśnie sytuację przywołuje Norwid w *Rzeczy o wolności słowa*.

D w a s t r o n n i c t w a zbrojne
Dwoma obozy stojąc, znają j e d e n... wojnę!"
(III, 584)

---

[20] F. J a c q u e s, *Mowa okaleczona*, „Znak" 1982, nr 4.

Pojawia się Oniasz, którego Norwid nazywa prorokiem, a Józef Flawiusz „mężem prawym i Bogu miłym". Wymaga się od niego, aby „wziął klątwę z obłoka / I cisnął na przeciwnych" (III, 584). Walczący nie chcą więc powierzyć mu roli mediatora, który usiłowałby pogodzić zwaśnionych, nawiązać zerwaną więź. Oniasz, o którym Flawiusz pisze, że niegdyś prosił w modlitwie o deszcz i Bóg go wysłuchał, teraz ma użyć mowy sprowadzającej zagładę. Ma w imieniu jednego brata przekląć drugiego. Ale Oniasz nie chce się na to zgodzić. Swą niezgodę na klątwę przypłaca śmiercią – rozwścieczeni Judejczycy kamienują go. Norwid tak oddaje jego ostatnią modlitwę do Boga:

> [...] ponieważ: z tej strony
> Są męże Twoi, z tamtej – Twój lud uzbrojony,
> By krwawił rzecz, w rozdarciach jałowych i długich,
> Błagam Cię! nie wysłuchaj ni jednych, ni drugich.
> (III, 584)

Z modlitwy Oniasza wyłania się metafora okaleczenia. Oto w szale bratobójczej walki nawet mowa stać się ma orężem, niosącym śmierć. „Lud uzbrojony", który słowa chce obrócić w klątwę, aby zabijały jak miecze, godzi w samą istotę mowy. Rani mowę, czyli „krwawi rzecz".

Dwa metaforyczne obrazy: zadana bratu śmierć, która „zziębiła mowę" i rozdarty bratobójczymi walkami lud, który „krwawi rzecz", wydają się niezwykle istotne dla Norwidowskiej refleksji nad moralną powinnością mowy w obszarze międzyludzkiego obcowania. Pozostając w kręgu metafory okaleczenia, przyjrzyjmy się jego etycznym konsekwencjom.

ZAKŁÓCENIE ETYCZNEGO ŁADU MOWY

Jednym z przejawów okaleczenia mowy jest kłamstwo – świadome mówienie tego, czego nie uważa się za prawdę, w celu wprowadzenia rozmówcy w błąd. Zadaje ono mowie wielorakie rany. Miast afirmować prawdę, inaczej mówiąc – służyć przekazywaniu tego, co jest, mowa okaleczona przyczynia się do degradacji prawdy. Sama więc rzeczywistość doznaje uszczerbku. Miast służyć człowiekowi w jego kontakcie ze światem i z innymi ludźmi, mowa okaleczona odbiera mu dobro, jakim jest prawda, a odbierając prawo do prawdy, gwałci godność osoby ludzkiej. Czyniąc tak, mowa okaleczona zatruwa również życie społeczne, zagrażając samym podstawom jego istnienia, opiera się ono bowiem m.in. na zaufaniu do ludzkiej prawdomówności[21]. Kłamstwo, kaleczące mowę, jest przeto aktem wymierzonym przeciwko człowiekowi i przeciwko wspólnocie.

Norwid zapytywał w *Ostatniej z bajek*: „Do rozmówienia się potrzeba czego? – potrzeba spół-położenia, języka i uczucia prawdy"

---

[21] Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. I-II, Kraków 1982, s. 354-355.

(VI, 89). Dramat ludzkiego porozumiewania się był dla poety nieuniknioną właściwością naszego bycia-w-świecie, ale był także jego osobistym dramatem, rozgrywającym się w płaszczyźnie życia prywatnego i artystycznego. Będąc sam człowiekiem po platońsku rozumianego dialogu[22] – niejednokrotnie zwracał uwagę na zjawisko degradacji rozmowy w świecie współczesnym. W takim świecie, w którym „CAŁOŚĆ [...] powietrza moralnego [jest] z a k ł a m a n a i z a - ł g a n a" (IX, 485), podstawowe współrzędne życia społecznego ulegają dekompozycji, bo sama społeczność tylko „n o m i n a l n i e i s t n i e j e" (III, 322):

> Parlament w dziecinniejącej pogawędce,
> Salony ledwo że modą żywe,
> A udającymi zdań zamianę
> Monologami są rozmowy!...
> (III, 322)

Salonowi goście z wiersza *Ostatni despotyzm* tylko pozornie prowadzą towarzyską konwersację. To, w czym uczestniczą, przestaje już być rozmową, rozbiciu ulega bowiem wspólnota porozumiewania się[23]. Rozpad komunikacji znamionuje niemożność nawiązania kontaktu z drugim człowiekiem. Ludzie przypominają papugi (*Nerwy*) albo eksponany z muzeum figur woskowych (*Grzeczność*). Zaklęci w „umarłe formuły" ([*Klaskaniem...*]) jałowieją wewnętrznie. Porwani w korowód mód i konwenansów, krążą dokoła pustki:

> Odpychają się, tańcząc z sobą lub w zabawie
> Poufnej, kłamią płynnie, serdecznie się zwodzą:
> Ni w s p ó ł c z e ś n i, ni bliscy, ani sobie znani,
> [...]
> Polarnie nieświadomi siebie i osobni;
> (II, 84)

Skoro istotą rozmowy jest wymiana, dzielenie się słowem niczym eucharystycznym chlebem („O sokratejskich rzeczach mówiąc n i b y c h l e b e m / M i s t y c z n y m s i ę n a r o d ó w r o z ł a m y w a ł w s ł o w i e" – I, 97), to rozmowa tworzy przestrzeń wzajemności. Słowem-chlebem człowiek może dzielić się z innymi, karmić innych i nasycać siebie. Jednakże w świecie „mylnego zamętu" eucharystyczny wymiar słowa zanika. Słowo jest odarte ze świętości, a „Nałóg je codzienny podrzędni / I rozlewa jak wodę" (III, 565). Dlatego też „Rzadkim jest, arcyrzadkim człek, co mówi z człekiem / Tak, iż słychać mówienie treść powiadające" (V, 162). Powódź przenicowa-

---

[22] Zob. J. F e r t, *Norwid poeta dialogu*, Wrocław 1982. O Platonie u Norwida pisze Z. Szmydtowa, *Platon w twórczości Norwida*, w: *Poeci i poetyka*, Warszawa 1964.

[23] Można wskazać na całą sekwencję wierszy, ukazujących rozpad komunikacji, np.: *Dobra wola*, *Malarz z konieczności*, *[Powiedz im, że duch odbrzmiał...]*, *[Co? jej powiedzieć...]*, *Kółko*, *Bliscy*. Por. też fragmenty *Kleopatry i Cezara*, *Pierścienia Wielkiej Damy*, *Stygmatu* czy *Milczenia*.

nych słów zagłusza treść. Ludzie mówią już tylko do siebie i dla siebie albo wtapiają się bez reszty w mówienie i myślenie cudze. Zanika sztuka rozmowy z drugim człowiekiem i sztuka słuchania drugiego. Świat wypełniony jest gwarem i zamętem, które są znakiem pustki, braku wartości, sensu i ładu. Ta pustka, tak jak w wielkim mieście z *Milczenia*, jest zgiełkiem ciszy: „[...] jakże wielkim jest albo bywa m i l c z e n i e m ten, lubo taki ogromny, gwar i zamęt?!..." (VI, 241).

Degradacja rozmowy, kłamstwo, erozja słów, są jak niszczące wyziewy, które zatruwają niezbędne do oddychania powietrze. Refleksja nad Norwidowską etyką mowy, idąca tropem kluczowych obrazów metaforycznych, napotyka w tym miejscu kolejną ważną metaforę – „czyste powietrze prawdy". W *Odpowiedzi krytykom Listów o emigracji* prawdy powietrze jest samym życiem, źródłem „wszelkiej ruchomości, bytowania wszelkiego i pokarmu" (VII, 39). W *Promethidionie* jest warunkiem wszelkiego życia, także intelektualnego i moralnego:

Prawdy powietrze
Póki jest czyste, wszystko się rozwija:
[...]
Wolniejszy człeka ruch i myśli człeka...
(III, 460)

W [*Zmartwychwstaniu historycznym*] – staje się znakiem świętości niezbędnej w życiu człowieka, społeczeństwa i narodu. Jest reminiscencją przemienienia Chrystusa na górze Tabor, a przez to zapowiedzią przemienienia całej ludzkości. Aby ta przemiana mogła się dokonać – „...trzeba, ażeby tak przeczyste powietrze nas wszystkich okoliło, w którym jeżeliby kto prawdę rzekł, drugi na to musiałby mu odpowiedzieć za serce chwytając się: „A! p r a w d a" (VI, 611).

Ale powietrze prawdy jest „zbrudzone" i „zamącone" (*Promethidion*), a fałsz „niepokoi i męczy" ([*Zmartwychwstanie historyczne*]). Okaleczenie mowy, tak w kontaktach międzyludzkich, jak i w życiu publicznym, pociąga za sobą chaos i spustoszenie. Wobec takiego zagrożenia, Norwid przypomina, iż mowa niesie w sobie immanantny ład, który znamionuje nie tylko porządek myśli, lecz także porządek etyczny komunikacji międzyludzkiej.

Dla autora *Rzeczy o wolności słowa* fundament etycznego ładu mowy osadzony jest w chrześcijańskim personalizmie. Tak w liście do Karola Ruprechta uzasadnia Norwid obowiązek szacunku dla osoby: „[...] człowiek jest zawsze obrazem i podobieństwem Boga żywego – zasługuje przeto od równych sobie na głębokie uczczenie" (IX, 314).

Poeta tęskni „Do tych, co mają t a k z a t a k – n i e z a n i e – / Bez światło cienia..." (I, 224). Ewangeliczny nakaz prawdomówności: „Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie" (Mt 5, 37) – wiąże się z przykazaniem miłości bliźniego i nakazem poszanowania wartości, jaką jest prawdziwa wspólnota. „Dlatego odrzuciwszy kłamstwo – pisze św. Paweł do Efezjan

– niech każdy z was mówi prawdę do bliźniego, bo jesteście nawzajem dla siebie członkami" (Ef 4, 25).

„Mówienie prawdy do bliźniego" podtrzymuje wspólnotową więź i jest warunkiem ocalenia „dobrego ducha" rozmowy. W każdej bowiem rozmowie – twierdzi Gadamer – panuje pewien duch: „dobry lub zły, duch zatwardziałości i zahamowania lub duch otwarcia się ku sobie i płynnej wymiany między Ja i Ty"[24]. Tym „dobrym" duchem rozmowy jest według autora *Promethidiona* duch miłości chrześcijańskiej.

Kłamstwo jest pogwałceniem przykazania miłości bliźniego. Dlatego też tak niezwykle ważna wydaje się w Norwidowskim myśleniu o kłamstwie sprawa intencji wprowadzenia w błąd. W tym miejscu jego etyka mowy nie w pełni pokrywa się z klasyczną, augustyńsko-tomistyczną teorią. Można sądzić, iż Norwid bardziej był skłonny uzasadniać nakaz prawdomówności przykazaniem miłości bliźniego, niż ideą naturalnego (celowościowego) przeznaczenia mowy do wyrażania prawdy. Poeta, świadom zła kłamstwa, jest również świadomy moralnych dylematów człowieka, uwikłanego w dramat porozumiewania się pośród świata „mylnego zamętu". Z jednej więc strony prawdomówność staje się heroicznym wyzwaniem wobec skłamanego świata, bowiem: „kto prawdę mówi, ten niepokój wszczyna" (I, 280). Z drugiej jednak strony prawdomówność napotyka granicę, którą jest dobro drugiego człowieka. Norwid w liście do Konstancji Górskiej pisał: „Ale zdarza mi się odwlec co lub przemilczeć, albo inaczej przyjąć, jak przyjmować każe obyczaj kółka jakiego; dlatego iż, właśnie że życzliwym i przyjaznym komu będąc, nie mogę częstokroć mówić prawdy, a nieprawdy nie mawiam prawie nigdy" (VIII, 377).

Intencja wprowadzenia w błąd przez świadome mówienie nieprawdy nie tylko okalecza mowę, lecz także rani bliźniego. Zadawanie tej rany jest największym złem kłamstwa, pojawiającego się w przestrzeni międzyludzkiego obcowania. Dlatego dla Norwida kłamstwo jest czymś więcej, niż tylko świadomym mówieniem nieprawdy. Jest przede wszystkim pogwałceniem godności człowieka i sprzeniewierzeniem się przykazaniu miłości. Nie zawsze zgodność słów z myślą mówiącego jest ostatecznym kryterium prawdziwości mowy. Decydująca okazuje się postawa wobec partnera rozmowy. Można bowiem... „kłamać, prawdę mówiąc": „Czy odpowiada p r a w d ę ktoś, co wiedząc, że na jedno ucho w dnie wilgotne zdarza mi się nie dosłyszeć, mówi z tej właśnie strony prawdę niezaprzeczoną, ale tak umiarkowanym głosem, jak do zupełnie tej słabości nie podlegającego? Zaiste, jeżeli to czyni z namysłu, t o k ł a m i e , p r a w d ę m ó w i ą c" (VIII, 279).

Nasze rozważania wypadnie podsumować przywołując kluczowe dla Norwidowskiej etyki mowy zdanie, wyjęte z listu do Zygmunta Sarneckiego: „Kocham Was zbyt, aby Wam kłamać" (IX, 165).

---

[24] H. G. G a d a m e r, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 1979, s. 53.

Człowiek, którego ukochał sam Bóg, ma być kochany, zasługuje bowiem „na głębokie uczczenie". Godność osoby ludzkiej jest źródłem powinności moralnej, realizacją tej powinności jest miłość. Miłość, która – jak pisze św. Paweł – „współweseli się z prawdą" (1Kor 13, 6), broni przed kłamstwem i staje się gwarantem prawdomówności. W przestrzeni międzyludzkiego obcowania miłość staje się zatem źródłem moralnej powinności mowy. W kłamstwie doznaje uszczerbku godność osoby i zagrożona zostaje wspólnota – na tym zasadza się jego moralne zło. W tej perspektywie nakaz prawdomówności i zakaz kłamstwa znajdują swe uzasadnienie w chrześcijańskim personalizmie, a cnota prawdomówności nabiera charakteru cnoty społecznej.

Ewa PODREZ

„Z-ORGANIZOWANIE PATRIOTYZMU"
Między myślą Norwida a filozofią Karola Wojtyły

Znajdujemy wspólne podłoże [...], wiążące ze sobą Norwidowską wizję narodu z personalistycznym ujęciem patriotyzmu. Zachodzi tutaj szczególne zbliżenie narodu i patriotyzmu na płaszczyźnie prawdy absolutnej. A poprzez tę prawdę – odniesienie do wartości uniwersalnych, wartości osobowych.

„Dzisiaj już nie idzie o źródła poświęcenia [...], idzie
o z-organizowanie Patriotyzmu [...]".
(C. K. Norwid, *Memoriał o Młodej Emigracji*)

„gdy myślę Ojczyzna –
by zamknąć ją w sobie jak skarb.
Pytam wciąż,
jak go pomnożyć,
jak poszerzyć tę przestrzeń,
którą wypełnia".
(K. Wojtyła, *Myśląc Ojczyzna...*)

Esej ten nie jest ani próbą naszkicowania dziejów pojęcia patriotyzmu, ani też próbą jego dogłębnej, wszechstronnej analizy. Punktem wyjściowym jest Norwidowska refleksja nad patriotyzmem, zrodzona z potrzeby demitologizacji idei narodowego patriotyzmu i niektórych jego romantycznych symboli. Rozważania te wykraczają u Norwida poza sferę historiozofii i nawiązują do podstaw uniwersalnej, chrześcijańskiej antropologii. Korzenie tej koncepcji człowieka sięgają pierwotnych źródeł biblijnych. Dzięki temu, w swych założeniach i intencjach, staje się ona bliska personalizmowi chrześcijańskiemu. A zwłaszcza teorii osoby i uczestnictwa rozwiniętej przez Karola Wojtyłę. Fakt ten ma swoje szczególne znaczenie w czasach, gdy myślenie o patriotyzmie, ojczyźnie i narodzie znalazło się w stanie krytycznego rozproszenia[1].

Obecnie zaciera się w Polsce granica między tym, co narodowe i uniwersalne, między tradycją europejską a własnym dziedzictwem. W konsekwencji dochodzi często do utraty narodowej tożsamości, do zaniku więzi międzypokoleniowej, do zerwania ciągłości kulturowej. Zjawiska te nasilają się w czasach permanentnego kryzysu politycznego, ekonomicznego, gospodarczego, socjalnego i kulturowego. Wydaje się, że są to wystarczająco ważne powody, by podjąć pytania: Dlaczego tak się dzieje? Jak, za pomocą jakich środków, można zmienić ten stan? Czy dawne intuicje, wiążące honor i ojczyznę, pomyślność obywateli z dobrem ojczyzny, trzeba uznać za błędne i nieatrakcyjne dla młodych pokoleń Polaków? Kwestie te otwierają szerokie

[1] Zob. cykl publikacji poświęconych ojczyźnie w „Tygodniku Powszechnym", 1991-1992.

pole badań dla historyków, socjologów, polityków, etyków i teoretyków kultury. W dociekaniach tych inspirującą rolę może pełnić Norwidowska wizja patriotyzmu. Norwid postulował organizowanie patriotyzmu przez świadomą swego powołania inteligencję twórczą. Na tym polu powinni się wzajemnie wspomagać artyści i literaci, humaniści i filozofowie.

Idąc śladami myśli Norwida poświęconych ojczyźnie, znajdujemy w nich dwa istotne wątki. Jeden z nich dotyczy narodowej tożsamości, drugi rozwija teorię uczestnictwa narodu w wartościach uniwersalnych. Problem samookreślenia się narodu, według Norwida, wymaga uwzględnienia zróżnicowanej płaszczyzny moralnej. Egzystencja moralna narodu zakłada wzajemne relacje między wartościami szczegółowymi a wartościami uniwersalnymi. A więc między sferą tego, co swoiste dla danego narodu, a sferą tego, co wspólne dla całej ludzkości. Relacje te mają swój fundament we wzajemnym układzie zobowiązań. Wyjaśnia je bliżej Norwid: „Ojczyzna jest to zbiorowy obowiązek, [...] ten dzieli się albo raczej składa w naturze rzeczy z dwóch: z obowiązującego ojczyznę dla człowieka i z obowiązującego człowieka dla ojczyzny"[2]. Uzupełnijmy tę wypowiedź jeszcze jednym cytatem z jego dzieł. „Ojczyzna nie jest to sekta – jeśli patriotyzm jest to siła twórcza, a nie siła wypojedynczenia się i zeschnięcia"[3]. Należy zatem odróżnić autentyczną wartość patriotyzmu od jej zdegenerowanych form. Patriotyzm, jako siła twórcza, obejmuje najważniejsze osobowe kręgi współdziałania ludzi ze sobą. Jest zbiorową lekcją wartości i przekazem tego, co zostało odziedziczone w sumieniu narodu.

Myśli, którymi pragnę się podzielić, będą dotyczyły związków między dobrem osoby a jej zaangażowaniem patriotycznym. Zaangażowaniem, które wypływa z postawy solidarności z własnym narodem i zwraca się ku wartościom uniwersalnym. Z tego punktu widzenia dwa zagadnienia są tu szczególnie istotne i teoretycznie źródłowe. Pierwsze z nich dotyczy samej natury ojczyzny: czym jest ojczyzna – wspólnotą narodową czy wspólnotą duchową? Drugie z poruszonych zagadnień nawiązuje do moralnych uwarunkowań patriotyzmu: czy patriotyzm podlega jakimś pierwotnym uwarunkowaniom moralnym czy też jest od nich niezależny? Problemy te zostaną omówione kolejno w dwóch częściach niniejszego szkicu.

OJCZYZNA – WSPÓLNOTA NARODOWA CZY DUCHOWA?

Szukając ram dla ściślejszego określenia patriotyzmu, należy cofnąć się do kategorii bardziej pierwotnych, takich jak ojczyzna czy naród.

---

[2] C. K. Norwid, *Memoriał o Młodej Emigracji*, w: *700 lat myśli polskiej, w latach 1831-1864*, Warszawa 1977, s. 659.

[3] C. K. Norwid, fragment listu do W. Zamoyskiego, cyt. za: J. Czapski, *Czytając*, Kraków 1990, s. 20.

Andrzej Walicki w swoim studium *Trzy patriotyzmy* przypomina, że „każda z tradycji patriotyzmu polskiego różnicuje się pod względem treściowym w zależności od takiego lub innego pojmowania narodu"[4]. Według tych wskazówek, pojęcie „narodu" wpływa zarówno na doraźny kształt patriotyzmu, jak i rzutuje na jego funkcje i zakres pojęcia „ojczyzna". Przegląd zasadniczych interpretacji patriotyzmu, domagających się dalszego przebadania, znaleźć można we wspomnianej już rozprawie Walickiego. Przez patriotyzm rozumiano: 1. wolę narodu jego zewnętrznej i wewnętrznej suwerenności; 2. ideę narodu przekazaną przez tradycję i mającą się urzeczywistnić w przyszłości; oraz 3. interes polityczny narodu.

W przeciwieństwie do tych konkretnych wzorców patriotyzmu, uwikłanych w kontekst historyczny, Norwid poszukiwał metafizycznych podstaw do wyjaśnienia natury narodu i narodowości. Metafizycznych, a więc zawsze obiektywnie ważnych i absolutnie nie podlegających zmianie. Takich, które są pierwotne wobec każdej historycznej modyfikacji patriotyzmu i które decydują o kierunku możliwych przemian na tym polu. Norwid podejmował tę problematykę z perspektywy pytań o to, czym jest naród, w jaki sposób powstaje i rozwija się, co stanowi o jego wartości i co wyznacza cel dążenia narodu?

Naród, jako pewna rzeczywistość złożona, rozwija się w historycznym czasie i w ograniczonej przestrzeni. Jako całość, naród tworzy dynamiczną strukturę pod pewnymi względami zamkniętą, pod innymi otwartą. Dla Norwida dzieje narodu przebiegają równocześnie na dwóch płaszczyznach: duchowej i materialnej. Składają się one na procesy o charakterze ontyczno-moralnym i historyczno-politycznym. To, co łączy te dwie sfery ze sobą, wykracza poza przygodność samego narodu. Norwid wskazuje na Boga i przesłanie eschatologiczne jako transcendentne przyczyny powstania narodu. Narodu jako zorganizowanej wspólnoty duchowej osób. Wspólnota ta wbudowana jest w plan zbawczy i chociaż jej egzystencja jest przygodna, to nie jest ona sama dziełem przypadku. I na tym polega swoista rola narodu: ma w sobie integrować dobra ziemskie z dobrami transcendentnymi, wartości partykularne z wartościami uniwersalnymi. „Norwid był zbyt istotnie, zbyt rozumnie wierzącym katolikiem – zauważa J. Czapski – by nie być jednocześnie i narodowym, i uniwersalnym"[5].

Norwidowska koncepcja narodu zakłada określoną teorię człowieka i historii. Znajdujemy w niej, obok elementów doktryny chrześcijańskiej, jak się wydaje, również echa dialektyki heglowskiej. Płaszczyzną teoretyczną dla tych rozważań Norwida jest prawda absolutna ujęta dialektycznie. Prawda wiąże się tu z chrześcijańską ideą celu życia człowieka i drogami, które prowadzą do zjednoczenia się z Bogiem. Drogi te nawiązują do wspólnoty

---

[4] A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, Warszawa 1991, s. 83.

[5] Czapski, dz. cyt., s. 18.

narodowej, a w szerszym znaczeniu sięgają aż do ludzkości. To w narodzie, w ojczyźnie, w tej całości, jaką tworzy ludzkość, dokonuje się transformacja dziejowa i moralna. Przemiana, która będąc procesem historycznym, jednocześnie staje się wydarzeniem moralnym. Nie można oddzielić tego, co duchowe, od tego, co historyczne, ani tego, co składa się na historię danego narodu, od wartości urzeczywistnionych przez tę wspólnotę.

Powołaniem człowieka zaangażowanego w życie wspólnoty jest praca, wciąż na nowo podejmowany twórczy wysiłek. Dzięki niemu człowiek zbliża się do Boga, poznaje jego zamysł stwórczy, przyczynia się do powstania nowych więzi międzyludzkich. Praca ludzka, wypełniona najwyższymi wartościami, staje się świadectwem prawdy absolutnej. Pracując, człowiek odkrywa sens rzeczywistości, dociera do jej istoty, i tym samym wykracza poza sytuację historyczną. Wspólnie z innymi człowiek wypracowuje nowe wartości kultury, uczy się też chronić zastane dobra i solidaryzować się z wybranymi wartościami. „Człowiek na to przychodzi na planetę – zauważa Norwid – ażeby dał świadectwo prawdzie" (VI, 434)[6]. Może to uczynić każdy tylko w jeden możliwy sposób – pracując i współpracując z innymi. Prawda absolutna jest obecna w życiu każdego tak pracującego człowieka, ta sama prawda spełnia się również w dziejach narodu. Stąd i człowiek, i naród podlegają tym samym ocenom moralnym, historia jest z natury swej zjawiskiem moralnym. „Prawda jest zupełną ta, która wytrzymuje k r y t y k ę moralnych następstw" (VII, 417) – podkreśla Norwid.

Prawda, do której nawiązuje Norwid, jest przekazana w metaforze, ujęta w praboli, niejasna i nieuchwytna w swojej wymowie. Pisze Norwid: „p a r a b o l a n i e d o w o d z i n i c z e g o [...], paraboli zadaniem nie jest d o w i e ś ć, ale u-r z e c z y w i s t n i ć" (VI, 236). Właściwie użyta parabola, dodajmy, służy do międzyosobowej komunikacji, stwarza zatem możliwość dotarcia do prawdy. Prawda ta zawiera się w słowach, i właśnie słowa odsłaniają jej twórczą moc. Prawda dana w mowie ujawnia źródła, które się „zaciemniają i skorupieją". Trzeba więc je nieustannie uaktywniać na drodze „ontologizacji otaczającej człowieka rzeczywistości"[7]. Chodzi zatem o powrót do źródeł, do fundamentów ludzkiego świata, poprzez akty kreacji. Ku tym głębszym pokładom sięgają dzieła sztuki, dzieła, w których syntetyzuje się praca i wartości wieczne, absolutne. Ostateczny punkt odniesienia sztuki znajduje się zawsze w tej prawdzie, która wykracza poza konkretność, historyczność, przestrzeń zamkniętą.

Parabola zatem wyraża się poprzez pracę i w ramach współdziałania ludzi ze sobą, kieruje się w stronę prawdy. W ten sposób – wyjaśnia Norwid –

---

[6] Teksty Norwida – jeżeli nie podane inaczej – cytowane według edycji J. W. Gomulickiego: Cyprian N o r w i d, *Pisma wszystkie*, t. I-XI, Warszawa 1971-1976. Pierwsza liczba oznacza tom, dalsze – strony.

[7] R. S u l i m a, *Cypriana Norwida kształt prawdy i miłości*, Warszawa 1986, s. 104.

parabola nadaje sens tworzywa mowie ludzkiej. Powołaniem człowieka jest zjednoczenie z Bogiem, celem życia ludzkiego jest praca, dzięki której człowiek staje się świadkiem i uczestnikiem prawdy. Prawda o Bogu staje się prawdą o ludzkim powołaniu, słowa przybliżają się w czynach.

Rozważania o prawdzie i mowie rzucają nowe światło na to, co powiedzieliśmy poprzednio o pracy. Zachodzi tu szczególne, dialektyczne sprzężenie, między spełnieniem się człowieka a rozwojem wspólnoty. Podkreślmy to, co w tym związku między pracą a człowiekiem najważniejsze: 1. praca umożliwia samorealizację podmiotu jako istoty moralnej i duchowej; 2. praca służy tworzeniu się nowych wartości – zwłaszcza wartości estetycznych; 3. dzięki pracy powstają i rozwijają się nowe więzi międzyludzkie. Wszystko to ma swoje oparcie w Bogu i historii, jako że „Przedwieczny w człowieku przez się działa, ale w historii przez człowieczość" (VII, 22).

Na osobne rozpatrzenie zasługuje Norwidowska interpretacja „człowieczości". Człowieczość, według tej koncepcji, powstaje zarówno w jednostce, jak i w ludzkości. Jej współczynnikami są praca i wewnętrzna samokreacja człowieka. Człowieczość objawia się jednak i jako wartość personalistyczna, i jako pewien stan bytowy. Człowieczość przejawia się jako osobowe istnienie „wyższego rzędu", którego sens Norwid oddaje za pomocą dwóch symbolicznych figur. Prometeusz i Mojżesz reprezentują pewien typ nosicieli wartości, który jest wiecznie obecny w dziejach. Typ ten nawiązuje do dwojakiej wartości pracy: tej, która inspiruje określony postęp cywilizacyjny, oraz tej, która prowadzi do rozwoju prawa i moralności. Człowieczość realizuje się dzięki tym wartościom otwartym na postęp i porządek moralny. Wartości te świadczą o ethosie pracy i o jej personalizacji; praca jest na wskroś wartością osobową. A to, co osobowe, znajduje swoje dopełnienie w tym, co święte. Toteż sens pracy ma swoje korzenie w świętości. I tak właśnie widzi ją Norwid w *Moralności*: „w podejmowaniu Praw-Dekalogu, w świętości, która w dziejach dokonuje się poprzez ludzkość, zbiorową twórczość".

Wróćmy do symbolicznych figur Prometeusza i Mojżesza. Zawierają one w sobie możliwości urzeczywistnienia wartości świętych obok dóbr historycznych, cywilizacyjnych. „Pierwsze dwie tradycje – tłumaczy Norwid – rozejścia-spotkania, wydaje się bowiem, że odpowiada to właśnie mitom Mojżesza i Prometeusza. Tego więc, który uczy człowieka przymierza z Bogiem, i tego, który wykrada ogień i zuboża niebiosa" (VII, 242). Łatwo można zauważyć, że odwołanie się do tych symboli-wartości prowadzi do radykalnego przewartościowania przez Norwida romantycznej apoteozy nostalgicznych bohaterów. Pokojowa, twórcza praca ma budować ład, postęp i pomnażać dobra. Toteż prawdziwy postęp cywilizacyjny polega na „uniepotrzebnieniu męczeństwa". „Nie on tatarski c z y n – dodaje Norwid – krwawa drabina. / Na rusztowanie czerwone łukami [...] / Lecz praca c o r a z m i ł o ś c i ą u l ż o n a" (III, 446). Praca będąc obowiązkiem człowieka – poprzez wartości –

jawi się również jako dar miłości. Dar, który przenika więzi międzyludzkie, pogłębia je i wzbogaca o to, co święte. Dar ten najpełniej wyraża sztuka, która łączy ze sobą pracę, wartości, dialog międzypokoleniowy. Dzieła sztuki wypełniają ten brak, który towarzyszy ziemskiej egzystencji człowieka. Sztuka nie zastępuje tego, co święte, ale nadaje mu trwały kształt. Kształt, który „mówi" językiem wartości międzyludzkich. To, co naprawdę piękne i dobre, znajduje swoje potwierdzenie w tym, co uniwersalne i partykularne. W ten sposób artysta obejmuje nie „rząd dusz", ale rząd wartości. Sztuka jest dziełem całego narodu, skupia w sobie to, co w tej wspólnocie jest najbardziej cenne i twórcze.

Wszystkie ludzkie czyny dokonują się w historii za pośrednictwem narodów. Narody zaś tworzą pewną całość, jaką jest ludzkość. Poza wspólnotą narodów istnienie ludzkości jest fikcyjne i nieusprawiedliwione. Czym zatem jest według Norwida naród, jako pierwotny fundament ludzkości?

„Naród jest wewnętrznym powinowatych ras sojuszem" (VII, 29). W tym stwierdzeniu znajdujemy dwie istotne informacje: że naród jest rzeczywistością duchową jako wspólnota oraz że w sferze materialnej reprezentuje strukturę powiązanych ze sobą ras – „sojusz ras". Trzeba zwrócić uwagę, że powinowactwo, o którym mówi Norwid, dotyczy i wspólnoty narodów, i wspólnoty wartości, które ostatecznie wiążą sią w „sojusz". W wyraźnym, krytycznym nastawieniu do XIX-wiecznych koncepcji narodu, powstała ta teoria wspólnoty. Norwid problematykę narodu związał z poprzednio omówionymi wątkami. Tym samym zagadnienie to występuje łącznie z 1. teorią sensu dziejów, 2. znaczeniem pracy ludzkiej, 3. aksjologią obejmującą wartości partykularne i uniwersalne, 4. „człowieczością" i jej realizacją w sztuce, 5. wspólnotą dążeń i ideałów zakreślonych przez prawdę absolutną. Wszystko to, co ludzkie i międzyludzkie, wszystkie dobra i wartości, rozwój jednostki i postęp cywilizacyjny, mają swoje korzenie w narodzie. Wynika z tego, że „ojczyzna jest to w i e l k i - z b i o r o w y - O b o w i ą z e k" (VII, 109), w którym wypełnia się sens dziejów i rozwija człowieczość. Duchowa tkanka każdego narodu powstaje i umacnia się poprzez pracę. Zachodzi na tym polu szczególna współpraca między tymi, którzy przenoszą wartości uniwersalne na grunt społeczny, a tymi, którzy zajmują się tylko produkcją dóbr. Przemiany cywilizacyjne pociągają za sobą pewne konieczne formy uczestnictwa w tym, co wspólne. Toteż „Żaden naród nie utrzyma się, gdy słowo ludu i słowo społeczeństwa [jako inteligencji – przyp. E. P.] w dwie strony rozprzęgną się" (III, 467).

W konsekwencji tych wzajemnych związków, każdy naród winien dzielić z ludzkością to, co najważniejsze w zakresie ducha. Jednocześnie, według Norwida, naród jest zobligowany do utrwalania swojej własnej odrębności. Tożsamość narodowa wypływa z tych dwojakich dążeń i obejmuje trzy procesy: historyczny, kulturowy i moralno-religijny. Naród, który jest niezdolny do podjęcia tych działań, skazuje się na wygnanie ze wspólnej rodziny naro-

dów. A to jest równoznaczne ze śmiercią cywilizacyjną i okaleczeniem „człowieczości". Zauważa Norwid, że naród taki staje się sektą, zamkniętą i obumarłą.

Największą tragedią narodu jest rozmijanie się w swoich intencjach i celach z wartościami uniwersalnymi. Ten dramat rozgrywał się w Polsce na oczach Norwida. W kraju, gdzie „patriotyzm wielki jest, o ile jako naród-społeczeństwo jest żaden" (IX, 63-64). Jako ostatnie na globie społeczeństwo, a pierwszy na planecie naród, Polska jest „ułomną kaleką". Dlatego, dodaje z goryczą Norwid, że „P o l a k j e s t o l b r z y m , a c z ł o w i e k w P o l a k u j e s t k a r z e ł".

Ta niezwykle ostra krytyka prowadzi Norwida do próby diagnozy „polskiej choroby". Wina tkwi w skłonności narodu polskiego do poniżania godności osoby, do lekceważenia tego, co osobowe, na rzecz tego, co narodowe.

„Nie uszanowanie o s o b y t e j l u b o w e j, ani w ł a d z y t e j a l b o o w e j, ale n i e u s z a n o w a n i e o s o b y - c z ł o w i e k a [...] to dla tej przyczyny – konkluduje Norwid – jedne narody istnieją, a drugie nie istnieją" (VIII, 160). A jakie stąd wyciąga poeta wnioski? „Nie rozebrały i nie rozbiorą Polski mnogie bataliony zaborców, jeno upijanie się nieoświeconym patriotyzmem – i brakiem odwagi cywilnej-rozmarzenia się. Bezsens" (IX, 399).

Wracając do ethosu pracy, powtórzmy za Norwidem, że jeśli naród zrezygnuje z współtworzenia wartości uniwersalnych i uczestnictwa w postępie, to jego pierwszą ofiarą zostanie osoba w każdym człowieku. Wyjałowieniu i deformacji ulega w tym narodzie patriotyzm. Wedle tego obrazu, właściwie pojęty patriotyzm prowadzi do „uszanowania osoby" i tego wszystkiego, co w narodzie jest dobre, prawdziwe i piękne. Miłość do narodu jest przede wszystkim wyrazem miłości do człowieka, w imię prawdy ustanowionej przez Boga. Zgodnie z tą koncepcją, patriotyzm obejmuje i wartość osoby, i wartości stworzone ręką ludzką. Z tej perspektywy, rozszerzonej o dzieła sztuki, patriotyzm konkretyzuje się w przeżyciu „bycia u siebie, bycia dla innych".

Pójdźmy o krok dalej w tych rozważaniach. Jak Norwid ocenia zjawisko emigracji, tak napiętnowane przez niektórych „patriotów"? Czy emigracja nie pozostaje w jawnej sprzeczności z obowiązkami względem ojczyzny? Obowiązki te, w świetle wypowiedzi Norwida, mają dwojaki charakter. Jedne z nich nawiązują do związków pomiędzy jednostką a ojczyzną w ramach wspólnoty, drugie dotyczą zobowiązań ojczyzny wobec jednostki. W *Głosie niedawno do wychodźtwa polskiego przybyłego artysty* pisał Norwid: „Ojczyzna [...] j e s t t o m o r a l n e z j e d n o c z e n i e [...], bez którego wygnanie jest wyparciem z O j c z y z n y, nie: oddaleniem na czas z k r a j u"[8].

[8] W: *700 lat myśli polskiej*, s. 646.

Spróbujmy bliżej poznać ten zakres wzajemnych obowiązków. Jednostka zobowiązana jest do udziału w duchowym zjednoczeniu narodu. Ojczyzna winna zapewnić każdemu autentyczne uczestnictwo w moralnym, duchowym skarbcu wspólnoty. Myśl tę trafnie przekazuje Karol Wojtyła: „Ojczyzna - kiedy myślę – / wówczas wyrażam siebie i zakorzeniam / [...] / z niej się wyłaniam"[9]. To nie emigracja, jako zjawisko, jest czymś moralnie złym, ale dobrowolna i nieusprawiedliwiona odmowa uczestnictwa w zbiorowym dziedzictwie pokoleń. Obowiązki wobec innych są mierzone moralną odpowiedzialnością. I o tym również mówi Norwid: „moralność nie tylko jest osobistą: / Jest i wtóra, moralność-zbiorowych ciał" (II, 78).

W tej szerokiej panoramie zagadnień trudno oddzielić problemy najważniejsze i sprawy nieistotne. Powierzchownie patrząc, fakt ten powinien ułatwiać odpowiedź na kluczowe pytanie: czy ojczyzna jest dla Norwida wspólnotą narodową czy duchową? Być może wystarczyłoby odwołać się do Norwidowskiej koncepcji narodu i narodowości, pierwiastka duchowego i materialnego wiążącego ze sobą wspólnotę. Z drugiej strony, wydaje się, że ostra granica dzieląca te dwie sfery jest złudna. To raczej w ich wzajemnym przenikaniu się, uzupełnianiu i dynamizowaniu należy szukać ostatecznych rozstrzygnięć. W najwłaściwszym i najbardziej fundamentalnym znaczeniu wspólnota narodowa, w interpretacji Norwida, jest wspólnotą duchową. Dopiero rozpatrywanie poszczególnych elementów wspólnoty prowadzi do rozszczepienia na to, co narodowe, i na to, co duchowe. Ostatecznie naród powołany jest do służenia osobie, a w wymiarze transcendentnym do służenia Bogu. Ta prosta konkluzja wspiera się na bogatym i skomplikowanym materiale. Norwid posługuje się wykładnią hermeneutyczną i stąd brakuje w jego dziele, mimo pozorów, prostych rozwiązań.

Na podstawie przeprowadzonych dotąd analiz, można podjąć kolejne pytania. Pytania o to, czy patriotyzm jest zjawiskiem historycznym czy też moralnym? Czy patriotyzm należy do wartości pierwotnych, osobowych, czy też jest „nie chcianą cnotą"?[10] Czy brak patriotyzmu negatywnie wpływa na proces moralnego samospełnienia się osoby?

Zagadnienia te wypełnią drugą część niniejszego szkicu.

PATRIOTYZM – MORALNY DETERMINIZM CZY INDETERMINIZM?

Z tego, co powiedzieliśmy dotychczas na temat patriotyzmu, wynika, że jest on pewną formą uczestnictwa w tym, co wspólne dla danego narodu. Forma ta określa podstawowe zależności między byciem dla innych i byciem dla siebie. Zależności te mają swoją aksjologiczną podstawę w afirmacji

---

[9] K. Wojtyła, *Myśląc Ojczyzna...*, w: *Poezje i dramaty*, Kraków 1979.

[10] Zob. Al. Mac Intyre, *Czy patriotyzm jest cnotą?* „Res Publica", 1990, nr 4, s. 144-155. Artykuł ten wzbudził wiele emocji polemicznych w związku z próbą konfrontacji idei patriotyzmu z ideą demokracji.

osoby ludzkiej; w jej „uszanowaniu". Takie postawienie sprawy przez Norwida domaga się szerszej interpretacji samego uczestnictwa jako osobowej formy współdziałania i współżycia. Poniżej przeprowadzimy analizę niektórych tylko aspektów uczestnictwa, rozwijanych w personalizmie chrześcijańskim. Wynikiem tej analizy będzie propozycja sprecyzowania personalistycznych – a więc osobowych – wartości patriotyzmu.

Uczestnictwo, tak jak je przedstawia Karol Wojtyła, jest specyficzną kategorią działania moralnego „wspólnie z innymi"[11]. Specyfika ta odwołuje się tak do samej formy działania, jego celu, jak i skutków. Działanie „wraz z innymi" jest nastawione na realizację dobra wspólnego. Realizacja ta dotyczy tak osób, jak i rzeczy; skutki działania rozciągają się na osoby i na przedmioty. Zajmiemy się obecnie tymi konsekwencjami wspólnych aktów, które odnoszą się wprost do osób. Każdy z uczestników zespołowego działania w sposób świadomy i wolny angażuje się w dobro wspólne. A zatem dobro wspólne, ze względu na poszczególnych sprawców działania, jest jednocześnie dobrem wybranym przez osobę. Cechą szczególną dobra wspólnego jest fakt, że jest ono ze swej istoty dobrem osobowym i jako takie staje się przedmiotem decyzji moralnej.

Należy więc dalej zainteresować się osobą w związku z tak ujętym dobrem wspólnym. Zdolność osoby do dokonywania wyborów moralnych ma swoje źródło w jej metafizycznej i ontologicznej kondycji. W czynie osoba sama siebie aktualizuje, „w czym wyraża się właściwa jej struktura samo-posiadania i samo-panowania"[12]. Osoba, jako konkretny sprawca czynu, poprzez wybór tego, a nie innego dobra, sama siebie determinuje, sama siebie spełnia. Karol Wojtyła, w cytowanym fragmencie, wskazuje na osobową strukturę, dzięki której osoba działa i działając moralnie spełnia się w swoich czynach. W tym układzie dynamicznych związków między dobrem (resp. obiektywną miarą dobra) a samorealizacją osoby w czynie ważną pozycję zajmuje wartość personalistyczna. Należy przez nią rozumieć „szczególne źródło oraz podstawę poznania wartości osoby jako też wartości, które tkwią w osobie wedle ich właściwej hierarchii[...]"[13]. Wartość odsłania twórczy dynamizm osoby, który wyznacza krąg tego, co obiektywnie jest dobre i prawdziwe. Miarą wartości etycznych, jak zaznacza Karol Wojtyła, jest właśnie wartość personalistyczna.

Wartość personalistyczna, ze względu na swój ontologiczny charakter, jest pierwotna wobec dobra lub zła realizowanego w działaniu. Jej obecność jest koniecznym warunkiem i podstawą moralnego samospełnienia się osoby. Wartość ta sama w sobie jest wyrazem przysługującej każdej osobie godności, jako nieredukowalnego dobra. Godność ta nadaje czynom moral-

---

[11] Zob. K. Wojtyła, *Zarys teorii uczestnictwa*, w: *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 324.

[12] Tamże, s. 329.

[13] Tamże, s. 328.

nym szczególną właściwość, jaką jest afirmacja osoby. Działania, skierowane na osiągnięcie dobra wspólnego, winny być również podporządkowane temu podstawowemu imperatywowi.

Zwróćmy uwagę przede wszystkim na to, że punktem odniesienia aktów moralnych umożliwiających afirmację osoby, jest wartość personalistyczna. Wynikają stąd określone konsekwencje dla interpretacji uczestnictwa. W świetle poprzednich ustaleń, uczestnictwo reprezentuje pewną formę współdziałania osób ze sobą. W nawiązaniu do struktury osoby i jej godności, Karol Wojtyła tłumaczy uczestnictwo jako „właściwość osoby, która stanowi o tym, że działając wspólnie z innymi, spełnia czyn i spełnia siebie w tym czynie"[14]. Udział dobra wspólnego pociąga za sobą potrzebę aktualizacji wartości personalistycznej. Razem z tymi wartościami, które „tkwią w osobie wedle ich właściwej hierarchii". Relacje te opierają się ostatecznie na tym, że osoba spełniając czyn, spełnia siebie w tym czynie. Wszystkie rodzaje deformacji, pojawiające się w polu uczestnictwa, negatywnie wpływają na ten proces.

Naszkicowana powyżej teoria uczestnictwa odwołuje się do aksjologicznych więzi łączących dobro moralne osoby z dobrem wspólnoty. A więc z tą samą relacyjną podstawą, na której opiera się patriotyzm. W ten sposób otwiera się droga umożliwiająca analizę patriotyzmu jako osobowej formy współdziałania ze wspólnotą narodową.

Zaangażowaniu patriotycznemu towarzyszą liczne cnoty (tzw. cnoty bohaterów), takie jak odwaga, prawość czy wierność. Zarówno te przejawy patriotyzmu, jak i towarzyszące im emocje i postawy, podporządkowane są naczelnej wartości, jaką jest godność osoby. A na poziomie ontologicznym – jest nią omówiona poprzednio wartość personalistyczna. Działania te znajdują swoje przedłużenie we wszystkich dobrach służących osobie i wspólnocie, na miarę cywilizacyjnych osiągnięć danego narodu. Najważniejszym przesłaniem takiej idei patriotyzmu jest przekonanie, że ojczyzna, naród i narodowość należą do kategorii moralnych. I jak wiemy, kategorie te stanowią określony układ wartości i norm moralnych. Mają one swoje podłoże w naturze człowieka, a więc w predyspozycjach człowieka do współdziałania wraz z innymi. Toteż te związki mają charakter pierwotny, konkretny i moralnie obligujący.

Władysław Stróżewski w swoim eseju pt. *O pojęciu patriotyzmu* wskazuje na „dwa czynniki, którym [każdy człowiek – przyp. E. P.] jest poddany, to w wymiarze rzeczywistości ludzkiej: ziemia i dzieje"[15]. Dodajmy do tego jeszcze dwa wymiary: wymiar osobowy w nawiązaniu do moralnego samospełnienia się osoby oraz, drugi wymiar, jakim jest transcendentna relacja człowieka do Boga, a więc do prawdy absolutnej. Te dwa ostatnie

---

[14] Tamże, s. 334.

[15] W. Stróżewski, *O pojęciu patriotyzmu*, w: *Istnienie i wartość*, Kraków 1982, s. 291.

poziomy realizacji człowieka w dążeniu do osiągnięcia celu ostatecznego są ściśle ze sobą powiązane. Wszystkie inne dobra są uzależnione od tego, w jakim stopniu odpowiadają osobie – jej godności. I tym samym przyczyniają się do urzeczywistnienia wartości personalistycznej. Musimy zatem podkreślić za Karolem Wojtyłą, że prawda o dobru jest tu „pierwszoplanowa" i jej kategoryzacja dokonuje się z racji fundamentalnych określeń metafizycznych.

Równie ważny jest i drugi aspekt sprawy. Patriotyzm odwołuje się, według Norwida, do dwojakich zobowiązań człowieka: płynących z powinności wobec własnego narodu i wobec siebie, swego samospełnienia się. Obiektywna miara, jaką jest prawda, chroni dobro osoby przed jego subiektywizacją. A jednocześnie chroni osobę przed nieuzasadnionymi roszczeniami wspólnoty do manipulowania człowiekiem, do jego zniewolenia, do podporządkowania. Ten drugi aspekt patriotyzmu odsłania obok obowiązków również sferę uprawnień osoby. Każdemu, w usprawiedliwionych okolicznościach, przysługuje prawo do sprzeciwu, obok wymaganej solidarności. Człowiek, z racji swojej osobowej kondycji, ma nie tylko prawo, ale również i obowiązek dochować wierności prawdzie, nawet wbrew żądaniom wspólnoty.

Zbliżamy się do odpowiedzi na pytanie postawione w tytule tej części rozważań: patriotyzm – moralny determinizm czy indeterminizm? Rozwiązanie tej kwestii wymaga uwzględnienia złożonego kontekstu relacji dobra osoby z dobrem wspólnoty. Z pozycji moralnych uczestnictwa patriotyzm podlega wszystkim determinacjom osobowego czynu. Wolność w wyborze dobra wyznaczona jest miarą zawartej w niej prawdy. Z drugiej strony, w imię tak pojętej wolności, człowiek może (a nawet powinien) dokonywać tych wyborów, niezależnie od zewnętrznych okoliczności, działając poza przymusem i szantażem. Tak więc pod tym względem można mówić o indeterminizmie biorąc pod uwagę kontekst sytuacji historycznej. Innymi słowy, zawsze i wszędzie, człowiek jest odpowiedzialny za swoje moralne decyzje. Tą pierwszą instancją dla jego odpowiedzialności jest sumienie. W nim też należy szukać tej ukrytej granicy, „która ze mnie przebiega ku innym".

W konkluzji tych wywodów należałoby jeszcze raz przyjrzeć się z bliska dwóm założeniom. Pierwsze z nich nawiązuje do kondycji narodu jako wspólnoty zarówno duchowej, jak i materialnej. Drugie założenie dotyczy personalistycznej interpretacji patriotyzmu, jako formy współpracy i współżycia ze wspólnotą. Konfrontując je ze sobą, znajdujemy pewne wspólne podłoże, wiążące ze sobą naród z patriotyzmem. A ściśle mówiąc, wiążące ze sobą Norwidowską wizję narodu z personalistycznym ujęciem patriotyzmu. Zachodzi tutaj szczególne zbliżenie narodu i patriotyzmu na płaszczyźnie prawdy absolutnej. A poprzez tę prawdę – odniesienie do wartości uniwersalnych, wartości osobowych. Pluralizm wartości wymaga również pewnego pluralizmu dróg, dzięki którym wartości te mogą zostać spełnione.

Wartości osobowe obejmują obok wartości podstawowych również wartości duchowe i religijne. Naród, jako wspólnota duchowa i materialna, stanowi naturalną przestrzeń moralnego samospełnienia się osoby.

„Z-organizowanie Patriotyzmu" jest zawsze związane z przekazem prawdy o tym, że „Korzenie patriotyzmu sięgają daleko w głąb [narodu – przyp. E. P.], ale też rozprzestrzeniają się w uniwersalizm"[16].

[16] Tamże, s. 298.

NORWID DZIŚ – ANKIETA „ETHOSU"

Teksty poniżej publikowane stanowią plon ankiety rozesłanej przez Redakcję „Ethosu" do uczonych i naukowców zajmujących się twórczością Cypriana Kamila Norwida. Pytanie ankiety dotyczyło aktualności dzieła Norwida dla nas, jego „późnych wnuków". Czym Norwid przemawia dziś do nas najsilniej? W których miejscach jego twórczości możemy szukać odpowiedzi i pomocy w naszej skomplikowanej i nie wolnej od kryzysów rzeczywistości?

Jak Czytelnik sam się przekona, ankieta przyniosła cenny plon. Dwadzieścia cztery wypowiedzi, jakie otrzymaliśmy i które publikujemy, składają się na wieloaspektową mozaikę spojrzeń na poezję, dramat, prozę i filozofię Norwida. Spojrzenia te odkrywają zarazem „dzisiejszość" i uniwersalność Norwida. W większości wypowiedzi znajduje potwierdzenie założenie przyjęte przez Redakcję inicjującą ankietę, a zawarte w przekonaniu o żywym dla nas dziele polskiego „czwartego wieszcza".

Poniżej zamieszczone teksty dotyczą – najogólniej rzecz biorąc – trzech wymiarów twórczości Norwida: ethosu życia i poezji, odpowiedzi na aktualne problemy oraz recepcji w Polsce i za granicą. Taką właśnie kolejność tematyczną przyjęliśmy przy porządkowaniu niniejszego zestawu, choć nie było możliwe przeprowadzenie tego w sposób konsekwentny. Większość tytułów pochodzi od Redakcji (zostały one opatrzone gwiazdką).

Redakcja dziękuje Panu Doktorowi Józefowi Fertowi za pomoc w przygotowaniu ankiety.

Stefan SAWICKI (Lublin)

WSPÓŁCZESNOŚĆ NORWIDA

1. Do niedawna okres staropolski sięgał w historii literatury do połowy XVIII wieku. Obecnie skłonni bylibyśmy objąć nim i literaturę stanisławowską. Nowożytność literacka rozpoczyna się od epoki romantyzmu. Ale i romantyzm, mimo aktualności i programowego ożywiania jego niektórych wątków, odchodzi powoli w przeszłość. Sądzę, że najskuteczniej przed tym oddalaniem się od wrażliwości czytelników drugiej połowy XX wieku broni się poezja Norwida. Wydaje się on najbardziej spośród poetów romantycznych – nam współczesny. Świadczy o tym przede wszystkim zainteresowanie odbiorców poezji. Coraz to ukazujące się zbiory i wybory jego tekstów szybko znikają z półek księgarskich. Ale i wśród badaczy ma wyjątkowo dużo zwolenników, jeśli może wychodzić specjalne pismo poświęcone jego twórczości („Studia Norwidiana"), jeśli równolegle trwają prace nad tak ambitnymi zamierzeniami, jak słownik języka Norwida (ośrodek warszawski), krytyczne wydanie jego dzieł (ośrodek lubelski) oraz kalendarium życia i twórczości poety (ośrodek poznański). Co powoduje to zainteresowanie twórczością Norwida, zwłaszcza jego liryką? Co sprawia, że pozostaje ona w kręgu twórczości dla nas żywej, że może być przeżywana jako współczesna?

2. Wisława Szymborska odbierając niedawno w Niemczech prestiżową nagrodę za swą działalność literacką zastanawiała się nad tym, co łączy w istocie twórczość współczesnych polskich poetów. Sugerowała, że to, co jest im wspólne i co wyróżnia ich wśród twórców współczesnych, to ciężar obecnej w ich poezji rzeczywistości. Tę rzeczywistość ludzkiego losu odczuwamy żywo i w twórczości Norwida. Można ją nazwać „księgą żywota", pamiętnikiem nie tylko artysty, lecz i człowieka; spłaszczonym niekiedy potrzebą dydaktyzmu, lecz przecież nie pisanym „doktryn aromatem". Z głębi „samego siebie ruin" formułuje poeta mądrość swego pisarstwa. Mądrość, która wie, że nieszczęście może być „zyskiem", że należy dążyć do „uniepotrzebniania ofiar", że „b e z w a l k i nie łączy s u m i e n i e", że prawda „się r a z e m d o c h o d z i i c z e k a", że nawet w niewoli można „rosnąć w wolności". Jest to mądrość egzystencjalnego doświadczenia, którą umiał Norwid – jak nikt – formułować w sposób uobecniający ją czytelnikowi. Może dlatego jego poezja potrafi znaleźć drogę do świadomości współczesnego człowieka? Naturalnie tylko wówczas, gdy zdoła on dotrzeć do tego, co u Norwida najważniejsze, co urzeczywistnia – poprzez lekturę – naszą ludzką dojrzałość.

3. Norwid uważany jest, i słusznie, za poetę religijnego. Rodzi się więc pytanie: w czym bliski jest obecnie człowiekowi wierzącemu? Myślę, że odnajduje on u poety przede wszystkim wieloaspektowe wysłowienie głębokich sensów i pierwotnego zakorzenienia wiary. Norwid szuka tego w pismach Ojców Kościoła, a zwłaszcza w księgach Biblii. Była ona wielką fascynacją poety. Dostrzegał tę fascynację Julian Przyboś i doszukiwał się w niej powodu niewspółczesności Norwida. Sądzę, że jest inaczej, że właśnie medytacja u źródeł zbliża Norwida do człowieka współczesnego, który – jeśli wierzy – dąży do wiary świadomej, zakorzenionej w Słowie objawionym, oddalonej od tej – opartej głównie na przywiązaniu i zrytualizowanej w społeczności tradycji. Chrześcijanie odnajdują też w twórczości Norwida szerokie spojrzenie, poprzez wiarę, na sens swego życia, na sprawy ojczyzny, Kościoła, historii, cierpienia. Człowiek staje się „kapłanem – bezwiednym i niedojrzałym", ojczyzna sięga Rzymu i Eufratu, Kościół utożsamia się z globem, biografia każdego człowieka dorównuje wielkim zdarzeniom historii. Nie dziwi fakt, że Jan Paweł II tak często przywołuje słowa Norwida mówiąc do chrześcijan i niechrześcijan. Obaj są w tym podobni, że starają się odsłaniać i odzyskiwać przez nowe wysłowienie istotę chrześcijaństwa dla współczesnego człowieka.

4. Przy całej wierności Polsce, przeszłości i Kościołowi jest Norwid pisarzem wyjątkowo niezależnej myśli. Nie daje się zamknąć w żadne zniewolenia. Jest namiętnym krytykiem własnego narodu i jego różnorodnych wad, nieustannie przeciwstawia się zmartwiałej tradycji, a o Kościele powie: „Kościół, który na Anglię nie przez boleść irlandzką – a na Rosję nie przez boleść polską działa – nie obowiązuje mię w swej akcji [...]" (VIII, 110)*. Ironią reaguje na małość, ciasnotę, prymityw. Jest człowiekiem niepodległym, można by nawet powiedzieć – niepokornym. Być może to jest powodem, iż afirmują jego twórczość również współcześni przedstawiciele elit intelektualnych, ludzie często odlegli od Kościoła? Być może to tłumaczy fakt, zauważony przez wieloletniego wykładowcę literatury polskiej za granicą (Z. Najdera), że Norwid jest dla cudzoziemców, zwłaszcza studentów „najbardziej fascynującym pisarzem polskim XIX wieku"?

5. Można nazwać Norwida poetą trudnego mówienia. Zbliża ono, wydaje się, jego twórczość do współczesnego, postawangardowego czytelnika poezji. Opór języka ujawnia się tu nie tylko poprzez wieloznaczność słów, przez brak zaufania do znaczeń aktualnych, co każe sięgać poecie do znaczeń pierwotnych, związanych z etymologią, do rozkładania i składania wyrazów. Objawia się on również, a może przede wszystkim, przez różnorodne utrudnienia składniowe. Prowadzi to do dwóch jakby stylów: komplikujące-

---

* Teksty Norwida cytowane w „Ankiecie" pochodzą z wydania J. W. Gomulickiego: Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*, t. I-XI, Warszawa 1971-1976. W nawiasie cyfra rzymska oznacza numer tomu, arabska – numer strony.

go i „fragmentowego". Styl komplikujący towarzyszy zwykle tekstom o charakterze dyskursywnym. Gdy chce Norwid wysłowić poetycko jakąś prawdę, spłaszczoną przez popularność lub sformalizowaną przez definicję, stara się ją skomplikowaną budową składniową „rozwidlić", analitycznie podzielić, rozbić na cząstki od siebie oddalone, a przecież z sobą związane. W ten sposób komplikuje sens, równocześnie go uobecniając, a więc ocalając poetycko. Określenia „fragmentowy" w odniesieniu do własnego sposobu pisania użył sam Norwid. Stosuje go najczęściej dla ewokacji jakiejś niejasnej lub wręcz „innej" rzeczywistości, jak w wierszu *Do zeszłej...* Związki motywacyjne zastępowane są wówczas przemilczeniami. Spójność składniowa – spójnością całego tekstu. Zawsze przy tym, i w jednym, i w drugim sposobie pisania chodzi o poetycki ekwiwalent wieloaspektowych, „gęstych" sensów czy nie w pełni pojmowalnych zjawisk, a nie o działania, które wyczerpywałyby się w granicach samego języka. Czy nie to trudne mówienie właśnie jest szczególnie ważnym powodem odbioru Norwida jako nowoczesnego poety?

6. Uwagi, które naszkicowałem, dotyczą współczesności Norwida. Chcą wyjaśnić fakt jego stałej aktualności w różnych współczesnych grupach odbiorców. Dlatego szukałem wartości jego twórczości, zwłaszcza poezji, bo tylko one mogą sprawić, że jakieś zjawisko jest żywe i angażujące. Nie znaczy to naturalnie, że nie widzę w jego pisarstwie braków, zwłaszcza zbyt bezpośredniego dydaktyzmu czy nie osłanianej poezją dyskursywności. Nie o nie mi jednak tym razem chodziło. Myślałem o tych tekstach, które najpełniej przekonują.

I jeszcze jedno. Wskazywałem na różne typy odbiorców, na właściwe im style odbioru. Starałem się swoje uwagi uogólnić i zobiektywizować. Ale naturalnie ich źródłem są moje własne odczucia i preferencje. Człowiek może swoje przekonania i twierdzenia obiektywizować i uogólniać, zawsze jednak na miarę swych ludzkich możliwości, wyznaczonych własną egzystencjalną sytuacją. Dlatego te myśli o współczesności Norwida są nie tylko wypowiedzią badacza literatury, są również w pewnym stopniu moim osobistym wyznaniem.

Ks. Stefan MISINIEC (Kraków)

RADYKALIZM I SAMOTNOŚĆ

1. Był rok 1981. W małej miejscowości Międzybrodzie Bialskie koło Żywca odbywały się wakacyjne rekolekcje, prowadzone pod opieką Duszpasterstwa Młodzieży Krakowskiej Kurii. Rekolekcje te z trudem zdobywały sobie prawo obecności w życiu publicznym, jak zresztą cała praca duszpa-

sterska w tamtym czasie. W jednym z turnusów brała udział młodzież zainteresowana literaturą, zwłaszcza poezją. Oprócz Pisma świętego i dokumentów Kościoła, na rekolekcjach tych korzystano z tekstów klasyków polskiej i światowej literatury. Tak się złożyło, że w roku, w którym wybuchł stan wojenny w Polsce, młodzież przeżywała rekolekcje poezji, korzystając z przemyśleń Norwida. Przyszli wychowawcy i twórcy, będący wtedy jeszcze uczniami szkół średnich i studentami na uniwersytetach w Krakowie i w Lublinie, dzielili się między sobą tekstami wydobywanymi z dzieł twórcy, którego Jan Paweł II nazwał prekursorem Soboru Watykańskiego II.

Wprowadzającym wierszem była *Pascha*. Na kilka miesięcy przed grudniem 1981 brzmiał on jak przestroga:

> Gdzie miłości tak mało, że się nie j e d n o c z ą,
> Tam trzeba w nienawiści trzeciego człowieka
> Połączyć się – tam w krwi się j e d n e j pierwej broczą,
> Tam choć w ciosaniu krzyża i wbijaniu ćwieka
> W całość się zlać fatalnie kłótne muszą wole.
> Stąd jest ofiara ciągła i P a s c h a na stole...
> (I, 176)

Utwór przewijał się jak motto, gdy podejmowano zagadnienia dotyczące człowieka, miłości, ojczyzny, pracy, sztuki, prawdy, Boga i religii w twórczości Norwida.

2. Setna rocznica śmierci Norwida przypadła na czas stanu wojennego w Polsce. W dniu 23 V 1983 roku w nekropolii narodowej na Wawelu zebrali się ludzie na Mszę św., którą za Duszę śp. Poety zmarłego przed równym stuleciem, odprawiał ks. kard. Franciszek Macharski. Nabożeństwo było chwilą głębokiego zamyślenia. Fragment utworu *Psalmów-psalm* recytowała Danuta Michałowska. Akademicki Chór „Organum" śpiewał staropolskie pieśni. Kardynał krakowski wszedł w konwencję ewangelicznego poety i mówił: „Jesteśmy cząstką świata, który zagraża dziś samemu sobie. Nie ma już żadnej innej instancji, do której można by się odwołać na ziemi oprócz jednej – c z ł o w i e k a. Tylko człowiek, który zagraża człowiekowi, może i potrafi obronić człowieka. Trzeba jedynie, aby s u m i e n i e przepaliło wszystkie zamiary i czyny, wszystko to, co człowiek posiada, tak aby stał się bardziej człowiekiem i bardziej był, był sobą! Posłannictwo wielkiego umysłu i serca Norwida, wyrażone dziełem poety i myśliciela, upewnia nas w naszym posłannictwie. Jak on – z Ewangelii Chrystusa bierzmy pewność, że trzeba i można prawdą, dobrem i pięknem budować człowieka. Z Ewangelii Miłości bierzmy pewną nadzieję – zachęcał kard. Macharski w czasie przygnębienia społecznego – a ona każe nam wołać do Ducha Świętego, aby zstąpił i dla wszystkich ludzi dobrej woli stał się Światłością Sumień". Po stu latach od śmierci poety jego „posłannictwo myśli i prawdy, sensu i rozsądku – zostało przywołane przez następcę kard. Wojtyły, na miejscu trady-

cji koronacyjnych i – brzmi głośno na przypomnienie, gdzie szukać prawdziwej wielkości, jak szukać prawdziwej, wszelkiej niepodległości".

Modlitwa za Norwida na Wawelu kończyła Dni Norwidowskie w Krakowie. Dni te zapadły mi w pamięć jako cenne wspomnienie twórcy *Vade-mecum* w Królewskiej Katedrze na Wawelu i jako wydarzenie kulturalne, w którym brali udział znani artyści prezentujący teksty Norwida przez sześć dni w kościele Świętego Krzyża. Pamiętam je też przez małą dokuczliwość, która może również obrazować, jak autor *Rzeczy o wolności słowa* był wówczas odbierany. Otóż zwykła informacja o Dniach Norwidowskich była wtedy systematycznie zrywana z tablicy ogłoszeń kościoła świętego Krzyża. Myśl Norwidowska w kościele dla ówczesnej administracji państwowej uchodziła za niebezpieczną. I była w tym racja. Była to myśl zbawiennie niebezpieczna.

3. Norwid w liście do Teofila Lenartowicza zostawił przestrogę, że „każdy, kto serio kilkanaście kroków w życie polskie postawi, znajdzie się w takiej samej samotności", jak on (VIII, 372). Samotność Norwida była samotnością artysty, który nosi w sobie przekonanie, że jego zadaniem jest „organizować wyobraźnię" na terenie życia narodowego. Samotność ta przeszła do pamięci narodowej jako wyrzut niezrozumienia społecznego wobec człowieka, który pragnął nie tylko urabiać gusty czytelników, ale w wysiłku nadania kierunku polskiej poezji wskazać, „co jest prawdziwa liryka". Do historii przeszła wędrówka poety z tomikiem *Vade-mecum*, dla którego nie znalazł wydawcy. A był przekonany, że „Poezja polska tam pójdzie, gdzie główna część *Vade-mecum* wskazuje sensem, tokiem, rytmem i przykładem" (IX, 218). Ostatecznie tomik nie został wydany za życia poety, bo – można by powiedzieć z przekąsem – „zbyt jest piękny", piękny w sensie Norwidowskim. Posiadam egzemplarz podobizny autografu, przygotowany i wydany przez Wacława Borowego w roku 1947. Egzemplarz ten został opieczętowany w latach późniejszych informacją: „Cena zniżona zł 15-". „Nie-przepalony jeszcze glob sumieniem!"? Obecnie cena antykwaryczna tej książki jest wysoka, co może świadczyć, że „zwycięstwo wytrzeźwia ludzkie siły", że „elementa prawdy i sumienia biorą berło".

Samotność Norwida wiąże się z odosobnieniem jego przemyśleń w tamtej epoce, samotność zaś myśli Norwidowskiej łączy się z jej radykalizmem – radykalizmem ewangelicznym.

> Bo pieśń nim dojrzy, człowiek nieraz skona,
> A niźli skona pieśń, naród pierw wstanie

4. Ten dwuwiersz (*Do obywatela Johna Brown*) czyta przechodzień stając przed domem, o którym tablica informuje: „Tutaj żył od 1877 do swojej śmierci 23 maja 1883 Cyprian Kamil Norwid poeta polski". Tablicę tę umieszczono przy wejściu do Zakładu św. Kazimierza przy rue du Chevaleret 119 w Paryżu. Polskie szarytki, podobnie jak za życia poety, nadal w skrom-

nych warunkach pomagają ludziom starym przeżyć ostatnie dni ich życia. Jest tu podobnie – mówi siostra zakonna – jak za czasów Norwida, który umarł w jednym z pokojów na pierwszym piętrze. Jest ta sama kaplica, gdzie się modlił i skąd po nabożeństwie żałobnym wyprowadzono doczesne szczątki poety na cmentarz. W ołtarzu głównym kaplicy znajduje się obraz Matki Bożej Częstochowskiej, a w bocznym – Ostrobramskiej. W przedsionku kaplicy, który jest też izbą pamięci, zebrano kilka pamiątek, wśród nich pierwsze tomy wydania Zenona Przesmyckiego i reprodukcje podobizny Norwida. Na małym dziedzińcu rośnie dziwne drzewo, pamiętające pewnie czas poety. Sięga teraz pierwszego piętra. Mimo że obcięte z grubych konarów, jakby zamarłe, wypuszcza wciąż nowe gałęzie. Siostra Leokadia wyjaśniła, że drzewo to nazwano „Polonia". Przezwycięża śmiertelne niebezpieczeństwo i mimo kalectwa nabiera nowej mocy. Oprowadzającej mnie siostrze odwdzięczam się wiadomością, że Ojciec Święty wobec rzesz wiernych w czasie homilii wygłoszonej w Tarnowie zacytował ich podopiecznego i nazwał go prekursorem Soboru Watykańskiego II. Opuszczając Dom św. Kazimierza długo myślałem nad tajemnicą ubóstwa człowieka, którego w młodości ceniły salony, a kiedy wszedł z poezją w trudne i nowatorskie tereny, został osamotniony w przemyśleniach i w życiu prywatnym. Do jego samotności dołączyło się ubóstwo, obydwie zaś te cechy złączyły się w prawdzie stwierdzającej, że

> Z rzeczy świata tego zostaną tylko dwie,
> Dwie tylko: p o e z j a i d o b r o ć...

Józef FERT (Lublin)

NORWID – OSOBISTY I UNIWERSALNY – DZIŚ

Chciałbym na to zagadnienie spojrzeć z dwu perspektyw: czym Norwid jest dziś dla mnie i czym jest (może: czym mógłby być) dla innych.

Ta pierwsza perspektywa ma wymiar li tylko osobistego doświadczenia, choć – naturalnie – może napotykać doświadczenia analogiczne.

Spotkanie z Norwidem przed wielu laty było doświadczeniem niezrozumiałości – nie tyle intelektualnej, co estetycznej czy uczuciowej. Wobec powszechnego, jak mi się zdawało, uwielbienia dla autora *Vade-mecum* moje reakcje zakrawały na dziwactwo, brak wrażliwości, kontestatorskie wybryki... Miałem poczucie odrębności mego stanowiska, i choć nie artykułowałem go na Gombrowiczowski sposób – „nie zachwyca!" – to jednak nie taiłem swych uprzedzeń. Naturalnie, wśród tekstów Norwida były takie, które akceptowałem, lubiłem, przechowywałem w pamięci bez oporu; były to na ogół jego drobne kryształy liryczne, jak np. *Italiam! Italiam!* czy *Moja piosn-*

ka („Źle, źle zawsze i wszędzie"). Nie znałem jednak i co gorsza nie pragnąłem poznawać całych archipelagów Norwidowskiej sztuki: broniłem się przed wchodzeniem na te obszary, które jawiły mi się jako boleśnie napięte, niepokojące, zmuszające do wysiłku... A przecież cenili go ludzie, których sam ceniłem, którzy byli dla mnie autorytetami... Te niepokoje wewnętrzne popychały mnie coraz bardziej ku gruntowniejszej lekturze pism poety. Właśnie zaczęły się pojawiać główne wydania J. W. Gomulickiego: *Dzieła zebrane, Pisma wszystkie*... Obok problemów interpretacyjnych zaczęły się cisnąć zagadnienia edytorskie. Ani się obejrzałem, jak okazało się, że Norwid jest główną moją lekturą; że zaczyna sobie podporządkowywać inne moje lektury, a nawet życiowe decyzje; że przez jego dzieła wszedłem w świat nowy, a przecież odwieczny, w świat ładu, choć zrujnowany, w strefę pewności wiary, a przecież nie bez znaków zapytania, w krainę sensu tęskniącego ciągle do piękna i harmonii uniwersalnej. Tak pisarz i jego dzieło stały się dla mnie nie tylko doświadczeniem intelektualnym i estetycznym, ale i drogą ku prawdzie życia.

Myśląc o innych, wyobrażam sobie, co mogliby w Norwidzie znaleźć dla siebie jako jednostek (np. męstwo), jak i dla ocalenia siebie w zbiorowości: narodowej, europejskiej (np. patriotyzm bez narcyzmu, europejskość bez zdradzania swojskości). Dziś widać jak na dłoni zagrożenie dla odwiecznych wartości – po prostu: dla kultury jako twórczej wspólnoty – w dwu przeciwstawnych tendencjach, które mielą nas i nasze przekonania: w skrajnościach indywidualizmu (intelektualnego, moralnego, estetycznego...) i ruchach totalnych (faszyzm, bolszewizm, fundamentalizm). W tym naporze różnych sił zewnętrznych i skrajności wewnętrznego liberalizmu Norwid przynosi własne przeżycie tych zagrożeń – tym cenniejsze, że doświadczone u źródeł zjawiska i przezwyciężane, a w wielu momentach przezwyciężone. Poeta dokonał rzeczy Kolumbowej: „oswoił" cywilizacyjne zagrożenia, dokonał ich interioryzacji w swym dynamicznym (co nie oznacza: indyferentnym!) systemie wartości. Całożyciowym i całoartystycznym doświadczeniem ogarnął najważniejsze problemy cywilizacji współczesnej, te same lub nieomal te same, których i my doświadczamy.

Jego sztuka wyrasta z życia i służy życiu: trudnemu – może nawet zbyt trudnemu – prawdziwemu i odpowiedzialnemu. Jego artystyczne poczucie prawdy każe mu wkraczać na drogi „bite własnym cierpieniem" – nie cofa się przed dysonansami, ale celem jest harmonia, odległa, ale prawdziwa i możliwa do osiągnięcia.

Zygmunt DOKURNO (Toruń)

POETA KRZYŻA

Fakt otrzymania listu w sprawie ankiety w Wielki Piątek (17 kwietnia 1992 r.) zwrócił moją uwagę na doniosłą rolę, jaką pełni motyw krzyża w twórczości Norwida, i przypomniały mi się pierwsze zdania T. Makowieckiego z rozprawy *Norwid myśliciel*: „W twórczości każdego pisarza są punkty specjalnej wagi, które ogniskują różne rysy jego osobowości twórczej, z punktów tych objąć można pełniej oryginalność osoby piszącego" (*Pamięci Cypriana Norwida*, Warszawa 1946, s. 50). Za taki punkt można uznać motyw krzyża, który występuje w wielu utworach i niejednokrotnie pełni główną funkcję w kształtowaniu problematyki najwybitniejszych dzieł poety. Można powiedzieć, iż twórczość Norwida rozwijała się pod znakiem krzyża.

W młodzieńczym *Pożegnaniu* spojrzenie na przebieg życia, od dzieciństwa, przez chwilę obecną, aż po zgon, jest powiązane z krzyżem:

> Żegnam was, o lube ściany,
> Skąd, dziecinne strzegąc łoże,
> Chrystus Pan ukrzyżowany
> Promieniami witał zorze.
> A i dzisiaj [...]
> [...]
> [...] krzyż brązowy
> Błogosławi mi na drogę.
> [...]
> Sprzęt domowy – i grobowy.
> (I, 51)

Łącząc życie osobiste z krzyżem nie zapominał Norwid o nim również poruszając sprawy narodowe. Urzekającym subtelną pomysłowością przykładem na to jest misterium o Wandzie. W utworze tym związek powstającej państwowości naszej z chrześcijaństwem został przedstawiony w sposób tak wyrafinowany, że dopiero wnikliwa analiza wykazała, iż Wanda oddaje życie w ofierze za Ojczyznę jednocześnie ze śmiercią Chrystusa na krzyżu, co już na wstępie zostało wskazane przez motto mówiące o spojrzeniu Chrystusa z krzyża w kierunku Polski.

Łącząc problematykę narodową z symbolem chrześcijaństwa, jednoczy z nim Norwid również spojrzenie na sztukę w *Promethidionie*. Przed wspomnieniem o zmarłym przyjacielu widnieje rozpromieniony krzyż w obłokach, a dalej znajdujemy motto: „Nie za sobą z krzyżem Zbawiciela, ale za Zbawicielem z k r z y ż e m s w o i m: ta jest zasada wszech-harmonii społecznej w Chrześcijaństwie [...]" (III, 431). Przedstawienie graficzne krzyża tryumfującego w obłokach w połączeniu z mottem, powtórzonym w zakończeniu *Promethidiona*, mówiącym o potrzebie podjęcia trudu przez ludzi na krzyżowej drodze, stanowi wstęp do rozważań o roli sztuki w życiu narodu, wiodącej przez krzyż do zmartwychwstania. Myśl ta została skondensowana w

dwóch wersach, które weszły, zgodnie z postulatem poety, zamykającym pierwszy dialog, „m e d a l e m p r z y s ł o w i a / W skarbonkę" najczęściej cytowanych wypowiedzi Poety myśliciela:

> Bo piękno na to jest, by zachwycało
> Do pracy – praca, by się zmartwychwstało.
> (III, 440)

Przechodząc do zagadnień filozoficznych spotykamy również interesujący nas motyw w wierszu *Krzyż i dziecko* z cyklu *Vade-mecum*. W rozmowie syna z ojcem znajdujemy odrzucenie naiwnego realizmu bazującego na płytko pojętym empiryzmie. Oparcie o realizm krytyczny pozwala z ufnością zbliżyć się do Krzyża, który przemienia się w Bramę, otwierającą horyzonty szersze od dostarczanych przez złudzenie zmysłowe. A jednocześnie łagodny stosunek ojca do nieuzasadnionych obaw syna prezentuje podstawowe wskazanie Norwida, że można s z l a c h e t n i e r ó ż n i ć s i ę z t y m i, którzy mają inny pogląd na obserwowane zjawiska.

Wszystko, co zostało powiedziane powyżej, nie przystaje do potocznego rozumienia aktualności związanej z dniem dzisiejszym. Norwid gardził taką aktualnością, stronił od oklasków tłumu nagradzających poetę, który schlebia modnym gustom słuchaczy i przemija „w historii-oklasku" (*Polka*). Chyba że weźmiemy pod uwagę inne znaczenie słowa „aktualność", przyjmując, że wiąże się ono z pojęciem uniwersalności nie wietrzejącej z upływem czasu, którą z szacunkiem odczyta „wnuk" [*Klaskaniem mając obrzękłe prawice*] i „nie ominie Przyszłość: Korektorka-wieczna!..." (*Do Walentego Pomiana Z.*). W tym sensie zdecydowana większość utworów Norwida jest i dziś aktualna.

Można jednak zauważyć, że pewne fragmenty twórczości Norwida ściślej wiążą się z wybranymi okresami naszego bytowania w czasie. W związku z tym chciałbym zwrócić uwagę na dwa utwory, w których pojawiają się słowa Chrystusa wypowiedziane na krzyżu. Jeden z nich można powiązać z okresem stanu wojennego, drugi – z aktualną współczesnością. W wierszu *Wczora-i-ja* znajdujemy słowa Ewangelii synoptycznych: „Eli... Eli...". Utwór ten przystaje do czasów, gdy próbowano oderwać Polaków od występującego w tym utworze wołania anioła, odrzucając głosy z nieba jako nie dające się pogodzić z „naukowym poglądem na świat", ograniczającym poznanie do zjawisk fizycznych:

> Bo anioł woła... A oni Ci rzeką:
> „Z a g r z m i a ł o!"
> (I, 334)

W tym czasie pogardy dla godności człowieka nawet niewierzący gromadzili się przy krzyżu w kościołach, bo w chwili prześladowań ludzie jednoczą się w modlitwie i w walce o wolność.

Teraz, gdy doczekaliśmy d o p e ł n i e n i a walki o wolność, szczególnie aktualne są problemy przedstawione w *Fortepianie Szopena*, w którym poja-

wiają się ostatnie słowa Chrystusa wypowiedziane na krzyżu z Ewangelii według św. Jana: „consummatum est" – „wykonało się". Słowa te, mówiące o dokonaniu Odkupienia na krzyżu, są sprzężone z problemem dopełnienia, można więc je uznać za punkt kulminacyjny omawianego utworu i całej twórczości Norwida, która ma zbliżać czytelnika do Ukrzyżowanego wskazując, jak sztuka w najwyższych objawach przez doskonałe wypełnienie zbliża ludzi do świętości.

Jednak z pojawieniem się dopełnienia dochodzi do głosu również brak, odsłaniający ułomności natury ludzkiej. Z chwilą, gdy dojrzewają wielkie czyny jak kłos, budzą się w człowieku biologiczne namiętności, prące do rozpoczynania nowych wielkich zamierzeń z brutalnym dążeniem do osiągnięcia wyimaginowanego celu, bez oglądania się na innych. I tak dochodzi do rozbicia i bratobójczej walki między tymi, którzy w niedawno minionej przeszłości byli solidarnie zjednoczeni. Posługując się wymową ironii zdarzeń można zamknąć rozważanie nad dzisiejszą sytuacją stwierdzeniem, że żyjemy w czasie, gdy „Ideał – sięgnął bruku". I chyba tylko powrót pod Krzyż i wsłuchanie się w słowa z Niego płynące mogą nas uchronić od zbliżającej się katastrofy.

Alina MERDAS RSCJ (Warszawa)

NORWIDOWSKIE „SENTIRE CUM ECCLESIA"

Wydaje się, że Norwid w każdej dziedzinie swych przemyśleń jest naszym współczesnym, bliskim nam swą postawą i swymi poglądami. Także swoją religijnością, myśleniem o Bogu i Kościele, stosunkiem do „człowieka pojedynczego" i „człowieka zbiorowego". Można by powiedzieć, że jest „posoborowy".

W powstałych w ciągu ostatniego półwiecza pracach o Norwidzie na ogół jego pogląd na świat ukształtowany przez chrześcijaństwo – Biblię i doktrynę Kościoła katolickiego – oraz jego żywą wiarę starano się pominąć czy przyćmić, cytując nieodmiennie cztery fragmenty wypowiedzi poety, mające jakoby świadczyć o jego nieortodoksji, a przy tym nie dostrzegając ani kontekstu wypowiedzi, ani o wiele liczniejszych sformułowań świadczących o wierności wyznawanej wierze i o miłości do Kościoła.

O stosunku Norwida do Kościoła i o nierozłącznie związanym z tym stosunku do Ducha Świętego można by napisać wielką rozprawę. Dziś zwłaszcza interesujące byłoby jego spojrzenie na „świętą starej Rzeczypospolitej przeszłość" zespoloną z chrześcijaństwem. A także jego antropologia, tak bliska antropologii Jana Pawła II, ujmowanie człowieka jako dziecka Bożego i jako twórcy kultury. W tej wypowiedzi ankietowej pragnę ograniczyć

się do tego aspektu zagadnienia, które określamy jako „sentire cum Ecclesia".

Karl Rahner, przemawiając podczas uroczystego posiedzenia na jego cześć, dzielił się doświadczeniami katolickiego teologa („Znak" nr 441 z 1992 r.). Mówił o charakterze analogicznym wszelkich wypowiedzi teologicznych, spłaszczanych przez szkolne, prymitywne rozumienie analogii; o tym, że centrum orędzia chrześcijańskiego – prawda o rzeczywistym samoudzielaniu się Boga stworzeniu – przysypane zostało różnymi kwestiami szczegółowymi; o podziałach w teologii i o nieprzystawalności teologii do innych nauk. W sumie wyraził pogląd, że teolog nigdy nie jest w stanie wypełnić swego zadania i że nieliczni są ci, którym dane jest zbliżyć się do progu. Wydaje się, że takich teologów ma jednak każda epoka, że dzięki mądrości umysłu i serca potrafią przybliżać Prawdę, a my, zdolni jedynie do szkolnego czy prymitywnego podejścia, obdarzamy ich poglądy mianem herezji. Chodzi mi o Norwida. Sądzę, że ani nie ocierał się o nieortodoksję, ani też nie wyprzedzał swojej epoki, i że takie poglądy są aktualne zawsze. Doszedłby prawdopodobnie do porozumienia z teologami swojej epoki, gdyby dane mu było spotkać tych na miarę Rahnera.

W chwili zniecierpliwienia nazwał Norwid zmartwychwstańców „nieruchomymi świętymi", a Kleczkowskiemu, pytającemu o ks. Kajsiewicza, odpowiedział: „jest w Rzymie, adres jego: kościół San Claudio – via San Claudio – ja, oprócz ołtarza i konfesjonału, nic także z księżmi nie mam" (VIII, 336). Znaczy to, że miał wtedy z duchownymi kontakty „kościelne", związane z uczestnictwem w życiu sakramentalnym, a nie towarzyskie. Zastanawia inny tekst. Na dwa lata przed prośbą o przyjęcie do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego pisał: „Jako Kościół – do którego przez lat parę wstąpić myśl miałem i pracowałem wewnątrz nad tym – to: że gdybym dziś zakonnikiem stał się – jutro herezję zrobiłbym – nie mogąc wchodzić do Kościoła kontemplacji, bo w tym trwam i jestem, ale jako czynnik i pracownik – a Kościół, który na Anglię nie przez boleść irlandzką – a na Rosję nie przez boleść polską działa – nie obowiązuje mię w swej akcji [...]" (VIII, 110).

„Herezja" poety polegałaby na odrzuceniu określonej polityki Kościoła. Ale Norwid dobrze pojmował jego charakter bosko-ludzki i możliwość popełniania błędów. Na innym miejscu pisał, że „co fatalnego być może w Papieżów władzy" (VI, 639) i stwierdzał: „Cokolwiek Kościół Matka nasza utwierdza, słuszne lub usłusznione jest, nie trzeba wszelako mniemać, aby wszystko było ze źródeł bezpośrednio obowiązujących wzrosłe" (IX, 74). Zirytowany postawą „plotkarskiego społeczeństwa" i „kuchennymi grubiaństwami" na temat nieślubnej żony księcia Marcelego Lubomirskiego, którą cenił, bo „dopełniła wszystkich obowiązków", pisał, że chrześcijanin, zawsze starszy niż katechista (bo najpierw ochrzczony, a potem poznający katechizm), „ma w sobie prawo rozsądzania, nie ażeby w czym lekce-

ważył Kościół, ale dlatego, że oprócz Kościoła, MATKI naszej, jest jeszcze OJCIEC, który jest w niebiesiech. – – Dopóki więc są rzeczy nie wyjaśnione, to zostaje prawo obyczaju, względu i Miłosierdzia" (IX, 195-196). Poeta był zdania, że chrześcijaństwo bez jedenastego przykazania – przykazania miłości, jest w istocie niemożliwe i nie ma go. „I jeżeli historia trwa po Chrześcijaństwa przyjściu, to ku temu trwa, aby społeczne miłowanie i ponoszenie wzajemne brzemion w arcydzieło widome, organiczne i całe urobiły się" (IX, 414).

„Kościół prawdziwy nie przestawa być nigdy i nie przestał, „i nie przestanie być nie tylko określonym murami, jak świątynie azjackie, ale że jest, był i będzie zawsze i murami świątyni, i zgromadzeniem wiernych!" (VII, 446), „zgromadzenie[m] wiernych, które mimo parafii i biskupstw nigdy nie przestało przecież Kościołem być" (VIII, 453) – wspólnotą, instytucją i charyzmatem, hierarchią i Ludem Bożym. Mistycznym Ciałem Chrystusa, źródłem życia poprzez sakramenty:

> I stąd to onym skąpstwem krwi urosło
> To ciało wieczne, ciało nieśmiertelne,
> Które nad czasów moc bardzo się wzniosło,
> Przez które żyjem co słońce Niedzielne!
> (I, 166)

Kościół ten Norwid darzył całą miłością, zwielokrotnioną przeżyciem Rzymu – Miasta Wiecznego, „utranscedentnioną kartą historii" i osobistym stosunkiem do papieża Piusa IX.

„Nie możecie bowiem wyobrazić sobie – pisał z Ameryki do zmartwychwstańców – do ila tu jest ciężko, nie mając od czasu do czasu przy czym głowę oprzeć i ogrzać się, wszelako wszędzie, gdzie Starej Matki naszej ręka rozciągnęła się, choć chwilową ulgę znaleźć można" (VIII, 218). Nuncjusz papieski „łaskawie z właściwą dobrocią – Świętej i Starej Matki naszej, Kościoła katolickiego" przyjął go, a o wszystkich sprawach swego życia wewnętrznego donosił właśnie zmartwychwstańcom, „jako Kościoła tego urzędnikom, bez którego istnieć bym nie mógł, który jeden był mi zawsze we wszystkich momentach sieroctwa mojego prawdziwym i zupełnym" (VIII, 219). Stąd „godność i charakter kapłański całe życie moje poważać umiałem i lada czym niepokoić sfery tej nie poważę się" (IX, 198).

Z osobą Piusa IX związała go noc spędzona z Krasińskim na Kwirynale w roku 1848, w obronie zagrożonego Papieża, i audiencja, jaką uzyskał w jakiś czas potem. W roku 1861, w odpowiedzi na oryginalny dar, otrzymał „list osobny z Bazyliki Piotrowej". „Wyjątkowa ta Ojcowska łaska rozrzewniła głęboko serce" poety (VIII, 443). Na cześć „Władcy Rzymu" powstawały wiersze, a jego choroba i śmierć wywołały apele o modlitwę i żałobę.

Polska była rozgoryczona stosunkiem Grzegorza XVI do powstania listopadowego. Norwid, próbując zrozumieć całą sprawę, doszedł do wniosku,

że Papież, pragnąc dobrze poznać sytuację, sięgnął do źródeł, do historii stosunków Stolicy Apostolskiej z Polską. I doszukał się nareszcie, iż „ostatnie zniesienie się Sejmu Polskiego do Stolicy Apostolskiej było z powodu kwestii rozwodów na Sejm wniesionej, a która na rzecz Sakramentów nie była przesądzoną, jeno aż za osobistym wstawieniem się i przyczyną Aleksandra I Cesarza. Że sakramentów rzecz jest pierwszą, tedy wypadek ów powodem stał się encykliki, orzekającej powstanie jako bunt młodego chrześcijańskiego animuszu, z czego potem różni pisarze i publicyści polscy wypisywali wiele wymownych artykułów" (VII, 144).

Niefortunny list otwarty ks. Kajsiewicza określił Norwid jako „piękny, jak pierwsze Apologetyki" i „smętny jak wszelkie owoce nadużycia, to jest jak wszystko, co się w Emigracji robi dobrego i niedobrego" (IX, 413). Nie potępiał i nie gorszył się, lecz szukał – jako wierny i kochający syn – wyjaśnień, starał się poznać i zrozumieć. Ale miłość nie cofała się przed oceną. W zgodzie ze swym dążeniem do „uniepotrzebniania męczeństw" i w trosce o uniknięcie czynów przedwczesnych, pisał z żalem pod adresem duchowieństwa, że od roku 1830 nie było w Polsce księdza, który by „pojęcie ofiary i męczeństwa od zamęczeń fatalnych śmiał wyróżnić ku użytkowi wiernych, pojęcie odwagi, tego Ducha Świętego daru, od świetnych zarysów nierozwagi, pojęcie tego, co Opatrznym, od tego, co fatalnym" (VII, 41).

Patrząc zaś na swoich współczesnych, na chrześcijan, czyli na Kościół, ostrzegał: „Spanoszyli się Chrześcijanie, czując lub wiedząc, że dziewiętnaście wieków prawdy daje im Bożą prawdy moc. Podobni są spanoszonemu mieszczaństwu francuskiemu po rewolucji socjalnej! [...] Każdy z nas dziś nie tylko nieprzyjaciela ma owego pierwotnego, ale jeszcze nieprzyjaciela w owej pewności chrześcijańskiej wieków dziewiętnastu!" (IX, 256).

To jednak nie zmieniało w niczym faktu, że „Kościół nie tylko obejma, ale i przewodniczy, czyli że daje i przykład, aby każdy wierny równie przeciw wszystkim własnym interesom z prawdą stanął nagą i z nogą bosą" (IX, 156-157).

Jacek LEOCIAK (Warszawa)

PAPIEŻ, NORWID I POLSKA

Wszystkie cztery pielgrzymki Jana Pawła II do Polski odbywały się w czerwcu, ale nad każdą ciążyła inna teraźniejszość. Zmieniały się okoliczności, w które wkraczał każdorazowo Papież. Zmieniali się przedstawiciele władz państwowych, witający Gościa. Aż zmieniły się w końcu i władze, i ustrój. Niezmienne było nauczanie papieskie i obecny w nim Norwid.

Jak mógłby Papież-poeta nie zwrócić się do jednego z najgłębszych teologów wśród poetów polskich? Jak mógłby ktoś, kto dojrzewał w kręgu krakowskiego Teatru Rapsodycznego, nie cytować Norwida, kto ongiś z mocą recytował *Rzecz o wolności słowa* przed zgromadzoną publicznością? Czy mógłby Papież, podkreślający zawsze, że wolność zdobywa się mozolną pracą każdego dnia i w trudzie dorasta do niej, przejść obok Norwida? Obok piękna trudnej poezji, zachęcającej do wysiłku rozumienia. Obok trudnej modlitwy, odnajdującej Boga w kropelce rosy czy kruszynie chleba. I trudnego, stającego często w poprzek powiewającym sztandarom narodowym, patriotyzmu.

2 VI 1979 r. Papież po raz pierwszy ucałował ziemię ojczystą i przywitał ją słowami Norwida: „Pozdrawiam Was w imię Chrystusa tak, jak nauczyłem się pozdrawiać ludzi tutaj, w Polsce... [...] w tym kraju, w którym – jak napisał Norwid – «kruszynę chleba podnoszą z ziemi przez uszanowanie dla darów nieba...»". Tego samego dnia w archikatedrze warszawskiej witał tych, którzy poprzez swą pracę budują Polskę współczesną, „spuściznę po pokoleniach: spuściznę umiłowaną, spuściznę niełatwą, zadanie wielkie. – Nasz polski «wielki zbiorowy obowiązek» – ojczyznę".

W pierwszym dniu pierwszego pobytu Jana Pawła II w Polsce aż dwa razy pojawił się Norwid. Pomógł Papieżowi ukazać świętość, w jaką wpisane jest codzienne bytowanie na ojczystej ziemi. Pomógł też przypomnieć, że ojczyzna jest przede wszystkim trudnym zobowiązaniem, któremu trzeba sprostać.

Dziś, po trzynastu latach od tamtego powitania, potępieńcze swary zasłaniają nam ów „wielki zbiorowy obowiązek". Czynią z ojczyzny wysepkę, gdzie zmieścić się mogę tylko ja i moi najbliżsi koledzy. Wśród krzyków: „Polska, Polska" albo „Panie, Panie" – nikt już nie zwraca uwagi na maleńką kruszynę chleba. Nikt nie ma czasu, by podnieść ją z ziemi przez uszanowanie...

Na hipodromie wrocławskim w roku 1983 mówił Papież słowa, które dziś, w zmienionym kontekście, nabierają zaskakującej aktualności. „Chciałbym [...] zabezpieczyć to słuszne łaknienie i pragnienie sprawiedliwości szerokich rzesz moich rodaków od wszystkiego, co je zniekształca i osłabia. Ale równocześnie też chciałbym uwolnić je i obronić przed wszystkimi krzywdzącymi zarzutami i pomówieniami, skądkolwiek by one płynęły. Temu, co jest słusznym łaknieniem i pragnieniem sprawiedliwości w życiu naszego Narodu, trzeba odpowiedzieć w taki sposób, ażeby cały Naród odzyskał wzajemne zaufanie. Nie można tego niszczyć ani tłumić. Nie można tego zaniedbać, bo jak mówi nasz poeta: «Ojczyzna jest to wielki – zbiorowy Obowiązek»".

To prawda, że ta definicja ojczyzny zdewaluowała się przez częste powtarzanie w najróżniejszych kontekstach i przy najróżniejszych okazjach. Stało się tak po części i z „niezawinionej winy" Papieża, który Norwida cyto-

wał. Ale też Norwidem myślał. Bardzo często ci, co naśladowali to cytowanie, nie potrafili wyjść poza samo przytoczenie. Poza modny frazes.

W roku 1987 mówił do zgromadzonych w Tarnowie chłopów o ich powołaniu. Przytaczał Norwida, który pisał o rolniku, że „jedną ręką szuka dla nas chleba, drugą zdrój świeżych myśli wydobywa z nieba". A potem z satysfakcją kwitował oklaski, jakie otrzymał poeta: „Bardzo dziękuję za te oklaski dla Norwida. Wiele doznał on cierpienia w życiu, wygnania. Raduję się, że dzisiaj oklaskuje go polski świat rolniczy [...] za jego wielką, chrześcijańską, ojczystą, narodową mądrość".

Norwid jest dla Papieża „czwartym wieszczem", ale przede wszystkim jest „jednym z prekursorów Vaticanum II i jego bogatego nauczania. Tak głęboko umiał odczytać tajemnicę paschalną Chrystusa. Tak precyzyjnie przetłumaczyć ją na język życia i powołania chrześcijańskiego". W ten sposób mówił o Norwidzie na spotkaniu z przedstawicielami świata kultury i sztuki w kościele św. Krzyża w Warszawie w 1987 roku. Medytował wtedy nad dwoma frazami z *Promethidiona* „Cóż wiesz o pięknem?... Kształtem jest Miłości", „Bo piękno na to jest, by zachwycało do pracy – praca, by się zmartwychwstało".

W kontekście tych rozważań zwrócił się do zgromadzonych z wezwaniem, by „łączność z tajemnicą paschalną Chrystusa owocowała wedle proroczych zaiste słów Norwida: «... piękno na to jest, by zachwycało do pracy – praca, by się zmartwychwstało»". Apel ten połączył Papież z przestrogą: „Grozi nam to, że «przez pracę się nie zmartwychwstaje»". Słowa te wracają do nas echem po pięciu latach, kiedy wiele wskazuje na to, że polska praca znów koncentruje się na wznoszeniu barykad, mnożeniu podziałów. Na destrukcji.

Na koniec warto przytoczyć słowa Norwida, których Papież nigdy nie zacytował. Słowa napisane pod wpływem ogromnego wzburzenia, jakim zareagował poeta na zamach Antoniego Berezowskiego, który 6 VI 1867 r. strzelił w Lasku Bulońskim do cara Aleksandra II. Cara nie trafił, ranił natomiast przypadkową kobietę i sam odniósł ciężkie obrażenia, bo rewolwer rozerwał mu się w ręku. Posłuchajmy tego wzburzonego Norwida dziś, w roku 1992.

„Ale ja już gardła nie mam, aby w kółko gadać przez lat nie wiem wiele jedno i jedno. Niechże się więc głupstwa dzieją, a oni niech głupstwom dokonanym SŁUŻĄ do zalepiania dziur w szybach wybijanych przez mścicieli-egoistów i nihilistów: DWA rodzaje patriotów, za których będziecie cierpieć i cierpicie, i za których możecie zupełnie zginąć...".

Piotr CHLEBOWSKI (Lublin)

POETA PRAWDY O CZŁOWIEKU

Norwid jest zdumiewającym zjawiskiem w historii naszej kultury. Chyba jako jedyny spośród wielkich, nieżyjących poetów i pisarzy jest nadal aktualny i interesujący dla współczesnego odbiorcy. Tym bardziej jest to zaskakujące, jeżeli uświadomimy sobie, iż Norwid to poeta wymagający, wręcz żądający od każdego czytelnika maksymalnego wysiłku intelektualnego. Jeżeli nadal czytamy jego utwory, to znaczy, iż sprawy, problemy i doświadczenia w nich zawarte są nam bliskie, nadal żywe.

Dzieje się tak przede wszystkim ze względu na szczególną pozycję, jaką zajmuje człowiek w twórczości autora *Vade-mecum*. Norwid bowiem ciągle poszukuje prawdy o człowieku. Stara się dotrzeć do tego, co stanowi jego istotę, cel i przyczynę jego bytu. Konsekwentnie akcentuje ważność i godność każdego człowieka. Już sam fakt człowieczeństwa stanowi o jego szczególnej wartości. Poeta równocześnie zdaje sobie sprawę z istniejących w osobie ludzkiej przeciwieństw, z jej stałej skłonności zarówno do dobra, jak i do zła. Ciągle zwraca uwagę na dwa wymiary człowieka: fizyczny, związany z jego ziemską egzystencją, i wieczny, pozaziemski, związany wprost z osobą Przedwiecznego. W wierszu *Deotymie odpowiedź* powie nawet o nim: „Pył marny i rzecz-Boża".

Norwid stale podkreśla w swoich utworach fakt obdarowania człowieka wolną wolą, która każdemu z nas stwarza możliwość wyboru, możliwość decydowania o sobie, o tym, czy nasze człowieczeństwo będzie prawdziwe, czy zostanie skażone fałszem i obłudą. Wierność swemu człowieczeństwu jest także wiernością swemu Stwórcy – Bogu. Ostatecznie tylko w Nim można odnaleźć sens ludzkiego istnienia. Stąd Norwid, wspominając o ważności osoby ludzkiej, nigdy nie zapomina, iż jej źródłem jest Bóg; w wierszu [*Pierwszy list, co mnie doszedł z Europy*] napisze:

> O! Boże... jeden, który JESTEŚ – Boże,
> Ja także jestem...
> ...choć jestem przez Ciebie.
> (I, 219)

Norwid dość często stawia swoich bohaterów w sytuacjach trudnych, ekstremalnych, zmuszając ich do wyborów moralnych. Można wręcz powiedzieć, że testuje ich człowieczeństwo. Takim sprawdzianem może być np. śmierć. Od każdego człowieka zależy, czy stanie się ona zgonem – w pełni chrześcijańskim odejściem, nierozerwalnie związanym ze zmartwychwstaniem, czy też będzie odejściem w nieporządku, bólu, bez wiary w dalsze życie.

Norwid stara się ukazywać problematykę aksjologiczną na tle historii, kultury, tradycji i uwarunkowań społecznych. W *Garstce piasku* określił na-

wet, że człowiek dzięki tradycji jest wyróżniony ponad inne stworzenia, a oderwanie od niej czy brak jej uczczenia zniża go do świata zwierząt: „Wiedz, że to przez t r a d y c j ę wyróżniony jest majestat człowieka od zwierząt polnych, a ten, co od sumienia historii się oderwał, dziczeje na wyspie oddalonej i powoli w zwierzę zamienia się" (III, 250).

Każde zetknięcie się z twórczością Norwida, zwłaszcza poetycką, jest dla mnie ogromnym przeżyciem, ale także, a może przede wszystkim – wyzwaniem. Sądzę, że autor *Vade-mecum* pozostanie dla mnie twórcą o niezwykłej wrażliwości na problemy ludzkie. Twórcą, który ciągle próbuje dotrzeć do pełnej prawdy o człowieku, szuka odpowiedzi na odwieczne pytania: kim jestem? po co jestem? dokąd zmierzam?

Maria KALINOWSKA (Gdańsk)

CIEMNOŚĆ ZNAKIEM ŁADU CZY ROZBICIA?

Kiedy dziś, 19 czerwca 1992 roku, próbuję odpowiedzieć na pytanie o współczesność, aktualność myśli Norwida, to nie mogę nie przypomnieć jego słów tylekroć już przecież przywoływanych, dziś jednak może bardziej niż kiedykolwiek ujawniających swą dramatyczną – i ironiczną – prawdziwość: „my pochodzimy ze społeczeństwa jedynego na globie, w którym n i e m a a n i j e d n e g o c z y m k o l w i e k b ą d ź w y ż s z e g o o b y w a t e l a, k t ó r y b y z e l ż o n y m o d r o d a k ó w a l b o u p o l i c z k o w a n y m i n a w e t o b i t y m n i e b y ł.

Król Jan III zdrajcą Ojczyzny p r z e z S e j m –
Zygmunt Krasiński w twarz na ulicy –
Mochnacki Maurycy w twarz na ulicy –
Zamoyski Władysław kijem na ulicy –
Lord Dudley Stuart kijem d° –
Generalissimus Bem { dwa razy / kulą z pistoletu, / jako łotr i sprzedany –
Mickiewicz Adam – jako agent-moskiewski –
Czartoryski Adam – Skrzynecki – wszyscy!!" (IX, 137)

To jest doraźna aktualność Norwidowskiego myślenia o polskości, to jest ironiczny komentarz nie tylko do dziewiętnastowiecznego zniewolenia, jakiemu podlegał naród polski, ale i do dzisiejszego polskiego zachłyśnięcia się wolnością. Warto również przypomnieć inne słowa Norwida o „n i e u s z a n o w a n i u, które jest powodem [...] nieistnienia narodu": „Nie nieuszanowanie o s o b y t e j l u b o w e j, ani w ł a d z y t e j a l b o o w e j, ale n i e u s z a n o w a n i e o s o b y c z ł o w i e k a. To dla tej przyczyny jedne na-

rody istnieją, a drugie nie istnieją" (VIII, 160). Dramatycznie i prawdziwie brzmią dziś te słowa, a dowodzą przede wszystkim ciągłego – jak za czasów Norwida – bycia elit polskich (czy może raczej – grup rządzących) w stanie zniewolenia duchowego.

Przywołane słowa Norwida, jego diagnozy polskiego życia społecznego, narodowego i – szerzej – umysłowego dlatego wydają się zawsze cenne, że czynione są niejako ze stanowiska „człowieka wiecznego", z perspektywy nie tylko chwili historycznej, ale chwil „zwieczniających się". Nie dość nigdy powtarzania, że Norwid dlatego ma również nam tak wiele do powiedzenia – także o naszej współczesności, ponieważ wciąż konfrontuje doraźność i społeczną aktualność idei i czynów z najważniejszymi wartościami najgłębszych pokładów kultury europejskiej, z jej antycznymi i chrześcijańskimi korzeniami. O Norwidzie często myślę nie jako o świadku swoich czasów, czy nawet nie o kimś, kto świadczy prawdzie, ale jako o „strażniku wartości". O kimś, kto nie tylko wie o ewangelicznych drogach do prawdy, ale i nieustannie podejmuje samotny i surowy wysiłek etyczny, odważny i bezkompromisowy wysiłek oceniania, konfrontowania, szukania i nadawania sensów, wyznaczania dopuszczalnych etycznie granic dla naszych zachowań i działań „tu i teraz".

Odpowiadając na ankietę „Ethosu" jednak nie o etycznym przesłaniu twórczości Norwida chciałabym powiedzieć, choć właśnie ten etyczny wymiar postawy myślowej i estetycznej poety wydaje mi się najcenniejszym dziś walorem jego twórczości. Temat ankiety jest bowiem tak pojemny, że mieści w sobie również kwestie związane z przemianami recepcji twórczości Norwida i wciąż poszerzającymi się perspektywami badań jego dzieła. I w tym kontekście wciąż otwartym i powracającym zagadnieniem jest kwestia ciemności mowy Norwidowskiej. Ciemności i fragmentowego sposobu wyrażania się.

Recepcja twórczości Norwida to dziesiątki już lat oswajania tej ciemności, ciemności jego słowa i jego myśli. Wiele lat budowania konstrukcji interpretacyjnych, łączenia różnych, często od siebie odległych ogniw-cząstek tej twórczości, wypełniania pauz, przerw, „rozpadlin" w jego słowie poetyckim, szczelin milczenia, niewypowiedzenia. Powstały w ten sposób różne portrety Norwida – jako poety kultury, poety dialogu, poety słowa ewangelicznego, tradycji klasycznej... Są one wyrazem tej tendencji interpretacyjnej, która w postawie twórczej Norwida akcentuje wysiłek budowania, jasności, rozumienia, akcentuje wszystko, co jest dialogiem i kulturą. Albo Logosem i pełną ufności cichą kontemplacją prawdy ewangelicznej. Znamiennym przykładem takiego czytania dzieła poety jest ostatnio wydany w Bibliotece Narodowej tom *Vade-mecum* pod redakcją Józefa Ferta. Zwłaszcza uderzający jest rozbudowany w komentarzu autorskim kontekst biblijny, a szczególnie ewangeliczny. Okazuje się, że każde niemal – także to ciemne i trudne – słowo Norwida znajduje swój odpowiednik w Biblii, jest bardziej lub mniej

bezpośrednim nawiązaniem do słowa biblijnego. Ciemność Norwidowska zdaje się być przez taką lekturę zniwelowana, oswojona, bardziej dostępna i – ponad miarę – czytelna. Piszę „ponad miarę", bo może jednak dokonując takich zabiegów interpretacyjnych w jakiś sposób zacieramy pewien toczący się w tej twórczości dramat. „Widnokrąg myśli człowieka – pisał Norwid – zaokrąglony jest milczeniem i melancholią" (IV, 472), może więc nie tylko ufną w boski ład i harmonię kontemplacją ciszy?

Może na tę Norwidowską ciemność trzeba się zgodzić? Zgodzić w większym niż dotąd czyniono stopniu? Nie łamać jej. Może to nie tylko poeta dialogu, ale i pogrążania się w niewypowiadalnym do końca dramacie niemożności dotarcia do prawdy? Do Logosu? Może nie wszystko tu wypełnia się w Logosie? Taką tendencję interpretacyjną zdaje się realizować inna z ostatnio napisanych prac – Anny Kurskiej *Fragment romantyczny* (Wrocław 1989), gdzie znajdujemy krańcowo przeciwstawne koncepcji Ferta rozumienie Norwidowskiej ciemności i fragmentaryczności. Kurska pisze przede wszystkim o rozbiciu, chaosie i dysharmonii, o świecie rozbitym, którego nie można ułożyć w żaden spójny i uporządkowany ciąg znaczeniowy, do końca i w pełni wyrażalny.

Wyłania się ze współczesnych prac Norwid jako poeta kultury i komunikacji, dialogu, zafascynowany ludzkim wysiłkiem kulturotwórczym, pełen szacunku dla tradycji, ufny w jej siłę. Ale równocześnie te znaki kulturowe u Norwida są jakby pokruszone, wydobyte z ich pierwotnego, naturalnego środowiska, pozostają jakby w ruinie, jakby już nie do końca komunikowalne. I ta ciemność jego słowa, przekraczająca wszelki „naturalny" stan poezji. Może trzeba bardziej niż dotąd tę ciemność Norwidowskiego świata uszanować? Pamiętać, że „i na wybrzeżach świata tego nagromadzają się mroki" (IV, 472)? Nie niszczyć ich. Może czas, by w większym stopniu zostawić jego słowa poetyckie na wolności, nie łączyć ich w spójne porządki interpretacyjne, zobaczyć ten dramat p r a g n i e n i a ideału jasności i harmonii i prostej prawdy ewangelicznej, a równocześnie ścierającej się z tym ideałem ciemności nieprzekraczalnej, niewypowiadalnej, odmawiającej dialogu. Dramat bliski poezji i sztuce naszych czasów. A – paradoksalnie – może również bliższy i prawdzie słowa ewangelicznego?

Józef BUJNOWSKI (Londyn)

JEDEN Z KANONÓW POETYKI CYPRIANA NORWIDA

„Sunt v e r b a e t v o c e s" – odnotował Norwid jako motto do wiersza *Polka*, co z miejsca przesuwa punkt ciężkości z tytułowego motywu na pozornie uboczny. W istocie rzeczy nie chodzi tu o „P i ę k n o ś ć P o l k i", cho-

ciaż i tę potrafił przygodnie wydobyć, tylko o „verba et voces" – zagadnienie poetyckiego stylu. Jako strukturę wybrał tutaj udramatyzowany turniej z trójgłosem: dwóch „harfiarzy" i narratora. Za sceną, oczywiście, publiczność: „starcy, męże, i hoże dziewczyny, i książęta" (I, 359-362), a nawet i „hufiec bojowy, i młodzieńcy z tuniką rozwianą". Najbardziej niepokojąca w tym zespole, oklaskującym zgodnie tylko jednego z „harfiarzy", jest postawa „młodzieńców z tuniką rozwianą": czyżby i oni – ręka w rękę ze „starcami" – respektowali tylko harfiarza „pierwszego"? Nie dostrzegli, że „sunt verba et voces"?!

Taki był niewątpliwie refleks „wczesnych wnuków" – z epoki młodopolskiej. Ten podstawowy kanon poetycki Norwida został zaakceptowany przez „późnych wnuków": Awangardę. Tutaj w plebiscycie teoretyczno-krytycznym wygrał „harfiarz drugi". Ale i „pierwszy" rzucił nieodparty urok na „młodzieńców z tuniką rozwianą". Urok baroku.

O jaki tu kanon chodzi?

Sprawa jest zasadniczej wagi. Nie jest rzeczą trudną – szczególnie przy wykorzystaniu barokowych chwytów, opisać cechy zewnętrznego wyglądu: źrenice są piękniejsze niż fiołki; ani jasność gwiazd, ani kolor bławatków im nie dorówna; lica są kraśniejsze od malin; nie dorówna łonu blask księżyca; ustom nie sprosta sznur pereł ani oprawa z korali; ustąpić jej pierwszeństwa musi najpiękniejsza w swych arcydziełach cała przyroda. Tak opiewa piękno Polki harfiarz „pierwszy" i uzyskuje poklask i laur.

Elementami barokowego opisu posługują się tak skamandryci, jak i przeciwstawiający się im awangardyści. Ale co dalej? Jak pokazać najistotniejsze cechy charakteru? Jak uchwycić „psyche"? Jak pokazać promieniowanie osobowości?

Tutaj zabiera głos harfiarz „drugi", który wszedł „stroną drugą", „Harfę wlokąc swą – czy zniechęcenie", skazany na niepowodzenie, „pierwszy" bowiem już dostał laur, i gdziekolwiek nim skinął – klaskano.

Kunsztowna epika barokowa została nagrodzona. I jest to szczyt ironii. Norwid ustala własny kanon, który przede wszystkim odtrąca sprawy błahej wagi:

> Ale włos jakiej ma barwy? – zapomniałem.
> Ale oko? – nie wiem, doprawdy, czy modre;
> [...]
> Ale ile jest białą? – jej płeć – ani wiem –
> Nawet koral ust, nie pomnę, jak namiętny!
> [...]
> Ale jakie ma zębów perły? – nie pomnę;
> Ani ile jest w rumieńcach jej korali?

Co jest zatem w tym kanonie istotne?

> Wiem, że od wierzchu jej ramion do sandału
> Każda fałda głównemu służy skinieniu,

Oto pierwsza, główna reguła poetyki Norwida. Zasada strukturalnej jedności. W tym konkretnym przypadku chodzi o strukturalną jedność osobowości. Wynika to jednak z naczelnej zasady sformułowanej przez Kazimierza Wóycickiego: „W utworze artystycznym każdy pierwiastek nabiera właściwego sensu i znaczenia, żyje w odpowiedni sposób i działa tylko w związku z innymi i przez ten związek wszystkie części zestrzelają się we wspólnym dążeniu, zmierzają do zbiorowego celu. [...] Zmiany zachodzące w jednym składniku, wywołują zmiany w innych, a więc i w charakterze całego utworu".

Jakie cechy osobowości wydobywa Norwid jako istotne – i jak to robi? Już w zacytowanym dwuwierszu ukazana jest jednolitość osobowości, harmonia, brak przypadkowości, pewność. W dalszym ciągu jest ukazany „śmiech" – właściwie „uśmiech" – nie w kształcie fizycznym („nim żywy słowa tchem"), tylko jako filozoficzne zamyślenie z domieszką smutku („Pitagorejsko-smętny"). Następuje z kolei ogromne zagęszczenie niuansów składających się na osobowość. A więc: a) nakłonienie skroni ma w sobie coś z męczennicy; b) budowa czoła nasuwa porównanie z Platonem: czoło szerokie, mądre; c) statyczne znamiona zaczynają się dynamizować: wzrok dziecka – ale „dziecka w osłupieniu" i z „iskrą Pigmalijona!" Jakaż to iskra mogła pojawić się w oku króla Cypru, rzeźbiarza, który zakochał się w swoim własnym dziele? Czy tylko podziw? O, nie! Przecież uprosił Afrodytę, aby tchnęła w statuę życie, a nadawszy jej imię Galatea, poślubił ją, jak mówi Owidiusz w *Metamorfozach*. Była więc to iskra miłości! d) Ale to nie jest miłość płocha, skoro w „potędze" jej piersi jest „coś z matrony" – i więcej – bo jest „podobna psalmów księdze", jak ta Maria z czasów Mojżesza, prowadząca za sobą modlitewne rzesze. Nic więc dziwnego, że gdzie wejdzie, ludzie czują więcej światłości wokoło siebie. A więc coś z religijnej ekstazy? Nie tylko, bo e) jest także podobna Wiktorii, „Co wskroś obłoków bystro bywa lecąca" (dynamika sięga szczytu!), f) i „heroicznych koni / Rżenie do blasku słońca!" – wprost w zakamarki mitologii greckiej! g) Na koniec ta bohaterska postać jest ustawiona na tle „potocznego" życia, już bez mitologii, ale chyba z krajobrazu biblijnego: „Podobna do ucichłej palmy na stepie", która daje cień i krzepi, o tym nie mówiąc.

Ogólnie rzecz biorąc, w zarysowanej sylwetce Polki chodzi o ukazanie cech nie dających się nazwać drogą uchwytnych porównań barokowego chowu. Trzeba było przywołać całe zasoby mitologicznej i biblijnej kultury, całą symbolikę w niej zawartą, aby nazwać rzeczy nienazywalne.

Kanon jedności kompozycyjnej jednoczy się z kanonem jedności stylistycznej: głównym postulatem Wóycickiego. Ale otwierają się już perspektywy asocjacyjności, aluzyjności i międzysłowia – trzech jeźdźców apokalipsy awangardystów! Jeśli nie można rzeczy nazwać po imieniu, należy powołać dla niej bardziej dostępny łańcuch asocjacyjny! Jeśli materiał kulturowy obfituje w mity – uderzyć w którykolwiek symbol, a nożyce się odezwą! A

rzeczy „nienazywalne" ewokować przez spiętrzenie nieoczekiwanych zestawień słownych – awangardową metaforę. Potem przyjdą nawarstwienia nadrealizmu, dadaizmu, letryzmu, z językiem nadzmysłowym („zaumnyj jazyk"), ażeby nazwać nienazywalne. Z tego labiryntu nie ma wyjścia.

Ale Norwid dowiódł – że można. Za pomocą kłębka Ariadny.

A chociaż barok miał swoje pokusy, którym uległ także Julian Przyboś – zwłaszcza w strukturze syntaktycznej – to jednak nadrzędną władzę uzyskał kanon Norwida: podporządkowania spraw mniej ważnych – ważniejszym; szukania rozwiązań przez aluzyjność; w każdym przypadku usiłowania nazwania rzeczy nienazywalnych.

Jak sobie poradził Przyboś?

> Na twoją twarz odwróconą do nieba poziomo
> zapadł
> zamiast woalu cień
> z heblowanego drewna
> z głuchym stukiem dzięcioła na zawsze.
> (*Zanim minęło* ze zbioru *Więcej o manifest*)

Oto są wszystkie akcesoria trumny; a trumny nie ma.

Ale Przyboś poszedł jeszcze dalej: nazwał nie tylko rzeczy nienazywalne, ale także nie istniejące:

> Wokoło mnie wszystko – w mgnieniu chwili – znikło
> Nic przed – i za – istniało.
> [...]
> Z koroną złotolotną nad głową na zawsze
> zdjętą z byłego jaworu, pod którym
> stoję do dziś w owej i jesieni, gdym żegnał
> a przecież idę tu...
> (*Zanim minęło*)

Norwidowski chwyt „przemilczenia" (broń Boże, nie „milczenia" – jak to się w pogawędkach utarło) i aluzyjności doprowadził aż do „międzysłowia" Awangardy Krakowskiej i J. Czechowicza. Trudna droga poszukiwania środków ekspresji, aby nazwać – nienazywalne. Ale zwycięstwo słowa nad milczeniem!

Julia KRYSZEWSKA (Łódź)

PYTANIA O AKTUALNOŚĆ NORWIDA

Temat ankiety ujęty w hasło „Norwid dziś" budzi kilka wątpliwości. Czy dziś – to znaczy najściślej dziś, w czasie III Rzeczypospolitej, w czasie nieopisanego chaosu, skomplikowanej sytuacji polskiej? Czy dziś – to okres szerszy, mniej więcej sto lat po śmierci poety? Jak w owym „dziś" rysuje się

aktualność Norwida? Boję się pytania o aktualność, bo przypomina mi ono nieskończoną ilość tematów wypracowań z języka polskiego w szkole średniej: aktualność twórczości pisarzy odrodzenia, oświecenia itp. Ta aktualność przecie zawsze istnieje. Chociażby doskonale przylega do naszej rzeczywistości pieśń chóru z *Odprawy posłów greckich*, do tych, co władają Rzecząpospolitą. Aktualność Norwida jest niewątpliwa i chyba nie potrzeba powtarzać pewnych oczywistości, którym dają świadectwo liczne wypowiedzi najsumienniej zebrane przez profesora M. Inglota w dziele *Norwid. Z dziejów recepcji twórczości* (Warszawa 1983), a także wnikliwe „Studia Norwidiana".

Pojęcie aktualności jest przy tym nieprecyzyjne. Nikt już chyba dziś nie wątpi o głębi myśli Norwida, o jego przemyślanym, konsekwentnym katolicyzmie, o jego wnikliwym osądzie współczesnej mu cywilizacji, w której widział rozmaite schorzenia, występujące i dziś, a nawet dziś nasilone. Potwierdza to ilość przywoływanych cytatów, niestety często zbanalizowanych i naginanych do rozmaitych sytuacji. Smutny był los zdania o Ojczyźnie jako zbiorowym obowiązku, wykorzystanego w pierwszych dniach stanu wojennego.

W pojęciu aktualności mieści się także element popularności, znajomości, bliskiego kontaktu z danym twórcą. Sądzę, że tego rodzaju aktualności Norwid dziś nie osiągnął, i myślę, że nie osiągnie. Piszę to w pewnym sensie do tego upoważniona, jako że przez blisko czterdzieści lat pracowałam w szkole średniej i moje doświadczenia z Norwidem są raczej smutne. Norwid stale był traktowany w programie szkolnym zupełnie marginesowo. Właściwie ograniczało się to do jednego hasła: ocena wielkich ludzi w twórczości Norwida. Wprawdzie jako lektury uzupełniające proponowano nowelę „*Ad leones*!", fragmenty *Czarnych kwiatów* i *Promethidiona*, ale w praktyce szkolnej właściwie nigdy lub prawie nigdy nie sięgano po nie, przede wszystkim z powodu braku czasu. Program zakładający opracowanie romantyzmu był tak przeładowany, że nauczyciel zmuszony do skrótów ograniczał analizę twórczości Norwida do kilku zaledwie wierszy (*Fortepian Szopena, Do obywatela Johna Brown, Bema pamięci żałobny-rapsod*).

Wnioski wypływające z tego faktu są oczywiste. Przeciętni Polacy, których kontakt z literaturą polską kończył się w liceum, nie znają Norwida.

A jednak wbrew temu Norwid – gdy ktoś choćby tylko przez przypadek zetknie się z jego twórczością nieco głębiej – fascynuje i pociąga. Jest w tym jakiś swoisty paradoks norwidowski, jeśli paradoks rozumiemy jako pewien zestaw przeciwieństw, który jednak najlepiej oddaje istotę rzeczy. I tak od razu na początku stoi pytanie – kim jest Norwid, jeśli chodzi o zaklasyfikowanie go do jakiegoś prądu czy kierunku literackiego: czy jest romantykiem, pozytywistą, symbolistą czy parnasistą? Norwid nie mieści się w żadnym zaszeregowaniu.

Następna antynomia – czy jest poetą myśli, czy poetą uczucia?; poetą wyczulonym na szczegół, czy poetą szerokiej myślowej syntezy?

Dlaczego jednocześnie pociąga i odpycha? Próbowano to tłumaczyć nierównością artystyczną jego twórczości, z czym się jednak wielu krytyków nie zgodziło.

Częste przywoływanie Norwida mogłoby świadczyć o jego łatwości, a tymczasem przez wielu określany jest jako pisarz niezrozumiały i trudny.

Wszystkie te stwierdzenia są w pewnym stopniu słuszne, i sądzę, że właśnie ta niemożność zamknięcia Norwida w jakiejś jednej i prostej formule myślowej sprawia, że gdy raz się połknie „bakcyla" norwidowskiego, to zaczyna on fascynować, pociągać i powoli zawiązuje się przyjaźń, przynosząca radość obcowania z jego twórczością.

Po tych ogólnych uwagach pozwolę sobie na kilka wspomnień osobistych. W gabinecie Ojca mego, profesora Stanisława Cywińskiego, nad biurkiem wisiał portret starszego, poważnego mężczyzny z brodą, ze smutnymi, dobrymi oczyma. Wielokrotnie Ojciec podnosił wzrok i patrzył na tę mądrą, myślącą twarz i mnie jako dziecku kazał się jej przyglądać, poznać, zapamiętać. Norwid był wielką miłością mego Ojca. Oczywiście, o tym wiedziałam, ale także słyszałam od jego uczniów, że na lekcjach dawał temu niejednokrotnie wyraz i że Ojcu zawdzięczają znajomość Norwida.

Norwid był niejako członkiem naszej rodziny, do jego twórczości Ojciec mój stale w swej pracy naukowej sięgał, znał ją wnikliwie i zawsze się do niej odwoływał. Stąd ja już jako dziecko poznałam Norwida i zawarłam z nim przyjaźń. Na studiach pod kierunkiem prof. Tadeusza Makowieckiego pogłębił się mój kontakt z poetą. Twórczość jego stała mi się bliska i zawsze do niej powracam.

Cieszy mnie wciąż zwiększające się uznanie dla tej twórczości, coraz szerszy krąg przyjaciół i miłośników Norwida, jednak po smutnych doświadczeniach w szkole przypuszczam, że łatwej aktualności czy popularności Norwid nie zdobędzie.

Zresztą, czy Norwidowi surowo oceniającemu „popularyzatorów" na tym by zależało? Późni wnukowie i prawnukowie pozostaną chyba zawsze nieliczni.

Włodzimierz TORUŃ (Lublin)

NORWIDOWE WYZWANIA

Problem współczesności i aktualności Norwida jest sprawą znaną i wielokrotnie już dyskutowaną. Począwszy od odkrycia przez Miriama każde pokolenie twórców i czytelników próbowało zmierzyć się ze spuścizną autora

Vade-mecum. Były więc przykłady autoidentyfikacji, kontynuacji, zawłaszczeń, ale też negacji i odrzucenia dorobku tego twórcy. Co ciekawe, jest to problem ciągle żywy i domagający się odpowiedzi. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest zasadnicza kwestia: dla kogo Norwid pisał, kto miał być czytelnikiem jego dzieł? Tutaj oczywiście od razu nasuwa się sprawa rozumienia „późnego wnuka" z poematu *Fortepian Szopena*, interpretacji znanego i często cytowanego fragmentu wiersza [*Klaskaniem mając obrzękłe prawice*].

> Syn – minie pismo, lecz ty spomnisz, wnuku,

Problem ten wiele razy był już przedmiotem kontrowersji i polemik. Oczywiście, nie kusząc się tutaj o jednoznaczne rozstrzygnięcie sporu, można tylko zauważyć, że w ogóle w twórczości Norwida obserwujemy stałe „wychylenie ku przyszłości". Ten – jak to określano – poeta historii, który tak często obcował z duchami Mojżesza, Sokratesa, Dantego, myślał też już o nadchodzących epokach. W wierszu *Do Walentego Pomiana Z.* pisał:

> [...] Współczesność minie niestateczna,
> Lecz nie ominie Przyszłość: K o r e k t o r k a - w i e c z n a!...
> (II, 152)

W liście zaś do K. Górskiej z 1862 r. w nieco innym kontekście wyznawał: „[...] d z i s i e j s z e j P o l s k i o b y w a t e l e m n i e j e s t e m, tylko t r o c h ę - p r z e s z ł e j i d u ż o - p r z y s z ł e j" (IX, 43). Tak więc problem współczesności Norwida jest niejako wpisany w samą twórczość, może też być „prowokowany" przez biografię autora *Vade-mecum*.

Jak się wydaje, aktualność Norwida może być rozpatrywana co najmniej w kilku wymiarach. Wkład autora *Vade-mecum* w teorię słowa, milczenia, ironii, paraboli, „białej tragedii" był i na pewno długo jeszcze pozostanie trwałym i ciągle żywym źródłem inspiracji dla wielu twórców czy całych szkół i kierunków literackich. Jeśli zaś chodzi o tzw. przeciętnego odbiorcę, to można stwierdzić, że język i styl Norwida nadal może być wyzwaniem, decydować o elitarności tego twórcy. Norwidowe „Pójdź za mną" może okazać się dla wielu czytelników zbyt trudnym zadaniem. Wydaje się jednak, że po wielu eksperymentach formalnych w sztuce XX wieku, współczesny odbiorca będzie coraz lepiej przygotowany do podjęcia dialogu z dziełem tego pisarza.

Współczesność Norwida w szerokim odbiorze – to może przede wszystkim jego aktualność jako myśliciela i filozofującego poety. Norwid chciał – jak można sądzić – być jak gdyby Diogenesem szukającym w sztuce przede wszystkim prawdy. W trzeciej lekcji wykładów *O Juliuszu Słowackim* deklarował: „Poeta potrzebuje tylko zwycięstwa prawdy!" Nic więc dziwnego, że wiele sądów Norwida ujętych w formę gnomiczną, nadającą się do zręcznych cytatów i sloganowych haseł, nie podlega ograniczeniom hic et nunc. Doskonale znane są chociażby takie obiegowe już sformułowania, jak: „C z ł o -

wiek?... jest to kapłan bezwiedny / I niedojrzały..."; „Przeszłość – jest to dziś, tylko cokolwiek dalej"; „Słowo – jest czynu testamentem".

Wiele diagnoz Norwida zaskakuje nas swoją trafnością i przenikliwością: „Gorzki to chleb jest Polskość..."; „umiemy się tylko kłócić albo kochać, ale nie umiemy się różnić pięknie i mocno"; „Jesteśmy żadnym społeczeństwem. Jesteśmy wielkim sztandarem narodowym"; „Polak jest olbrzym, a człowiek w Polaku jest karzeł". Sformułowania te robią duże wrażenie na współczesnym czytelniku.

Niektóre określenia uderzają swą dalekowzrocznością: „jeżeli Polacy nie mają i nie chcą uprawiać zdolności podniesienia nieprzyjaciół Ojczyzny do godności znośnych sąsiadów, to wszystko na nic się nie zda"; „CHOĆBYŚMY DZIŚ ZWYCIĘŻYLI MOSKWĘ, TO JUTRO BĘDZIEMY Z NIĄ W STOSUNKACH, I NAWET WE WSPÓŁDZIAŁANIU – bo nie jesteśmy wyspą morzem opasaną, ale musimy przyjąć warunki globowe, które tak postawiły nas". Tak więc wiele sądów Norwida, często bardzo gorzkich i bezkompromisowych, mogłoby być tematem „długich nocnych rodaków rozmów".

Aktualność spuścizny Norwida najsilniej jest może widoczna w jej „przesłaniu moralnym". Słowa z wiersza *Socjalizm*:

> – O! nie skończona jeszcze Dziejów praca,
> Nie-prze-palony jeszcze glob, Sumieniem!
> (II, 19)

to nie tylko diagnoza współczesnej poecie sytuacji, ale ciągle aktualne wyzwanie dla całej ludzkości. Także Norwidowa idea „z-wolenia" może być jeszcze żywą propozycją świętości, współdziałania człowieka z Bogiem w dziele zbawienia. Norwid może pomóc człowiekowi w uświadomieniu sobie „całoczłowieczeństwa", godności synów Bożych, miejsca człowieka w narodzie i ludzkości, sensu cierpienia i śmierci. Waga tych spraw będzie tym bardziej wzrastać, im częściej będzie deptana godność człowieka, zdzierana z niego „królewska purpura".

Równie aktualnie mogą brzmieć „ostrzeżenia" Norwida przed zagrożeniami wielkoprzemysłowej cywilizacji. Jak to określał poeta, „Syberia pieniędzy i pracy" może być bardziej okrutna, niż rzeczywiste miejsce zsyłki nie tylko polskich patriotów. Tym mocniej więc brzmią słowa Norwida z wiersza *Początek broszury politycznej...*

> Nie trzeba kłaniać się Okolicznościom,
> A Prawdom kazać, by za drzwiami stały;
> (II, 99)

Także przestrogi Norwida przed wybiórczym traktowaniem chrześcijańskiej nauki mogą być sprawą ciągle żywą i aktualną. Pokusa życia nie „jak

godnie", ale „jak wygodnie", będzie zawsze dla wielu atrakcyjna. Tak więc i te słowa poety można odczytywać uwspółcześniająco:

> Nie trzeba s t y l u nastrajać ulicznie
> Ni Ewangelii brać przez rękawiczkę;
> (II, 99)

Rzeczą godną uwagi współczesnego odbiorcy może być stosunek Norwida do słowa. W dobie manipulacji słowem, nowomowy, braku odpowiedzialności za to, co się mówi, głos autora *Rzeczy o wolności słowa* w sprawie godności, wolności, a nawet świętości słowa musi brzmieć wielce zastanawiająco, a może nawet dla wielu wyzywająco.

Jak się wydaje, większość aktualizujących zbieżności przemyśleń Norwida może wynikać między innymi z jednego zasadniczego faktu. Norwid po prostu czerpał z tego samego źródła, do którego i my się zwracamy. Jest to „źródło źródeł" – Biblia, cała tradycja judeochrześcijańska oraz kultura śródziemnomorska. Autor *Vade-mecum* starał się nie ulegać pokusie oryginalności za cenę prawdy. Uważał bowiem, iż „oryginalność jest to s u m i e n n o ś ć w o b l i c z u ź r ó d e ł". Z szacunkiem odnosił się do źródła, pisał bowiem: „Z karafki napić się można, uścisnąwszy ją za szyję i pochyliwszy ku ustom, ale kto ze źródła pije, musi uklęknąć i pochylić czoło".

Ryszard ZAJĄCZKOWSKI (Lublin)

GŁOS Z WNĘTRZA KRYZYSU

Cyprian Norwid był bez wątpienia pisarzem, który w dużym stopniu wyprzedził swą epokę. Stworzył dzieło tyleż oryginalne, co uniwersalne – zarówno w wymiarze przestrzennym, jak i czasowym. Aktualność Norwida – choć może zabrzmi to nieco parodoksalnie – wynika z mocnego osadzenia jego twórczości w czasach mu współczesnych. Punktem wyjścia niemal wszystkich wypowiedzi poety było przekonanie – żywione zresztą przez wielu wybitnych przedstawicieli epoki – o głębokiej zapaści europejskiej cywilizacji. Wiersze, poematy i listy autora *Vade-mecum* to swoiste świadectwo czasów kryzysu. Uważał on swój wiek za okres „potwornego zbratania materializmu, formalizmu-nerwów i wielo-obliczego niedojrzalstwa" (IX, 249), kiedy „zachwiane wszystko jest prócz indyferentyzmu i nagrobków" (VIII, 76). Powszechna atrofia wartości wynikała, jego zdaniem, z ciasnego „praktycyzmu", z zainteresowania wyłącznie tym, co daje się „zużytecznić" i przeliczyć na wartości materialne. Dlatego cywilizację współczesną uważał za „a t r a d y c y j n ą, w której wielka praktyczność jest często wielce niepoczciwa" (VI, 418). „[...] chorobą wieku panteistyczna ekonomia stawszy się,

przyćmiła szlachetniejszy wszelki pogląd" – pisał w 1857 r. do Franciszka Wężyka (VIII, 305). W „praktycyzmie" pisarz widział niebezpieczne „ujednostronnienie pojęcia o pracy, poświęceniu i istocie człowieka", które „zdradzieckim zarówno dla całości społeczeństwa i dla członków niechybnie stać się musi" (VII, 53-54).

Wobec rysujących się zagrożeń Norwid nie pozostawał jednak wyłącznie na pozycji krytyka. Próbował też poszukiwać dróg wyjścia i znaków nadziei. Widział je głównie w powrocie do sacrum zagubionego wymiaru człowieczeństwa i religii. W rozprawie [*O idei reprezentacji*] twierdził: „Gdyby [...] od osoby człowieka oddzielić przyszło wszystko to, co on reprezentuje, a przyjąć to jedynie, czego on praktycznie dopina – tedy ani człowiek taki nie byłby cały, ani społeczeństwo takie całości mieć by nie mogło. Społeczeństwo złożone z ludzi praktyczną i faktyczną wyłącznie pełniących służbę musiałoby się składać jedynie z młodzieży popisowej, sił, lat i zdrowia pewnej, albo tylko z kapitalistów, albo tylko z parobczej warstwy rolników. Człowiek zaś, który by żadnej reprezentacyjnej nie podejmował pracy, musiałby pełnić tylko to, co praktycznie i faktycznie dokazuje się, dopina i zyskuje, ale musiałby całkiem zapomnieć starania się o to, co się godzi, i z tym, co się nie godzi, walczenia" (VII, 51-52). Pisarz przez całe życie wytrwale starał się, by myślenie o człowieku uchronić przed spłyceniem i trywializacją. Stale uwrażliwiał czytelników swych utworów na tajemnicę ludzkiego bytu; na jego transcendentne zakorzenienie i powołanie: „Człowiek albowiem nie tylko samym żyje chlebem i nie tylko o to idzie jemu, ażeby z czego żyć miał, lecz żeby miał i dla czego umierać!" (VI, 646-647).

W roku 1875 autor *Vade-mecum* zgłosił nawet postulat utworzenia Towarzystwa Uszanowania Człowieka. Przeświadczenie o niezbywalnej podmiotowości ludzkiej osoby i o jej nadprzyrodzonej godności jest bodaj najistotniejszym rysem Norwidowskiego światopoglądu. Dlatego poeta przeciwstawiał się tym działaniom, które nie liczyły się z prawdą o człowieku. Był w opozycji do wszelkich prób jego instrumentalizacji. W drugiej lekcji *O Juliuszu Słowackim* powtarzał za Byronem, że „należy się cieszyć z postępu machin, ale [...] nie godzi się, aby machin doskonałość okupywać człowieka degradacją" (VI, 420).

Norwid był przeciwnikiem nierozważnych poczynań politycznych, którym brakowało oparcia w humanistycznym ethosie: „Rewolucje lat ostatnich – pisał w 1854 r. do W. Mazurkiewicza – nie postawiwszy prawa-człowieka, ale podrażniwszy bóle człowieka, obiegły świat – i widziałeś, na czym skończyły" (VIII, 235).

Wreszcie w imię prawdy o człowieku poeta występował przeciw wadliwemu, nastawionemu tylko na pomnażanie produkcji, systemowi kształcenia: „Humanitarnego we wszystkim kształcenia się całe te praktyczne i realne (jak nazywają dzisiaj) pokolenie zaniechało było na wiarę materialnych filo-

zofów, ucząc się specjalnostek mechanicznych... aż to jednego razu Historia głosem wielkim zapytała o LUDZI! – Zapytała owego, który sprzedał był wielkie tradycje prac za mechaniczne uzdolnienia do robienia wątpliwotrwałych pieniędzy... zapytała go (mówię): «Co zrobiłeś, Kainie, z trupem brata twego, Człowieka?!»... – I znalazłoż się też dużo ludzi? – i znalazłże się człowiek w tej Europie?" (IX, 477).

Rozważania o potrzebie „humanitarnego kształcenia" – zawarte w liście do A. Cieszkowskiego z 1878 r. – pisarz zamknął nawiązaniem do przeprowadzonej kiedyś rozmowy: „Mówiła mi raz jedna księżna polska, że u nas nie tyle potrzeba artystów i pisarzy, ile raczej praktycznych ludzi, jako to: kucharzy, krawców, et des hommes d'affaires bien disciplinés... Ja, że żyłem we wszystkich społeczeństwach wszystkich ucywilizowanych ludów na globie, śmiem z mojej znajomości rzeczy dodać, że zaiste potrzeba także... spowiedników!" (IX, 478).

Troska o człowieczeństwo była dla autora *Vade-mecum* nierozdzielnie związana ze sferą religii. Z dokonującym się w jego czasach wielkim przełomem społecznym, gospodarczym i politycznym Norwid wiązał konieczność nowego przemyślenia prawd wiary i stosunku do nich, upatrując w tym szansę dla jednostki i społeczeństwa. Był zdania, że wartości humanistycznych nie sposób ocalić bez odwołania się do sfery sacrum. Jednocześnie, przypatrując się ówczesnemu społeczeństwu, uważał, że „religia [...] jest tylko w sensualnej jeszcze dyscyplinie" (X, 52). Odnowienie religijności wiązał z kilkoma warunkami, z których zwłaszcza trzy godzi się tu wymienić.

Pierwszym było „odserdecznienie praktyk religijnych". Irytowała Norwida „religijność źle przetrawiona" – sprowadzająca się do rytualnych zachowań – typowa dla wielu członków powstających wówczas sekt oraz, przesiąkłych agnostycyzmem i konformizmem, „nowoczesnych chrześcijan". Przypominało mu to religię pogańską, którą określał „ogół rytów", i twierdził, że jej „świętość [...] trzyma się przez przymiot starożytności. Modlitwy są zaklęciami. Napój, pokarm, dym ofiar... sensualnym węzłem" (VII, 396-397). Poeta domagał się zerwania z „wierzeniem formalnym", z przeżywaniem wiary „jedynie wierzchnią warstwą osobowości". Autentyczna religijność powinna, jego zdaniem, wynikać z wewnętrznego związku człowieka z Bogiem i owocować ofiarnością w codziennym życiu. Postawa ofiarna bowiem w naturalny sposób przynależy do świata Bożego; jest świadectwem obecności i dynamiki królestwa Bożego na ziemi.

Drugim wyznacznikiem prawdziwej religijności była, według Norwida, tolerancja oparta na przekonaniu o równości i godności wszystkich ludzi jako dzieci jednego Ojca. Za wzór stawiał w tym przypadku Byrona: „Religijnym był Byron więcej od Kościoła i wieku swego: lord, nie tylko był za emancypacją katolików w Anglii, w czym zaiste że ponad swobody przez oficjalny Kościół angielski uznawane wznieść się umiał, ale nawet, jak sam to wyznaje, bał się dlatego starości, aby nabożnisiem z czasem nie zostać.

«Oto bowiem (powiada), kiedy pod sklepienia katolickich świątyń wchodzę, czuję jakoby promień pociągający mię» (VI, 419). Norwid umiał „pięknie różnić się". Zachowując przez całe życie głębokie przywiązanie do Kościoła katolickiego, umiał też dostrzec i docenić wyznawców innych religii. W *Białych kwiatach* z dużą sympatią wspomina o pewnym „Izraelicie", z którym zaprzyjaźnił się podczas podróży do Ameryki. W wierszu *Do Emira Abd ei Kadera w Damaszku* oddał hołd muzułmaninowi, który spiesząc na pomoc prześladowanym chrześcijanom, w naturalny sposób stał się ich bratem.

Trzecia cecha odnowionej religijności to jej przejście w życie. Pisarz wzywał, aby „politykę i ekonomię uchrześcijanić" (VI, 418). Było to wołanie o prymat wartości ewangelicznych w życiu społecznym i gospodarczym. Norwid nie wypracował żadnej wyraźnej koncepcji ustrojowej. Przerażała go jednak groźba despotyzmu przeradzającego się w terroryzm (jako przykład podawał Komunę Paryską). Ganił też leseferyzm, panowanie pieniądza oraz żywiołowy postęp techniczny, który nie liczy się z tradycją i wartościami humanistycznymi. „Ekonomiści bowiem XIX wieku – pisał do F. Wężyka – zapomnieli prawie, iż k a m i e n i e m f i l o z o f i c z n y m pieniędzy nie złoto jest, ale D e k a l o g, ale Mojżeszowe «nie kradnij, nie pożądaj»... – ale, jednym słowem, Ideał, w myśli Przedwiecznego zapisany i przed-położony człowieczeństwu przez kategorie z-Bożnych, historycznych ciał, ojczyzn (w i e l k a t o r z e c z i m a ł o z k i m t o m ó w i ć m o ż n a)" (VIII, 305).

Autor *Vade-mecum* zmarł w 1883 r. Dziś, gdy jesteśmy uczestnikami wielkich przekształceń społecznych i gospodarczych, gdy obserwujemy gwałtowne zmiany mapy politycznej Europy i słyszymy wezwania Jana Pawła II do nowej ewangelizacji, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że doświadczenia pisarza pozostają żywe, a związana z nimi myśl etyczna może towarzyszyć też naszej drodze. Dzieło Norwida to głos mędrca wciąż dobywający się z wnętrza kryzysu.

Zbigniew Jerzy NOWAK (Sosnowiec)

POETA PILNIE POTRZEBNEJ NADZIEI

Recepcja Norwida miała – jak wiadomo – zmienne koleje. Ale dzisiaj obecność Norwida w kulturze polskiej jest bardziej znacząca niż kiedykolwiek. Stało się to możliwe m.in. dzięki trudowi edytorskiemu Juliusza W. Gomulickiego, a także dzięki interpretacjom licznych badaczy (również najmłodszych), którzy przybliżają nam sensy wielu utworów poety, zdawać by się mogło na zawsze niedostępnych w swym hermetyzmie. Powstały nawet dwie szkoły badań nad Norwidem: lubelska i warszawska, które ukazują

uniwersalne wymiary jego poezji. Po latach niełaski powrócił Norwid do szkoły. Jest on także inspiratorem dla niejednego dzisiejszego poety i myśliciela. Jest autorytetem, na którego powołują się publicyści i duchowni. Autor *Promethidiona* jest chyba najczęściej dziś cytowanym poetą polskim. Jego „słowa skrzydlate" wzbogaciły zasób frazeologiczny polszczyzny. O tych – i innych, jakże licznych – współczesnych przejawach obecności Norwida piszą (i będą pisali) profesjonalni badacze i znawcy.

Ale ponadto, jak wolno mniemać, do wierszy Norwida sięga przeciętny czytelnik czy miłośnik poezji, który szuka w nich niekiedy zwykłej ludzkiej pociechy, pokrzepienia czy oświecenia.

Czego może Norwid dzisiaj uczyć? Przede wszystkim tego: jak być chrześcijaninem, unikając pokusy zarówno faryzeizmu, jak i fundamentalizmu. A także i tego: jak być Polakiem, chroniąc się od niebezpieczeństw, które niesie ze sobą nacjonalizm. A gdy przyjdzie do nas nieszczęście, spowodowane przez los czy niekiedy przez nasze działanie podjęte choćby w najlepszej wierze i zamiarze, Norwid w swoim *Fatum* (najbardziej chyba mężnym utworze, jaki zna literatura polska) ukazuje godność człowieka jako istoty rozumnej, która winna nawet z klęski odnieść jakiś pożytek. Toteż Norwida można by nazwać poetą tak dziś potrzebnej nadziei.

Jadwiga RUDNICKA (Lublin)

O ETHOS INTELIGENCJI POLSKIEJ

Cyprian Norwid, mimo świadomości swego arystokratycznego rodowodu, demonstrowanej nieraz ostentacyjnie, ma silne poczucie przynależności do nowej warstwy społecznej, do inteligencji, której powołaniem jest praca umysłowa, stanowiąca także źródło utrzymania.

Norwid bowiem wie, że nawet wykształcenie przeciętne jest kosztowne, a wykształcenie pełniejsze, wyższe, wymaga nieporównanie więcej czasu i nakładu (pisze o tym w liście do Michała Kleczkowskiego z 28 IX 1868 r.). Stąd to na ludziach wykształconych, pracujących naukowo spoczywają większe obowiązki względem ogółu niż na tych, którzy wykształcenia nie posiadają.

Będąc głęboko przeświadczony, że myśl (słowo) powinna poprzedzać każdy czyn, każde działanie (formułuje to już w 1851 r. w *Promethidionie*), uważa, że właśnie inteligencja jest powołana do wypowiadania myśli, za którymi powinny iść działania ogółu. Dlatego boleje, iż słowa docierają u nas z opóźnieniem, książki wychodzą za późno, a działania są podejmowane za wcześnie i prowadzą często do tragedii. Narzeka, że jego własne prace literackie nie są w porę publikowane, że to samo dzieje się z utworami

innych. Dostrzega również, że polska inteligencja jest nieliczna w stosunku do pozostałych grup społecznych, że czytających jest niewielu. Natomiast zbyt wielki widzi potencjał energii, którą nazywa „energią azjacką", pokrewną tej, wywodzącej się z Imperium Rosyjskiego, uciskającej naród polski.

Szczególnie dużo o zadaniach inteligencji polskiej pisze Norwid w okresie powstania styczniowego. Wysyła wówczas memoriały i listy do władz i osób kierujących działaniami, do osób o znanym autorytecie. Namawia do wydawania dziennika (nawet ze swoim udziałem) informującego odpowiednio kraj i zagranicę o rozwoju wypadków, wskazuje na potrzebę organizowania lazaretów, na konieczność oszczędzania krwi. Kiedy już nie ma nadziei na zwycięstwo, woła o zaprzestanie „pojedynkowego pałasikowania", a zajęcie się odbijaniem zsyłanych w głąb Rosji.

Występuje, kierując się obowiązkiem, chociaż towarzyszy mu gorzkie poczucie „wołającego na puszczy". Zdaje sobie sprawę, że inteligencja polska jest słaba i nie zorganizowana. Do sekretarza Komitetu Rządu Narodowego na Emigrację pisze w styczniu 1864 r.: „Chcesz wiedzieć, dlaczego nic logicznego nie ma i być nie może? Dlatego, że na całym globie nigdzie Inteligencja nie jest więcej uzależnioną, i więcej poniżoną, jak w Polsce. Wszyscy ludzie umysłowo pracujący są klienty, rezydenty, guwernery... bez ustalonych położeń, i inicjatywa ich jest albo nijaka, albo paroksyzmowa – anormalna!" (IX, 125).

Oprócz zależności materialnej i służalstwa zarzuca Norwid polskiej inteligencji brak odwagi cywilnej. Od inteligencji wymaga bowiem samodzielnego myślenia, zrozumienia dla człowieka, szukania prawdy, o której lapidarnie, lecz skłaniając do refleksji, wyraża się: „Prawda się razem dochodzi i czeka". Dlatego też piętnuje dwa rodzaje stosunku do bliźnich: adorację i lekceważenie. Według Norwida różnice poglądowe pomiędzy ludźmi nie powinny uwłaczać niczyjej godności. Sam przecież różnił się znacznie w sprawach zasadniczych z Zygmuntem Krasińskim i Adamem Mickiewiczem, a jednak poważał ich jako ludzi i twórców i żal jego po ich zgonie nie był wcale zdawkowy. O Lelewelu powiada, że „nie był mu sympatyczny", mimo to chce upamiętnić jego dzieło naukowe.

Aby wychowywać w szacunku do człowieka i wagę tej sprawy zaznaczać, Norwid proponuje powołanie do życia Towarzystwa Uszanowania Człowieka i przekazuje tę myśl Marianowi Skołowskiemu w 1875 r. Zawsze i wszędzie jest zdecydowanym wrogiem przymusu w stosunku do człowieka, zastraszania go, kar i terroru. Uważa, iż żadne represje nie dają trwałych osiągnięć, bo nie można zabić ducha człowieczego.

Jako inteligent parający się piórem jest w pełni świadomy swego stosunku do „Języka". Słowo to pisze on dużą literą, gdyż określa ono ideę, której służy wiernie, pomimo braku społecznej aprobaty, braku zrozumienia i uznania. Gdy w listopadzie w 1873 r. emigranci paryscy układają odezwę o

przestrzeganiu czystości polskiego języka, Norwid wyraża sprzeciw, albowiem jego zdaniem: „U narodów zapóźnionych zawsze od czasu do czasu muszą być naleciałości, z tej przyczyny, iż gdyby publicysta c z e k a ł , a ż s p o l s z c z e n i e w y r a z ó w u s k u t e c z n i s i ę, nie mógłby on spółcześnie idącemu biegowi rzeczy wydążyć, i można by tylko bardzo czysto po polsku to jedno wyrażać, że się jest we wszystkim zapóźnionym, i bardzo często być jawnym nieukiem i zuchwalcem" (X, 17). Zdanie to dowodzi jego dojrzałości pisarskiej, w której ze świadomością szła w parze praktyka.

Po śmierci Zofii Węgierskiej, autorki kronik paryskich ogłaszanych w kraju, z którą Norwid zaprzyjaźnił się pod koniec jej życia i cenił ją bardzo za zasługi dla języka ojczystego, pisze, zestawiając ją z przedstawicielkami arystokracji: „Żadna Sieniawska, Lubomirska, Koniecpolska, Tarnowska, Żółkiewska etc., etc. nie umie więcej po polsku i wiedzy więcej o rzeczach zatracanego języka nie ma, jeno tyle, aby ze służącymi się rozmówić" (IX, 432).

Sam zaś wyznaje:

> ... Nie miecz, nie tarcz – bronią Języka
> Lecz – arcydzieła! –
> (II, 88).

Myśli Norwida o różnych sprawach związanych z człowiekiem, a zwłaszcza z człowiekiem-inteligentem, powstawały w sytuacjach, jakie nasuwała jego współczesność, a jednak oprócz pozytywnego ładunku okazjonalnego zawierają one wartości trwałe i dlatego nie straciły ich dzisiaj i nie stracą jutro.

Marian TATARA (Kraków)

NORWID A MŁODZIEŻ

Próba krótkiej odpowiedzi na prośbę Redakcji „Ethosu" wydaje się karkołomna. Sądzę, że istnieje potrzeba napisania nawet grubej książki na zaproponowany temat: Norwid dziś. Ograniczę się przeto do jednego problemu, który – podejrzewam – wobec bogactwa problematyki natury estetycznej i filozoficznej może ujść uwagi respondentów. Chodzi mianowicie o stosunek młodzieży do tego poety w latach 1970-1990.

Stosunek włodarzy Polski Ludowej do Norwida przebiega od niechęci w latach powojennych i w okresie stalinizmu, poprzez próbę lansowania go po roku 1968 na czwartego wieszcza, aż po wściekłość partyjnych notabli z Krakowa na sesję norwidowską zorganizowaną w setną rocznicę śmierci. Przyczyny takiego postępowania wydają się dziś zrozumiałe. Katolik, broniący

w dodatku papieża w czasie Wiosny Ludów, a więc kontrrewolucjonista, był niemożliwy do zaakceptowania, choć kilka jego wierszy mogło budzić uznanie za swą postępowość. Po pamiętnej inscenizacji *Dziadów* w roku 1968 można go było przeciwstawić wielkim romantykom. Natomiast reakcja krakowskiego aparatu partyjnego stanie się zrozumiała, jeśli się weźmie pod uwagę wzrastające zainteresowanie młodzieży poetą.

Wskazane zainteresowanie mogło przybierać różne kształty. Masowe uczęszczanie studentów polonistyki na wykłady monograficzne o twórczości Norwida czy często wyrażana chęć pisania prac magisterskich na temat jego dorobku – nie wydają się najistotniejsze. Albowiem mamy w tym wypadku do czynienia z ludźmi bardziej wyrobionymi czytelniczo. Ale musi zastanowić pełne skupienia chłonięcie przez młodzież szkolną słów poety padających ze sceny Teatru Narodowego w Warszawie podczas widowiska *Norwid*, zrealizowanego przez Adama Hanuszkiewicza w 1971 r. I to wówczas, kiedy powszechnie skarżono się na wybryki tejże młodej widowni w czasie spektakli dla szkół.

W następnych latach bywałem zapraszany do jury konkursu recytatorskiego poezji romantycznej i Cypriana Norwida (tak ujmowano tematykę owego konkursu) w Zakopanem. Przekonałem się wtedy, że owo zasłuchanie się młodocianej widowni nie było zjawiskiem efemerycznym. Podobny nastrój panował wśród uczestników turnieju. Na zawsze zapamiętam kierowcę z jakiegoś przedsiębiorstwa transportowego o grubo ciosanych rysach twarzy i olbrzymich czerwonych dłoniach z przejęciem i – co ważniejsze – ze zrozumieniem recytującego Norwida.

W 1983 roku, w setną rocznicę śmierci poety, została zorganizowana sesja naukowa w Wielkiej Sali gmachu Polskiej Akademii Umiejętności. Przybyło na nią mnóstwo młodzieży, i to nie tylko studentów polonistyki. Z uwagą słuchali referatów i dyskusji, tak że nawet w ostatnim dniu sala nie świeciła pustkami. Tłum chętnych do udziału w sesji był tak wielki, że do organizatorów przyszedł zdenerwowany dyrektor administracyjny Oddziału PAN-u w Krakowie z żądaniem usunięcia z sali części uczestników, ponieważ stropy mogą nie wytrzymać obciążenia i grozi to katastrofą. Finał sesji rozegrał się w Komitecie Wojewódzkim PZPR, dokąd wezwano kierownictwo Oddziału PAN-u i udzielono ostrej reprymendy za zorganizowanie sesji, którą uznano za antypaństwową.

Nasuwa się pytanie: czego można było szukać w poezji twórcy sprzed stu laty? i co odpowiadało potrzebom młodych ludzi żyjących w Polsce po upadku ekipy Gomułki i przed konferencją okrągłego stołu?

Norwid wzrastał i dojrzewał w epoce represji popowstaniowych i spisków młodzieży. Na jego młodości odcisnęło się piętno podwójnego życia: oficjalnego i drugiego, starannie ukrywanego przed zaborcą, bardziej autentycznego, rodzimego, patriotycznego. Kazimierz Wyka w swoich szkicach o okupacji hitlerowskiej stan ów nazwał: ż y c i e m n a n i b y. Z istnienia

owego podwójnego życia w latach powojennych zdawały sobie sprawę ówczesne władze, o czym świadczą perypetie związane z książkowym wydaniem esejów z tomu *Życie na niby*. Cenzura udzieliła zgody na ich przedruk dopiero po pokazaniu jej pierwodruków z lat tuż powojennych.

Pierwsi romantycy, walczący początkowo z klasykami, a następnie zbrojnie z zaborcą w powstaniu listopadowym, a później w rewolucjach Wiosny Ludów, mówili o sprawach narodu wprost i kształcili ethos walki jawnej, do której tylko wstępem miała być konspiracja. Natomiast następne pokolenie twórców stworzyło język ezopowy, w którym pod zupełnie niewinną w oczach cenzury szatą ukrywano treści patriotyczne. Dokonywano zabiegów na słowie, operowano aluzyjną symboliką, stosowano wymowne przemilczenia. Lektura ich dzieł oznaczała odkrywanie sensów ukrytych pomiędzy wierszami. Pamiętajmy, że młody Norwid uchodził za mistrza w tego rodzaju zabiegach.

Uwolniony na emigracji od więzów cenzury poeta nie potrafił już mówić wprost, tak jak starsza odeń generacja. Doświadczenia krajowe przeniósł na płaszczyznę artystyczną, filozoficzną i moralną. Alegoria, symbol, przemilczenie, sugerowanie istnienia ukrytej pod banałem i pozorem innej rzeczywistości, dyskursywna konstrukcja wypowiedzi, jakby dla wtajemniczonych – tworzyły swoistą atmosferę dyskusji z czytelnikiem. A owa dyskusja była tym ważniejsza, że wprowadzała odkrywanie innych nie dostrzeganych w pełni znaczeń i sensów. Słowo „ojczyzna" ma inny wymiar w poezji tyrtejskiej, a inny odcień znaczeniowy u Norwida.

Młode pokolenie wychowane już w Polsce Ludowej odkryło pewną wspólnotę z Norwidem. Nowomowa właściwa systemom totalitarnym XX wieku uczuliła czytelników na zabiegi ze słowem. Eufemizmy uwrażliwiały na semantykę wypowiedzi, i jak przed wiekiem czytano pomiędzy wierszami. Powstawał drugi język dla wtajemniczonych, oparty na grze znaczeń, aluzji, niedomówień i przemilczeń. Czytana w tym kontekście poezja Norwida nabierała nowej barwy.

Romantycy byli buntownikami chcącymi zmienić świat na lepszy, ponieśli jednak klęskę. Romantyczne wizje przebudowy świata okazały się jeśli nie wręcz niemożliwe, to szalenie trudne do zrealizowania. Norwid wyciągnął z tego faktu wniosek. Ironizując na temat naiwności i uproszczeń, ukazywał bardziej skomplikowane strony postępu cywilizacyjnego, społecznego, technicznego, nie będąc przy tym po prostu obrońcą starych, dobrych czasów. Uwrażliwiał czytelnika na problematykę moralną swojej i nadchodzącej epoki. Żyjąc w czasach przełomu cywilizacyjnego, widział potrzebę przemyśleń i zmiany postawy wobec świata, przy zachowaniu wysokiego poziomu etycznego.

Wskazana postawa Norwida szczególnie wyraziście była widoczna w zestawieniu jego kultu pracy z wszechobecną jej bezsensownością w ustroju realnego socjalizmu. Należy przy tym uwzględnić jeszcze jedną cechę jego

poezji bliską współczesnemu młodemu człowiekowi: powściągliwość w wyrażaniu swoich uczuć, daleką od romantycznego ekshibicjonizmu.

Uważam, że należałoby przebadać ethos „Solidarności" pod kątem jego związków z Norwidem. Argumentem przemawiającym za tym jest popularność wykładów i pism ks. Józefa Tischnera wśród młodzieży akademickiej w poprzednim dziesięcioleciu i obecnie. Drugim argumentem przemawiającym za postawioną hipotezą jest mniejszy rezonans poezji Norwida u młodzieży akademickiej teraz studiującej oraz olbrzymia popularność twórczości innego księdza – Jana Twardowskiego, jako lepiej przystającej do wrażliwości aktualnych dwudziestolatków.

Ks. Antoni DUNAJSKI (Pelplin)

CZY RZECZYWIŚCIE WCIĄŻ „WSPÓŁCZESNY"?

Z tematem „Współczesność Norwida" wiąże się pewna moja publicystyczna przygoda. Wiosną 1980 r. Koło Naukowe Teologów KUL-u zwróciło się do mnie z propozycją przygotowania referatu na XVI Tydzień Eklezjologiczny, który miał się odbyć jesienią tegoż roku. Zasadniczy temat Tygodnia miał brzmieć: „Imiona chrześcijańskiego uczestnictwa". Proszono mnie, abym przygotował oświetlenie tego tematu na podstawie tekstów Cypriana Norwida. Propozycję tę przyjąłem.

W międzyczasie „wybuchł" polski Sierpień. Nie trzeba przypominać, jak bardzo zawładnął on wówczas naszą wyobraźnią, jak radykalnie zmienił hierarchię ważności tematów. Wydawało mi się, że to, co się wówczas w Polsce działo, powinno znaleźć natychmiastowe odbicie także na wspomnianym Tygodniu Eklezjologicznym. Zaproponowałem wówczas, by zrezygnować z mojego norwidowskiego referatu i dać coś „bardziej współczesnego". Otrzymałem wówczas odpowiedź, że kilka tematów „współczesnych" (tzn. nawiązujących do polskiego Sierpnia) będzie, ale „Norwid też się przyda". Nie było więc wyjścia. Zacząłem przygotowywać mój referat ze świadomością, że musi on w dużym stopniu nawiązywać do wydarzeń z ostatnich miesięcy. Zacząłem więc czytać Norwida niejako na nowo, pod kątem jego współczesności i ze zdumieniem spostrzegłem, że na wiele pytań, jakie sobie wówczas stawialiśmy, odpowiedź padła już sto lat wcześniej – właśnie w pismach Norwida.

Niektóre konstatacje poety wydawały się wówczas niezwykle aktualne, puentując w aforystyczny sposób to, o czym się wtedy rozmawiało całymi godzinami. Przywołajmy – przykładowo – choćby kilka z nich:

– „Polityka bieżąca ma do siebie, że nie będąc w niczym uzasadnioną, niszczy i fałszuje ludzi, tak że nawet mogą nie wiedzieć, o ile fałszowi uczestniczą – kiedy? – jak? – dlaczego łżą?" (IX, 140).

– „Klęską są wielcy, ilekroć się ich małymi czyni, albowiem [...] trzeba potem koniecznie i logicznie małych o tyle wielkimi robić, o ile się istotną wielkość poniżyło było" (X, 163).

– „Wiadomo jest wszystkim na świecie, że praca odnosi się swoją dzielnością i obfitością do miary wolności: gdzie więcej wolności, tam i pracy więcej, i o ile wolniejszym społeczeństwo, o tyle dzielniejszą jest i praca" (VI, 640).

– „[...] Czyn znaczy nieobecność idealnej pracy!" (IX, 121).

– „Na polu wiedzy ten prawdziwie mędrcem jest, czyje nie tylko słowa i okrzyki, ale i milczenie nawet głos ma i mówi... Na polu zaś życia i politycznych działań ten tylko coś znaczy, czyje nie tylko współdziałanie, ale i usunięcie się jest czynem" (VII, 54).

– „Rosja daje tylko obecność, zabraniając przeszłości i przyszłości, to jest [...] nic nie daje" (VIII, 303).

Tego rodzaju teksty samorzutnie wyzwalały wówczas łańcuch skojarzeń ze współczesnością i – w konsekwencji – współczesność Norwida wydawała się zupełnie oczywista. Tego odczucia współczesności poety nie mogły osłabić podczas Tygodnia Eklezjologicznego nawet wystąpienia bezpośrednich uczestników wydarzeń sierpniowych, jak np. red. A. Wielowieyskiego. Wręcz przeciwnie. Miesięcznik „Znak" w sprawozdaniu ze wspomnianego Tygodnia pisał: „Odwołanie się do myśli Norwida okazało się odkryciem znajdujących się w niej rozwiązań problemów, które dziś odżywają. [...] Najpełniejsze określenie chrześcijańskiej obecności wyłoniła jednak wizja ukazana przez ks. Dunajskiego w oparciu o pisma Norwida. Zgodzić się trzeba z ks. Dunajskim, że «przywołanie postaci Norwida i jego tekstów, które powstały z górą sto lat temu, nie jest próbą ucieczki od spraw aktualnych za kotarę przeszłości». Przeciwnie, właśnie ta poetycka wizja okazała się być najwłaściwszym nazwaniem doświadczeń, które były udziałem chrześcijanina «tu i teraz»" („Znak" 1981, nr 322-323). Wspominam o tym, oczywiście, nie ze względu na referenta, lecz samego Norwida, którego współczesność okazała się tak zaskakująco aktualna.

Równie aktualna była ona – w moim przekonaniu – także w okresie stanu wojennego. Norwid był wówczas najczęściej przywoływanym poetą. Pamiętam, jak w tamtych czasach przeprowadzałem ze studentami w ramach spotkań Duszpasterstwa Akademickiego szczegółową analizę Norwidowej rozprawy *La philosophie de la guerre*. Była to swoista demaskacja ideologii stojącej u podstaw stanu wojennego: wojnę wszczyna ten, kto wie, że już nie ma szansy w walce (tzn. nie jest w stanie przewyższyć oponenta „w Prawdzie").

Czy o tak pojętej współczesności Norwida można mówić także dziś? Przyznam się, że gdy obserwuję współczesną scenę polityczną, zaczynam mieć co do tego pewne wątpliwości. Niektóre spostrzeżenia Norwida pozostały – niestety – nadal aktualne. Na przykład my, Polacy, „umiemy się

tylko kłócić albo kochać, ale nie umiemy się różnić pięknie i mocno" (VIII, 429). Ale już Norwidowe przekonanie, że „gdzie więcej wolności, tam i pracy więcej" okazało się złudzeniem. Poszerzenie zakresu swobód obywatelskich nie zmieniło (przynajmniej w zauważalnym stopniu) naszego podejścia do pracy. Okazało się również, że samo przywrócenie „władzy-prawowitej" nie gwarantuje jeszcze udziału Ducha Świętego w naszym Sejmie, w co głęboko wierzyli nasi ojcowie i w co Norwid też głęboko wierzył (VII, 168).

W każdym razie Norwid jest dziś – w moim przekonaniu – współczesny inaczej. Przyzwyczailiśmy się czytać go jako patrona opozycji i – przyznajmy – było to dość łatwe czytanie. Dziś trzeba go czytać jako promotora moralnej i obywatelskiej odpowiedzialności. Będzie to zapewne czytanie mniej miłe dla ucha, ale bardziej potrzebne dla współczesności.

Krzysztof TRYBUŚ (Poznań)

ABY NIE BYŁ TYLKO KSIĘGĄ CYTATÓW

Norwid prawdopodobnie i dzisiaj nie przestanie być najczęściej cytowanym pisarzem polskim. Rozwijające się życie polityczne w wolnym kraju prowokuje do czerpania z jego twórczości jako księgi cytatów. Rodzi to pewne nadzieje, ale także obawy.

Czy zobaczymy już wkrótce, jak myśli Norwida powiewają na transparentach zwalczających się partii? Pamiętamy dobrze te przywoływane z jego twórczości myśli-hasła dotyczące pracy, ojczyzny, obowiązku – pozbawiane chrześcijańskiej podstawy, tak ważnej dla autora *Rzeczy o wolności słowa*.

Bardzo jednak możliwe, że teraz twórczość Norwida dostarczy wreszcie w sposób nieskrępowany inspiracji konkurującym światopoglądom. Byłoby to zwycięstwo tej twórczości, która kształtowana pod znakiem nieustannego szukania prawdy, nigdy nie zamknęła jej w jednej formule. Formuł tych jest wiele: odnoszone do siebie i łączone – wzajemnie się dopełniają tworząc „całość", której odnalezienie pozostaje zadaniem dla czytelnika.

Norwid, jak każdy z wielkich romantyków, chciał wypowiedzieć się przez całość swego dzieła. Jednak, jak żaden z nich, konsekwentnie przeciwstawiał tej całości jej poszczególne części. Burzenie jest w jego twórczości sposobem budowania prawdy. Ta zasada, tak widoczna w poezji Norwida, wydaje się najcenniejsza z perspektywy naszej współczesności. Tylko wtedy, jeśli tę zasadę weźmiemy pod uwagę, Norwid będzie w naszej lekturze i nawiązaniu – krytykiem nie tylko swojego, ale również naszego czasu.

Poetyka fragmentu, skłonność do przemilczeń, lapidarność i romantyczna ironia – czynią z twórczości Norwida dzieło otwarte. Dobrze, aby takim pozostało. Będzie wtedy czymś więcej niż tylko księgą cytatów.

Jerzy PIETRKIEWICZ (Londyn)

NORWID

W podmurnych się zdrowaśkach wygrzewali dziadowie
częstochowscy.
Znad zaścianków, przysiółków ranne wstały zorze.

Jak trudno milczącemu od-począć tu, w mowie,
gdzie sejmik pulchnych świątków epigoni włoscy
zwołali do nisz, kadząc, mgląc profile Boże.

Tu łatwo swą strzelistość wielbią dzwonne wieże,
wyprawiając za morza koczownicze ptaki,
i łatwo kołowrotki klechdy przędą z wierzeń,
skoro bard do ech obcych przymierza chodaki –
i marzy, że dym z fajki zabłądzi pod strzechy,
zmiesza się z sadzą swojską i odkadzi grzechy
jaśniepana i kmiotka, kniazia i siczowca:
więc cierpią rymy trzynastozgłoskowca
za miliony.

Tobie kołodziejowych jak się dokuć rysów
poprzez ironii skrzep?
Stylem jak odbić epigoński tynk,
by skargę szczerbić o pra-słoje cisu,
co krzywy podpiera sklep
ukrzyżowanym trudem zwisłego ramienia.

W urągowisku światłocienia
kształtów zaprzaństwo.
Nie pospolita rzecz,
lecz pych poddaństwo
na dzikich polach proroctw i blagi.
Tutaj jeno na łąkach bocianie areopagi,
jeno po dziuplach niema mądrość sów...

Od żebraczych zdrowasiek, od melancholii krów,
zapatrzonej na przełaj, gdzieś –
od wierzb zmierzwionych łbów,
potakujących drodze, gdy gdacze do wtóru wieś,
od ptasich wiosną emisariuszy,
od...
kto myśl wyzwoli, wysupła z rzewnych skojarzeń,
kto wstrzyma serce, a mózg wzruszy –

i profil nakłoni ku twarzy
o głowy zwrot.
(1947)

Marian JEŻOWSKI (Lublin)

NORWID CHRZEŚCIJAŃSKI I WIELOKULTUROWY

Jego Świątobliwość Jan Paweł II stwierdził już dawno, że Norwid jest jednym z najwybitniejszych poetów katolickich świata. Myśl ta stanowi najlepsze świadectwo aktualności Norwida we współczesnym świecie. Wobec potrzeby nowej ewangelizacji Europy twórczość tego poety jest szczególnie aktualna. Jej charakter refleksyjny, głęboka wiara, związki z Ewangelią, której światło opromienia myśli i poglądy przekazywane czytelnikowi, sprawiają, że może ona stanowić wielką pomoc w upowszechnianiu ideałów chrześcijańskich w Europie i w świecie.

Dyskusje nad nową ewangelizacją uświadamiają, jak trudne to zadanie. Dyskutanci, osoby światłe, wnikliwie rozpatrując związane z tym problemy, zgadzają się, że ewangelizacji nie można prowadzić drogą jakiegokolwiek przymusu. Szukają odpowiedzi na pytanie, jak to robić. Zastanawiają się nad sposobami zainteresowania Ewangelią wielu młodych ludzi na Zachodzie i w Polsce, zagubionych wśród różnych spraw i wpływów, którzy nie widzą żadnej potrzeby zajmowania się Pismem św., twierdząc, że jest nudne i smutne, oni zaś szukają radości, pragną używać życia bez skrępowania nakazami i zakazami.

Innym poważnym zagadnieniem poruszanym w tych dyskusjach jest rozbrat intelektualistów z chrześcijaństwem, zwłaszcza na Zachodzie, gdzie liberalizm oraz indyferentyzm religijny ogarnia szerokie kręgi społeczne.

Wydaje się, że piękno i mądrość poezji Norwida – a wiele w niej utworów genialnych – może przybliżyć ideały chrześcijańskie niejednemu zagubionemu człowiekowi. Niejednego też intelektualistę lektura dobrych przekładów tej twórczości może skłonić do gruntownego przemyślenia i zmiany dotychczasowej postawy wobec chrześcijaństwa.

A rozległość tematyki utworów Norwida – tak co do okresów historycznych, jak co do obszarów geograficznych – zwiększa możliwość zainteresowania się nimi wśród czytelników zagranicznych, np. *Żydowie polscy. 1861, Do obywatela Johna Brown, John Brown, Pompeja, Quidam*.

Jak widać z tych nielicznych przykładów, twórczość Norwida jest dziś aktualna. Podstawę rozumowania wiodącego do takiego wniosku stanowi wspomniane tu na samym początku stwierdzenie Papieża.

Ono też patronuje mojej skromnej pracy, którą rozpocząłem jesienią 1989 r. Jest to słownik rymów Norwida, przeznaczony jako pomoc do badań naukowych nad jego poezją. Ale służyć może nie tylko uczonym, słownik ten przydać się może także każdemu wielbicielowi geniuszu Norwida. Będąc rejestrem wszystkich rymów i wyrazów rymowych, może on spełnić rolę swego rodzaju skorowidza do całej rymowanej twórczości poety, stanowić swoistą „konkordancję" do Norwida.

George GÖMÖRI (Cambridge, Anglia)

AKTUALNOŚĆ NORWIDA W EUROPIE 1992*

Już po raz drugi w życiu przychodzi mi przedstawić swoje refleksje na temat aktualności Norwida – jego znaczenia i obecności w literaturze współczesnej. Za pierwszym razem mój krótki esej (napisany zresztą po polsku), który został włączony do zbioru *Norwid żywy* (Londyn 1962), wyrażał myśli młodego węgierskiego studenta z Oxfordu, który wówczas żywił jeszcze nadzieję, że socjalizm może być reformowalny. W tym pierwszym eseju podkreślałem aktualność myśli Norwida dla m o j e g o pokolenia i opisywałem jego poglądy w formie nieco idealistycznej. „Norwid był socjalistą etycznie i intelektualnie dojrzałym..., a jednocześnie był chrześcijaninem". W roku 1992 nadal uważam, że istota tego określenia nie była błędna, tylko samo sformułowanie wydaje mi się zbyt kategoryczne – w końcu Norwid nigdy nie włączył się do żadnego ruchu politycznego i dokładniejsze byłoby nazwanie go „chrześcijaninem wrażliwym na problemy społeczne". Innymi słowy, postrzegał on istotę chrześcijaństwa nie w dążeniu do indywidualnej „doskonałości" lub czystości, ale w realizowaniu ludzkiego braterstwa, w stopniowym poszerzaniu granic wolności.

Losem wielkich poetów i pisarzy jest to, że każde następne pokolenie interpretuje ich na nowo. Jest oczywiste, że młodzi członkowie młodopolskiej bohemy, chrześcijańscy demokraci w Polsce niepodległej i młodzi socjaliści czy „chrześcijańscy ewolucjoniści" z okresu po roku 1945 – postrzegali i cytowali innego Norwida. W latach dziewięćdziesiątych historiozofia nie jest szczególnie modną dziedziną – niektórzy specjaliści od nauk politycznych mówią nawet o „końcu historii". Nie sądzę jednak, aby na dłuższą metę wpłynęło to na pozycję zajmowaną przez Norwida, chociaż może to zmniejszyć atrakcyjność jego dzieł dla młodych w przyszłości. W chwili obecnej zaciekły nacjonalizm jest wśród młodych równie popularny, jak radykalny anarchizm, a większość ludzi odwraca się w ogóle plecami do polityki i teorii politycznych. Czy możemy zatem mówić o powrocie do takich „podstawowych" wartości, jak Bóg, rodzina i naród? Ale Bogu, tak

jak i społeczeństwu, można służyć na różne sposoby. Norwid nie miał własnej rodziny i był „sierotą" jeszcze pod innym względem – był wygnańcem. Mógł więc jedynie pokładać wiarę w Bogu, który również działa poprzez historię i pomaga w realizowaniu pogardzanych ideałów epoki X w okresie Y. „Odległy wnuk", który ma pojąć przesłanie Norwida, zrozumie go właśnie dzięki biegowi historii.

Jakie aspekty twórczości Norwida są najważniejsze w latach dziewięćdziesiątych? Nie wiem, co myślą o tym Polacy, którzy nigdy nie żyli poza granicami swego kraju, lecz ja, jako towarzysz-wygnaniec autora *Vade-mecum*, wyróżniłbym jego głęboki, a jednocześnie dość nacjonalistyczny patriotyzm. W świecie, gdzie państwa w sercu Europy rozdzierają się nawzajem działając pod wpływem impulsów nacjonalistycznych (a impulsy te nie mają racjonalnej czy wzbogacającej emocjonalnie treści), emfatyczne odrzucenie przez Norwida „plemiennej koncepcji" narodowości jest bardzo ważne. Dla Norwida naród, który nie szanuje indywidualnego życia ludzkiego, nie jest dojrzałą wspólnotą – nie zasługuje on na niepodległość.

Przytoczmy w tym miejscu fragment z listu do Konstancji Górskiej, napisanego w 1852 roku: „Tyle i takiej egzystencji naród ma, ile i jak jest w stanie człowieka uszanować" (VIII, 160). A zatem Polak ksenofobiczny, szowinistyczny, wcale nie jest bliższy sercu Norwida, niż nienawidzący cudzoziemców Francuz czy Niemiec. Natomiast krew polską przelaną w latach 1863-1864 w walce z rosyjskim absolutyzmem widzi Norwid jako cenę, jaką Polacy płacą za wolność Rosjan. Pod tym względem Norwid kontynuuje najszlachetniejsze tradycje romantyczne. Nie zemsta więc, ale ciągłe poświęcenie – lecz także i tylko wtedy, gdy ofiara przynosi uzasadnione rezultaty. Uważam „szacunek dla inności" Norwida za zasadę, którą muszą przyjąć wszyscy Europejczycy, zanim będzie można choćby mówić o jakiejś realnej jedności europejskiej.

Przełożył *Leszek S. Kolek*

Sara DICKINSON (Cambridge, USA)

AKTUALNOŚĆ „DO OBYWATELA JOHNA BROWN"

Do obywatela Johna Brown to wiersz Norwida stylizowany na formę listu adresowanego do amerykańskiego abolicjonisty, Johna Browna. Ów wierszowany list, określany też w tekście mianem pieśni, skonstruowany jest w oparciu o przyspieszający bieg czasu. Pędzimy przez niego z narastającym poczuciem pilności, poganiani przez sygnały „Więc, niźli..." i „Więc, nim..." (I, 302). Napięcie czasowe z kolei pogłębia poczucie moralnej pilności – ten

wiersz-pieśń musi dotrzeć do przeznaczenia, zanim Brown zostanie niesprawiedliwie powieszony.

Utwór przedstawia szereg katastrofalnych następstw, jakie nieuchronnie pojawią się po egzekucji Browna. Dzisiejszy czytelnik z zaskoczeniem i odczuciem ulgi zauważy, że Norwid opisuje tę klęskę etyczną odwołując się tylko w minimalnym stopniu do wyjałowionego słownictwa „demokracji", „wolności", „swobody" czy „sprawiedliwości". Przedstawia on te koncepcje w innym świetle, przyjmując nowe punkty widzenia i wyrażając je z nową energią. Poprzez zestawienie pokoleń tradycja historyczna nabiera konkretności. Powieszenie Browna oznaczałoby wyparcie się ideałów postrzeganych jako dziedzictwo przekazane przez założycieli Ameryki. W przeddzień egzekucji Ameryka waha się przed obraniem kierunku na przyszłość: „Więc nim Kościuszki cień i Waszyngtona / Zadrży [...]", Brown, orędownik sprawy abolicji, okazuje się być prawdziwym „synem" owych wyidealizowanych rodziców i tej tradycji amerykańskiej, którą mają oni reprezentować. Natomiast wykonanie egzekucji zdaje się wskazywać na wybór innej linii dziedzictwa – „By kata Twego syn rączką dziecinną / Kamienie ciskał [...]".

Jak to często ma miejsce u Norwida, autorytetowi moralnemu odpowiada określone miejsce w pionowej hierarchii. Na samym dole kłębi się wokół szafotu Browna tłum synów kata („rzekną «Powieszony...» – / Rzekną i pojrzą po sobie [...]"). Reprezentują oni „planetę spodloną", pierzchającą przed moralną siłą Browna „jak płaz zlękniony". Na wyższym poziomie znajduje się sam Brown, a wraz z nim Kościuszko, Waszyngton i Ameryka jako ideał. Kompresja czasowa, która ponagla nas w trakcie lektury wiersza, w ostatniej zwrotce zmienia się w nową, poszerzoną perspektywę, którą wizualnie ukazują rozstrzelenia emfazy Norwida:

> Więc, nim Kościuszki cień i Waszyngtona
> Zadrży – p o c z ą t e k p i e ś n i przyjm, o! Janie...

Wiersz-pieśń Norwida staje się początkiem większej melodii, zlewającej się z melodią samego Browna. Rozgłos ich połączonych wysiłków zapowiada, że będą to pieśni długie i głośne. Formalnie wiersz adresowany jest do Browna, ale w ostatniej zwrotce pretekst listu zostaje zarzucony. Fakt śmierci samego Browna staje się mniej istotny wobec jego znaczenia historycznego:

> B o p i e ś ń n i m d o j r z y , c z ł o w i e k n i e r a z s k o n a ,
> A n i ź l i s k o n a p i e ś ń , n a r ó d p i e r w w s t a n i e .

Czas personalny – indywidualny przebieg życia i śmierci Browna – zostaje przyćmiony przez czas historyczny. Egzekucja Browna nie wystarczy, aby odwrócić bieg historii lub powstrzymać falę, jak nawołują sam Brown i Norwid. Możemy tu dostrzec ów specyficzny rodzaj Norwidowskiej historycznej transcendencji, która nie stanowi nigdy eufemistycznego określenia eskapizmu, ponieważ zawsze jest bardzo silnie powiązana z praktycznym działaniem.

Wiersz *Do obywatela Johna Brown* ujmuje napięcie konfliktu rasowego, który ujawnił się z jeszcze większą ostrością podczas amerykańskiej wojny domowej, jaka wybuchła wkrótce po egzekucji Browna. Bardziej współczesnym przykładem tego samego konfliktu w naszych czasach stały się zamieszki z kwietnia i maja 1992 r. w Los Angeles. Pokazały one, że wiersz Norwida wcale nie utracił swej aktualności w odniesieniu do sytuacji współczesnej. Skoncentrujmy się przez chwilę tylko na jednym z aspektów tego utworu, a mianowicie na zastosowaniu w nim pojęć ciemności i światła.

Więc, nim kapelusz na twarz Ci załamią,
By Ameryka, odpoznawszy syna,
Nie zakrzyknęła na gwiazd swych dwanaście:
„Korony mojej sztuczne ognie zgaście.
Noc idzie – czarna noc z twarzą Murzyna!"

Biorąc za temat orędownika zniesienia niewolnictwa, Norwid ukazuje ogromną złożoność mocno utrwalonego (a politycznie problematycznego) skojarzenia „ciemności" ze „złem" i „światła" z „dobrem". „Odpoznając" zbyt późno krzywdę wyrządzoną przez egzekucję Browna, Ameryka „by zakrzyknęła", żeby „zgasić" jej chlubną koronę z gwiazd i pozostawić ją w „zaciemnieniu" moralnym i metaforycznym, na jakie sobie zasłużyła. Noc staje się czarna przy braku ideałów amerykańskich, ale obraz „noc z twarzą Murzyna" przekształca tę pustkę w stwierdzenie pozytywne, utwierdzające zarówno ciągły konflikt rasowy, jak i dostojną siłę amerykańskich Murzynów. Norwid nas zaskakuje: ciemność bezgwiezdnej nocy jest ostatecznie nie tyle groźna, ile nieuchronna. Stosując chwyt analogiczny do końcowej zmiany perspektywy czasowej, w której pędzący i zagęszczony czas zostaje przekształcony w szerszy i silniejszy rytm historii, Norwid odwraca tradycyjne skojarzenia obrazów światła i ciemności, czerni i bieli, odnawiając ich implikacje i obdarzając nową żywotnością.

Czyż Ameryka po raz kolejny nie odrzuciła Browna i nie „odpoznała" jako własne dziecko samego kata poprzez uniewinnienie policjantów z Los Angeles oskarżonych o stosowanie nadmiernej przemocy wobec Rodneya Kinga? Używając wytartego zwrotu, można powiedzieć, że to uniewinnienie stało się jedynie „iskrą, podpalającą beczkę z prochem". Ale wydarzenia w Los Angeles wymagają także nowych środków wyrazu dla opisania starego problemu. Mówiąc słowami Cecila Murraya, pastora z najstarszego kościoła dla Murzynów w Los Angeles: „Istnieje różnica między r o z p a l e n i e m ognia a w y w o ł a n i e m pożaru... Myśmy rozpalili niektóre z tych ogni, ale to nie my je wywołaliśmy". Po zamieszkach w Los Angeles „sztuczne ognie" przypominają nie tyle „koronę z gwiazd", ile raczej bomby zapalające. Noc rozświetlają ognie, a dzień jest ciemny od dymów. Rozruchy w Los Angeles kontynuują tradycję rasowej przemocy, poprzedzającej powstanie Browna („c z ł o w i e k n i e r a z s k o n a"). Można je również uznać za początek – za k o l e j n y początek w ciągu historycznym. Norwid mógłby

stwierdzić, że to właśnie poprzez takie powtarzające się „początki", walka – podobnie jak metafora – ulega odnowie i ożywieniu.

Dla Norwida Ameryka – tak jak John Brown – jest metaforą ideału. Konkretność kontekstu nie ogranicza jednak uniwersalności jego ideałów. W Los Angeles twarz nocy ma również oblicze ludzi pochodzenia hiszpańskiego, a w innych regionach staje się twarzą wielu ras i narodowości.

Przełożył *Leszek S. Kolek*

Mieczysław INGLOT (Wrocław)

ETAPY I ASPEKTY RECEPCJI NORWIDA

W zaproszeniu do dyskusji nad dziełem Cypriana Norwida zarysowuje się możliwość dwojakiego rozumienia pojęcia „współczesność". Współczesność – w szerszym sensie tego słowa, byłaby dającym się wyodrębnić w ciągu ostatnich (kilku czy kilkunastu) lat okresem, ujawniającym czytelne prawidłowości czy tendencje rozwojowe procesu recepcji. W węższym sensie – to przysłowiowe „dziś". A zatem w moim wypadku: 18 maja 1992 roku.

Biorąc pod uwagę współczesność „dłuższego trwania" na pierwszym miejscu zwróciłbym uwagę na edycję *Pism wszystkich* C. Norwida w opracowaniu J. W. Gomulickiego (Warszawa 1971-1976, t. I-XI). To edytorskie dzieło, wysoko ocenione przez tak różne osobowości, jak Jarosław Iwaszkiewicz, Kazimierz Wyka czy Czesław Zgorzelski, otwiera nową epokę czytania poety i zamyka trwający siedemdziesiąt lat proces kodyfikacji jego tekstów. Dokonanie Gumulickiego umożliwia czytelnikom i badaczom „złożenie duchem" Norwidowych pieśni, „pobitych jak starych urn dzika mogiła", tak aby stały się „jedną i skrzydlatą" (III, 64). Dzięki Gomulickiemu otrzymałem szansę czytania każdego tekstu poety na tle całości. Zgodnie z duchem tych utworów i Norwidowym przesłaniem.

Kolejne zjawisko to ukształtowanie się – obok od lat istniejącego lubelskiego – dwóch dalszych ośrodków badań nad Norwidem: w Warszawie i w Poznaniu. W Warszawie, poza „w pojedynkę" piszącymi badaczami, jak wspomniany już Gomulicki, Janusz Maciejewski, Stanisław Makowski czy Maciej Żurowski, powstała w latach osiemdziesiątych Pracownia Słownika Języka Cypriana Norwida UW, kierowana przez Jadwigę Puzyninę, owocująca licznymi publikacjami. W Poznaniu powstają znaczące książki Zofii Trojanowiczowej i prace jej młodszych kolegów. Nowy rozdział w lubelskich dziejach badań nad Norwidem stworzyło pojawienie się w roku 1983 pisma „Studia Norwidiana", redagowanego przez Stefana Sawickiego oraz Józefa Ferta, którego już siódmy zeszyt dotarł do mnie niedawno.

Po trzecie – częściowo już wcześniej (w twórczości lirycznej), a od roku 1979 szczególnie (pierwsza papieska wizyta w Polsce) Norwid ujawnia się nam w nowej zaszczytnej roli „poety polskiego Papieża". To zjawisko na tyle ważne, że zamierzam poświęcić mu osobną pracę. Jest dalej Norwid żywo obecny w myśli filozoficznej i publicystyce ks. Józefa Tischnera oraz w poświęconych Norwidowemu czytaniu Biblii cennych książkach ks. Antoniego Dunajskiego i siostry Aliny Merdas. Teologiczna interpretacja dorobku poety – to nowy, cenny wkład w dzieje recepcji.

W tym kontekście ujawnia się nam rola Norwida i jego myśli we współczesnej dyskusji nad kształtem polskiego katolicyzmu. W toczącym się obecnie sporze między opcją opartą na docieraniu do autentycznej etyki Ewangelii a katolicko-ideologiczną moralnością, wytwarzaną w instytucjach nadzorujących wiernych bądź też uprawiających w naszym imieniu doraźne gry polityczne – Norwid jawi się nam jako admirator Chrystusowego źródła:

> Dewocja tylko tego nie postrzegła
> Że za kościołem c z ł o w i e k o ratunek woła,
> Że kona – że ażeby krew go nie ubiegła,
> To ornat drze się w pasy i związuje rany.
> (I, 168).

Po czwarte – myśl Norwidowska patronuje coraz bardziej aktualnej potrzebie narodowego pojednania. „Wielki to szwank – pisał Norwid po śmierci Z. Krasińskiego – p o s t r a d a ć s z l a c h e t n i e r ó ż n i ą c e g o s i ę p r z y j a c i e l a, w tej epoce zwłaszcza, w której łatwiej może napotkać ludzi zapamiętale się kochających, niż umiejących szlachetnie i z miłością różnić się" (VIII, 380). To przesłanie przypominane jest ostatnio raz po raz. Towarzyszy mu Norwidowska wizja „okrągłego stołu", wiązana przez poetę z legendą Piasta-kołodzieja, ukazana w postulacie narodowej zgody, zobrazowanym w poemacie *Promethidion* (III, 457-458) czy we fraszce pt. W *albumie Hr.*, proroczo zapowiadającej powstanie europejskiego parlamentu; oraz w listach (I, 181 oraz IX, 455-456). I Norwidowska krytyka „potępieńczych swarów", wytykająca nam odwieczne przywary (*Promethidion* – III, 459)[1].

Zastanawiając się nad regułami istnienia tradycji we współczesności, pisał Kazimierz Wyka o dwojakim, pośmiertnym żywocie twórcy: o żywocie w obrębie epoki, która go wydała, oraz o żywocie pośmiertnym. Opiekunem pierwszego żywota jest historyk literatury, drugiego – towarzysząca nam współcześnie literatura i sztuka[2].

---

[1] Por. M. I n g l o t, *Norwidowska idea okrągłego stołu*, „Jam", Kwartalnik Koła Polonistów, Wrocław 1990, nr 1.

[2] K. W y k a, *Słowacki a współczesność*, „Przegląd Humanistyczny" 1960, nr 2, s. 2.

Obecność Norwida w świadomości twórczej współczesnych nam poetów daje się obserwować od lat sześćdziesiątych[3]. Warto też dodać, iż lata pierwszej „Solidarności"[4], a potem okres stanu wojennego[5], odnowiły w istotny sposób kształt tej obecności. Jest zatem Norwid patronem współczesnego poety jako rewelator poetyckiego słowa (np. *Garden party* Stanisława Barańczaka), symbol niezłomności moralnej (*Norwid nie chce podpisać volkslisty* Adama Zagajewskiego). Jest pisarzem symbolizującym „odwieczny" tragizm ojczyzny, konradowski splot losu zbiorowości i losu pojedynczego Polaka. Tak czyta Norwida jeden z najwybitniejszych poetów stanu wojennego – Tomasz Jastrun, wierny spadkobierca norwidowskich zauroczeń swoich rodziców: ojca – Mieczysława i matki – Mieczysławy Buczkówny (*Norwid i wiek XIX, Spotkanie z Norwidem*).

W najnowszym projekcie *Minimum programowego z języka polskiego* (marzec 1992, maszynopis powielany) przewiduje się w klasie II szkół ponadpodstawowych „wybór poezji romantycznej, w tym Mickiewicza, Słowackiego, Norwida". Tak oto wygląda realizacja obrazoburczego niegdyś (w r. 1911) proroctwa Adolfa Nowaczyńskiego, że „o Krasińskim nie będzie już mowy"[6]. Tak oto Norwid staje się na naszych oczach „trzecim wieszczem".

Nie jest to jednak intronizacja powszechnie akceptowana. Ma Norwid nadal swoich krytyków. I tym razem nie byle jakich, gdyż należy do nich Czesław Miłosz. W jednej z ostatnich jego wypowiedzi na ten temat można m.in. przeczytać: „Poeta jest bardzo wybitny, ale nierówny, zanadto przechylający się w stronę dyskursu i często z tego powodu nieczytelny"[7].

Nieczytelny? A może – nie doczytany?

Zdaniem wybitnego, współczesnego krytyka i badacza literatury, Franka Kermode, największą szansę na niepodległość w czasie mają dzieła otwarte na różne interpretacje, trudne, bo bogate w „miejsca niedookreślenia". Twórcą takich dzieł był i jest – Cyprian Norwid.

---

[3] Por. J. Z. Jakubowski, *Norwid i poezja współczesna*, „Przegląd Humanistyczny" 1963, nr 6.

[4] Por. M. Inglot, *Norwid czytany dzisiaj*, „Nurt" 1981, nr 1.

[5] Por. S. Barańczak, *Norwid: obecność nieobecnego*, w: *Tablica z Macondo*, Londyn 1990.

[6] A. Nowaczyński, *Pererga do Cyganerii Warszawskiej*, cyt. za: *Norwid. Z dziejów recepcji twórczości*, oprac. M. Inglot, Warszawa 1983, s. 175.

[7] Cyt. za: *Czesława Miłosza autoportret przekorny. Rozmowy przeprowadził Aleksander Fiut*, Kraków 1988, s. 87.

Jan CIECHOWICZ (Gdynia)

NORWID (NIE–) TEATRALNY

Ani jeden dramat Norwida nie został wystawiony za jego życia. Pomimo starań autora *Za kulisami*, który przez dziesięć lat, począwszy od roku 1861, wysyłał z Paryża swoje teksty dramatyczne do teatrów Warszawy, Lwowa i Krakowa. Wszędzie na próżno. I tak już pozostało przez cały wiek XIX. Chociaż w tym czasie wielką i zwycięską kampanię na rzecz dramaturgii Słowackiego przeprowadził w teatrze krakowskim Stanisław Koźmian, chociaż udało się wprowadzić na scenę *Konfederatów barskich* Mickiewicza, a wcześniej różne fragmenty *Dziadów*. Norwid czekał aż do roku 1908, kiedy to prapremierę *Krakusa* przygotował w Krakowie Józef Sosnowski (wcześniej „przymierzał się" do *Kleopatry i Cezara* Wyspiański). W latach 1908-1939 ujrzało światła rampy zaledwie pięć dramatów autora *Miłości czystej*. Charakterystyczne, że były to za każdym razem prapremiery. Żaden teatr nie zdecydował się na powtórzenie tytułu wcześniej odkrytego. Norwid błyszczał w międzywojniu raczej przez nieobecność. Traktowany przez inscenizatorów niezmiennie jako „klejnot słowa", wystawiany raczej dla honoru domu w aktach pietyzmu i „czynach kultury".

Najambitniejszą próbę inscenizacji podjął na 50-lecie śmierci Norwida Wilam Horzyca, pierwszy odtąd (i dotąd) w Polsce norwidysta teatralny, inscenizując we Lwowie *Kleopatrę i Cezara* z Ireną Eichlerówną (1933). Juliusz Osterwa z kolei szerzył w „Reducie" nabożeństwowy kult Norwida głównie poprzez ewangeliczne niemal odczytywanie *Promethidiona*. Jego prapremiera *Pierścienia Wielkiej Damy* (1936) była jednak przedsięwzięciem kontrowersyjnym. Zapamiętanym z brody à la Mickiewicz pana Juliusza, którą zapuścił specjalnie do roli Grafa Szeligi. A także z występów prawdziwej hrabiny: Marii Brydzińskiej-Potockiej jako Marii Harrys, i prawdziwego Litwina: Leona Wołłejki jako Klemensa Durejki. Osterwa chciał, aby cała inscenizacja miała „piętno prawdziwości". W imię tego prozaizował także wiersz, gubiąc po drodze poezję *Pierścienia*.

Tak czy inaczej, na etapie teatralnej inicjacji Norwida, udało się, wedle Jerzego Gota, wypróbować trzy style inscenizacyjne. Próbowano więc grać Norwida misteryjnie (*Krakus* ale i *Wanda* w warszawskiej „Placówce Żywego Słowa" Górskich), koturnowo (*Noc tysięczna druga* w lwowskim Teatrze Niezależnym Wysockiego), wreszcie realistycznie (*Pierścień Wielkiej Damy* w Instytucie Reduty Juliusza Osterwy). W okresie wojny i okupacji Norwidowi przybył jeszcze jeden orędownik, bardzo słabo dotąd zapoznany. Mieczysław Kotlarczyk przygotował w swoim Teatrze Rapsodycznym, na początek, wieczór recytatorski pt. *Portret artysty* (1942), zbudowany m.in. z fragmentów *Rzeczy o wolności słowa, Promethidiona i Polki*. Po wojnie Rapsodyczny był jedynym polskim teatrem, który grał Norwida (ale i mistycznego

Słowackiego) w latach stalinowskich. Przygotował *Dialogi miłości* (1947), oparte na *Kleopatrze* i *Tyrteju*; w drugiej wersji, z roku 1961, Kotlarczyk wzmocnił swoje *Dialogi miłości* dodatkowo fragmentami *Pierścienia* i *Za kulisami*, wykorzystując listy Norwida jako „słowo wiążące". A wszystko w poetyce niedomówienia, przemilczenia i bezozdobności, gdzie słowo zabrzmiało wreszcie „wysokim i przejmującym pięknem". Tyle że wobec pustej prawie widowni.

Prawdziwą batalię o Norwida stoczył jednak teatr polski dopiero w latach 1958-1971, kiedy autor *Słodyczy* doczekał się przynajmniej 25 inscenizacji. Norwid stawał się powoli chlebem, ale nie powszednim, sceny polskiej. W historii wydarzeniowej najważniejsze, jak mi się zdaje, były tutaj inscenizacje: *Za kulisami* Horzycy w Toruniu (1946), *Pierścienia Wielkiej Damy* u Byrskich w Kielcach (w reżyserii Olgi Koszutskiej), *Kleopatry* w inscenizacji Kazimierza Dejmka (ale reżyserii Górkiewicza) z Teatru Narodowego (1967) – wreszcie wymienić trzeba *Za kulisami* Kazimierza Brauna w wersji krakowskiej (1971), a nade wszystko sławetnego *Norwida* Adama Hanuszkiewicza (1970). Spóźnionej o blisko sto lat prapremiery doczekał się u Zygmunta Hübnera *Aktor* (Teatr Wybrzeże, 1959). Jeszcze dłużej czekał na wystawienie *Zwolon* (dokładnie 134 lata), zrealizowany ostatecznie przez Krystynę Skuszankę w Teatrze Narodowym. Najczęściej grywanym dramatem Norwida pozostaje *Pierścień Wielkiej Damy*. Najwytrwalszym reżyserem tego „dramatu bez teatru", niejako spadkobiercą Horzycy, jest Kazimierz Braun (wystawił on m.in. *Aktora*, *Za kulisami*, *Kleopatrę*). To Braun wprowadził Norwida do teatru telewizji. W teatrze żywym reżyserowali Norwida w ostatnim okresie m.in. Broniewska, Mrówczyński, Kulczyński i Dziewulska. Także Józef Maśliński-Styks ze szkoły Horzycy.

A mimo to dramaturgia autora *Wandy* wciąż nie może zdobyć sobie w teatrze polskim pozycji żelaznej. Gra się przede wszystkim różne wykroje z Norwida, najczęściej zresztą dla piękności wierszy, dobrych do zacytowania. Na przykład w krakowskim Starym Teatrze Tadeusz Jurasz przygotował dwa takie „usypiska". Najpierw *Toast* (1977), zbudowany z listów i poematów, ale i z fragmentów prac krytycznych o Norwidzie; później *Quidam* (w 100-lecie śmierci poety), okolicznościowe słuchowisko recytacyjne na pięciu aktorów. Tu i ówdzie powstają najdziwniejsze przedstawienia – antologie poetyckie typu *Moja Ojczyzna*, *Śpiewam miłosny rym*, *Jest źródło*. Norwida wzmacnia się, z myślą o masowym odbiorcy, muzyką Tadeusza Woźniaka i Czesława Niemena (*Dziwny jest ten świat* jako prolog do bydgoskiej *Nocy tysięcznej drugiej*).

Na dobrą sprawę to i *Norwid* Hanuszkiewicza, grany przez 80 wieczorów, który uzyskał najwyższe noty nawet od Tadeusza Kotarbińskiego i Melchiora Wańkowicza, ów Norwid żywy, był głównie „teatrem z Norwida", gdzie deklamacja stała się re-klamacją jego poezji, a nie inscenizacją, wizją sceniczną konkretnego dramatu. Na tej liście najwyżej chyba trzeba

by postawić *Za kulisami* Brauna, z podwójną rolą Tyrteja-Omegitta w wykonaniu Leszka Herdegena, z jeżdżącą po scenie na kółkach makietą Teatru im. Słowackiego, z wszechogarniającą i pojemną konwencją „teatru w teatrze", poczętą z ducha *Wyzwolenia* Wyspiańskiego.

Również sukces inscenizacji Brauna przekonuje, że dramatów Norwida nie sposób grać dzisiaj „po bożemu". Że jego „drama w rzeźby przechodząca", z rozciągniętymi zdarzeniami, celebracją słów, z tym całym myślicielstwem teatralnym, że wszystko to oczekuje na reżysera, który ma pomysły. W dramatach Norwida brakuje materiału na wybitne role „z krwi i kości", a rapsodycznej ważności każdego słowa towarzyszy zastanawiająca nieważkość sytuacji. Teatr jest – mimo wszystko – sztuką jednorazowej percepcji treści i działań, do których nie można powrócić raz jeszcze (jak w lekturze „czytanej"). Nie ma co dłużej ukrywać, że późny wnuk – teatrał niezbyt kocha te białe tragedie i monumentalne posągi, „piękne trudności" i wielopiętrowe rozmowy „z duchami rzeczy". Zbyt ciężkie to norwidy, jakby napisała Szymborska, dla komediantów i spektatorów. Za to świetne i frapujące dla badaczy i egzegetów, którzy uwierzą, że:

> [...] Teatr, ile wiemy,
> Jest atrium spraw niebieskich –
> i stąd tak go zwiemy [...]

I jeszcze jedno. *Pierścień Wielkiej Damy* doczekał się wreszcie wzorowego wydania w Bibliotece Narodowej w opracowaniu Sławomira Świontka (z pominięciem wszakże, co wydaje się symptomatyczne, dziejów scenicznych *Pierścienia*). Norwid patronuje również (od 1974 roku) Teatrowi w Jeleniej Górze, wszystkie zaś programy świetnego Starego Teatru w Krakowie otwiera Norwidowska formuła: „I powiesz: Prawda – a ja się obudzę".

Rolf FIEGUTH (Fribourg, Szwajcaria)

NORWID DZIŚ – ZA GRANICĄ

Na ankietę „Norwid dziś" mogę odpowiedzieć z pozycji niemieckiego polonisty i tłumacza, który od dziewięciu lat pracuje w dwujęzycznym, francusko-niemieckim Fryburgu Szwajcarskim. Dzięki staraniom różnych tłumaczy i wydawców, we francuskim i niemieckim obszarze językowym Norwid jest dziś poetą polskim równie znanym, jak Mickiewicz, a na pewno bardziej znanym niż Słowacki lub Krasiński. Zawdzięczamy to we francuskim obszarze językowym głównie Krzysztofowi Jeżewskiemu (Paryż; przekłady z Norwida we francuskiej antologii poezji polskiej K. Jeleńskiego, opracowane przez znanych współczesnych poetów francuskich, opierają się na jego prze-

kładach, on zorganizował również francuski przekład *Vade-mecum*, który niestety, od lat czeka wydania u lozańskiego wydawcy L'Age d'Homme). We francuskojęzycznej Szwajcarii nie zapomniano także o przedwojennej i wojennej działalności fryburskiego profesora Edwarda Gros, który zainicjował aż dwie prace doktorskie nt. Norwida.

W niemieckim obszarze językowym Norwid stał się poetą znanym dzięki przekładom Jeannine Łuczak-Wild (Bazylea; nowele, wiersze), Piotra Lachmanna (Warszawa; wiersze) i niżej podpisanego (wówczas Konstancja, *Vade-mecum*); wszyscy ci tłumacze są obecni z przekładami z Norwida w dużej, dwujęzycznej antologii poezji polskiej Piotra i Renaty Lachmannów. W ostatnich latach istnienia NRD, Norwid stał się obecny także na wschód od Łaby, dzięki Henrykowi Beresce (Berlin wschodni; nowele), oraz ostatnio Peterowi Gehrisch (Drezno; wiersze). Istnienie dość pokaźnej liczby przekładów wytwarza zarówno na niektórych wydziałach slawistycznych (tu także dzięki interpretacji wiersza *Przeszłość* R. Jakobsona), jak i w pojedynczych pozauniwersyteckich kręgach miłośników poezji – pewien przychylny „klimat" dla tego poety. Esencjonalność jego poezji jest wyczuwalna dla bardziej czułych czytelników nawet przez mniej lub bardziej udane przekłady poetyckie. Jego jakby programowo złamany życiorys, „zepsuty" sposób poetyzowania, a także jego niełatwy stosunek do religii – zdają się przemawiać do określonych umysłów niemieckich, szczególnie tych, które przeżywają obecnie gruntowne i bardzo krytyczne zmiany warunków życia prywatnego i społecznego.

Przez to wszystko nie chcę twierdzić, że Norwid stał się poetą popularnym i w obiegowym sensie tego słowa aktualnym. Jednak reakcje kolegów, czytelników i studentów, których znam osobiście, przecież świadczą o jednym: u niektórych ludzi francusko- i niemieckojęzycznych Norwid sprawdza się jako poeta „w chwili krytycznej".

SACRUM I KULTURA

Z Profesorem Stefanem Sawickim rozmawia Tomasz Soldenhoff

Tomasz Soldenhoff: *Panie Profesorze, nazwisko Pana silnie się kojarzy z badaniami nad sacrum w literaturze. Czy zainteresowanie sacrum w sztuce ożywiło się tylko w Polsce? Czym tłumaczy Pan to zjawisko?*

Prof. Stefan Sawicki: Naturalnie, nie tylko w Polsce. Ale w Polsce chyba najwyraźniej. Jest to swoista reakcja na „jałowość" metafizyczną tak zwanej kultury socjalistycznej. Również odgrywa tu rolę większa otwartość Kościoła posoborowego. Nie bez znaczenia są też nurty myśli współczesnej, które w rozumieniu człowieka akcentują jego potrzebę przekraczania siebie, transcendencji. To między innymi prowadzi do takiego rozumienia sztuki, które szczególnie ceni w niej wymiar sakralny.

T. S.: *A jak można zdefiniować sacrum, Panie Profesorze?*

S. S.: Co to jest sacrum? Pojęcie to wywodzi się ze współczesnego religioznawstwa. Oznacza to wszystko, co przekracza naturalne, ludzkie doświadczenie, od czego jesteśmy uzależnieni i czego wyższość uznajemy; to, co wywołuje w nas lęk, lecz i fascynuje nas, czemu oddajemy cześć. Zakres tego pojęcia jest bardzo szeroki, a treść bardzo wątła. W badaniach nad kulturą czy literaturą interesuje nas bardziej zakres, niż treść, bardziej różność sacrum, niż mało określona wspólność, choć i to „sacrum" niedookreślone jest przydatne w badaniach, zwłaszcza sztuki współczesnej. Nie potrzeba chyba dodawać, że sacrum, które odnajdujemy w polskiej kulturze, jest przede wszystkim sacrum chrześcijańskim.

T. S.: *Czy fascynacja sacrum w sztuce wpływa na ożywienie życia religijnego?*

S. S.: Zapewne wpływa. Ale wzmożone zainteresowanie sacrum na polu kultury można też interpretować jako przejaw bardziej świadomego życia religijnego, które przenika różne wymiary aktywności człowieka.

T. S.: *Czy Chrystus jest coraz bardziej obecny w naszym społecznym życiu, jak Pan sądzi, Profesorze?*

S. S.: Pytanie o obecność Chrystusa w naszym życiu jest, naturalnie, pytaniem podstawowym. Dla Chrystusa można żyć, można z Nim żyć i współdziałać, ale czymś najistotniejszym jest dopiero życie w Nim. Przypomina św. Jan: „Potrzeba, by On wzrastał, a jam się umniejszał". Obecność Chrystusa w życiu społecznym i w kulturze nie musi być „sformułowana" czy „ikoniczna", może mieć charakter immanentny. Jaka jest w polskiej społeczności wierzących? Trudno na to pytanie jednoznacznie odpowiedzieć. Dotykamy bardzo wewnętrznej sfery życia człowieka. Można jednak powiedzieć, że w naszej, ludzkiej rzeczywistości, jest ona zawsze za słaba.

T. S.: *Wracając do podstawowego wątku, czy sztuka w przyszłości może być (czy będzie) – Pańskim zdaniem – bardziej religijna?*

S. S.: Naturalnie, że może. Ale czy będzie? I kiedy będzie? W moim przekonaniu sztuka docierająca do głębszych pokładów w człowieku musi obejmować wymiar sakralny. Ale to można postulować, tego można oczekiwać, nie można jednak tego w żadnym wypadku przyspieszać od zewnątrz. Religijność sztuki musi być funkcją świadomości lub choćby wrażliwości religijnej twórców. Jeśli tego nie ma, żadne postulaty nie odniosą skutku. Obecny przypływ sakralności w sztuce jest często zewnętrzny i dekoracyjny. Sądzę, że po jakimś czasie fala ta opadnie. Podobnie – do „dobrego tonu" w krytyce należy od pewnego czasu poruszanie problematyki „metafizycznej". Pozostaną jednak przy niej tylko ci, u których sakralność „wrosła" w ich osobowość i sposób myślenia, którzy problematykę sacrum uznają istotnie za własną.

T. S.: *O jakich wzorach znanej i wybitnej sztuki religijnej w Polsce można dziś mówić? Co Pan myśli na ten temat?*

S. S.: Wolałbym o wzorach nie mówić; natomiast mogę wyznać, co dla mnie jest szczególnie bliskie. Otóż bliska mi jest zwłaszcza ta twórczość, którą można by nazwać literaturą trudnej nadziei, której zdarzenia dzieją się między „świtem a nocy zniknięciem"; literatura ludzkiego upadku, a równocześnie tęsknoty do świętości. Następnie wyróżniłbym poezję myśli dojrzałej, której przykładem znakomitym są niektóre utwory Cypriana Norwida. Myślę, że literatura najgłębiej chrześcijańska byłaby literaturą eschatologicznej nadziei. Czy taka jednak literatura nie przekracza już swoich własnych granic? Na ile jest w ogóle w ludzkiej sytuacji możliwa?

T. S.: *Czy istnieje „teologia literatury" i sztuki?*

S. S.: W jednym ze swych artykułów odróżniłem teologię literatury od teologii w literaturze. Teologia w literaturze należy do problemów, jakimi może zajmować się nauka o literaturze, która dąży m.in. do odsłonięcia wizji świata wpisanej w strukturę utworu czy też do ujawnienia wymowy ideowej dzieła. Teologia literatury natomiast to interpretacja literatury wychodząca z założeń teologicznych. Jest więc raczej dyscypliną teologiczną. Prace prowadzone przez Zakład Badań nad Literaturą Religijną na KUL-u nie ograniczają się do jakiejś określonej metody. Podejmują one badania nad różnymi problemami, które mieszczą się w szeroko rozumianej relacji: literatura – religia.

T. S.: *A jakie znaczenie mają tego typu badania?*

S. S.: Badania, o których mówimy, przyczyniają się po prostu do lepszego poznania literatury, zwłaszcza jeśli jest to literatura, która – jak polska – w ogromnej mierze wyrasta z chrześcijańskich korzeni. Mogą takie badania mieć dodatkowe znaczenie sytuacyjne. Gdy w latach pięćdziesiątych rozpoczynaliśmy je w środowisku KUL-u, kierowaliśmy się chęcią przeciwdziałania polityce władz PRL, które świadomie dążyły do eliminowania obecności religii w kulturze, słusznie widząc w niej ostoję tradycji i tożsamości narodowej. Zawsze badania wymiaru sakralnego literatury czy kultury związane są

z zasadniczą misją Kościoła; ukazują wartości, które chrześcijaństwo wniosło i wnosi do naszej społecznej świadomości, a także te dzieła, które nie powstałyby bez chrześcijańskiej inspiracji. Wskazują równocześnie na niebezpieczeństwa powierzchownego zbliżania się Kościoła i kultury.

T. S.: *Co wybór tej problematyki może dać samym badaczom?*

S. S.: Przede wszystkim okazję do bliższego spotkania z tak ważną dziedziną życia ludzkiego, jaką jest religia. Wspomniałem już o Norwidzie. To niewątpliwie najwybitniejszy nasz pisarz chrześcijański. Niemożliwe jest głębsze zrozumienie jego twórczości bez dobrej znajomości Biblii i teologii, a także filozofii chrześcijańskiej. Obcowanie z twórczością Norwida może się zresztą stać dla chrześcijanina nie tylko okazją do pogłębiania jego wiedzy religijnej, może być także odnowieniem jego wiary. Jest to ważne zwłaszcza dla tych badaczy, którzy odczuwają potrzebę bliższej, osobowej motywacji swoich naukowych zamierzeń i prac.

T. S.: *A w jakich utworach najczęściej występuje u nas problematyka sacrum?*

S. S.: Najdogodniej mówić u nas o problematyce sacrum w literaturze na przykładzie poezji. Gdy religia staje się elementem konstytutywnym wierszy, powstają wówczas teksty, które nazywamy „poezją religijną". Najbardziej znaczącym w tym zakresie zjawiskiem jest u nas obecnie twórczość ks. Jana Twardowskiego. Czymś charakterystycznym dla dróg rozwoju wielu poetów współczesnych jest przełom religijny, czyli konwersja, która zmienia radykalnie jakość twórczości. Przykładem szczególnie wyraźnym może być poezja Anny Kamieńskiej, zresztą również Pańska poezja. Są jednak pisarze, których twórczość nie jest wyraźnie religijna; jest ona jednak bliska chrześcijaństwu przez swój wymiar humanistyczno-aksjologiczny. Typowym zjawiskiem jest tu poezja Zbigniewa Herberta. Czasem zresztą dominuje wyraźna (jak w twórczości Nowej Fali) postawa laicka, ale wymiar „metafizyczny" pojawia się na jej obrzeżach, a nawet z czasem rośnie, jak w twórczości Stanisława Barańczaka. Osobnym zjawiskiem, bardzo znamiennym, jest obecnie duża liczba księży poetów. Nie „prowadzą" oni polskiej poezji, ale są autorami, których się naprawdę ceni.

T. S.: *Czy naukowcy KUL-u w zakresie problematyki „sacrum w literaturze" zajmują się tylko przeszłością?*

S. S.: Zakład Badań nad Literaturą Religijną, którym przez szereg lat kierowałem, a którym obecnie kieruje prof. Maria Jasińska-Wojtkowska, zajmuje się, naturalnie, nie tylko przeszłością, również – a nawet zwłaszcza – literaturą współczesną. Świadczą o tym jego serie wydawnicze: seria „z witrażem" (monografie i publikacje zbiorowe), seria „Religijne Tradycje Literatury Polskiej", która przygotowuje materiały do syntetycznego opracowania tego problemu w przyszłości, oraz „Biblioteka Utworów Religijnych" – coś pomiędzy Biblioteką Narodową, a „celofanową" serią PIW-u. Wszystkie te serie uwzględniają również zjawiska literatury współczesnej.

T. S.: *Czy szerokie badania w tej dziedzinie prowadzi się jedynie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim?*

S. S.: Systematyczne i instytucjonalne badania nad relacją literatura–religia prowadzi się istotnie tylko na KUL-u. Ale zainteresowania tym nurtem badań żywe są obecnie we wszystkich polskich uniwersytetach. Ludzi przygotowanych do podejmowania tej problematyki jest jednak niewiele. Wymaga ona prócz wykształcenia filologicznego – dobrej znajomości teologii. Dużo publikowanych obecnie prac zdradza brak wykształcenia teologicznego ich autorów.

Ważnym tematem, jakby komplementarnym do sacrum, jest problematyka zła w literaturze. Niedawno wydana książka Marii Janion *Wobec zła* – mimo obiecującego tytułu – przechodzi jakby obok tego złożonego i niezmiernie interesującego problemu.

T. S.: *A czy obecnie istnieje w Polsce „literatura katolicka"?*

S. S.: Literatura katolicka to zjawisko historyczne w literaturze pierwszej połowy XX wieku, związane z renesansem katolicyzmu na terenie kultury. To np. George Bernanos, François Mauriac, Paul Claudel, Gilbert Chesterton, Graham Greene, Gertruda von Le Fort, Sigrid Undset, u nas np. Zofia Kossak-Szczucka i Hanna Malewska, Jerzy Zawieyski – głównie powieściopisarze. Jako termin teoretyczny „literatura katolicka" nie przyjęła się w nauce. Problematykę badawczą widzi się obecnie w ramach relacji literatura – chrześcijaństwo. Różne możliwości i metody w tym zakresie omówiłem w artykule *Sacrum w badaniach literackich*, opublikowanym w książce *Kultura, literatura, folklor*, ofiarowanej prof. Czesławowi Hernasowi.

T. S.: *Dziękuję bardzo za rozmowę.*

Stanisław GRYGIEL

„POLA... I SIOŁA... TO JEJ STOPY"

Naród jest narodem przez środek, do którego przynależy, a który nie jest rzeczywistością narodową, tak jak środek krajobrazu nie jest rzeczywistością krajobrazową. Ład narodu, ład jego języka, ład jego kultury przychodzi doń spoza składających się na nie elementów. Ład ziemi jest spoza ziemi...

„Myśląc ojczyzna", przenosimy się tam, gdzie wszystko jest z nami tak przyjaźnie tożsame, jak tożsamy był z nami ojcowski dom w latach dzieciństwa. Jeszcze tam nie jesteśmy, tam dopiero idziemy. Ojczyzna to coś przed nami, coś, co trzeba budować. Ojcowski dom, w którym byliśmy sobą jako dzieci, jest jej znakiem. Nie pojmowaliśmy tego w dzieciństwie. Dlatego wydawał się nam on ostatecznym rozwiązaniem życia.

Niemniej jednak „myśląc ojczyzna", myślimy o czymś, o czym najłatwiej myśli się z pomocą ojcowskiego domu. Zapewne ona w nim się poczyna, ale od samego początku przekracza jego granice.

Granicami ojczyzny nie są zatem ani jeden wspólny język, ani jedna wspólna kultura, ani jedna wspólna krew. Ojczyznę stanowi o b e c n o ś ć czegoś jednego i tego samego w w o l i osób. Wola osób, wypełniona tym jednym, co przekracza jej akty, a do czego ona zmierza, wyznacza granice zarówno domowi rodzinnemu, jak i ojczyźnie. Biegną one poprzez serca osób prowadząc je ku P r z y s z ł o ś c i, której obecność czyni z Dzisiaj już sensowną całość.

Ojczyzna jest w człowieku jako w osobie i jest w nim c a ł a jako zadanie: trzeba ją więc budować. Nie utożsamia się ona z sumą obywateli. W komplementarności patriotycznych działań objawia się jedynie wielkość ojczyzny. Tego, co jest zadane osobie, nie można budować w pojedynkę, lecz tylko w łączności z innymi.

Obecność w naszej woli tego czegoś jednego, o czym tylko my wiemy i z czym tylko my się utożsamiamy, tworzy w nas przestrzeń, w której przebywając czujemy się bliscy sobie jak ci, co mieszkają w jednym domu. Ziemia, „pola i sioła", to dopiero początek tej przestrzeni. „Żeby zapytał kto Jana III-go idącego pod Wiedeń, co to jest O j c z y z n a? – odpowiedziałby: «Jest to miejsce, w którym najmilej spocząć i umrzeć»" (C. Norwid, Pisma wszystkie, *VII, 50).*

*„Myśląc ojczyzna..." odnajdujemy siebie także na określonej ziemi. Tworzymy z niej krajobraz w oparciu o to coś jednego, co wypełnia naszą wolę. W krajobrazie tym znamy „każdy kątek ziemi" (*Pan Tadeusz*). Wtajemniczają nas w nią czyny innych, ich poetyckie słowo, w*

którym wyrazili oni swoją wiarę w wielkość człowieka. Z krajobrazem utożsamiamy się wtajemniczając w niego z kolei tych, których powierzono naszej trosce. W ojczystą ziemię wchodzimy razem z innymi. Wkorzeniamy się w nią kulturowo, a nie tylko biologicznie. Oswajamy ją, a ona oswaja nas, tak że do niej przyrównujemy wszystkie inne ziemie i krajobrazy nie dlatego, żeby one były piękniejsze, ale dlatego że w niej spełnia się nasza miłość. Dzięki temu nie jesteśmy znikąd. Nic więc dziwnego, że w krajobrazie, w jaki konstytuuje się w nas ziemia, na której dano nam istnieć,

Wszystko wydaje się bliskie sercu i nawet przelotne
Pozdrowienie jaśnieje i każda twarz twarzą rodzeństwa.
(*F. Hölderlin*, Powrót do krewnych)

Tęsknimy za krajobrazem ojczystym. Nie można bowiem nie tęsknić za byciem miłością. „Nie znajdzie nic słodszego od ojczyzny i rodziców, choćby ktoś w cudzej ziemi zamieszkał dom bogaty", skarży się Odyseusz Alkinoosowi, królowi Feaków (Homer, Odyseja*). Nie potrafił zamieszkać na wyspach, gdzie kusiły go boskie piękności i gdzie mógł mieć wszystko; jako osoba przebywał w Itace. Jej obraz komponował się w nim w przyjazną całość wokół wyniosłej góry Neritos „o drżącym listowiu". Tamtędy biegła granica jego serca.*

Owidiusz czuł się barbarzyńcą tam, gdzie ludzie nie rozumieli jego języka, gdzie kwiaty, drzewa i morze ukazywały mu jedynie swoją szarość, a ptaki zamiast śpiewu wydawały skrzek. W Żalach oraz w Listach znad Morza Czarnego *przejmująco skarży się na swoje wygnanie i wykorzenienie z ziemi ojczystej (natale solum), której nie dająca się nazwać słodycz nie pozwalała mu zapomnieć o sobie.*

Polski ból przebywania w nie swoim krajobrazie wysłowił Norwid.

Do kraju tego, gdzie kruszynę chleba
Podnoszą z ziemi przez uszanowanie
Dla d a r ó w Nieba...
[...]
[...] gdzie winą jest dużą
Popsować gniazdo na gruszy bocianie,
Bo wszystkim służą...
[...]
[...] gdzie pierwsze ukłony
Są – jak odwieczne Chrystusa wyznanie:
„B ą d ź p o c h w a l o n y!"
Tęskno mi, Panie...
(I, 223)

Norwid nie zatrzymał się w krajobrazie ojczystym. Nie wzruszał się nim sentymentalnie. Krajobraz ojczysty układał mu się w słowo, tak jak w melodię układa się materia dźwięków. Jako słowo przenosił

go w inną od siebie rzeczywistość. Norwid czytał krajobraz; widział w nim coś więcej aniżeli tylko składające się nań elementy. Dlatego w muzyce Szopena słyszał coś więcej aniżeli tylko melodię.

Na krajobraz składa się ziemia i praca ludzi oraz to, co się w tej pracy odsłania, a ku czemu zmierza ich wola. Dzięki tej pracy wszystko na tej ziemi skierowuje się ku temu jednemu, co przekracza granice ziemi; w tym jednym jest środek i spełnienie ziemi oraz tych, którzy na niej pracują. Tak budowany krajobraz jest naszym krajobrazem, poprzez który prowadzi droga do ojczyzny. To nie zbieg okoliczności, że poprzez muzykę Szopena, zrośniętą z ojczystym krajobrazem, Norwid szedł niczym pielgrzym tam, gdzie

I była [...] Polska, od zenitu
Wszechdoskonałości dziejów
Wzięta, tęczą zachwytu...
Polska – przemienionych kołodziejów!
Taż sama, zgoła,
Złoto-pszczoła!...
(Poznał-ci-że bym ją – na krańcach bytu!...)
(II, 144-145)

Dla Norwida ojczyzna mieści się w nieskończenie dalekiej Przyszłości, „na krańcach bytu". Równocześnie jednak istnieje ona dla niego tu, gdzie – i teraz, kiedy przyszło mu żyć. Nie utożsamia jej z żadnym siołem ani z żadną ideą. Sioła i uwarunkowane przez nie idee nie dotrzymują mu kroku w miarę, jak pielgrzymio kroczy on po śladach zostawionych przez innych, a prowadzących ku temu, co jest obecne w jego woli. Jego wola odnajduje w nich swoją prawdę i równocześnie zostawia jej ślad dla tych, którzy dopiero pójdą tą drogą. Dlatego ma człowiek samej ziemi mało, prawie nic i zawsze tylko na chwilę. Żyje bardziej śladami aniżeli ziemią, na której zostały one odciśnięte.

Przecież i ja – ziemi tyle mam,
Ile jej stopa ma pokrywa,
Dopokąd idę!...
(II, 28)

Kiedy jest inaczej, kiedy człowiek ma jej nieco więcej, kiedy ona stanowi jego ostatnie słowo, wtedy

[...] wzory przenosząc realne,
Ojczyzna jest to bagno lakustralne –
A ludów prawem są koście Mamuta,
To – niech ją depczą, i zgnije zepsuta!
(II, 215)

Ale podczas gdy „prawa kości Mamuta" nie zobowiązują człowieka do niczego, ojczyzna zobowiązuje go do ofiarnej pracy. I skoro grzechem jest wprowadzać w ojczyznę te prawa, to znaczy, że prawda oj-

czyzny, jak „wszystko – bierze żywot z Ideału" (II, 194). Do ideału się pielgrzymuje, a otrzymuje się go w darze. „Prawda się razem dochodzi i czeka!" (II, 66). Do „praw kości Mamuta" nie trzeba dochodzić ani na nie czekać.

Prawda ojczystego krajobrazu to coś nieskończenie więcej aniżeli sam krajobraz. Krajobraz prowadzi do niej. Zatrzymując się w jego immanencji, w tym „bagnie lakustralnym", człowiek wzrusza się łatwo, stając się „zacnym ckliwo" a „podłym praktycznie". Osaczony przez „prawa kości Mamuta" kłania się Okolicznościom, a Prawdom każe, „by za drzwiami stały" (II, 99).

Zmierzając ku ojczyźnie poprzez jej krajobraz, człowiek pragnie czegoś, co przekracza to, czego on chce – rzec można – empirycznie. W tej dwupłaszczyznowości działania woli objawia się wolność człowieka. Objawia ją ona w krajobrazie ojczystym, ale nadzieja na jej spełnienie prowadzi człowieka poza krajobraz, w nieskończoność. Koniec wolności znajduje się w Przyszłości, jaką czas, cały czas ma przed sobą. Jaki Koniec, taki i Początek; Koniec wolności „uwydatnia" jej Początek. „Ojczyzna nasza tam, skąd przybyliśmy [...] Do odbycia tej drogi nie potrzeba nóg. Nie musisz także przygotować wozu z końmi ani łodzi, lecz musisz... zmienić swój wzrok" (Plotyn, Enneady, *I, VI, 8).*

Oczywiście, Plotyn mówi o Ojczyźnie nas wszystkich, ale w jakiejś mierze możemy odnieść jego słowa i do ojczyzny w ziemskim tego słowa znaczeniu. Także do niej iść „równie trudno którąkolwiek stroną" (I, 261); pielgrzymować do niej znaczy zmieniać się. Ojczysty krajobraz to dopiero początek ojczyzny, a więc i pracy nad sobą.

Kto mi powiada, że moja ojczyzna:
Pola, zieloność, okopy,
Chaty i kwiaty, i sioła – niech wyzna,
Że – to jej stopy.
(I, 336)

Człowiek, zanim zostanie obywatelem, jest już... człowiekiem. A jeśli tak, to jako człowiek, a nie jako obywatel, pochodzi on z tej lub tamtej ojczyzny. W niej odsłaniają się jego podstawowe prawa i obowiązki. Nie nadaje mu ich władca ani społeczeństwo, ani tym bardziej żadna jego większość, choćby ona była nie wiadomo jak demokratycznie ukonstytuowana. Są rzeczy, których „obywatel pojąć nie może" (X, 171), ponieważ odsłaniają się one tylko osobie ludzkiej. Zapomnieć o tym znaczy właśnie zamknąć się w immanencji „praw kości Mamuta" i poddać się jednodniowym opiniom na ich temat. Społeczeństwo, które tworząc swój państwowy wyraz „wyjdzie z ograniczonego pojęcia, to może napisać znamienicie pół-tomu... ale od drugiej połowy tomu pióro się zakręci i pisać będzie rzeczy założenie kom-

promitujące" (X, 171). Społeczeństwo, które nie wyrasta z ojczyzny, musi „się zakręcić" i sobie samemu zaprzeczyć.

Krajobraz ojczysty dziedziczymy i przekazujemy innym, tak jak się dziedziczy i jak przekazuje się dzieło wspólnej pracy. Dzieło, w którym jest obecny twórca, może być przyjęte. Kwiat, w którym nie jest obecny ten, kto go daje, jest pułapką. W krajobrazie ojczystym są obecni ci, którzy w nim istnieli i istnieją. Krajobraz zatem jest darem, w którym są obecni ci, którzy go tworzą. Ci, którzy przyjdą jutro, będą mogli weń wejść bez obawy, że zostaną oszukani. Ale czy jesteśmy obecni w krajobrazie, w którym żyjemy?

Obecność jest przez pracę. Ten, kto pracuje, to znaczy ten, kto przyjmuje i pomnażając przyjęte daje je innym – jest wolny. Wolność danego kraju objawia się w przytomnej pracy jego mieszkańców. Miarą wielkości ich miłości jest wielkość ich pracy. Do wolności, a więc i do miłości człowiek dorasta, czyniąc zadość osobowym zobowiązaniom w oparciu o to, do czego ma prawo.

Dziecka – nikt z ramion matki nie odbiera;
Pacholę – do kolan jej sięga;
Syn – piersi dorósł i ramię podpiera:
To – praw mych księga.
(I, 336)

W pracy dla wolności, w pracy dla miłości kształtuje się krajobraz ojczysty. Działania patriotyczne dokonywane poza horyzontem wolności będącej miłością nie są działaniami patriotycznymi. Nie skupione wokół większego od siebie ś r o d k a, który wprowadzałby w nie ład, powodują chaos. Chaos niszczy wolność, a w konsekwencji i pracę społeczeństwa, przekształcając ją w działania najemników. Najemnicy mogą postawić huty i piramidy, ale nie postawią na nogi społeczeństwa, czyli siebie samych.

„Była wiara u ludów zakreślona mitycznie na każdym wstępie do historii, że Ojczyzna leży w środku świata – jakoż pierwsze Ojczyzny nie miały granic, ale środki – a wyraz ś r o d e k, ta o ś k o ł a, znaczy także i sposób: skąd i dzisiaj Ojczyzna jest przyrodzonym środkiem świata" (VII, 8). Społeczeństwo pozbawione środka nie jest narodem. Nie ma bowiem żadnej misji do spełnienia. Z konieczności narzuca sobie cele, które może i są państwotwórcze, ale nie zobowiązują moralnie osób. Takie społeczeństwo szuka doraźnych sukcesów. Droga, prowadząca do środka obecnego w woli osób, często nie prowadzi do sukcesów. Zawsze natomiast domaga się ofiary w imię zwycięstwa zadanego ludzkiej nadziei.

Norwid zdawał sobie dobrze sprawę, jakich ofiar domaga się środek jego ojczyzny, który znajduje się w kraju będącym, jak pisał, „ziemią, i to bez błogosławieństwa" (I, 261).

Tam, gdzie ostatnia świeci szubienica,
Tam jest mój środek dziś – tam ma s t o l i c a,
Tam jest mój gród.
(I, 123)

W chaosie, będącym zawsze stabilnością „trafów" i zastojem woli ludzi, którzy czekają, aż inni przyjdą za nich pracować i „z r o b i ć i m O j c z y z n ę" (IX, 223), społeczeństwo nie chce chcieć tego, czego wola człowieka pragnie we wszystkim, czego chce empirycznie. W chaosie nie ma miejsca na ofiarę. Jak gdyby wstydząc się owego zastoju woli i braku Ideału, obywatele nie objawiają się sobie nawzajem, lecz posłuszni „trafom" zamykają się w „kółkach" wspólników. Polskie „kółka" były i „zawsze są między k a r c z m ą - f l a m a n d z k ą a s a l o n e m - f r a n c u s k i m, i nigdy nie są niczym polskim, oprócz łez narodowych i kolorów narodowych", (VIII, 379). Władzę nad karczmą sprawują dostawcy piwa, a nad salonem konstruktorzy nowych tematów do gadania zastępującego obowiązujący moralnie polityczny czyn.

W „kółku" wszyscy „serdecznie się zwodzą: / n i w s p ó ł c z e ś n i, ni bliscy, ani sobie znani" (II, 84). Jeden drugiego toleruje, nie widząc w tym żadnego znieważenia ani siebie, ani innych. Nawet nie czują, że człowiek chce być miłowany, a nie tolerowany. Istnienie takiego społeczeństwa staje się marne, bo „Tyle i takiej egzystencji naród ma, ile i jak jest w stanie człowieka uszanować" (VIII, 160). Ludzi nie szanujących się nawzajem łączą tylko jednodniowe interesy. Zbyt późno, niestety, dowiadują się, że osoba „na samotność wydalona nie jest jeszcze pełną, i dopiero przez obcowanie z osobistościami innymi wydojrzewa na właściwą istotność. Tak dalece, że jeżeli powiedziało się, i ż n a r ó d s k ł a d a s i ę n i e t y l k o z t e g o, c o w y r ó ż n i a g o o d i n n y c h, l e c z i z t e g o, c o g o z i n n y m i ł ą c z y, to powiedziało się zarazem, iż ta połączalności siła nie jest wcale żadnym ustępstwem, a tym mniej uszczerbkiem, ale owszem przymiotem zupełności charakteru i własnością dodatnią" (VII, 86).

Społeczeństwo, w którym ludzie nie objawiają się sobie nawzajem, nie tworzy treści niezbędnych do życia narodów. Broniąc zastoju swojej woli, podkreśla ono swoją wyższość nad innymi społeczeństwami. Nie można jednak bezkarnie bronić się przed dobrem, jakie ofiarowuje nam ktoś obcy, a czasem nawet wróg. „Kto p a t r i o t y z m zamieni na w y ł ą c z n o ś ć [...], jak to Polacy pojmują, a pojmują jedynie przez prześladowania Mikołaja [...], ten musi koniecznie z o j c z y z n y zrobić s e k t ę i skończyć fanatyzmem!! – oto co się dziś dzieje!" (IX, 131).

To właśnie dlatego „Polacy uważają sobie za patriotyzm słabych stron swoich nie znać, i nie wyrobili sobie nawet języka, aby o nich

bezpiecznie z sobą mówić" (VIII, 265). Członkowie sekciarskich „kółek", zwodząc jeden drugiego, stają się wspólnikami w zwodzeniu innych. Nie objawiając się innym, to znaczy nie kierując się tym czymś więcej, czego ich wola pragnie w każdym swoim empirycznym akcie, sami siebie niszczą. Tak niszczą się narody. „Znicestwić żadnego narodu nikt nie podoła bez współdziałania obywateli tegoż narodu [...] bez współdziałania starannego. Pochodzi to z przyczyny, iż narody, będąc dziełem miłości [...], wymagają logicznie, ażeby miłość zaprzeczyła siebie samą, jeżeli ma być dzieło ich znicestwienia dokonanym" (VII, 85). W tego rodzaju samonicestwieniu się „poważnienie historii z geografią i pracy z ziemią" (VII, 89) kształtuje życie osób i społeczeństwa.

W społeczeństwie nierozwiniętym z powodu braku objawiania się osób, w społeczeństwie zakrzywionym w „kółko", „skoro się doda jeszcze niepewność publicznego bezpieczeństwa i nieufność w następstwa bytu społecznego – uczyni się, że najurodzajniejsza ziemia odepchnie rękę pracownika, albowiem trudom jego i interesowi jego wystarczająco nie odpowie" (VII, 89). Ziemia odpowiada prawdzie całego człowieka. Odpowiada więc jego woli w tej mierze, w jakiej on pragnie czegoś więcej aniżeli tylko ziemi.

Zastój woli nie pozwalający czynić się bliźnim dla innych stoi na przeszkodzie „moralnemu zjednoczeniu", bez którego „partyj nawet nie ma". W rozkojarzonym społeczeństwie „partie są jak bandy lub koczowiska polemiczne, których ogniem niezgoda, a rzeczywistością dym wyrazów" (VII, 8).

„Kółka" gromadzące się przy ogniskach interesów „pojedynkowych" (Piotr Skarga) nie budują ojczystego krajobrazu. Nie mają bowiem wspólnego środka. W chaosie ich bezmyślności (nie można myśleć sensownie bez środka!) do rządów biorą się „ludzie, którzy się w rządzeniu kochają". Społeczeństwo traci pokój, bo „między zakochanymi rywalami muszą się zacząć walki" (Platon, Państwo, *VII, 521b).*

W tym samym miejscu Platon mówi, że pieczę nad społeczeństwem należy powierzać tym, którzy „najlepiej potrafią państwem zarządzać, ale ambicje mają inne i życie znają lepsze niż karierę polityczną". Inaczej mówiąc, rządzić dobrze państwem mogą tylko ci, którzy kierują się tym czymś więcej, czego ich wola pragnie chcąc tego lub tamtego. W woli, która zapomniała o środku swoich aktów, nie ma miejsca dla ojczyzny.

Jeżeli oderwanie się człowieka i narodu od „zenitu wszech-doskonałości dziejów", a wskutek tego ich skrzywienia się ku sobie samym są tak wielkie, że człowiek staje się niezdolny do czynienia innego człowieka swoim bliźnim, a naród niezdolny do „podniesienia nieprzyjaciół Ojczyzny do godności znośnych sąsia-

dów, to wszystko na nic się nie zda" (IX, 114). Wola pozbawiona środka i kierująca się tylko swoim empirycznym przedmiotem wyradza się w wolę siły i dominacji. Przestaje bowiem być pragnieniem uprzednim względem swoich aktów. Zakrzywia człowieka oraz społeczeństwo, a nawet rozumienie Boga samego, ku biologicznej immanencji. Polityczne działania wynikające z takiej woli sprowadzają się do reakcji pozytywnej na własny, a negatywnej na cudzy interes. Jak człowiek istnieje, tak i myśli. Człowiek, którego wola nie jest miłością, sprowadza „wszystko do własnej niziny prywatnej" myśląc, „że to do wysokości morza" (X, 182). Na tej wysokości są już tylko „dalekie strony", w których ludzie i społeczeństwa marnotrawią swoje dziedzictwo (por. Łk 15, 13).

Myślenie pozbawione środka, a więc myślenie poddane „trafom", nic nie tworzy. „Mów sobie, co chcesz, brak tylko tej jednej rzeczy, która w Polsce od wieku przeszło nie jest udzielną społeczności wagą i współczynnikiem – to jest: Inteligencji. Będzie więc to, co jest" (IX, 128). Ludzie, którzy parają się pracą umysłową, ale którym brak Inteligencji, to po prostu różne „klienty, rezydenty, guwernery... bez ustalonych położeń, i inicjatywa ich jest albo nijaka, albo paroksyzmowa – anormalna! Cały mózg Polski od wieku przeszło nie jest umieszczony na tej wyżynie formy człowieka zbiorowego, gdzie mózg bywa, ale w pośladkowych nizinach i czaszce wręcz przeciwnych. Nic więc logicznego być nie może – a że historia nie cierpi próżni, więc zapełnia ten rozstęp przypadkami, trafami, [...] nieszczęściami, co piętnaście lat" (IX, 125).

Społeczeństwo nie umiejące szukać środka-zasady dla swoich patriotycznych poczynań poza nimi samymi nie umie korzystać z okoliczności. Politycy nie odróżniający okoliczności od prawdy chcą decydować o wszystkim, nawet o stosunku człowieka do Boga. I robią to zawsze według logiki „trafów".

„Nihilizm" myślenia i działania zamyka ludzi w „kółkach" nacjonalistycznych, konstruowanych wokół rzeczy chcianych przez wolę z dala od tego, czego ona pragnie, albo w tych kosmopolitycznych, konstruowanych zazwyczaj wokół pojęcia ludzkości z dala od konkretnej ziemi. Rozbita wola człowieka umieszcza się albo li tylko w immanencji ziemi, albo li tylko poza nią. Irracjonalizm ziemi bez środka łączy się organicznie z racjonalizmem środka oderwanego od ziemi. Obydwa funkcjonują totalitarystycznie; nicestwią naród. A nicestwią go nie pozwalając mu budować dla siebie krajobrazu z ziemi oraz ze środka, który daje jej ład. Emocjami wypełniają zarówno brak myślenia w irracjonalizmie, jak i brak czegoś do myślenia w racjonalizmie. Obydwa, bezmyślne, nie obowiązują tak, jak obowiązuje naród. Naród bowiem cierpi, drga, żyje... (por. VII, 31), a więc i myśli. Dlatego czyny inspi-

rowane racjonalistycznymi ideami czy wzruszającą immanencją materii społecznej mogą być czasem piękne, nigdy jednak nie będą spełnianiem dobra, bo dobro jest czymś, co zobowiązuje człowieka do codziennej i dlatego trudnej pracy.

„Ojczyzna jest to zbiorowy-obowiązek [...] ten [...] składa się w naturze-rzeczy z dwóch: z obowiązującego Ojczyznę dla człowieka i z obowiązującego człowieka dla Ojczyzny" (VII, 112-113). Dziecko i pacholę otrzymuje wsparcie od matki, ale syn, który dorósł do jej piersi, winien ją podpierać. Osoba otrzymuje, aby móc dawać. „Nie ma nic okrutniejszego jak dzieci i narody lirycznie dojrzałe" (IX, 163).

Naród jest narodem przez środek, do którego przynależy, a który nie jest rzeczywistością narodową, tak jak środek krajobrazu nie jest rzeczywistością krajobrazową. Ład narodu, ład jego języka, ład jego kultury przychodzi doń spoza składających się na nie elementów. Ład ziemi jest spoza ziemi... Ład narodu nie ma nic wspólnego z nacjonalizmem. Polacy, którzy zbyt często nie chcą uznać praktycznie tej prawdy, są, według okrutnych słów Norwida, „żadnym społeczeństwem", a tylko „wielkim sztandarem narodowym". W tym samym tekście pada ciężkie oskarżenie, nad którym my, Polacy, winniśmy zastanowić się każdy w swoim sumieniu: „tak, jak dziś jest, to Polak jest olbrzym, a człowiek w Polaku jest karzeł – i jesteśmy karykatury, i jesteśmy tragiczna nicość i śmiech olbrzymi... Słońce nad Polakiem wstawa, ale zasłania swe oczy nad człowiekiem" (IX, 63-64).

Ojczyznę dziedziczymy. Otrzymujemy ją w darze. W darze jest obecny ten, kto go czyni. W przeciwnym wypadku dar nie jest darem. W ojczyźnie są obecne pokolenia.

Dar ze swojej natury zobowiązuje nas do powiększenia go i do przekazania go innym. Powiększyć go można jedynie miłością; trzeba w nim być całym sobą. Włączając się w logikę daru urzeczywistniamy coś, co nas spełnia. W darze znajduje się ocalenie człowieczeństwa.

W tym znaczeniu ojczyzna służy wszystkim ludziom, także i tym, którzy przychodzą skądinąd. Jest ona jak dzieło sztuki. Ma swój styl, ale jej piękno, jakby powiedział Norwid, zachwyca wszystkich do pracy dla zmartwychwstania. Jeżeli jakiś przybysz czuje się w niej obco, nie jest ona niczyją ojczyzną. Dlatego „szlachetny człowiek nie mógłby wyżyć dnia jednego w Ojczyźnie, której szczęście nie byłoby tylko procentem od szczęścia Ludzkości. Wszyscy dziadowie i Ojcowie Rzeczypospolitej Polskiej tak pojmowali sprawę polską" (VII, 50).

Z kraju, w którym człowieczeństwo jakiegokolwiek człowieka nie może rozwinąć się nie z własnej winy, musimy uciekać, aby ocalić w nas samych człowieczeństwo, a w nim i ojczyznę. Ojczyzna posiada

inne granice aniżeli państwo. Są nimi „charaktery osób" będące śladami czegoś, co jest większe i od społeczeństwa, i od państwa.

Ale ojczyzna, tak zresztą jak i człowieczeństwo, nie jest bóstwem. Kto traktuje ją jak bóstwo, nic już nie może zrobić dla niej. „Oni kochają Polskę jak Pana Boga, i dlatego zbawić jej nie mogą, bo cóż ty Panu Bogu pomożesz?" (VIII, 252). W ubóstwionej ojczyźnie, niczym w kiczowatym krajobrazie, człowiek czuje się źle; ckliwa wzniosłość oddala go od prawdy, a fałszywa praktyczność od dobra.

Niemniej jednak ojczyzna przychodzi do nas z daleka..., bo obowiązuje.

Ojczyzna moja n i e s t ą d wstawa czołem;
Ja ciałem zza Eufratu,
A duchem sponad Chaosu się wziąłem:
Czynsz płacę światu.

Naród mię żaden nie zbawił ni stworzył;
Wieczność pamiętam przed wiekiem;
Klucz Dawidowy usta mi otworzył,
Rzym nazwał człekiem.
(I, 336)

Nie ma ojczyzny, podobnie jak nie ma dzieła sztuki, bez religijnego wymiaru życia. Gdyby było inaczej, nie byłaby ona żadnym „wielkim-zbiorowym-Obowiązkiem", w imię którego człowiek czasem winien poświęcić swoje życie. Narody powinny żyć aż tak wielkim uszanowaniem osoby ludzkiej (por. VIII, 160).

Ojczyzna poczyna się bardzo daleko... W wizji Norwida poczyna się ona, gdzie poczyna się człowiek – w samym akcie stworzenia go przez Boga: „Ja ciałem zza Eufratu, / A duchem sponad Chaosu". W akcie stworzenia człowiek otrzymuje siebie od Ojca; sam dla siebie jest ojcowizną. Ojcowskie tchnienie zostawia w nim ślad, podobny do tego śladu, jaki pojawia się w miejscu spotkania się Nieba z Ziemią. Nazywamy go horyzontem. W jego obrębie wszystko jest zrozumiałe, bo wszystko jest tu ładne. Ten ład, który Grecy nazywali kosmosem, stanowi pierwotną ojcowiznę, z której biorą się wszystkie inne.

Norwid, który widział wszystkie „prawdy jako c z ł o w i e c z o ś ć", „C z ł o w i e c z o ś ć - B o ż ą", on, „s y n - z i e m i" (IX, 99), widział ojczyznę jako historię działania Boga przez człowieka w określonym czasie i w określonej przestrzeni. Ma więc ojczyzna Początek i Koniec w metafizycznym znaczeniu tych słów. Równocześnie jednak ma także początek i koniec w ich znaczeniu czasoprzestrzennym. Na tradycję ojczyzny składa się zarówno ponadhistoryczna Przeszłość i ponadhistoryczna Przyszłość, jak i czasowe dzieje, które w nich mają swój sens. Kto pracuje na tradycję ojczystą, musi być Pamięcią nie tylko tego, co jest w czasie i w przestrzeni, lecz także i tego, co będąc w nich

obecne, znajduje się poza nimi. Pamięć ta odnosząc się do Przyszłości przybiera kształt Nadziei. Moralne zobowiązania przychodzą do nas zawsze w ojczystym krajobrazie, ale przychodzą z Pamięci-Nadziei i dlatego są większe od niego.

Polityka tworzona przez ludzi pozbawionych Pamięci-Nadziei, którzy nie wiedzą, kto to jest człowiek, nie ma żadnej mocy zobowiązywania. Politycy, nie znający świętości osoby ludzkiej, uzurpują sobie prawo do tworzenia celów dla niej, zamiast starać się o środki dla społecznej pracy, w której człowiek i naród stanęliby na własne nogi. Kradną oni człowiekowi prawdę, do której on przynależy. Kradną mu jego samego, czyli jego ojcowiznę. Właśnie na tej kradzieży zasadza się radykalna niesprawiedliwość ich polityki; neguje ona radykalnie siódme przykazanie, wrzucając społeczeństwo w chaos, w którym nie ma wolności!

Aby być narodowym – być nad-narodowym!
I aby być człowieczym, właśnie że ku temu
Być nad-ludzkim... dwoistym być a jednym – czemu?
(III, 569)

Polacy tak długo będą dziwili się – pisał J. Słowacki – że nie mogą rozwiązać „tego zadania: co to jest Polak", jak długo nie potrafią „wprzód rozwiązać zadanie człowieka" (Notatki z „Dziennika z lat 1847-1848"). *Ale żeby móc rozwiązać „zadanie: co to jest Polak", trzeba nie być „dzisiejszej Polski obywatelem [...] tylko trochę-przeszłej i dużo-przyszłej" (IX, 43), bo ojczyzna jest „zza Eufratu" i „sponad Chaosu". Bez Pamięci-Nadziei, która wie, co jest ponad Wczoraj i ponad Jutro, nie potrafimy poprawnie nawet postawić pytania o człowieka w Polaku, dlatego że bez niej nigdy nie będziemy wiedzieli, co jest dziś.*

Dopiero w krajobrazie ukonstytuowanym wokół tego, czego człowiek jest Pamięcią i zarazem Nadzieją, czujemy się tak „u siebie w domu", że nawet obcy przestają w nim czuć się obco. Mówimy w nim wprawdzie językiem, który inni muszą tłumaczyć, ale mówiąc nim mówimy także językiem Dawidowym. W nim każdy człowiek przebywa w tej mierze, w jakiej jest Pamięcią-Nadzieją. Dopiero w tak ukonstytuowanym krajobrazie porządek ma moc zobowiązywania, a nadawanie imion rzeczom, a nawet i człowiekowi, na sposób rzymski, nie niszczy ich sensu. Każdy człowiek, powiedziałby Norwid wraz z Homerem, jest tutaj „pierwszy", ponieważ każdy jest „boski", jak „boskim" był wódz Achilles i jak „boskim" był świniopas Eumaios (III, 674). Bez tej teologicznej przezroczystości osób i rzeczy wszelka sprawiedliwość, nawet ta demokratyczna, skazana na matematyczny rachunek będzie krzywdą dla wszystkich.

Nie trzeba s i e b i e, wciąż s i e b i e, mieć środkiem,
By, mimowiednie, się nie stać wyrodkiem
Nie trzeba myśleć, że jest podobieństwo
Być demokratą – bez Boga i wiary
(Czego jak świat ten nie bywało stary!)
(II, 98-99)

Nie ma sprawiedliwości tam, gdzie nie ma heroizmu myślenia i chcenia. W demokracji potrzeba tego heroizmu więcej niż w jakimkolwiek innym znanym nam systemie. Sprawiedliwość ograniczona do wygody jednostki, jednej partii, jednego społeczeństwa, sprawiedliwość ograniczona do Dziś, bo wolna od zobowiązań wobec Początku i Końca, to prowincjonalizm. Jego istota leży w braku wspaniałomyślności. Gdyby prawda ojczyzny utożsamiała się z jej czasoprzestrzennym kształtem, ojczyzna byłaby „tylko [...] t r a g e d i ą - o j c z y z n y" (II, 41).

Mówić o prawdzie, a nie mówić o Bogu – to przyjmować możliwość kwadratowego koła. Jeśli prawda wytycza wszystkiemu granice, wytycza je i narodowi. Mieszczą się one w samym horyzoncie ojczystego krajobrazu, kreślonym nie przez geografię ani polityczną geometrię jednoznacznych pojęć, lecz przez Boga i przez człowieka rozmawiających ze sobą. „Naród jest to prosty człowiek. Czego się pługiem nie dogrzebie, nie domodli u krzyża i nie dopłacze w cichym łkaniu, to przetoczy się nad nim jak uczoność łacińska, jak protestantyzm lub doktryny encyklopedystów zeszłowiecznych" (VII, 7). Granicą zaś dialogu Boga z człowiekiem jest nieskończoność domagająca się heroizmu.

W tym heroicznym dialogu naród, istniejąc dla człowieczeństwa w każdym człowieku, który do niego przychodzi, „jest to najstarszy po Kościele obywatel na świecie" (VII, 7). Umie on inteligentnie zapytać o siebie, o swoją geografię i o swoją historię, ponieważ znając swój oraz ich środek i przebywając w nim jest w stanie stanąć na zewnątrz własnej geografii i własnej historii, a nawet na zewnątrz siebie.

Tak jak stanąć na zewnątrz siebie nie znaczy ominąć siebie, lecz siebie właśnie ocalić, tak stanąć na zewnątrz własnej geografii i własnej historii wcale nie znaczy działać przeciwko nim. Omija je i gubi ten, kto nie zdobywa się na tego rodzaju wysiłek. Kto zdradza środek siebie, środek historii i geografii swojego narodu, zdradza tym samym siebie oraz geografię i historię ojczyzny. Do środka krajobrazu człowiek zmierza poprzez krajobraz. „Bo kto, do Krzyża nawet idąc, minął krzyże ojczyste, ten p r z e b i e r a w męczeństwie!" „Bo kto minął o j c z y s t o ś ć, chociażby idąc po wawrzyny sławy sław i po mądrość nie mającą granic, ten u stopni pomnika swego się zatrzyma i z goryczą pojrzy ku domowi" (VII, 8).

Ojczyzny mojej stopy okrwawione
Włosami otrzeć na piasku
Padam: lecz znam jej i twarz, i koronę
Słońca słońc blasku.

Dziadowie moi nie znali też innej;
Ja nóg jej ręką tykałem;
Sandału rzemień nieraz na nich gminny
Ucałowałem.
(I, 336-337)

Wielkość ojczyzny odgadujemy z jej okrwawionych stóp. Podnosząc się do niej, poznajemy siebie oraz innych. Nie jest to znawstwo „ludzi, jakby ziarna w plewie", lecz znajomość „s i e b i e . . . i C z ł o w i e k a!" (II, 103). Tę „znajomość" otrzymuje się w cierpieniu. W niej rodzi się braterstwo.

Braterstwo ludom dam, gdy ł z y o s u s z ę,
Bo wiem, co w ł a s n o ś ć ma – co ścierpieć muszę:
Bo już s i ę z n a m.
(I, 124)

Nie ma ojczyzny bez „braterstwa ludów". Bez niego byłyby tylko narodowe „kółka".

Niechże nie uczą mię, gdzie ma ojczyzna,
Bo pola, sioła, okopy
I krew, i ciało, i ta jego blizna
To ślad – lub – stopy.
(I, 337)

Krzysztof KOPCZYŃSKI

„STUDIA NORWIDIANA"
(Omówienie zawartości dotychczas wydanych numerów)

„Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, rozpoczynając wydawanie pisma w roku 1983, chce w ten sposób uczcić setną rocznicę śmierci Cypriana Norwida" – zaznaczyła Redakcja „Studiów Norwidianów" w pierwszych słowach do czytelników[1]. Rocznik wpisywał się w bogatą już wtedy tradycję prowadzonych w KUL-u badań nad Norwidem. Przypomnijmy choćby próby edytorskie podejmowane jeszcze w latach pięćdziesiątych, a także studia Ireny Sławińskiej, Stefana Sawickiego, Józefa Ferta, s. Aliny Merdas, ks. Antoniego Dunajskiego – by wymienić tylko autorów mających w dorobku książki o Norwidzie.

Swój program Redakcja precyzowała następująco: „Chcielibyśmy, aby pismo przyczyniło się do pogłębienia znajomości utworów jednego z największych, lecz i najtrudniejszych polskich pisarzy, aby zmniejszyło zaniedbania badawcze, zrozumiałe na tle niezwykłych dziejów jego recepcji, aby ukazywało ogólnoludzkie wartości tej tak oryginalnej, a nadal słabo znanej, zwłaszcza poza Polską, twórczości, aby stało się wreszcie organem własnym wszystkich norwidologów"[2]. Zadaniem, które stawiam sobie w niniejszym szkicu, jest odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu udało się w wydanych dotąd pięciu zeszytach (nr 1-7) „Studiów" zamierzenia te zrealizować.

Jak wiadomo, jednym z podstawowych problemów nauki polskiej, w szczególności nauk humanistycznych, jest brak pełnego, szybkiego i profesjonalnego obiegu informacji, zarówno bibliograficznej, jak i dotyczącej prowadzonych prac. Wzrastające szczególnie w latach ostatnich zainteresowanie Norwidem uczyniło tę kwestię ważną także dla norwidologów. Redakcja „Studiów" wprowadziła dwa działy o charakterze ściśle informacyjnym. Są to *Bibliografia* i *Kronika*. Powiedzmy od razu, że przynoszą one informacje bardzo spóźnione. W zeszytach 1, 3/4 i 5/6 otrzymujemy spisy norwidianów odpowiednio za lata 1981, 1982 i 1983, a więc z dwu-, a nawet pięcioletnim opóźnieniem. Oczywiście, są one cenne dla badaczy, jednak chciałoby się apelować o tempo szybsze: bez bibliografii trudno jest bowiem śledzić najnowsze prace, zwłaszcza popularnonaukowe, ukazujące się często w małych nakładach i poza ośrodkami uniwersyteckimi. Postulat ten byłby godny uwagi tym bardziej, że widoczna jest w roczniku ambicja do nadania kwerendom bibliograficznym pewnej ciągłości: tak traktować należy dokonany przez Marka Busia przegląd norwidianów w prasie z lat 1971-1983, stanowiący w pewnym sensie kontynuację wcześniejszych prac Zdzisława Łapińskiego[3].

---

[1] Tekst pochodzący od Redakcji, „Studia Norwidiana" (dalej skrót: SN i numer kolejnego zeszytu), nr 1, s. 3.

[2] Tamże.

[3] M. Buś, *Norwid w czasopismach. 1971-1983*, SN 3/4, s. 255-284. Zob. też Z. Łapiński, *Norwidiana 1956-1970*, „Pamiętnik Literacki" 62 (1971) z. 3, s. 304-318.

Kronika, oprócz notatek o powstaniu Pracowni Słownika Języka Cypriana Norwida (1983) i Pracowni Kalendarza Życia i Twórczości Cypriana Norwida (1987), przynosi w zeszytach 2, 3/4 i 7 swego rodzaju serial pod tytułem *Rok Norwidowski*, zawierający omówienie piętnastu naukowych i popularnonaukowych sesji i spotkań, jakie odbyły się w związku z obchodami setnej rocznicy śmierci poety. Zważywszy na fakt, że ostatnia (jak dotąd, ale nie wiadomo, co będzie dalej) jego część ukazała się pod datą 1989 (recte: 1991), mamy tu do czynienia z opóźnieniem ośmioletnim, co czyni ową rejestrację interesującą już chyba tylko dla przyszłych badaczy współczesnej nam recepcji Norwida. Trudno oczywiście powiedzieć, czy redaktorzy „Studiów" mają szanse na wygranie tej walki z czasem, ale warto może prosić o podjęcie próby.

O ile *Kronice* można postawić także zarzut redakcyjny (omówienia wszystkich imprez tej samej rangi nie są jednakowo szczegółowe), o tyle dział *Recenzje i przeglądy* (od numeru 7 – *Recenzje*) przynosi prace starannie dobrane i spełniające wymogi recenzji naukowej, gatunku dla współczesnych badaczy mało atrakcyjnego i coraz rzadziej traktowanego poważnie. Choć trzeba raz jeszcze wspomnieć o opóźnieniach, to na liście przedstawianych tam książek nie brakuje bodaj żadnej istotnej, mającej związek z Norwidem pozycji ostatnich kilku lat. Pojawiają się zatem monografie w całości poświęcone poecie (J. Trznadla, Z. Trojanowiczowej, E. Kasperskiego, J. Ferta, s. A. Merdas, S. Świontka, ks. A. Dunajskiego, S. Sawickiego[4], i umieszczające go obok Mickiewicza i Słowackiego (D. Zamącińskiej[5]). Znajdziemy tu także księgi referatów z sesji, jakie odbyły się w 1983 r. w Warszawie, Jeleniej Górze i Rzeszowie[6], zbiór interpretacji wierszy Norwida[7],

[4] M. Buś, *Pożytki z czytania Norwida* (rec.: J. Trznadel, *Czytanie Norwida. Próby*, Warszawa 1978), SN 2, s. 75-84; G. Halkiewicz – Sojak, *Spór o mesjanizm Norwida* (rec.: Z. Trojanowiczowa, *Ostatni spór romantyczny. Cyprian Norwid – Julian Klaczko*, Warszawa 1981), SN 2, s. 90-98; A. Tyszczyk, *Świat wartości Norwida*? (rec.: E. Kasperski, *Świat wartości Norwida*, Warszawa 1981), SN 2, s. 98-102; Z. Trojanowiczowa, *Książka o Norwidzie – poecie dialogu* (rec.: J. Fert, *Norwid – poeta dialogu*, Wrocław 1982), SN 2, s. 102-104; K. Kopczyński, *W stronę poznania Norwidowskich odniesień biblijnych* (rec.: A. Merdas RSCJ, *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983), SN 5/6, s. 212-219; J. Ciechowicz, *Cały świat gra komedię* (rec.: S. Świontek, *Norwidowski teatr świata*, Łódź 1983), SN 5/6, s. 219-225; S. Sawicki, *Norwid w interpretacji teologa* (rec.: ks. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985), SN 5/6, s. 240-247; H. D. Wojtyska CP, *Norwid teolog*? (rec. jw.), SN 5/6, s. 247-252; M. Kalinowska, *Norwida walka z formą* (rec.: S. Sawicki, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986), SN 7, s. 139-145.

[5] Z. Stefanowska, *O wierszach romantycznych* (rec.: D. Zamącińska, *Słynne – nieznane. Wiersze późne Mickiewicza, Słowackiego, Norwida*, Lublin 1985), SN 5/6, s. 234-239.

[6] J. Fert, *Norwid w perspektywie interpretacyjnej* (rec.: *Cyprian Norwid. Interpretacje*, red. S. Makowski, Warszawa 1986), SN 5/6, s. 252-259; A. Cedro, *Sesja w Jeleniej Górze* (rec.: *„Dramat życia prawdę wyrabiający". Materiały norwidowskiej sesji naukowej*, red. M. Inglot, Wrocław 1985), SN 7, s. 151-154; B. Pietrasiewicz, *Norwid w Rzeszowie* (rec. *Norwid. Interpretacje i konteksty*, red. P. Żbikowski, Rzeszów 1986), SN 7, s. 154-159.

[7] J. Fert, *Interpretacje poezji Norwida* (rec. *Cypriana Norwida kształt prawdy i mi-*

tom listów Marii Kalergis do Adama Potockiego[8], antologię wierszy poświęconych Norwidowi[9]. Ważną grupę recenzowanych książek stanowią wydania samego Norwida. Tomy opracowane przez Juliusza W. Gomulickiego (t. I-II, VI i VIII-XI *Pism wszystkich*) zostały omówione przez autorów odpowiednich części przygotowywanej na KUL-u edycji krytycznej[10], dzieła Norwida są też obecne w przekładach na włoski, słowacki, niemiecki i bułgarski[11]. Należy podkreślić, że wśród autorów recenzji nie brakuje najwybitniejszych norwidologów i badaczy innych dziedzin (teolog, znawca romantycznej epistolografii) z tytułami profesorów, co podnosi jeszcze rangę tego działu.

Inedita przynoszą nieznane dotąd teksty i zapiski Norwida opatrzone komentarzem historycznym i filologicznym. Publikuje się tu zatem okruchy korespondencji: list Norwida z 8 III 1862 r. – odpowiedź na odezwę Komitetu Tymczasowego Emigracji Polskiej – będący kolejnym, ważnym głosem poety w sprawie emigracji (drukowany na podstawie kopii Jana N. Janowskiego odnalezionej w Bibliotece Jagiellońskiej) i urywek depeszy z 5 III 1877 r.[12]. Jest notatka o przystąpieniu Norwida do Instytucji „Czci i Chleba"[13] oraz szczególnie cenne opracowanie odnalezionego autografu *Pożegnania*, wyposażone w zestawienie wariantów tekstu[14]. Zasługą redaktorów „Studiów" jest podawanie fotokopii wszystkich odnalezionych autografów Norwida.

Dział *Materiały i notatki* zawiera krótkie szkice informacyjne pozwalające precyzyjniej spojrzeć na życie i dzieło Norwida, a także na jego recepcję i badania nad jego twórczością. Możemy tu znaleźć listy Wydawnictwa F. A. Brockhaus do Norwida[15], relac-

---

łości. *Analizy i interpretacje*, red. S. Makowski, Warszawa 1986), SN 7, s. 145-150.

[8] Z. Sudolski, *Drugie oblicze Marii Kalergis* (rec. M. Kalergis, *Listy do Adama Potockiego*, oprac. i wstępem poprzedziła H. Kenarowa, przekł. z francuskiego H. Kenarowa i R. Drojecka, Warszawa 1986), SN 5/6, s. 260-272.

[9] J. Starnawski, *Nad antologią wierszy o Norwidzie* (rec. *„Głosów zbieranie". Wiersze o Norwidzie 1841-1980*, oprac. A. Mierzejewski i Z. Sudolski, Warszawa 1983), SN 5/6, s. 225-233.

[10] Z. Trojanowiczowa, *Uwagi o pierwszych dwu tomach „Pism wszystkich" Cypriana Norwida w opracowaniu Juliusza W. Gomulickiego*, SN 3/4, s. 243-250; R. Skręt, *O krytycznej edycji pism prozatorskich Norwida – uwagi*, SN 5/6, s. 207-212; J. Rudnicka, *Listy Norwida w „Pismach wszystkich" wydanych przez Juliusza W. Gomulickiego*, SN 7, s. 133-139.

[11] E. Żwirkowska, *Omaggio złożone Norwidowi* (rec.: C. Norwid, *Poesie*, Bologna 1981), SN 1, s. 121-131; K. Sobczyński, *Norwid po włosku* (rec. jw.), SN 1, s. 131-135; J. Rudnicka, *Pierwsze wydanie osobne Norwida po słowacku* (rec.: C. Norwid, *Nepokoritel'ny pramen*, Bratislava 1974), SN 1, s. 136-138; A. Vincenz, *Norwid po niemiecku* (rec.: C. Norwid, *Vade-mecum. Gedichtzyklus (1866). Polonisch-deutsch*, München 1981), SN 2, s. 84-90; W. Gałązka, *Norwid po bułgarsku* (rec.: C. Norwid, *Zwezden diamant. Izbrani stichotworenija i poemi*, Sofija 1981), SN 3/4, s. 250-255.

[12] M. Jagielska, *Nieznany list Norwida z 8 marca 1862*, SN 1, s. 105-109; M. Borzęcka, *Nieznany urywek depeszy Norwida z 5 marca 1877 roku*, SN 5/6, s. 175-180.

[13] J. Skarbek, J. Ziółek, *Nieznana deklaracja Cypriana K. Norwida o przystąpieniu do Instytucji „Czci i Chleba" w Paryżu w 1867 roku*, SN 7, s. 105-113.

[14] E. Wojtyło, *Odnaleziony rękopis „Pożegnania" Cypriana Norwida*, SN 5/6, s. 161-174.

[15] *Listy Wydawnictwa F. A. Brockhaus*

ję Wacława Gasztowtta o odczycie Norwida o apatii, jaki miał miejsce w 1875 r.[16], listę pasażerów „Margaret Evans", na której Norwid płynął do Ameryki[17], komentarz do zapisów o Norwidzie w *Miscellaneach* Ambrożego Grabowskiego[18]. Spora część tekstów dotyczy czasów po śmierci Norwida: sprostowania błędnej informacji na temat rzekomego pochówku poety na Cmentarzu Montparnasse[19], szkolnych losów utworów Norwida[20], prac norwidowskich prowadzonych przez ks. dra Karola Konopkę i Mieczysława Jastruna[21]. Wspomnieć należy wreszcie o próbce tekstologicznej (na materiale wiersza *Moralności*) późniejszego wydawcy *Vade-mecum* w Bibliotece Narodowej[22].

Trudno jest pokusić się o ocenę tych „materiałowych" działów rocznika. Ich zawartość, gdy idzie o samego Norwida, jest cenna, ale jednak przyczynkarska. Nie jest to zarzut, a już w żadnym razie nie można za taki stan rzeczy obwiniać Redakcji. Cała bowiem zajmująca się wiekiem XIX polonistyka lat osiemdziesiątych nie obfitowała w nowe materiały. Na ogół opierano się na źródłach już wykorzystywanych. Stąd też publikacja wymienionych tu przeze mnie materiałów była pewnym sukcesem. Dopiero po roku 1989 otworzyły się nowe perspektywy: badacze polscy mogą mianowicie sięgać do byłych archiwów radzieckich (nie miejsce tu na opisywanie rozlicznych, towarzyszących temu trudności). Sądzić wypada, że zyskają na tym także prace nad Norwidem. Jeśli ta intuicja nie okaże się trafna, dział *Materiały i notatki* zostanie pewnie z czasem zdominowany przez wyniki poszukiwań dotyczących recepcji Norwida, edytorstwa czy samych badań norwidologicznych.

O atrakcyjności „Studiów Norwidianów" decydują przede wszystkim, jak się wydaje, dwa pierwsze działy: *Artykuły i szkice* oraz *Interpretacje*. W kolejnych zeszytach poddano próbom interpretacji następujące wiersze: *Ciemność*[23], *Dwa guziki (z tyłu)*[24], *Dziennik i epos*[25], *Początek broszury politycznej*[26], *Pożegnanie. Ostatni rapsod Bérangera*[27], *Purytanizm*[28]; komedię

---

do Cypriana Norwida, oprac. i przekł. J. Rudnicka, SN 5/6, s. 181-189.

[16] Z. Trojanowiczowa, *Na marginesie odczytu Norwida z roku 1875 o apatii*, SN 3/4, s. 231-234.

[17] K. Hariasz, *Lista pasażerów „Margaret Evans"*, SN 5/6, s. 191-204.

[18] J. Rudnicka, *Norwid w „Miscellaneach" Ambrożego Grabowskiego*, SN 7, s. 115-117.

[19] J. Starnawski, *Zapomniany drobiazg Norwidowski*, SN 5/6, s. 205-206.

[20] J. Starnawski, *Kiedy teksty Norwida po raz pierwszy trafiły do szkoły?*, SN 7, s. 127-131.

[21] J. Starnawski, *Zapomniany norwidysta*, SN 3/4, s. 235; M. Inglot, *Mieczysława Jastruna lwowskie spotkania z Norwidem (1939-1941)*, SN 7, s. 119-126.

[22] J. Fert, *„Od niesienia" czy „odniesienia"? Na marginesie wiersza Norwida „Moralności"*, SN 1, s. 111-120.

[23] K. Kopczyński, *Próba interpretacji wiersza „Ciemność"*, SN 5/6, s. 125-136.

[24] R. Fieguth, *O poetyckim znaczeniu nieznacznego. Wiersz Norwida „Dwa guziki (z tyłu)"*, SN 1, s. 89-103.

[25] K. Trybuś, *Rozważania wokół wiersza „Dziennik i epos" Cypriana Norwida*, SN 1, s. 113-123.

[26] Z. Trojanowiczowa, *O wierszu Norwida „Początek broszury politycznej"*, SN 1, s. 101-112.

[27] J. Rudnicka, *Béranger w tłumaczeniu Norwida*, SN 3/4, s. 193-200.

[28] M. Głowiński, *Gorzkie kalambury. O „Purytanizmie" Cypriana Norwida*, SN 2, s. 63-74.

Auto-da-fe[29], poemat *Quidam*[30], nowelę *Tajemnica lorda Singelworth* (dwukrotnie[31], oraz zespół tekstów związanych z „Panią na Korczewie" – Joanną Kuczyńską[32]. Charakter interpretacji jednego wiersza ma również artykuł *Fatum ukrzyżowane*, ale został on – chyba ze względu na bardzo szeroko przywołane konteksty – umieszczony w dziale *Szkice*[33].

Na marginesie powyższego wyliczenia warto zauważyć, że interpretacje pojedynczych tekstów Norwida powstawały ostatnimi laty dość często. W kwietniu 1983 r. zorganizowano w Uniwersytecie Warszawskim specjalną sesję poświęconą interpretacjom (była ona omawiana w „Studiach"), interpretacje złożyły się też na osobną część pierwszej konferencji Pracowni Słownika Języka Cypriana Norwida[34]. Ukazał się również (też recenzowany omawiany tu przez rocznik) tom interpretacji pod tytułem *Cypriana Norwida kształt prawdy i miłości*[35], o innych interpretacjach publikowanych w czasopismach i książkach zbiorowych już nie wspominam. Ta swego rodzaju moda wydaje się godna podtrzymania (rola środowiska skupionego wokół „Studiów" może tu być duża) – kunszt lub oczywiste braki myślenia „późnych wnuków" ujawniają się najlepiej w zapisie z lektury konkretnego tekstu. Nie mówiąc już o tym, że interpretacje bywają chętnie czytane przez nienaukowców, na przykład przez nauczycieli, którzy uczą się w ten sposób analizować trudne teksty Norwida.

Publikowane w roczniku interpretacje mieszczą się w ramach jednego z ważniejszych nurtów problemowych, podjętych przez Redakcję. Określmy go jako poszukiwanie metody czytania Norwida. Jest on reprezentowany także przez szkice Zdzisława Łapińskiego, który próbuje stosować do Norwidowskiego dzieła pojęcia „sens" i „konieczność"[36], Kazimierza Cysewskiego, zastanawiającego się nad zadaniami odbiorcy listów Norwida[37], Danutę Zamącińską, zapisującą własne doświadczenie poznawania jego poezji[38], Marka Busia, ukazującego Zenona Przesmyckiego jako czytelnika Norwida[39].

Drugim zespołem zagadnień, który jest bardzo dobrze widoczny wśród *Ar-*

---

[29] E. Szary-Matywiecka, *Autor, redaktor i książki. O „Auto-da-fe" Cypriana Norwida*, SN 3/4, s. 181-192.

[30] A. Cedro, *Przypowieść, historia. O kierunkach lektury „Quidama"*, SN 7, s. 83-103.

[31] M. Adamiec *Tajemnica lorda Singelworth albo metafizyka balonu*, SN 3/4, s. 201-215; E. Dąbrowicz, *Tajemnica lorda Singelworth: strategia publiczego mówienia*, SN 3/4, s. 217-229.

[32] E. Dąbrowicz, *Cyprian Norwid odchodzi w sen*, SN 5/6, s. 151-160.

[33] M. Maciejewski, *Fatum ukrzyżowane*, SN 1, s. 31-47.

[34] Zob. *Cyprian Norwid. Interpretacje*, red. S. Makowski, Warszawa 1986; *Język Cypriana Norwida. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Pracownię Słownika Języka Norwida w dniach 4-6 listopada 1985 roku*, red. K. Kopczyński, J. Puzynina, Warszawa 1990.

[35] *Cypriana Norwida kształt prawdy i miłości. Analizy i interpretacje*, red. S. Makowski, Warszawa 1986.

[36] Z. Łapiński, *Sens i konieczność*, SN 2, s. 3-13.

[37] K. Cysewski, *Uwagi o listach Cypriana Norwida*, SN 3/4, s. 131-152.

[38] D. Zamącińska, *Poznawanie poezji Norwida*, SN 1, s. 5-30.

[39] M. Buś, *Zenon Przesmycki jako czytelnik Norwida*, SN 7, s. 41-62.

tykułów i szkiców, jest próba opisu stanowiska Norwida wobec własnej epoki i jej głównych przedstawicieli a w szczególności wobec problemu emigracji i niewoli narodowej. Sfery tak zakreślonej dotyczą przede wszystkim prace George'a Gömöri, nie po raz pierwszy próbującego interpretować stosunek Norwida do Mickiewicza[40], Marii Grzędzielskiej, piszącej o relacjach poety z Józefem B. Zaleskim i „polskim parnasem" (reprezentowanym przez Faleńskiego, Asnyka, Konopnicką i Wiktora Gomulickiego)[41], Grażyny Halkiewicz-Sojak, analizującej Norwidowe odwołania do Byrona[42], Henryka Siewierskiego, podejmującego – w związku ze sto czterdziestą rocznicą opuszczenia przez Norwida kraju – zadanie opisu tematu emigracji w twórczości autora *Czy podam się o amnestię*?[43] Wreszcie wspomnieć należy o artykule Zofii Stefanowskiej, będącym summą wiedzy o potraktowaniu przez poetę zagadnienia niewoli Polaków[44].

W wielu szkicach zdaje się być obecny temat „Norwid i chrześcijaństwo". Dotyczą go w pierwszym rzędzie wspomniany już tekst Mariana Maciejewskiego[45], artykuł Ireny Sławińskiej o dramaturgii Norwida[46], opracowanie teologa, ks. Antoniego Dunajskiego, na temat ujęcia przez Norwida „obecnego w człowieku obrazu Bożego"[47]. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że choć stosowanie „klucza biblijnego" do dzieła Norwida jest – wskazują na to zwłaszcza ostatnie badania, w tym również publikacje na łamach „Studiów" – nieuniknione, należy jednak zachowywać przy tym zasadę umiaru. Można bowiem nadmiernie „ujednoznacznić" to, co całkiem jednoznaczne nie jest, i w ten sposób pozbawić pisarstwo Norwida ważnych wątków. Jak się wydaje, Redakcja „Studiów Norwidianów" ma świadomość istnienia tego problemu.

Kolejna grupa tekstów ma związek z podejmowanym ostatnimi czasy często i z różnych stanowisk metodologicznych zagadnieniem, którego zakres dałoby się ująć następująco: zmagania Norwida z ograniczeniami zewnętrznymi, w tym zwłaszcza jego praca w języku, najczęstsze pojęcia, „filozofia mowy". Zmieszczą się tu zarówno prace historyków literatury o zainteresowaniach filozoficznych i teoretycznoliterackich (S. Sawicki, Z. Łapiński, A. Mierzejewski, M. Śliwiński, T. Tyczyński, M. Adamiec[48]), jak i języko-

---

[40] G. Gömöri, *Norwid o Mickiewiczu – spojrzenie poromantyczne*, SN 1, s. 71-80.

[41] M. Grzędzielska, *Tęcza siedmiostrunna. Józef Bohdan Zaleski – Cyprian Norwid*, SN 3/4, s. 85-115, i *Cyprian Norwid i parnas polski*, SN 2, s. 29-44.

[42] G. Halkiewicz-Sojak, *Norwid o Epimedesie i Byronie*, SN 5/6 s. 71-83.

[43] H. Siewierski, *Emigracja przeciw emigracji. W 140 rocznicę opuszczenia kraju przez Cypriana Norwida*, SN 1, s. 63-70.

[44] Z. Stefanowska, *Norwid o niewoli narodowej*, SN 3/4, s. 75-84.

[45] Maciejewski, *Fatum ukrzyżowane*.

[46] I. Sławińska, *Chrześcijańska „drama" Norwida*, SN 3/4, s. 57-74.

[47] Ks. A. Dunajski, *Człowiek – „Boga żywego obraz"*, SN 1, s. 81-88.

[48] S. Sawicki, *Norwida walka z formą*, SN 2, s. 15-28; Z. Łapiński, *Sens i konieczność*, SN 2, s. 3-13; A. Mierzejewski, *„Kształtem jest miłości". U źródeł Norwidowskiego pojęcia piękna*, SN 5/6, s. 3-31; M. Śliwiński, *Poeta kamienia*, SN 5/6, s. 33-51; T. Tyczyński, *Romantyczne zmagania ze słowem*, SN 7, s. 3-39, M.

znawców (B. Subko[49]). Nadzieje na zainteresowanie tą sferą badań jeszcze większej grupy naukowców budzi opracowywany obecnie indeks *Słownika języka Cypriana Norwida*.

Warto wreszcie nazwać tematy, których ujęcia podjęli się autorzy jednego tylko czy dwu artykułów. Irena Sławińska we wzmiankowanym już studium zajęła się związkami Norwida z tradycją dramatu[50], a Zbigniew Sudolski – tradycją epistolarną[51]. Relacje Norwida z poezją współczesną rozważał na przykładzie twórczości Zbigniewa Herberta Mieczysław Inglot[52]. Józef Fert pisał o problemach edytorskich *Vade-mecum*[53]. Norwidowska grafika i rzeźba stały się przedmiotem dociekań Hanny Widackiej i Łucji Kondratowicz[54].

Niewątpliwą zasługą Komitetu Redakcyjnego jest skupienie wokół „Studiów" przedstawicieli różnych ośrodków, w tym Instytutu Badań Literackich, Uniwersytetów: Gdańskiego, Jagiellońskiego, Poznańskiego, Toruńskiego, Warszawskiego i jego filii w Białymstoku, Wrocławskiego i obu lubelskich, Wyższych Szkół Pedagogicznych w Krakowie i Słupsku. Jeśli współpraca z nimi nabierze nie tylko okazjonalnego charakteru (jedenaście artykułów i interpretacji to referaty z sesji naukowych), uda się może choć w norwidologii przezwyciężyć dawne podziały środowiska polonistycznego. Należy też zwrócić uwagę na obecność autorów piszących w językach obcych (Fieguth, Gömöri, Jauss) czy mieszkających poza Polską (Siewierski, Vincenz). Rocznik jest zresztą kupowany przez liczne slawistyki zagraniczne, przydają się zatem angielskie streszczenia artykułów. W rozszerzaniu kręgu miłośników i badaczy Norwida za granicą pismo odgrywa doniosłą rolę – choć, oczywiście, ich liczba nie może być wielka, ponieważ względy językowe stanowią tu barierę trudną do przebycia. Badania nad Norwidem pozwalają jednak poszukiwać uniwersalnych wartości w kulturze polskiej. Szansy tej nie wolno zagubić.

Na zakończenie garść luźniejszych uwag i pomysłów. Dotychczas nie udało się Redakcji wprowadzić zapowiadanego działu „Dyskusje i polemiki". Istotnie, w naukowym roczniku jest to trudne, ale czy Norwid nie budzi dziś naprawdę kontrowersji, czy wszyscy jego czytelnicy zapisali się już do klubu miłośników poety? Wydaje się to wątpliwe i ciekawym zadaniem byłoby racje anty-Norwidowe ujawnić. Pozostaje też otwartym problem umieszczenia dzieła Norwida w szerszym kontekście – przede wszystkim poprzez prace komparatystyczne i dotyczące recepcji poety. Bez tej perspektywy, obawiam się, norwidologia może kiedyś zamknąć się we własnym kręgu.

Pomysł poświęcenia Norwidowi całego rocznika był o tyle świetny, co ryzykowny. Ale dziś widać, że bez pię-

---

Adamiec, *Norwid nad „strumieniem krwi ludzkiej"*, SN 5/6, s. 53-69.

[49] B. Subko, *O funkcjach łącznika w poezji Cypriana Norwida*, SN 5/6, s. 85-100.

[50] Sławińska, *Chrześcijańska „drama" Norwida*, SN 3/4, s. 57-74.

[51] Z. Sudolski, *Listy Norwida wobec tradycji epistolarnej*, SN 3/4, s. 117-129.

[52] M. Inglot, *„A Dorio ad Phrygium" Cypriana Norwida i „apollińskie" wiersze Zbigniewa Herberta. Paralele*, SN 1, s. 49-61.

[53] J. Fert, *Vade-mecum jako problem edytorski*, SN 2, s. 45-61.

[54] H. Widacka, *Grafika Cypriana Norwida*, SN 3/4, s. 153-180; Ł. Kondratowicz, *Cyprian Norwid – rzeźbiarz. Szki informacyjny*, SN 7, s. 63-82.

ciu dotąd wydanych zeszytów nie obejdzie się żaden badacz czy wnikliwy czytelnik poety. Dodajmy jeszcze rzecz pozornie oczywistą, o której czytelnicy na ogół wcale nie myślą: wydawanie podobnego pisma w dzisiejszych warunkach wymaga przezwyciężania wielu, wielu trudności. Jeśli już ktoś zdecydował się na te zmagania, musiał mieć głębokie przeświadczenie o istotnej roli poety dla kultury współczesnej. Wypada tylko wyrazić nadzieję, że Komitet Redakcyjny będzie dalej przekonująco dowodzić, iż redakcja – nie musi być redukcją.

Andrzej SULIKOWSKI

BRONIĘ MICKIEWICZA

W wiedeńskich „Znakach Czasu" (1992, nr 26, s. 68-82) czytam artykuł prof. Ewy M. Thompson z Uniwersytetu Rice w Houston, zatytułowany *Przeciw Mickiewiczowi*, a dotyczący rzekomej winy tego poety za wszystkie niemal porażki intelektualne Polski w minionym i obecnym stuleciu, a szczególnie za nikłą obecność Polaków w życiu umysłowym Stanów Zjednoczonych. Oczywiście artykuł E. M. Thompson, zawierający wiele cennych myśli o mieliznach lewicowości, o konserwatyzmie i jego pożytkach dla Europy, zbudowany jest z wielu złóż, niemniej, idąc za tokiem wywodu, zacząć chciałbym od Mickiewicza, który dla wielu publicystów stanowi – z racji swej wszechstronności i uniwersalności – coś w rodzaju szkapy, którą każdy chce powozić, bo w zasięgu ręki, cierpliwa i ogólnie w Polsce znana.

A więc teza wyjściowa artykułu: Adam Mickiewicz to „jeden z fatalnych, schizofrenicznych wzorców myślenia i odczuwania w literaturze polskiej" (s. 69). Autorka milcząco zakłada, że wybitny poeta i myśliciel jest faktycznie w Polsce dobrze znany, powszechnie czytany, przede wszystkim w szkole (jedno z charakterystycznych złudzeń ludzi stojących poza oświatą), a zatem mógłby wpływać w istotny sposób na zachowania ludzkie w kraju i na emigracji. Mickiewicz ma więc odpowiadać za częstą od epoki pozytywizmu lewicowość inteligencji polskiej, naszą mitologię nt. „postępu" społecznego, a także za okolicznościowe imprezy emigracyjne, które autorkę przyprawiają o znamienne rozdrażnienie, a w każdym razie poczucie niedosytu: „W *Panu Tadeuszu* widzę odbicie pseudokonserwatywnych i biernych postaw społecznych, wzorzec tych wszystkich bezpłodnych, emigranckich zebrań towarzyskich, gdzie pogadankę wygłasza przybysz z Polski, gospodarze częstują herbatką i ciastami domowego wypieku, a ludzie rozchodzą się po domach zadowoleni, że coś dla Polski zrobili" (s. 69).

Zacznijmy od tego, że Mickiewicz znany jest w Polsce niezmiernie powierzchownie, z kilku ballad, sonetów, dwu powieści poetyckich czy poematów (*Grażyna, Konrad Wallenrod*), wreszcie z niedokładnej i banalnej lektury *Pana Tadeusza*. Reszta zdaje się nie istnieć, jak wiem z wieloletniej praktyki egzaminatora podczas egzaminów wstępnych na polonistykę UJ czy KUL. Więc nie zna się poety w roli krytyka literackiego i tłumacza, chłonącego nowości z całej Europy, nie zna się wykładowcy w Lozannie i Paryżu, a *Literatura słowiańska* czy dająca do myślenia korespondencja czytane są przez kilku profesorów, garstkę studentów seminariów polonistycznych (ale i na studiach nie ma zazwyczaj czasu na lekturę własną, dogłębną, by rzec – medytacyjną). Mało kto wie, jak ważne dla poety było życie wewnętrzne i jak często choćby w *Zdaniach i uwagach*, orientował swe życie

względem Ewangelii, a przede wszystkim stawiał je jakby przed oczy Chrystusa.

Nie jest to bynajmniej specyfika polska, lecz prawidłowość historiozoficzna, wynikająca z rozwoju cywilizacyjnego: im kto bardziej wykształcony, tym więcej winien przeczytać. A tymczasem tylko w ostatnim trzydziestoleciu wydano na świecie więcej tekstów, niż kiedykolwiek przedtem w dziejach powszechnych. Siłą rzeczy 95% tej produkcji są to utwory o chwilowym tylko znaczeniu, skazane na niepamięć. Najbardziej „przywalonymi" przez książki i inne teksty (np. prace studenckie do poprawy i recenzji) okazują się profesorowie uniwersyteccy, którzy – jak niegdyś Karol Irzykowski, – powinni właściwie co pewien czas ogłaszać apele: „nie przysyłajcie nam maszynopisów do oceny!"

W Niemczech J. W. Goethe jest dziś – podobnie jak w Polsce Mickiewicz – ignorowany przez większość obywateli, a nawet „humaniści", tzn. studenci i pracownicy szanujących się uniwersytetów, znają tylko drobny wycinek jego twórczości. A więc nie można wiązać niemieckiego cudu gospodarczego z *Faustem*... W rozumowaniu autorki *Przeciw Mickiewiczowi* takie ścisłe związki – między literaturą i tzw. rzeczywistością gospodarczą – mają istnieć i być uchwytne dla literaturoznawcy czy krytyka. Grube nadużycie metodologiczne, a poza tym myślowy symplicyzm.

W miarę upływu lat otwiera się przed uzdolnionymi ludźmi możliwość coraz szybszego pisania tekstów, stąd nasze komputerowe czasy muszą nosić piętno uporczywego „nienadążania", które zresztą – poczucie zapóźnienia jednostki wobec morza tekstów – będzie się potęgować proporcjonalnie do przyrostu informacji (jest to w końcu także pewna wartość pozytywna, a nie tylko wyraz intelektualnej frustracji: musimy sobie bowiem, przyparci do muru, ponownie zadać pytania podstawowe: co to znaczy istotna lektura? które teksty stanowią kanon? które budują człowieczeństwo, które zaś niszczą lub rozpraszają?).

Obawiam się również, że tylko osoba wyjątkowo słabo obznajomiona z biografią poety, także publicysty politycznego, fascynującego wykładowcy uniwersyteckiego (choćby świadectwa Micheleta i innych Francuzów, których trudno posądzać o stronniczość) mogła była napisać takie zdanie, jak prof. Thompson: „Pod względem bierności na otaczające go tempo życia Mickiewicz mógłby konkurować z najbardziej tępym robociarzem polskiego pochodzenia z Detroit czy Chicago, tylko tyle, że ten robociarz spędza wolny czas nucąc poleczki, podczas gdy Mickiewicza interesowały bardziej melancholijne pieśni jego młodości" (s. 69).

Dlaczego w tej wypowiedzi tyle poczucia wyższości w stosunku do polskiej emigracji, ludzi przeważnie prostych, i tyle kompleksów wobec tych, którzy weszli do amerykańskich elit naukowych, którzy piszą do „prestiżowych" czasopism, mają uznanie i pieniądze? Prof. Thompson ciągle uwikłana w typowo utylitarystyczną mitologię sukcesu i uznania przed światem, pisze: „Przy całym pięknie *Pan Tadeusz* jest zachętą do bezwładu i niemożności. Tak, wszystkie akademie poświęcone czczeniu Konstytucji 3 maja w polskich klubach czy salach parafialnych w USA w znacznej mierze z niego się wywodzą. Niech się kupa Polaków zbierze, niech ktoś zaśpiewa czy zagra,

sentymentalnie pogadamy – to właśnie jest to, co czyni nas Polakami. Rozchodzimy się zadowoleni" (s. 70). Ciekawe, że w tego rodzaju podziałach na „kupę Polaków" i tych lepszych, wyższych, z aspiracjami, autor zawsze pozostaje w indywidualistycznej, zimnej uczuciowo mniejszości.

Wiem, że Mickiewicz stanowi pretekst dla prof. Ewy M. Thompson, że w gruncie rzeczy autorce chodzi o coś innego: współczesna inteligencja polska jest zamknięta na konserwatyzm amerykański, słabo odróżnia go od „neokonserwatyzmu", nie czyta pism „Modern Age", „Chronicles" czy „Crisis" (por. s. 80-81), nie uprawia poza tym myślenia konserwatywnego, a raczej lewicowe, i za to też odpowiada poniekąd Mickiewicz, następnie romantyczny „duch-rewolucjonista", wiejący od lewicy i zarażający Polaków w ciągu minionych dwu stuleci ideami bezbożnych myślicieli typu Marksa, Comte'a, Nietzschego, Freuda i wielu innych (por. s. 77). Nie bójmy się myśli ludzkiej – skądkolwiek by płynęła, może przynosić pożytek, a prawdę i tak odszukiwać musimy na własny rachunek.

W artykule dostrzegamy pewne charakterystyczne sprzeczności. Z jednej strony, autorka narzeka, że Mickiewicz właśnie zachęcał młodzież do „zamykania drzwi od Europy hałasów", z drugiej strony – w dalszym toku wywodów – okazuje się, że było jednak to wołanie mało skuteczne, skoro tylu sobie myślicieli zachodnich przyswojono, z tylu czerpano. Nie taki więc Mickiewicz groźny, nie wszyscy go na szczęście słuchają. Rzekomo nieobecny w polskiej myśli współczesnej Alexis de Tocqueville (s. 81) został przecież przetłumaczony kilkanaście lat temu na polski, prezentowany był najpierw m. in. na łamach „Tygodnika Powszechnego" i „Znaku", następnie wydany w odrębnych tomach, do czego przyczynili się m.in. Marcin Król i Wojciech Karpiński.

Tak więc nie uważam – jak cytowany przez prof. Thompson Leopold Tyrmand – abyśmy, jako naród, byli „nieobecni w wielkich rozgrywkach intelektualnych świata" (s. 81). Nie obawiam się też, abyśmy w przyszłości byli zupełnie pozbawieni miejsca w dziejach myśli europejskiej. Najpierw sprawa tego, co kto za „świat" uważa. Jeśli chodzi o elity intelektualne, nie mamy się czego wstydzić, bo w zakresie filozofii działa na emigracji nie tylko jeden Leszek Kołakowski, ale dziesiątki utalentowanych profesorów, a jeden z nich stoi na czele rzymskiego Kościoła i jest zarazem jednym z najpłodniejszych współczesnych pisarzy teologicznych. Duża część czołowych polskich biologów, matematyków czy fizyków pracuje w Stanach Zjednoczonych i na Zachodzie, nie ustępując miejscowym koryfeuszom.

Jeśli przez „świat" rozumieć innych ludzi, zaszczyty, władzę, pieniądze itd., to kultura polska i w tym zakresie potrafi sprostać Zachodowi. Możliwe, że nasza religia nie podoba się tamtejszym społeczeństwom zlaicyzowanym, jako odmiana katolicyzmu tradycyjnego. Tego rodzaju zarzut traktować trzeba jako epitet, świadczący o czysto zewnętrznym, powierzchownym rozumieniu chrześcijaństwa. Mam wrażenie, że Ewa W. Thompson nie bardzo uświadamia sobie, czym dla całych pokoleń Polaków była Ewangelia, rozumiana jako zasada życia co-

dziennego i sposób poznawania rzeczywistości (pisanej zarówno małą, jak i dużą literą).

Otóż wizja kultury polskiej, rozsnuta w artykule *Przeciw Mickiewiczowi*, posiada, obok wielu pomniejszych, „warsztatowych", jeden zasadniczy mankament, sprawiający, że autorka rozmija się zarówno z duchowością poety, globalną wymową jego tekstów, jak i duchowością kultury polskiej. Defekt polega na tym, że w kraju nad Wisłą starano się – przynajmniej niektórzy starali się – budować od początku jeśli nie na samym Chrystusie jako opoce, to w bliskim sąsiedztwie tego najbardziej niezwykłego kamienia węgielnego, jaki zna kultura świata.

Tak więc to nie Rewolucja Francuska przyniosła Polsce i Mickiewiczowi wezwanie do „braterstwa narodów". Także i hasła „liberté", „fraternité", „égalité" – wyszydzane przez autorkę jako twór krwawych jakobinów – przywędrowały do Polski przed wiekami, ukryte w tekstach Ewangelii i Listach Pawłowych, gdy jeszcze nad Sekwaną nie wymyślono gilotyn i nie przechwycono myśli chrześcijańskiej, odbierając najważniejszym jej treściom „nieusuwalną" podstawę, czyli samego Chrystusa, działającego w Kościele i w każdym chrześcijaninie (poprzez życie sakramentalne).

Z tego powodu nie przeceniałbym myśli konserwatywnej, choć mam dla niej sporo sympatii. W krakowskim środowisku zawiązał się przed dwunastu laty zespół redakcyjny kwartalnika „Arka", redagowany przez młodych ludzi, zafascynowanych myślą konserwatywną. Do tych samych tradycji politycznych nawiązuje dziennik „Czas Krakowski", redagowany przez Jana Polkowskiego. W obu tych pismach zamieszczałem swe teksty, wyrażając w ten sposób poparcie dla konserwatyzmu stosowanego. Ale mam świadomość ograniczeń tego poglądu, jak każdego ludzkiego. Uważam więc, że myśl nasza powinna przebijać się ponad kategorie ideologiczne, którymi z taką werwą, choć z ograniczoną skutecznością, operuje prof. Ewa W. Thompson. Przede wszystkim unikałbym powierzchownego i uderzająco jednostronnego przykrawania czyjegoś wybitnego dzieła do swoich jednorazowych, publicystycznych celów.

Z dużą ostrożnością posługiwałbym się pojęciami „prawica" – „lewica", „konserwatyzm" itd., pamiętając, że ich wielorakie znaczenia zmieniają się nie tylko w ciągu historii, ale i w zależności od miejsca, z którego je oglądamy i zamierzamy opisywać (jest to szczególny przypadek relatywizmu poznawczego, istniejącego w poznawaniu historii); stąd potrzeba każdorazowych definicji, uściśleń, znaczenia niuansów, czego bardzo brakuje w ataku *Przeciw Mickiewiczowi*.

Wreszcie ocena religijności, instytucji kościelnych, zbiorowości, poziomu intelektualnego wiernych itp. wymaga od publicysty dużej, praktycznej znajomości życia, szacunku dla prostego człowieka i pracy fizycznej, głębokiego, egzystencjalnego zrozumienia wspólnotowości, bez których nie byłoby cywilizacji i bez których niemożliwe jest codzienne życie rodzinne.

Ważne jest wreszcie przy stawianiu takich ocen własne doświadczenie religijne, rola modlitwy, rozumianej nie jako chwilowe recytowanie „formuł", ale jako ciągła, własna postawa życiowa przed Bogiem, pełna czci dla Tajemnicy i ufności w Opatrzność. Uważam, że właśnie chrześcijaństwu –

szczególnie modlitwie przed Chrystusem Eucharystycznym – wiele zawdzięcza cała polska kultura, a w niej „personalizm polski" o którym tak celnie pisała w swych pracach Hanna Malewska. Przedstawicielem tak rozumianego personalizmu był także, z jednej strony, Mickiewicz, z drugiej zaś, Norwid; później wielu, spośród których wyróżniłbym Józefa Czapskiego, Antoniego Gołubiewa czy Jana Twardowskiego.

Wobec żywego źródła mocy i mądrości, jakim jest Chrystus w Kościele, blednie nasza zwyczajna, doczesna pojęciowość, milknie gwar sporów. Nie pytamy już, kto z nas należy do konserwatystów, kto do lewicowców. Przestajemy się uważać za rewolucjonistów czy „rozbijaków Europy" (co nam usiłuje insynuować prof. Thompson, jakby zapominając, czym jest sytuacja narodu zniewolonego przez zaborców i poniżanego w każdym pokoleniu). Patrzymy raczej ku temu światłu, które nam obiecuje poznanie skromne, lecz bliskie Rzeczywistości.

Antoni CZYŻ

PISARZ I PAPIEŻ: „SŁOWO DOJRZEWA W GEST"*

„ŻYWIOŁ ŚWIATŁA"

Karol Wojtyła jako poeta i dramaturg jeszcze umyka historii literatury. Za mało był znany i czytany. I nie rozpoznał go, w istocie, teatr. Zbyt mało się go rozumie. Ale dotyczy to i myśli filozoficznej Jana Pawła II (a ongi Karola Wojtyły), który „jest papieżem dostrzeganym, myślicielem pomijanym", także w Polsce zresztą. Do wyjątków należy przygotowany przeze mnie i w małym nakładzie wydany wybór jego „fragmentów antropologicznych" (aż po ważny list o godności kobiety *Mulieris dignitatem*)[1]. Podobnie jest – sądzę – z całym jego nauczaniem, bo słowa papieża wypowiadane podczas czwartej jego pielgrzymki do ojczyzny, w czerwcu i sierpniu 1991 roku, zostały raczej z życia duchowego Polaków osobliwie wyparte.

Krzysztof Dybciak podjął trud mówienia o tej twórczości i dał książkę pożyteczną, ujętą jak monografia wstępnie porządkująca wiedzę i próbująca rozumienia. Dla wszelkich prac dalszych będzie bezcenna. Omawia „źródła i sąsiedztwa" tego niezwykłego pisarstwa, próbując syntezy (może raczej: panoramy) dwudziestolecia międzywojennego, ujętego jako przeszłość najbliższa i gleba twórcza. Rozważa poezję Wojtyły, wreszcie dramaturgię, sumiennie rejestrując głosy krytyków. Zamyka książkę *Kalendarium* (w opracowaniu Katarzyny Dybciak) i zwięzłe podsumowanie autora.

Wszysto tu ważne, skoro obcuje się z wielką – a skrytą – poezją. Bo taka w najświetniejszych swoich przejawach jest twórczość Wojtyły, bodaj od *Pieśni o Bogu ukrytym*, tego poematu-iluminacji z 1944 roku, którego „wewnętrzną przestrzeń" – jak zwięźle i trafnie powie Danuta Michałowska – stanowi „przeżycie mistyczne"[2]. Bóg się objawi jako „żywioł światła" i „Przyjaciel, / który jest jedną iskierką, a całą Światłością" (16)[3]. Tak właśnie – świetliście! – objawi się Miłość i *Pieśń o Bogu ukrytym* mówi o jej doznawaniu i doświadczaniu, o trudnym obcowaniu miłosnym człowieka i Boga. Lecz Bóg tu niejawny i niepojęty, zaledwie trwożnie, z pokorą nazwany, bo – chociaż bliski – wciąż mroczny i niepochwytny, bo wciąż jest Tajemnicą. A obcowanie z Nim ma posmak

---

* Krzysztof Dybciak, *Karol Wojtyła a literatura*, Tarnów, [1991], s. 167, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos".

[1] Zob.: Jan Paweł II (Karol Wojtyła), *Człowiek nie może żyć bez miłości. Fragmenty antropologiczne*, wybór, wstęp i komentarz A. Czyż, „Ogród. Materiały naukowe Warszawskiego Koła Polonistów", 1989, z. 2, s. 53-96.

[2] Tekst Danuty Michałowskiej na okładce płyty *Karol Wojtyła: Utwory poetyckie, D. Michałowska – recytacje, S. Skoczyński – muzyka, perkusja*, wydanej przez firmę „Veriton" w roku 1987 (SXV-940).

[3] Wszystkie cytaty według wydania: K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1987. Cyfry w nawiasie oznaczają numer strony.

wędrówki w nieznane: w głąb duszy („patrz w siebie" (16) – bo i tam On będzie) i poprzez świat jako przestrzeń odpodobnioną i poniekąd obcą, znamienną Jego milczeniem („Dalekie wybrzeża ciszy zaczynają się tuż za progiem" (15) – i to jest początek!), ale oswajaną i coraz bliższą, gdyż objawi się w końcu („siano wonne", „drzewo surowe", „pszenny chleb" (19) jako Boży ślad i znak. Niełatwa ta wędrówka i nieproste obcowanie, skoro ma przemienić i umocnić. Tylko bowiem nad człowiekiem dziecięco ufnym i pokornie przemienionym „Ktoś się długo" pochyli (17). I będzie to Bóg.

Oddana światu i Światłu, mroczna i lśniąca – zawiera *Pieśń* trud doświadczenia. Odsłania egzystencjalny wymiar poezji Wojtyły, w której ludzkie bycie zanurza się w ciemny blask, by napotkać miłujące Boże trwanie. Znamienne tu związki z mistyką Jana od Krzyża i jego obrazem ludzkiej drogi przez noc ku Światłu. Pisał o nim Wojtyła jako o tym, kto buduje „doświadczalną teologię podmiotu", przemierzającym przepaść między sobą a nieznanym z jego Istoty Bogiem[4]. Rozprawę doktorską poświęcił doświadczeniu udzielania się Boga człowiekowi i obcowania człowieka z Nim w pismach Jana od Krzyża, czytał je więc egzystencjalnie[5]. Poprzez tę tradycję odsłania się dziedzictwo teologii apofatycznej, bodajże w poezji Wojtyły nie dostrzegane. Wobec poezji polskiej, która dziedzictwo to zna od zarania, bo od *Bogurodzicy*[6], wobec prozy, barokowej choćby, sięgającej po mistykę nadreńską[7] – twórczość Wojtyły stanowi zjawisko ważne jako analogia i bezwiedna (?) kontynuacja.

Wymiar egzystencjalny tej twórczości ujawnia też wyobraźnię poetycką Wojtyły. I takie właśnie – fantazmatyczne – widzenie Boga. Janusz Pasierb (przywołany w książce Dybciaka) pisał o znamiennym dla poezji Wojtyły „przebudzeniu" człowieka i o „wejściu Boga" w ludzkie życie. Byłoby to – jak celnie mówi Pasierb – „mistyczne «zmrużenie» i bodaj widzenie poprzez mrok. Tkwią tu paradoksy. I tkwi szczególna moc mowy symbolicznej. Dostrzegamy tu prawie klimat i ton Sępa-Szarzyńskiego... A wyobraźnia Wojtyły – powiemy zwięźle – zakorzeni, osadzi w byciu i stanie się – jak dla romantyków – pokornie-twórcza (właśnie tak) i ocalająca[8].

Czytanie i rozumienie, opis i analiza, interpretacja i rekonstrukcja – winny odsłonić szczególny wymiar tej twórczości. Jest to bowiem olśniewająca poezja... Dybciak może unika tego trudu, zresztą chyba świadomie. Unika ocen (bo „naukowo nieustabilizowane") i nie chce „normalnie", właśnie

[4] K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, w: *„Aby Chrystus się nami posługiwał"*, Kraków 1979, s. 393. Przedruk: zob. przypis 1.

[5] Zob.: A. Czyż, *Krawiec-mistyk i co z tego wynikło*. „Ogród" 1991, z. 4. Jest to omówienie tej rozprawy (*Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*), którą wydano wreszcie po polsku w wersji książkowej w roku 1990 (przekłady: włoski, hiszpański i francuski – już w roku 1979).

[6] Zob.: A. Czyż, *„Bogurodzica" – między Wschodem a Zachodem. (Kilka myśli o duchowej jedności Europy)*, „Ogród" 1991, z. 4.

[7] Zob.: A. Czyż, *„Namilszy ognisty". Drużbicki i rozmyślania ocalające* (w druku).

[8] Zob.: G. Gusdorf, *Wyobraźnia, magia. (Z tomu: „Człowiek romantyzmu")*, tłum. A. Żelechowska, wstęp A. Czyż, „Ogród" 1990, z. 1.

w cudzysłowie to umieszczając, czytać tej poezji, jak ją normalnie (już bez cudzysłowu) czytali Pasierb i Zygmunt Kubiak. Woli ją czytać jako „sygnały" dla „wiedzy" o „przyszłym papieżu" i jego „pontyfikacie", a zresztą otwiera książkę uwagami o Janie Pawle II jako popularnym „przywódcy", uzasadniając to metodologicznie odwołaniami do rosyjskiej semiotyki i jej tez o ścisłym związku „między twórcą a wytworem jego działań". Związek wszakże nie oznacza tożsamości. A odrębność i moc świata poetyckiego Wojtyły w jego przejmującym odsłanianiu obecności Bożej są wyraziste, jak bywa wyrazista egzystencjalnie właśnie owa... „normalna" (celowo daję cudzysłów) literatura. Bo ona świadczy o człowieku i jest – pisał Dilthey – „śladem" jego bycia[9].

Poezje i dramaty, teksty filozoficzne i teologiczne splatają się tu nieprosto, jak się nieprosto przenikają Karol Wojtyła i Jan Paweł II, bo zawsze człowiek i twórca wybitny swoiście i subtelnie przekształca biografię w egzystencję. Gdyż więzi będą... *Pieśń o Bogu ukrytym* ma – trafnie napisano – rytm duchowości i staje się (jako tekst) „wyrazem «życia duszy»"[10]. A wizja „nachylenia Boga" (17) nade mną zwiastuje tę niezwykłą lekturę przypowieści o synu marnotrawnym w encyklice *Dives in misericordia* i ów obraz Miłości pochylonej „nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą"[11]. Pierwsza encyklika, *Redemptor hominis*, powie o Chrystusie, a druga – o... Bogu ukrytym, którego Syn uobecnia. I ów „blask", „Ojca", który patrzy „z (...) miłością" (25), rozpoznała już *Pieśń*.

„ZIEMIA NASZA..."

Równie tu ważny obraz świata ogarnianego Bożym wejrzeniem, a i człowieka pośród tych Bożych znaków. Dybciak słusznie przywołuje *Osobę i czyn*, tę – dodam – filozoficzną summę Wojtyły, ujętą egzystencjalnie jako opis „ludzkiego doświadczenia", które jest zarazem „jakimś zrozumieniem tego, czego doświadczam", lecz i personalistycznym samopoznaniem, bo człowiek, który działa, „jawi się [...] poprzez czyn" jako osoba[12]. Wcześniej, w książce o etyce Schelera, odrzucił Wojtyła koncepcję osoby jako „sumy aktów", a nie „substancjalnego bytu"[13]. Człowiek – dowodzi *Osoba i czyn* – jest bytem i tak się ujawni w swoim czynie. Lecz to się pokaże egzystencjalnie w jego działaniu pośród świata i obcowaniu z nim. Podobnie w poezji, bo o tym mówi *Kamieniołom* (z 1956 roku): o „uczestnictwie" w istnieniu poprzez czyn i pracę, i obcowanie dłoni z „kamieniami" i „światłem surowej deski" (47-48). W encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II powie potem o pracy, która „jest uczestnictwem w dziele Boga"[14].

---

[9] W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki*, w: *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 294.

[10] H. Krukowska, *Doświadczenie mistyczne w „Pieśni o Bogu ukrytym"*, w: *O poezji Karola Wojtyły*, Białystok 1991, s. 46. (Tom wydano w związku z czwartą pielgrzymką Jana Pawła II do ojczyzny i pobytem papieża w Białymstoku).

[11] Cytuję według przedruku: zob. przypis 1.

[12] Tamże.

[13] K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*. Cytuję według przedruku: j.w.

[14] Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Watykan 1981, s. 55.

Przy czym nie tylko jest tu ważny ów „aktywny personalizm" (o którym pisze Dybciak), ale też – obcowanie.

Osobę i czyn kończy *Zarys teorii uczestnictwa*. Trzecia część poematu *Kamieniołom* to *Uczestnictwo*. I już *Pieśń o Bogu ukrytym* mówiła o obcowaniu ze światem i Bogiem. Mrok bowiem Boga skrytego znika wobec blasku i mocy Jego świata. Najpełniej to wyrazi *Wigilia wielkanocna (1966)*, poemat niezwykły (nie rozpoznany) i – sądzę – arcydzieło, a otwarty serią rozmów: „z sobą", „z Bogiem", wreszcie „z człowiekiem", a z nim „spór o znaczenie rzeczy" (78-79). Zatem „człowiek" wobec „rzeczy" i „Człowieka" (Chrystusa) – bo o tym mówi *Wigilia*... Więc wołanie do Człowieka. Potem wizja drzewa zranionego, „spojeń świata" (83), „wciągnięcia w Ojcostwo", języka i grzechu (jako „rozszczepienia" (85)). Ten proces wewnętrzny (a tkwią tu całe dzieje ludzkości) wypełnia się w obrzędzie obcowania. Szósta, mistrzowska część poematu – *Obrzęd* właśnie – odsłoni „pojednanie z ziemią", które zastąpi „przymus istnienia" (87). Bo to ziemia jest obrzędem: wody i słońca, życia i trwania. „Ziemia nasza stała się obrzędem" – „roślin i drzew", które „pękają [...] mądrością" (86-87). Stała się domem – rzeczywistym i wymarzonym – dla miłości i obcowania. Jest zatem znakiem Boga – Miłości i Mądrości. Dopiero tak – pośród światła kierującego do Światła – dopełni się wigilia przed Zmartwychwstaniem.

Wyznanie i doświadczanie, ton liryczny i epicki – prowadzą w poezji Wojtyły do szczególnego, trwożnie radosnego opisu świata, który jest i trwa na pewno, i pozwala obcować z darem istnienia. Oto idiom epiki – z poświadczaniem świata i trwania. I przeżycie – bliskości Boga i Jego blasku. Tak powstaje poezja ontologiczna, której tematem ludzkie bycie oddane Innemu: Bogu i światu, który On stworzył.

Ta poezja istnienia, radykalnie nietragiczna, wzbogaca pewną tradycję, którą literatura polska zna od dawna, od *Bogurodzicy* (jak – pisałem – „ikony Obcowania"), poprzez Reja[15], Mickiewicza, po – choćby – Dąbrowską[16]. Bezwiednie ją dopełnia.

„...OJCZE, JESTEM!"

Więzi z przestrzenią przyjazną i Bożą rozświetli miłość. To ona pozwoli pojąć obcowanie. Mówią o tym zwłaszcza dramaty Wojtyły, o których Dybciak pisze z uwagą. Szczególnie go zajmuje „medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat" (188): *Przed sklepem jubilera*. Ta opowieść o ludzkim uczuciu jednak możliwym i ocalającym wymaga niejako owego obrazu świata – z wodą połyskującą, z drzewem szumiącym na wietrze – zawartego w *Wigilii paschalnej*... I tamta poezja istnienia (w której Kubiak rozpozna – bliskie Blake'a – poddanie „bezmierności świata", a Pasierb – jakże tu cenną – analogię do Rilkego i Hopkinsa, oddanych istnieniu, a niejako ocalających je) jest poniekąd niezbędna, aby ton intymny dramatu zabrzmiał i znaczył w pełni. Jest to zarazem głos retoryczny jako wypowiedzenie, uwyraźnienie przeżyć i uczuć.

---

[15] Zob. A. Czyż, *Świat: znak i dom. (O „Żywocie człowieka poczciwego" Reja)*, „Ogród" 1991, z. 2.

[16] Zob. A. Czyż, *Dąbrowska homerycka* (w przygotowaniu).

Opowieść o dwóch „historiach miłosnych" wpisuje się w cały bogaty zestaw głosów Wojtyły (a potem papieża) o miłości oblubieńczej: w tomie *Miłość i odpowiedzialność* („wzajemne oddanie się osób")[17], w adhortacji *Familiaris consortio* i, wreszcie, w olśniewającej, z Biblii wysnutej książce *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...* (z jej wizją „«mowy ciała» [...] przetłumaczonej na język serca")[18]. *Przed sklepem jubilera* pokazuje „splątanie" ludzkich losów, „niepełność i niedojrzałość jednostki", co wyrażają zwłaszcza słowa Jubilera. Dybciak je trafnie zestawi ze *Ślubem* Gombrowicza i monologiem Henryka. Ów dramat jednostki ukoi miłość. Ona jest przecież obcowaniem osób.

W roku 1960 autor posłał maszynopis utworu (medytacji?, dramatu?) Mieczysławowi Kotlarczykowi. W dołączonym liście wyjaśnił, że próbował „stylu rapsodycznego". Chodzi o ów „teatr słowa", jak go nazwał kiedyś Wojtyła w osobnym szkicu: chodzi o Teatr Rapsodyczny, założony przez Kotlarczyka w sierpniu 1941 roku w Krakowie (młody Wojtyła, także Danuta Michałowska, byli tam pośród aktorów) jako teatr, który głosi myśl i przekazuje „pewną wizję umysłową" (386), a „wyodrębnienie słowa" nadaje mu „znamienny intelektualizm". Oto – mówi szkic *O teatrze słowa* – „słowo dojrzewa w gest", lecz nie odtwarza życia, bo daje „wewnętrzne napięcie" (388). Teatr słowa i dojrzewania, myśli i duchowości... Aktor tam nie tyle gra: „on raczej niesie problem". I sam Wojtyła, gdy grał, był temu wierny: jako Bolesław Śmiały w *Królu-Duchu* według Słowackiego zmienił „interpretację (pierwotną) [...] w kierunku rezygnacji z dramatyczności na rzecz ujęcia bardziej refleksyjnego" – wspomina Michałowska[19].

Jako aktor niesie myśl. Potem pisze *O teatrze słowa*. Wreszcie powstaje dramat. I jest on – właśnie – próbą stylu rapsodycznego... Zwięzły autokomentarz oddaje istotne cechy tego pisarstwa. Bolesław Taborski nazwał je „dramaturgią wnętrza". Ten teatr myśli sięga też w przeszłość. Dybciak mniej może rozważa te analogie i gatunkowe wcielenia dramatów Wojtyły. Medytacje, misteria? Bo może tym one są i tylko tak się wyrazi idea takiego teatru? Taborski szkicuje rozwój tej twórczości, od dramatów wczesnych (tu ważny *Jeremiasz*), poprzez dojrzałe i późne (*Brat naszego Boga, Przed sklepem jubilera, Promieniowanie ojcostwa*), i choć ją – słusznie! – określi jako „eksperyment", rozpozna odrębność owej „dramaturgii idącej w głąb człowieka" wobec nowszego dramatu i teatru, odsłaniając glebę rapsodyczną oraz poprzez medytację i misterium obecny wymiar teologiczny[20].

Wszystko to winno się skupić wokół *Promieniowania ojcostwa*. Powstało w 1964 roku i opatrzone zostało podtytułem *Misterium* oraz mottem o Trójcy Świętej z Pierwszego Listu św. Jana Apostoła (1 J 5, 7-8 – w rozszerzonej wersji z Wulgaty). Tu bodaj

[17] Cytuję według przedruku: zob. przypis 1.

[18] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano, 1986, s. 426.

[19] Zob. A. Boniecki, *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków 1983, s. 71.

[20] B. Taborski, *Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza*, Lublin 1989, s. 7, 42, 58-59.

najpełniej ujawnią się osobliwości dramatów Wojtyły. Powstał więc tekst niespójny... Albo mistrzowski. Bodaj tu już się ujawni najpełniej skrajny ton tej twórczości: osobliwej, granicznej i – wielkiej. Świat literacki Wojtyły wyłania się z doświadczenia: z ludzkiego bycia i – obcowania ze światem, z mroku i ze światła. Oddana wyobraźni (która widzi i zakorzenia) i myśli – twórczość ta zgłębia Prawdę mówi o niej. Mowa poety, kapłana, filozofa? A może język ten, choć wielogłosowy, będzie w końcu jednorodny? I jakie wówczas teksty powstaną? Wyznanie, modlitwa, misterium, traktat?

Promieniowanie ojcostwa to głos z pogranicza – jako misterium poety i mędrca... Nazwałem je „arcydziełem" i podtrzymuję to[21]. Jest arcydziełem wyobraźni symbolicznej. Dybciak ma inne zdanie, choć tam dostrzega... „dobre aforyzmy" i „dobre" fragmenty liryczne. Raczej jednak nie widzi całości, tylko „dramat psychologiczno-moralny", „dialog teologiczny z elementami historiozofii", „rozważania etyczne" i „nawet językoznawcze". Więc okruchy, drobiazgi. Ale może one utworzą – przecie – całość? Jak to się bowiem dzieje zawsze w misterium (z natury i struktury: niespójnym, symultanicznym), spoiwem będzie myśl. To ona tu pulsuje i ona czyni z *Promieniowania*... wizję gęstą, celną i mistrzowską. Mowa o ojcu i idei ojcostwa.

Więc Adam, „człowiek wygnany z głębszej [...] osobowości" (233) i samotny, bo w nim „miłość nigdy się nie spełnia" (235). Ogołocenie i lęk przed Bogiem: lecz On wypełni pustkę „przez dziecko" (237). Więc kobieta brzemienna: „ona jest Matką" (237). I oto Adam pojmuje pragnienie Boga: „nie chcesz, ażebym był ojcem, nie stając się dzieckiem". *Promieniowanie ojcostwa* unaocznia „doświadczenie dziecka" (240) jako trudną i ufną drogę duchową do obcowania – spotkania i spełnienia. Dziecko wybawi z ciemności i samotności. Dziecięctwo będzie łaską, pozwoli odnaleźć miłość, więc także Boga, by – mimo bólu – zawołać: „...ojcze, jestem!" (257). A skupi się w Matce: ona przyjmie tchnienie ojcostwa i ona je narodzi, zachowa.

To próba przeniknięcia tajemnicy Boga i miłości, męskości i kobiecości, zagadki istnienia i trwania. Olśniewający tekst i mroczny, jak szyfr. Postacie – powie Taborski – „mają [...] coś z archetypów". A wyrażą – doda Tischner – „ideę twórczej wzajemności osób"[22]. Gdyż obcowanie miłosne Boga, mężczyzny i kobiety byłoby może symbolem wewnętrznego stanu Boga w Trójcy Jedynego? W encyklice o Duchu Świętym, *Dominum et vivificantem*, rozważy papież Boga, który „w swoim życiu wewnętrznym" jest „miłością istotową"[23]. Duch Święty zaś byłby darem miłosnym Stwórcy dla stworzeń. Czy jest, może, *Promieniowanie*... tekstem trynitarnym, obrazem Obcowania?

Dzieckiem, które ufnie widzi, byłby i sam papież. *Portret Jana Pawła II* zamyka Frossard serią obrazów: „Najpierw ma się przed sobą papieża, jak wielkiego białego ptaka...". Potem kapłana. Potem człowieka, którego „głę-

---

[21] A. Czyż, *Wokół ojca: Gombrowicz, Witkacy, Wojtyła*, „Ogród" 1990, z. 1.

[22] J. Tischner, *Promieniowanie twórczej wzajemności*, Szkic w programie Teatru Rozmaitości, Warszawa 1983.

[23] Cytuję według przedruku: zob. przypis 1.

boka skromność zaprowadzi nas wprost do dziecka". A „z tyłu za dzieckiem jest już tylko światło Boże"[24]...

Tchnienie dziecięctwa przenika całą jego twórczość. Pisarstwo to staje wobec świata rozbitego i bolesnego, o wyobraźni ogołoconej, obojętnego wobec Boga. Jest mową symboli żywych, mroczne i promienne, ocalające człowiekowi – Boga i świat. Warto je czytać i książka Dybciaka nakłania ku temu. I warto je rozważyć – odważnie i śmiało – na tle wielkich zjawisk tego stulecia, przynajmniej polskich. Leśmian, Witkacy, Schulz? Tak, choćby oni. Właśnie oni! Raczej bowiem nie warto szukać zjawisk drugorzędnych, a bardziej – powiedzmy – stosownych. Gdy epoka traci świadomość ontologiczną, właśnie oni wyrażą to wymownie. I będą szukali ocalenia.

Czytam teksty Wojtyły obok *Nienasycenia*, *Sklepów cynamonowych*... To się dopełnia wzajemnie. Czy są, w końcu, wybitne? Dybciak wolałby humanistykę bodajże chłodną, która stroni od ocen. Czy mogę jednak lękać się ich i stronić od wartościowania? Podpowie Elzenberg: „Nie mogę, bo to mnie przekreśli"[25]. No więc, Wojtyła to pisarz wybitny.

[24] A. Frossard, *Portret Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1990, s. 135.

[25] H. Elzenberg, *Pisma*, t. I, *Z filozofii kultury*, oprac. M. Woroniecki, Kraków 1991, notatka: *Odrzucenie propozycji niewartościowania w ogóle*, s. 365.

Bernadetta JURAS

W DRAMACIE DOBRA I ZŁA*

Bytowanie „poza dobrem i złem" w świecie ludzkim jest niemożliwe w warunkach historycznych. Szukanie sposobów „spokojnej" koegzystencji dobra i zła istniejących niezależnie od siebie jest również absurdem z religijnego, moralnego czy nawet tylko historycznego punktu widzenia. Możliwości takie pojawiają się niekiedy na abstrakcyjnych wyżynach twórczości idealistów wierzących w historyczne zaistnienie Utopii czy „ziemi Ulro". Zło i dobro są w historii tak ze sobą powiązane i splątane, że można powtórzyć za S. Weil „zło jest cieniem dobra"[1]. Wielkie wizje religijne w perspektywie eschatologicznej i soteriologicznej mówią zgodnie, że konflikt dobro-zło zakończy się zwycięstwem dobra nad złem. Zło stanie się bezsilne, wytraci swoją moc – przestanie być złem. Nad ciemnością zapanuje światło – harmonia Prawdy, Dobra i Piękna. Ten transcendentny cel procesu dziejów realizuje się dzięki temu, że w dziejach człowiek zawsze walczy o konkretne dobro i z nieznanym złem. Dobrze oddaje to myśl Norwida – „Przedwieczny w człowieku przez się działa, ale w historii przez człowieczość"[2].

Człowieczość, człowieczeństwo, bycie człowiekiem spełnia się i spełnia swoje dziejowe zadania, gdy człowiek, walcząc o dobro ze złem, walczy „nie tyle o własne bytowanie, lecz o bytowanie wartości, i to czasem nawet wbrew bytowaniu własnemu"[3] – o „prawdziwe życie, które jest nieobecne" (*Filozofia dramatu*, s. 13). Na tym polega metafizyczny i aksjologiczny heroizm człowieka i taki jest początek ludzkiego dramatu – dramatu wartości.

Stając wobec wartości „człowiek wie mniej lub bardziej jasno, że w jego ręku jest zguba lub ocalenie" (tamże, s. 13) – dramat toczy się pomiędzy tymi dwoma możliwościami. Zbawienie i potępienie – co one oznaczają? Odpowiedź tonie w ciemności. „Niewiedza ta nie przeszkadza [...] jednak żyć wśród nich, myśleć według nich, wedle nich oceniać innych i siebie" (s. 257). Bez nich człowiek stałby bezradny „na scenie świata, jak słowa, które zapomniały o regułach czyniącej z nich mowę gramatyki" (s. 257). Zbawienie lub potępienie jako „ostatnie słowo dramatu", w którym tkwi człowiek, sugeruje, że „wśród rozmaitych opinii i przypuszczeń jedno jest szczególnie godne uwagi: właściwie istnieje tylko jeden dramat – dramat z Bogiem" (s. 22). Pytanie o Boga „samo jest dramatem. Czy Bóg jest? [...] Skąd przychodzi do człowieka? [...] Czy otwarcie na Boga jest trzecim otwarciem obok

---

* Przedmiotem niniejszej recenzji jest książka ks. Józefa Tischnera, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990.

[1] S. Weil, *Wybór pism*, Kraków 1990, s. 84.

[2] C. K. Norwid, *Listy o emigracji*, w: *Pisma wszystkie*, oprac. J. W. Gomulicki, t. VII, Warszawa 1973, s. 22.

[3] J. Tischner, *Egzystencja i wartość*, „Znak" 1972, nr 217-218, s. 930-931.

otwarcia na świat i na drugiego? [...] Dla jednych Bóg jest daleki, dla innych bliski, wedle jednych przychodzi, aby [...] oskarżyć, wedle innych, aby [...] zbawić" (s. 21-22).

Filozofia dramatu, najnowsza książka ks. prof. Tischnera, w tej właśnie perspektywie dramatu z Bogiem – zbawienia lub potępienia – umieszcza inne wątki dramatyczne człowieka: intencjonalny wątek dramatu ze światem oraz dialogiczny wątek dramatu z drugim. Dwa pierwsze rozdziały oraz rozdział czwarty poświęcone są dramatowi relacji człowiek-człowiek oraz człowiek-Bóg; rozdział trzeci – bezdrożom tych relacji, przyczynom i skutkom dramatycznego błądzenia w żywiole prawdy, dobra i piękna, i dramatowi relacji człowiek-świat. Rozdział piąty przedstawia możliwości zakończenia dramatu. *Filozofia dramatu* wyrasta z wcześniejszej książki ks. Tischnera – *Myślenie według wartości*. O ile jednak *Myślenie według wartości* jest zbiorem wcześniej publikowanych artykułów i esejów, to *Filozofia dramatu* opiera się na wykładach prowadzonych przez autora w Wyższej Szkole Teatralnej w Krakowie i zawiera w większości materiał nie publikowany. Kluczowe pojęcia: „spotkanie", „dialog" czy „scena" służą w *Filozofii dramatu* fenomenologicznej analizie zła, poprzez którą ukazuje się horyzont agatologiczny – dobra i zła – i perspektywa aksjologiczna ludzkiego bytowania, określająca bytowanie według Dobra, Prawdy i Piękna.

Dla *Filozofii dramatu* istotne jest pytanie, „jaki stosunek zachodzi między dobrem, pięknem i prawdą"[4]. Ens, pulchrum, verum et bonum – convertuntur, mówi scholastyczna teoria transcendentaliów. Ks. Tischner przyznaje, że harmonia między transcendentaliami w wymiarze ludzkim jest ideałem. Może się ona „jednak pojawić jedynie na trzecim stopniu abstrakcji, na którym nie ma już [...] dramatu. Dla człowieka, który żyje w czasie i jest istotą skończoną, piękno, prawda i dobro pozostają [...] w sporze o pierwszeństwo. Ku czemu trzeba skierować się najpierw, aby nie zagubić siebie? Czy ku pięknu jest artysta? Czy ku dobru jest święty?"[5] „Dramatyzując" transcendentalia ks. Tischner mówi o błądzeniu w żywiole piękna, dobra i prawdy. Błądzenie dokonuje się na tle sporu o pierwszeństwo między transcendentaliami i ostatecznie okazuje się być błądzeniem w wymiarze agatologicznym – błądzeniem pomiędzy dobrem i złem.

Mówiąc o błądzeniu w żywiole piękna, ks. Tischner cytuje zdanie z Kantowskiej *Krytyki władzy sądzenia*: „piękno jest symbolem tego, co etycznie dobre" (*Filozofia dramatu*, s. 104). Sens przygody z pięknem polegałby na przejściu z poziomu piękna na poziom dobra etycznego, na otwarciu przed człowiekiem bardziej zasadniczego horyzontu – horyzontu dobra i zła. Błądzenie w żywiole piękna może mieć jednak inne zakończenie – piękno może wykroczyć poza horyzont agatologiczny i podporządkować sobie dobro i zło. Dobro byłoby dobrem o tyle, o ile byłoby piękne, a zło, które byłoby piękne, nie byłoby złem. Rezultat błądzenia – absolutne piękno – miałoby zatem możliwość usprawiedliwienia zła i decydowania o tym, co dobre.

[4] J. Tischner, *Filozofia – dramat – metafora*, Kraków [1991], „Znak" – Idee" z. 4, s. 40-42.

[5] Tamże.

Horyzont agatologiczny wyznacza również możliwość poszukiwania prawdy. Przykładem jest Sokrates i Raskolnikow. Wybierając prawdę, Sokrates wybiera dobro i jest w tym piękny i zwycięski. Raskolnikow wybierając kłamstwo relatywizuje aksjologię, stawia siebie poza dobrem i złem i tym samym przegrywa – ugina się pod ciężarem zła, które sam wywołał i urzeczywistnił.

Dramat piękna i dramat prawdy dzieją się ostatecznie w dramacie dobra i zła. Czym są zatem dobro i zło? Skąd przychodzą? Jak działają? „Zazwyczaj w badaniach nad tajemnicą dobra i zła na pierwszym miejscu rozważa się pytanie o naturę dobra" (s. 250). *Filozofia dramatu* wybiera inną drogę – zaczyna „od zła, aby poprzez zło dochodzić [...] do rozumienia dobra. Wynika to z przekonania, iż dobro jest wprawdzie bliższe [...] nadziejom, ale zło jest bliższe [...] doświadczeniom. Filozofia, która przyznaje się do stosowania metody fenomenologicznej, jest niejako z góry skazana na przyznanie pierwszeństwa badaniom zła przed badaniami dobra" (s. 250-251).

Szukając odpowiedzi na pytania o zło, ks. Tischner omija ontologię i metafizykę zła i schodzi od razu na poziom antropologii. Ontologia sprowadza pojęcie zła do pojęć wywodzących się z pojęcia bytu. Zło jest brakiem w bycie, niedoskonałością – ma zatem charakter intencjonalno-przedmiotowy. W *Filozofii dramatu* zło jest dialogiczne. Ontologiczne spojrzenie na rajski owoc zakazany nie wykrywa w nim zła. Owoc odsłania swe zło dopiero wtedy, gdy staje się tematem dialogu człowieka z człowiekiem, z kusicielem, z Bogiem. Zło jest tu „raczej tym, co się zjawia, niż tym, co jest" (s. 152). Zło jest złą zjawą. Miejscem tej kuszącej lub straszącej zjawy jest przestrzeń dialogu.

Ks. Tischner, usuwając z problematyki zła intencjonalno-przedmiotowy wymiar, wyjaśnia, że zajęte przez niego stanowisko pozostaje ostatecznie w harmonii z klasyczną filozofią zła, która głosi, że zło jest brakiem bytu; „czymże bowiem jest zjawisko, jeśli nie podającym się za byt – brakiem bytu?" (s. 249). Dialogiczna koncepcja zła jednak nie popada „również w sprzeczność z manichejską koncepcją zła, według której zło istnieje jako byt samodzielny" (tamże). Fenomenologiczna metoda *Filozofii dramatu* nie szuka ostatecznych odpowiedzi. Poprzestaje na badaniu samych zjawisk – bada tylko dobro i zło dane w doświadczeniu.

Dobro i zło zjawiają się w przestrzeni spotkania, dialogu. Wydarzenie spotkania, sytuacja dialogu odkrywają w człowieku „coś" absolutnego – wartość, ze względu na którą trwa dramat. Spotkanie-dialog-dramat dokonują się w horyzoncie agatologicznym – w horyzoncie dobra i zła – oraz w perspektywie aksjologicznej. Doświadczenie agatologiczne jest bardziej pierwotne i podstawowe niż doświadczenie aksjologiczne. Odsłania „ono negatywną formę wszystkiego [...], mówi: [...] «jest coś, czego być nie powinno» [...], ukazuje tragiczność bytu ludzkiego"[6]. Doświadczenie aksjologiczne przychodzi jako wtórne. Jego rdzeniem jest: „jeśli chcesz – możesz" – możesz ocalić lub zgubić, wybrać dobro albo zło. Aksjologiczne „ja" może zatem projektować swój dramat zarówno w stronę tragedii, potępienia, bezsilności do-

[6] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 490.

bra wobec zła, jak też w stronę zwycięstwa dobra nad złem w człowieku – tryumfu, zbawienia.

Dramat dzieje się nie tylko w przestrzeni międzyosobowej. Trwa również pomiędzy człowiekiem a otaczającym światem. Otaczający świat ks. Tischner nazywa sceną dramatu, relację zaś człowiek-scena określa jako intencjonalną. Husserlowskie znaczenie intencjonalności zostaje tu jednak włączone w Heideggera teorię dziejów prawdy Bycia i Levinasa „smakowanie świata" – jest zatem uwarunkowane dialogicznie. Dramat człowiek-scena ma dwie możliwości – scena może stać się ziemią obiecaną lub ziemią odmowy. Ziemią obiecaną staje się poprzez gospodarowanie na niej na sposób troski o bycie w świecie i poprzez „smakowanie świata". Ziemia odmowy powstaje w procesie gospodarowania „swawolnego" (opartego na arbitralnej wolności) oraz reifikującego świat.

Na ziemi obiecanej człowiek żyje „dla" Kogoś. Kim jest ów Ktoś? – tego dokładnie nie wiadomo, wiedza o tym przychodzi do człowieka poprzez tajemnicę wzajemności i nadziei. Prawdziwe życie jest przecież nieobecne. „Ziemia jest – metaforą ziemi, dom jest metaforą domu [...], posłuszeństwo, z jakim ziemia wita człowieka pracy, jest metaforą prawdziwego posłuszeństwa. Należy czytać te metafory jako znaki nadziei [..], rozumieć ziemię obiecaną jako obietnicę ziemi"[7].

Tak rozpoczyna się religijny wymiar dramatu człowiek-scena. Myślenie metaforą kieruje człowieka poza scenę, w stronę tego, co doskonałe, absolutne i święte. Ziemia obiecana staje się pełną nadziei i wiary obietnicą Ziemi. Kiedy słabnie siła nadziei i wiary – myślenia metaforycznego, religijnego, ziemia staje się wrogą ziemią odmowy, a gospodarowanie walką o posiadanie dla siebie – pożądaniem. Pożądanie narusza wewnętrzną prawdę gospodarowania – zamienia wzajemność w odwet. Człowiek przestaje być „dla" Kogoś, staje się „przeciw" Komuś. Metaforyczne, hermeneutyczne myślenie o świecie zamienia się w „teorię walki" ze światem, w ślepe, bezmyślne dążenie do czegoś niewiadomego.

Myślenie metaforyczne otwiera na tajemnicę, ratuje przed reifikacją. Myślenie fenomenologiczne pozwala być. Myślenie hermeneutyczne pozwala zrozumieć i rozumnie wierzyć. Te trzy rodzaje myślenia wyrastają z tego, co źródłowe – z wielkiej metafizyki i mistyki świata, w których pomiędzy człowiekiem a światem panuje harmonia i jedność. Te formy myślenia proponuje ks. Józef Tischner wychodząc naprzeciw współczesnemu kryzysowi myślenia, bytowania i działania.

Nie jest to całkiem nowa propozycja. Proponowały to już filozofie starożytne zarówno Wschodu, jak i Zachodu. Wiedziało o tym dobrze kontemplacyjne średniowiecze, jakkolwiek właśnie ono – jak utrzymuje Martin Heidegger – rozpoczęło na rzecz człowieka desakralizację świata. Starożytny obraz świata rozbiła ostatecznie racjonalna nowożytność, a scjentyzm i technokratyzm XIX i XX wieku dopełniły tego rozbicia uprzedmiotowiając nie tylko świat przyrody, ale także człowieka. Wydaje się jednak, że dziś we współczesnej świadomości budzą się idee filozofii starożytnych. Dialogi-

[7] J. Tischner, *Zło w dialogu kuszenia*, „Znak" 1982, nr 328, s. 15.

czne relacje człowiek-człowiek, człowiek-świat oraz człowiek-Bóg, do niedawna przywilej tylko romantycznych poetów i mistyków utopijnej ziemi Ulro, stają się potrzebą współczesności – wychodzą naprzeciw współczesnym próbom spotkania tego, co niewidzialne, i wyrażania tego, co niewyrażalne.

„O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć. Co w ogóle da się powiedzieć, da się powiedzieć jasno" – wyrokują tezy pozytywizmu logicznego (L. Wittgenstein). W. Szymona we wstępie do *Kazań* Mistrza Eckharta przypomina, że „kiedy św. Tomasz dotarł w swym poznaniu i doświadczeniu Boga do granicy, która wydawała mu się nieprzekraczalna dla każdego języka, zatrzymał się i przestał pisać. Eckhart przeciwnie – usiłował wypowiedzieć to, co niewyrażalne"[8]. Wbrew tomizmowi i pozytywizmowi *Filozofia dramatu*, jakkolwiek brak w niej rozwiązań o charakterze metafizycznym, jest konsekwentnym odkrywaniem niewidzialnego i nazywaniem niewyrażalnego w relacji człowiek-człowiek, człowiek-świat, człowiek-Bóg. O tym, co w tych relacjach źródłowe, *Filozofia dramatu* mówi językiem swoistym – nietrudno rozpoznać w nim autora. Nie jest to jednak język hermetyczny, jakkolwiek nie brakuje w nim zapożyczeń z Husserla, Heideggera, Kierkegaarda i Levinasa. To szczególna zaleta tego pisarstwa filozoficznego – powiązanie prostoty opisu z przenikliwą analizą zjawiska.

We wstępie *Filozofii dramatu* ks. Tischner zapowiada dalsze części tej filozofii. Sądząc po tematyce jego aktualnych wykładów, można przypuszczać, że będzie to dalsze szukanie sposobów ocalania człowieka poprzez odkrywanie dramatu religijnego jako dialogu ujawniającego niewidzialne i niewyrażalne w relacji człowiek-człowiek, człowiek-świat, człowiek-Bóg.

[8] Mistrz Eckhart, *Kazania*, Poznań 1986, s. 24.

Ks. Jerzy SZYMIK

CZY WARTO CHODZIĆ DO KINA?
VIII Warszawski Festiwal Filmowy (X 1992)

Waldemar Dąbrowski, przewodniczący Komitetu Kinematografii, pisał w przeddzień otwarcia festiwalu: „Warszawski Festiwal Filmowy ma już długoletnią i chlubną tradycję w propagowaniu kina artystycznego. Jest to szczególnie ważne dzisiaj, kiedy tak wielu widzów zadowala się oglądaniem wyłącznie komercyjnego repertuaru na kasetach wideo, a sala kinowa stała się miejscem zapomnianym [...] To «inne kino» jest nam bardzo potrzebne [...] Wiemy, że ósma edycja Festiwalu nie rozczaruje wiernych miłośników tej imprezy. Szersza niż dotychczas prezentacja dokonań europejskich kinematografii i naszych najwybitniejszych osiągnięć na ich tle, z pewnością pobudzi widzów do wielu ciekawych przemyśleń".

Czy tak było? Pragnę odpowiedzieć na to pytanie z mojej perspektywy – widza.

„CARAVAGGIO"

Michelangelo Merisi, zwany Caravaggio (1573-1610), malarz, główny przedstawiciel włoskiego baroku, był artystą genialnym i prekursorskim. Pozbawiał portretowane postaci heroizmu i ckliwości, zewnętrzny patos zastępował wewnętrznymi przeżyciami bohaterów, które umiejętnie wydobywał pędzlem. Biografowie odnotowują jego awanturniczy tryb życia, popełnione zabójstwo w pojedynku, protektorat kardynała del Monte.

Brytyjski reżyser Derek Jarman opowiada o Caravaggiu z nie ukrywaną przyjemnością. Trudno o postać lepszą dla pokazania wewnętrznych zgryzot i duchowych chorób artystycznej bohemy XX wieku. Caravaggio Jarmana jest postrzegany poprzez współczesne fobie. Oglądając większość kręconych w ostatnich latach na świecie filmów o artystach i sztuce, człowiek tworzący winien wpaść w kompleks. Bo – myśli sobie – jeśli nie jestem homoseksualistą (a przynajmniej biseksualistą), jeśli nie mam zwyczaju pić do rana, nie używam narkotyków i nie jestem nasączony odpowiednią dawką cynizmu i niezrównoważenia psychicznego, to mój artyzm jest co najmniej podejrzany.

To problem szerszy niż film Jarmana. Rozerwanie komplementarnej triady „piękno – dobro – prawda", kuszenie obłędem, zło i rozpacz jako podstawa tego, co genialne... „Niech żyje zwątpienie, bo z niego rodzi się zrozumienie"; „Żadnej nadziei, żadnego strachu" – słyszymy z ekranu.

To mój główny zarzut i żal pod adresem Jarmana: kłamstwo, niszczenie nadziei. Drugi poważny zarzut dotyczy strony artystycznej: film jest nudny. I trzeci: film przypomina pod pewnym względem obrazy Szulkina czy *Pokutę* Abuładze. A surrealizm w kinie może drażnić. Jeśli symbol nakłada się na symbol, który jest tłumaczony przez inny symbol wyrastający z pewnego

symbolu, to moja wyobraźnia „wysiada". Ani nie odbieram, ani nie nadaję na tej fali. Tego rodzaju obrazowanie jest chyba dla tych, którzy kulturowo pochodzą z Bizancjum, a nie z Rzymu. Trudno.

Czy sztuka ma do zaproponowania coś innego poza chorobą duszy, bluźnierstwem i rozpaczą? Poza apoteozą szaleństwa? Sądzę, karmiony prawdą o Wcieleniu, że ma, i że ciemność nie jest ostateczną prawdą o życiu.

„DOTKNIĘCIE RĘKI"

To dzieło Krzysztofa Zanussiego ze słynnym z filmów Ingmara Bergmana Maxem von Sydow w roli głównej. Z reklamówki przepisuję pytania komentujące scenariusz: „Czy mamy prawo ingerować w prywatność drugiego człowieka – nawet w imię tak zwanych «wyższych celów»? Czy warto poświęcać jedną sprawę dla innej i kto ma decydować, która jest istotniejsza? Gdzie przebiega ta dziwna granica w człowieku – granica pomiędzy wewnętrznym pięknem i brzydotą, prawdą i fałszem, zdolnością do kontaktów z absolutem i przyziemnymi pragnieniami? Kto powiedział, że sztuka, choćby przez wielkie S, znaczy więcej, niż zwykłe, spokojne życie i miłość rodziny?"

Dla mnie jest to przede wszystkim film o starości, o tej „przedziwnej sztuczce natury, znieczulającej człowieka na śmierć" – jak słyszymy w jednym z końcowych dialogów. I o trudnych sprawach życiowego bilansu pomiędzy dobrem i złem; każde, najmniejsze nawet dobro jest w stanie przeważyć szalę życia na korzyść...

Zanussi odważnie kwestionuje „boskość" sztuki. Jest ona wprawdzie wielka i niepojmowalna (gdyby dało się ją ująć w słowa i wytłumaczyć, byłaby zbędna), ale nie jest ona ani Bogiem, ani królową wśród wartości.

Najlepszy, w moim odczuciu, film festiwalu.

„KIEDY ROZUM ŚPI..."

... budzą się demony – podpisał jedną ze swoich rycin Francisco Goya. I ten aluzyjny tytuł sugerował, że dla widza zastawiono ucztę intelektualną. Nazwiska Gajosa i Pszoniaka wydawały się te nadzieje potwierdzać. Niestety, Maciej Ziębiński zrobił film słaby. Może nie da się powiedzieć czegoś sensownego o rozumie i demonach w wieku 25 lat, a może po prostu nie należy igrać z przerostem formy nad treścią. Piszę to bez złośliwości. 25 lat to wiek bardzo dobry dla środkowego napastnika, ale być może jeszcze nie dla reżysera.

Jest tam wprawdzie jakaś próba analizy „tajemnicy nieprawości" zżerającej ludzkie wnętrze (nawiasem: wiwisekcja zła jest chyba najczęstszym tematem współczesnej kinematografii), są jakieś nieźle kręcone sceny w XVIII-wiecznej, pałacowej scenerii. Ale – jak mówi z ekranu jedna z bohaterek – „nadchodzi najgorszy wróg: nuda". I ona jest w tym filmie prawdziwym usypiaczem rozumu.

Inna z przerysowanych postaci powiada: „nie ujawnię prawdy, bo to nie moja dziedzina". Jakby film mówił o sobie... W gruncie rzeczy widz wstający z fotela ma wrażenie, że oglądał coś, co przypominało jeden z zegarów naprawianych przez głównego bohatera, młodego Bardo. Zegar tykał, ale nie chodził.

„MOJE WŁASNE IDAHO"

Czy wynaturzenie jest prawdziwą twarzą tej ziemi pod koniec XX wie-

ku? – zastanawiam się po raz któryś, oglądając kolejny film skoncentrowany na moralnych dewiacjach homo sapiens. A może kino dzisiejsze jest lustrem o nierównej powierzchni, porysowanym, fałszującym prawdę o człowieku, jak w cyrkowych gabinetach krzywych luster?

Film Gusa Van Santa odwołuje się do „kina drogi", gatunku specyficznie amerykańskiego. Jego bohaterowie, dwaj młodzi mężczyźni, podróżują „wzdłuż" i „w głąb", przemierzają tysiące mil i odkrywają, kim są, na czym im zależy w życiu najbardziej. Mike i Scott zajmują się procederem odrażającym: homoseksualną prostytucją. Mike cierpi na narkolepsję, tzn. w sytuacjach, które są dla niego zbyt trudne, zapada nagle w głęboki sen. Okazuje się, że dzieci hippisów z lat sześćdziesiątych – czyli dzieci „dzieci kwiatów" – są wątłe duchowo i fizycznie, nie umieją żyć. Pozostaje ucieczka w wynaturzony seks i sen. Choć pozostaje również tęsknota za miłością.

Dobry, amerykański warsztat, znakomicie grają River Phoenix i Keanu Reeves. Śliczny motyw muzyczny, cudowna wokaliza pojawiająca się w pierwszych sekwencjach na tle panoramy pól Idaho – nie wraca już więcej w filmie. Jakby twórcy chcieli zasugerować, że piękna już wystarczy, teraz idziemy w normalność, czyli w błoto.

Czy to jest prawda o życiu? Wątpię. Zwłaszcza, że – powtarzam – czytałem cztery Ewangelie.

„DZIWKA"

Ken Russell, reżyser i autor scenariusza, oparł film na sztuce napisanej przez londyńskiego taksówkarza Davida Hinesa, zatytułowanej *Niewola*. Materiałem dla Hinesa były opowieści prostytutek, które często woził. Russell – jeden z największych wizjonerów i najbardziej kontrowersyjnych twórców współczesnego kina – przeniósł akcję z Londynu do Venice w Kalifornii, przeszłość zmieszał z teraźniejszością, wspomnienia z marzeniami.

Film jest próbką socjologicznej i psychologicznej analizy zjawiska prostytucji. Szuka odpowiedzi na pytania: dlaczego tak się dzieje? jaka jest droga na dno? jakie są szanse wyjścia?

Ogląda się to wszystko z mieszanymi uczuciami. Z jednej strony, film zrobiony sprawnie (dobra rola Antonio Fargasa jako „Rasta"), ukazujący korzenie i mechanizmy zła, będący jakimś dramatycznym „nie" wobec grzechu i tragedii prostytucji. Z drugiej strony, nie mogłem się oprzeć wrażeniu, że pewne wymiary ludzkiego poniżenia Russell wykorzystał jako tani chwyt w stylu „to jest wprawdzie fatalne i odrażające, ale spróbujmy przy okazji się trochę zabawić".

I w ten sposób pragnienia bohaterki – „muszę być komuś potrzebna", tęsknota za dzieckiem, za przytuleniem z miłości, a nie z żądzy – pozostają zawieszone w pustce.

„ŚWIAT WAYNE'A

Miało być superśmiesznie, ale do połowy filmu śmiała się w kinie tylko „dzieciarnia". Siedziałem naburmuszony. Wizja świata, jaką obserwowałem na ekranie, zbyt mocno przypominała telewizyjny „Luz", „Rocknockę" czy wywiady z warszawskimi licealistami w podejrzanych tygodnikach. Poza tym czuło się wyraźnie, że za wesoło-sympatyczną atmosferą stoją spece od reklamy i fachowcy od audiowizualnej manipulacji...

Z czasem jednak zacząłem się śmiać i ja. Slang był rzeczywiście ory-

ginalnej jakości („Czy Panią przerażam? Nie, nie! A mam to robić?"), dystans do konwencji filmowej (np. napis „Oscar za ujęcie!"), trzy wersje zakończenia, z których widz wybiera tę, która mu najbardziej odpowiada.

Choć wiele wątpliwości pozostało. Jestem też przekonany, że 17-latek odbierze film o wiele bardziej serio, w kategoriach propozycji na życie. I wtedy zamiast śmiesznie może być smutno.

Ale może miał rację Wayne, kiedy w jednej z sekwencji cytował Kierkegaarda: „kiedy szufladkujesz ludzi, zarazem ich negujesz". Poza tym może jestem zbyt surowy w ocenie? Może do młodej widowni, dla której zrobiono ten film, warto adresować prościutkie przesłanie-morał ze świata Wayne'a: nie wystarczy mieć świetne ciuchy, ładną twarz, sylwetkę Sylwestra Stallone i znać się na trunkach, żeby być wartościowym człowiekiem? Może w wieku dwudziestu lat jest to jeszcze lekcja nie przerobiona? Może.

„OLIVIER, OLIVIER"

W jednym z wywiadów reżyserka, Agnieszka Holland, powiedziała o tym filmie: „Sama nie wiem, o czym on jest. To najbardziej tajemniczy z moich filmów. Postaci są skomplikowane, są dobre i złe. Myślę, że to obraz jednak bardzo złożony..." Ja też nie wiem, o czym ten film jest. Ale nie czyniłbym z tego powodu zarzutów Agnieszce Holland.

Powiedziałbym, że najbardziej jest to film o rodzinie – o niedojrzałości rodziców do rodzicielskich zadań, o konflikcie pokoleń, o egoizmach zatruwających miłość, o wpływie czasu na relacje mąż–żona, rodzice–dzieci. Pod powłoką sensacyjnej fabuły jest to w sumie film o bardzo zwyczajnych sprawach. Niezwykłe i dramatyczne wydarzenia, o których opowiada, stanowią tylko pretekst do analizy stanu dzisiejszej rodziny.

Świetna muzyka Zbigiewa Preisnera, przekonujące role kobiece (Brigitte Rouan, Maria Golovine), dobre zdjęcia. Pozostaje niedosyt – zbyt wiele w tym filmie niedopowiedzeń. Ale również udzielają się tęsknoty całej występującej tu grupy bohaterów – za prawdziwym, normalnym domem, rodziną, życiem.

*

Dzielę się bardzo osobistym odbiorem festiwalu. Zresztą, obejrzałem tylko siedem filmów, czyli mniej niż połowę. Moja ocena jest więc niepełna, cząstkowa. Poza tym – jak każdy – miewam określone upodobania i uprzedzenia, co jest z pewnością i skazą, i walorem prezentowanych tu minirecenzji. Mogłem wielu rzeczy nie zrozumieć. W sumie: nie muszę mieć racji.

Jedno wszakże chcę podkreślić i z uporem tego bronić. Otóż nie potrafię odbierać filmu inaczej, jak przez pryzmat chrześcijańskiego rozumienia estetyki. To znaczy, że piękno jest dla mnie wtedy pięknem, kiedy występuje w nierozerwalnym związku z prawdą i dobrem. Piękno oderwane od prawdy i dobra staje się atrapą piękna, niszczącą ułudą i przeradza się w swoją antytezę – w brzydotę.

Na koniec parę pytań i wniosków:

– Pod adresem twórców: czy upragniona niezależność kina ma być synonimem nieodpowiedzialności? Jeśli tak, będzie to pseudoniezależność, a w gruncie rzeczy zależność od najgorsze-

go wroga ludzkiej wolności – od grzechu.

– Krzysztof Zanussi powiedział: „Dyscypliny audiowizualne mają dziś dominujący wpływ na życie społeczeństw przemysłowych, są dzięki temu kluczem do czegoś, co przed ponad stuleciem poeta nazywał «rządem dusz». Przez zaniedbanie chrześcijan ów klucz spoczywa dziś na całym świecie w rękach ludzi o orientacji laickiej czy konsumpcyjnej. Oni też sterują mediami audiowizualnymi w taki sposób, że znalazły się one w swej masie tak daleko od sfery wartości duchowych. Nie wynika to jednak, w moim przekonaniu, z przyrodzonej natury tych mediów, z ich estetycznego uwarunkowania, lecz z braku alternatywnego mecenatu".

Czy Zanussi ma rację? A jeśli tak, to co my – jako Kościół – na to?

– Mówi się, że dzisiaj pytanie o sens jest w gruncie rzeczy pytaniem o Boga. T. Sobolewski: „Nieraz sens religijny filmu jest ukryty, polega na ukazaniu wielkiego ludzkiego niedosytu – braku Boga, braku miłości". W tym znaczeniu wszystkie filmy, które obejrzałem, były religijne. Były krzykiem dobywającym się z ciemności, tęsknotą za sensem, miłością, Bogiem.

– Czy warto chodzić do kina? Myślę, że warto. Kino stanowi w dalszym ciągu coś, co nazwałbym „sejsmografem" przeróżnych „wstrząsów" i przemian współczesnej mentalności, kultury, stanu świadomości. Warto je śledzić i znać, jeśli tu i teraz – a nie w jakiejś idealnej abstrakcji! – chcemy żyć Ewangelią i temu światu ją głosić.

Szesnaście wieków temu św. Bazyli Wielki pouczał wiernych Kościoła w Kapadocji: „Na wzór pszczół powinniśmy korzystać z książek. One bowiem ani nie siadają bez różnicy na wszystkich kwiatach, ani też nie usiłują zabrać w całości tych, do których przyleciały, ale biorą z nich to, co przydatne im do roboty, resztę zostawiają. My również, jeśli mamy rozum, wziąwszy z nich to, co nam odpowiada i bliskie jest prawdzie, resztę pominiemy".

Myślę, że mądra rada świętego biskupa pozostaje aktualna i dotyczy nie tylko starożytnych księgozbiorów, ale i współczesnego filmu.

Zbigniew POLESZUK

TRZY ZAKŁADY – JEDNA NORWIDYSTYKA

Mowa o trzech – działających w Warszawie, Poznaniu i Lublinie – zakładach (pracowniach) skupionych na badaniach zjawiska – Norwid[1].

Czas powstania tych wyspecjalizowanych placówek naukowych oscyluje wokół rocznicowej daty 1983 (sto lat po śmierci Norwida), który stał się mocnym impulsem indywidualnych i zespołowych prac nad Norwidem, przynosząc największe w ostatnim półwieczu ożywienie w tej dziedzinie.

Najwcześniej, bo jesienią 1981 r., idea tworzenia zespołu norwidystycznego skonkretyzowała się w Lublinie, a następnie, jesienią 1983 r., powstał zespół warszawski i wreszcie, jesienią roku 1987, zespół poznański. W tej też kolejności zostaną one poniżej omówione.

Lublin. 25 XI 1981 r. prof. Stefan Sawicki zwrócił się do Zarządu Towarzystwa Naukowego KUL z propozycją wydawania czasopisma służącego publikacji bieżącego dorobku naukowego norwidystyki; rocznik nosiłby nazwę „Studia Norwidiana". 7 I 1982 r. nadeszła pozytywna odpowiedź rektora KUL o. prof. Mieczysława Krąpca i pełnomocnika rektora do spraw TN KUL (to ślad uwarunkowań stanu wojennego: TN KUL znajdowało się pod zarządem komisarycznym) – ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza. Redaktorem naczelnym „Studiów" został prof. Stefan Sawicki, sekretarzem – dr Józef Fert; pozostali członkowie Komitetu Redakcyjnego to: prof. Jan Błoński (do nru 4), prof. Zdzisław Łapiński, prof. Jadwiga Puzynina (od nr 5), prof. Andrzej Ryszkiewicz, prof. Irena Sławińska, prof. Zofia Stefanowska i prof. Zofia Trojanowiczowa.

Pierwsze zebranie redakcji „Studiów" odbyło się 22 V 1982 r. Przyjęto wówczas program pisma, zatwierdzono układ wewnętrzny i redaktorów odpowiedzialnych za poszczególne jego działy. Wybrano jeden z projektów szaty graficznej autorstwa Z. Kopel-Szulc i H. Szulca oraz projekt strony typograficznej przygotowany przez red. A. Dobak. Od tego czasu ukazało się siedem numerów pisma o łącznej objętości około stu arkuszy wydawniczych; na łamach „Studiów" ogłosiło swe prace przeszło stu autorów z kraju i z zagranicy.

Wydawanie rocznika „Studia Norwidiana" to jeden z ważniejszych nurtów pracy budowanego zakładu. Powołano go formalnie po wieloletnich staraniach na posiedzeniu Senatu Akademickiego KUL 11 V 1985 r. jako Międzywydziałowy Zakład Badań nad Twórczością Cypriana Norwida. Kie-

[1] W moim opracowaniu wykorzystałem m.in.: B. Subko, *Pracownia Słownika Języka Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana" 1984, nr 2, s. 105; M. Pluta, *Pracownia Kalendarza Życia i Twórczości Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana" 1989, nr 7, s. 162-164; J. Fert, *Zakład Badań nad Twórczością Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana" 1990, nr 8 (w druku).

ruje nim prof. Stefan Sawicki. Zarząd tworzą: prof. Stefan Sawicki jako przewodniczący, dr Józef Fert – sekretarz, prof. Marian Maciejewski, doc. dr hab. Danuta Paluchowska, doc. dr hab. Jadwiga Rudnicka. Radę Naukową Zakładu stanowią: prof. Zofia Stefanowska jako przewodnicząca, prof. Jerzy Bartmiński, dr Józef Fert, prof. Maria Jasińska-Wojtkowska, prof. Zdzisław Łapiński, prof. Marian Maciejewski, prof. Julian Maślanka, prof. Jadwiga Puzynina, prof. Stefan Sawicki, prof. Irena Sławińska, prof. Zofia Trojanowiczowa. Etatowymi pracownikami Zakładu są: dr Józef Fert i mgr Adam Cedro.

Działalność Zakładu jako placówki naukowej rozwijana jest w pięciu kierunkach:

1. Organizowanie zakładowych zebrań dyskusyjnych, na których uczeni z całego kraju (a niekiedy i z zagranicy) przedstawiają wyniki swych badań; odbyło się dotąd przeszło 30 takich spotkań.

2. Sesje naukowe – ten nurt działalności zapoczątkowało ogólnopolskie sympozjum *Norwid wobec tradycji* zorganizowane w Kazimierzu Dolnym w dniach 30 IV – 1 V 1990 r., na którym referaty wygłosili: S. Sawicki, M. Maciejewski, I. Sławińska, Z. Łapiński, D. Paluchowska, Teresa Skubalanka, ks. Antoni Dunajski, Z. Stefanowska, J. Fert, Samuel Sandler, J. Rudnicka, Marek Adamiec. Prace te w większości ukażą się na łamach „Studiów".

3. Wydawanie czasopisma „Studia Norwidiana" oraz serii wydawniczej „Studia Norwidiana. Biblioteka". Ukazała się pierwsza pozycja serii: bibliofilskie wydanie *Kolebki-pieśni* Norwida.

4. Jednym z najważniejszych kierunków działalności lubelskiego Zakładu jest praca nad krytycznym wydaniem *Dzieł wszystkich* Norwida – będzie to pierwsza tego typu edycja pism poety. Od 23 V 1987 r. działa Komitet Redakcyjny *Dzieł*, któremu współprzewodniczą Z. Stefanowska i S. Sawicki. Poszczególne działy edycji objęli: I. Lirykę: Z. Stefanowska, Z. Trojanowiczowa, D. Paluchowska i J. Fert: II. Poematy: Zbigniew Jerzy Nowak i S. Sawicki; III. Dramaty: J. Maślanka; IV. Prozę: Rościsław Skręt i Marek Buś; V. Listy: J. Rudnicka i Maria Bokszczanin.

5. Zakład przygotowuje gabinet filologiczny dla studiów nad Norwidem, gromadząc mikrofilmy i fotokopie wszystkich dostępnych autografów Norwida, kopie pierwodruków i druków utworów Norwida wykonanych za życia poety. Dąży też do skompletowania zbioru prac o Norwidzie i opracowania pełnej bibliografii.

Prócz wyżej wskazanych nurtów pracy badawczej wspomnieć trzeba o tym, że uczeni związani z Zakładem prowadzą i ogłaszają indywidualne prace naukowe i popularyzatorskie z kręgu Norwida. Jednym z istotnych osiągnięć placówki jest jej działalność integracyjna – środowiskowa i ponadlokalna.

Warszawa. Z inicjatywy prof. Jadwigi Puzyniny jesienią 1983 r. na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego powstała Pracownia Słownika Języka Cypriana Norwida. Kilkuosobowy zespół skupiony wokół swej Mistrzyni podjął pracę nad pełnym opracowaniem leksykograficznym języka poety. Ogarnięcie jednym wydawnictwem słownikowym tak ogrom-

nego obszaru zjawisk wzbogaci zarówno norwidystykę, jak również całą gałąź studiów nad kulturą ubiegłego wieku.

Pracownia prof. Puzyniny w ciągu minionych lat rozwinęła działalność na kilku polach tworzących bezpośredni kontekst prac nad *Słownikiem*:

1. Gromadzi materiały do *Słownika*; kartoteka Pracowni – wspierana pamięcią komputera – służy zarówno samej placówce, jak również potrzebom norwidystów z innych ośrodków; zapewnia tym samym informacje, które w pełnym zakresie zaspokoi dopiero cały *Słownik*.

2. Publikuje wybrane dokonania zespołu: tu na szczególną uwagę zasługuje *Słownik języka Cypriana Norwida. Zeszyt próbny*[2]. Redaktorzy „zeszytu próbnego" zapowiedzieli ogłaszanie – obok leksykonu – „zeszytów słownikowych": nowatorskiego studium, w którym opracowane zostaną wybrane – i najbardziej dla Norwida znamienne – grupy słów-tematów. W „zeszycie próbnym" *Słownika* znajdujemy próbkę planowanych „zeszytów słownikowych" wykonaną na trzech hasłach: „łza", „wolność" i „złoty". Pracownia zapowiedziała analogiczne opracowanie haseł z kręgu pojęć etycznych, jak „sumienie", „prawda", „kłamstwo", „wolność", „niewola"; inny projektowany zeszyt przyniesie grupę tematyczną kolorystyki Norwida. Ten nurt słownikarski – opracowania tematyczne – ma w założeniach badaczy Pracowni nie tylko dopełniać leksykon, lecz także otwierać nowe perspektywy poznawcze badań nad językiem poety.

3. Zespół Pracowni warszawskiej prowadzi indywidualne i zbiorowe prace nad wybranymi aspektami języka poety; powstając w kontekście głównego nurtu działalności służą ostatecznie *Słownikowi*. Wyniki tych prac znajdujemy w licznych publikacjach pracowników *Słownika*. Niektóre z nich zebrane zostały w samodzielne książki, jak np. *Studia nad językiem Cypriana Norwida*[3]; *Czemu i jak czytamy Norwida*[4]. Wśród tych dokonań szczególną uwagę warto zwrócić na dwie książki J. Puzyniny: *Słowo Norwida*[5] oraz *Język wartości*[6].

4. Pracom nad *Słownikiem* towarzyszą różnorodne formy spotkań norwidystów organizowanych przez Pracownię. Są to zebrania dyskusyjne, konsultacyjne, redakcyjne (zaznaczmy tu istnienie Rady Redakcyjnej *Słownika*). Pracownia zorganizowała również dwa ogólnopolskie sympozja naukowe: Pierwsze to konferencja pt. *Język Cypriana Norwida* odbyta w dniach 4-6 XI 1985 r. Prace wówczas przedstawione oraz dyskusję wydrukowano w książce *Język Cypriana Norwida. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Pracownię Słownika Języka Norwida w dn. 4-6 listopada 1985 roku*[7], (ponad 20 referatów oraz 5 streszczeń dyskusji; wcześniej – w r. 1986 – rzecz została ogłoszona w postaci niskonakładowego – 100 egz. – maszynopisu powielonego). Druga konferencja pt. *Norwidowska całość i sumienność*, któ-

---

[2] Red. J. Chojak, J. Puzynina, E. Teleżyńska, E. Wiśniewska, Warszawa 1988.

[3] Red. J. Chojak, J. Puzynina, Warszawa 1990.

[4] Red. J. Chojak, E. Teleżyńska, Warszawa 1991.

[5] Wrocław 1990.

[6] Warszawa 1992.

[7] Red. K. Kopczyński, J. Puzynina, Warszawa 1990.

rej towarzyszyło spotkanie dyskusyjne nt. *Współczesność Norwida*, odbyła się w dniach 6-8 IV 1992 r. Przewidziana jest również publikacja materiałów z tej konferencji.

Pracownia Słownika Języka Cypriana Norwida wpisuje się mocno i owocnie w naukowy pejzaż, stając się nie tylko ośrodkiem pracy nad oczekiwanym *Słownikiem* Norwida, lecz także forum norwidystów z polskich i zagranicznych środowisk humanistycznych.

Poznań. Najmłodszy zakład norwidowski – poznańska Pracownia Kalendarza Życia i Twórczości Cypriana Norwida – powstał w październiku 1987 r. z inicjatywy i pod kierunkiem prof. Zofii Trojanowiczowej. Zespół wraz z nią tworzą mgr Jolanta Czarnomorska i mgr Małgorzata Pluta. Pracownia wchodzi w skład Wydziału Filologii Polskiej i Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Cele Pracowni streszcza jej nazwa: opracowanie Norwidowskiego kalendarium. Rzecz ogromnej wagi, acz nie rozpoczynająca się w punkcie „zerowym": fakty z życia i twórczości poety są przecież od lat składnikiem norwidologii. Wbrew pozorom niekoniecznie oznacza to ułatwienie pracy: zespół musi dokonać pełnej krytycznej analizy dotychczasowych ustaleń, w tym opracowań najwybitniejszego współczesnego znawcy tych zagadnień – nestora norwidystyki Juliusza Wiktora Gomulickiego (od *Kroniki biograficznej* z roku 1946 począwszy, a na ogłoszonym w 1976 roku *Przewodniku po życiu i twórczości Norwida* skończywszy).

Do świetnie w polonistyce zakorzenionych kalendarzy naszych wieszczów: *Kroniki życia i twórczości Mickiewicza* (opracowanej przez M. Dernałowicz, K. Kostenicz i Z. Makowiecką) oraz *Kalendarza życia i twórczości Juliusza Słowackiego* (przygotowanego przez E. Sawrymowicza przy współpracy S. Makowskiego i Z. Sudolskiego) dojdzie więc – i miejmy nadzieję, że nie za długo przyjdzie nam czekać – *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*.

Poznańska Pracownia gromadzi, analizuje i koryguje informacje bio- i bibliograficzne. Mimo że praca nad kalendarium jest jakby z natury cicha, benedyktyńska i pozornie – przed ogłoszeniem wyników – mało widoczna, zespół ten już przedstawia wyniki swych penetracji i ustaleń. Ważne to nie tylko przez wzgląd na „listę obecności" w naszej – mocnej przecież i wielonurtowej – dyscyplinie, ale również, a nawet chyba przede wszystkim, z uwagi na fakty, które udaje się ustalić. Wnoszą one do badań nad Norwidem nowe jakości poznawcze. Jedną z takich publikacji jest artykuł J. Czarnomorskiej *Norwidiana w korespondencji Marii Trębickiej*[8]. Kolejna prezentacja nowych lub dotąd nieprecyzyjnie zinterpretowanych materiałów biograficznych odbyła się na wspomnianej wyżej warszawskiej sesji *Norwidowska całość i sumienność*. Poznańskie badaczki Norwida przedstawiły następujące referaty: J. Czarnomorska – *Trębicka – Janin i romantyczne gesty Norwida. Epizod z roku 1856*, M. Pluta – *Norwid w świetle mało znanych wspomnień*.

Dotychczas prezentowane wyniki badań tej Pracowni budzą zaufanie swą dokumentacyjną rzetelnością, wie-

[8] „Studia Norwidiana" 1991, nr 9 (w druku).

lostronnością oglądu i poznawczą pasją, które wymagają nie tylko sprawności intelektualnej, ale i wiele trudu (trzeba przecież przeprowadzać liczne kwerendy w archiwach krajowych i zagranicznych).

Trzy zakłady – jedna norwidystyka: tak właśnie wygląda to w omówionym przypadku. Pracowników tych placówek, niekiedy bardzo się różniących i spierających, łączą silne więzi braterstwa w prawdzie, w dążeniu do jej pełni i całości, i fascynacja jednym z największych zjawisk naszej kultury – Norwidem.

Teresa DOBRZYŃSKA

NORWID W BADANIACH LEKSYKOLOGÓW WARSZAWSKICH

Twórczość Norwida – przywrócona kulturze polskiej przez Zenona Przesmyckiego (Miriama) – od początku wieku fascynuje znawców literatury i miłośników poezji; dostarcza wzruszeń, przeżyć estetycznych, podniet intelektualnych; przyciąga głębią myśli. Kolejne pokolenia szukają w niej bliskich sobie treści i wartości artystycznych: przełamywania konwencji i demaskowania konwenansu w imię prawdy, rozumienia posłannictwa sztuki, apoteozy pracy, wrażliwości moralnej, głębokich przemyśleń spraw społecznych i narodowych, nowego stosunku do słowa poetyckiego i formy poetyckiej.

Poszukiwania te przeradzają się w kreowanie różnych wizji Norwida. Norwid modernistyczny to przede wszystkim autor *Promethidiona*, twórca estetyki, „lirnik" przeciwstawiający się „energumenowi", wyrafinowany poszukiwacz nowych form. W bliższych nam czasach – dla epoki strukturalizmu – to nade wszystko mistrz trudnej formy, poeta umiejący wydobyć ukryte potencje słowa i aktualizować związki wyrazów w obrębie systemu, to twórca spiętrzonych układów znakowych. W dobie kryzysu słowa, zalewu wypowiedzi propagandowych – ożywczej mocy nabierały Norwidowe doświadczenia z milczeniem jako formą komunikacji poetyckiej. Pośród różnych upostaciowań Norwida pojawia się Norwid-ironista i Norwid-moralista; Norwid-piewca pracy i Norwid-zaangażowany obywatel; romantyk i prekursor nowych prądów estetycznych; poeta narodowy i twórca uniwersalny. Sposób odczytywania tego pisarza dostarczyć może istotnych przesłanek do zrozumienia założeń estetycznych i światopoglądowych poetów i publicystów sięgających i nawiązujących do jego twórczości.

Wrastając w świadomość różnych pokoleń, poddając się rozmaitym kategoriom analitycznym, twórczość ta podlegała coraz pełniejszemu przyswojeniu i rzetelniejszemu poznaniu naukowemu. Ale stawała się też przedmiotem powierzchownych odwołań i środkiem epatowania nie wtajemniczonych. Z Norwida chętnie czerpano gnomy i celne sformułowania. Niektóre weszły do szerszego obiegu komunikacyjnego, np.: „ideał sięgnął bruku", „Polska przemienionych kołodziejów", „źle, źle zawsze i wszędzie", „odpowiednie dać rzeczy słowo", „Ojczyzna jest to wielki zbiorowy obowiązek", „rzecz czarnoleska", „późny wnuk", piękno „kształtem jest miłości", „popiół i diament"[1]. Nawiązania do Norwida, powoływanie się na jego patronat, są formą nobilitacji twórczej, w kręgach zaś publiczności literackiej stały się znakiem kulturowego wtajemniczenia. Pisma jego należą do kanonu wiedzy polonistycznej przekazywanej i utrwalanej w szkole.

[1] Zwroty te przytaczam w takiej postaci, w jakiej weszły do powszechnego obiegu; jest to niekiedy wersja zmodyfikowana – także co do formy zapisu.

Równocześnie w świadomości czytelników Norwid pozostaje poetą trudnym, enigmatycznym. Jest wręcz prototypem twórcy, który dramatem losu okupuje prawdę swych słów, lecz pozostaje tragicznie nie zrozumiany przez współczesnych. („Nie być bokserem, być poetą, mieć wyrok skazujący na ciężkie norwidy" – pisze Wisława Szymborska). Jego twórczość jest przyswojona ledwo fragmentarycznie. Wymaga ona specjalistycznej egzegezy, wnikliwego i umiejętnego docierania do złożonych sensów.

Badania norwidologiczne od początku natrafiały na dwojakiego rodzaju trudności. Jedna z nich to niemożność dokładnego odczytania intencji autora wpisanych w utwór – wobec osobliwości, a czasem wręcz hermetyczności jego języka. Druga – to trudność wynikająca z ciągłości myślowej formalnie nie powiązanych grup utworów Norwida, co sprawia, że dobre zrozumienie danego tekstu jest możliwe jedynie po uwzględnieniu korelacji różnych użyć danego słowa, zwrotu czy motywu, po wychwyceniu nawrotów myślowych i powracających wątków. Obie te trudności mogły być pokonane jedynie na drodze kompleksowych badań nad językiem poetyckim Norwida – badań umożliwiających orientację w pełnym zakresie użyć i sposobów użyć poszczególnych znaków językowych.

Odpowiedzią na takie zapotrzebowanie kulturowe stać się ma *Słownik języka Cypriana Norwida*, który swój kształt instytucjonalny uzyskał w roku 1983, kiedy to – z inicjatywy prof. Jadwigi Puzyniny – powołany został do jego opracowania zespół badawczy przy Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Prace nad słownikiem trwają już prawie dziesięć lat. Poprzedzone były wnikliwą analizą zasad leksykograficznych przyjętych w podobnych opracowaniach polskich i obcych. Przy opisie haseł wykorzystywane są nowatorskie metody analizy formy i znaczenia wyrazów oraz sposobów kontekstowego przekształcania sensów.

Wstępną orientację co do metod opisu stosowanych przez Pracownię Słownika Języka Cypriana Norwida daje *Zeszyt próbny*[2], ukazujący dwie wersje haseł – wersję skróconą, z wyborem użyć wyrazów, przygotowywaną do pełnego pięciotomowego *Słownika języka Cypriana Norwida*, oraz wersję obszerniejszą, przeznaczoną dla *Zeszytów słownikowych*, mających publikować grupy tematyczne haseł szczególnie istotnych dla poetyki i światopoglądu Norwida. Próbne opracowanie „zeszytowe" obejmuje hasła: „łza", „wolność", i „złoty" – wszystkie ujawniające nacechowanie aksjologiczne i emocjonalne.

Nie wdając się w specjalistyczną analizę wypada stwierdzić, że bogata informacja gramatyczna oraz semantyczna, uwzględniająca asocjacyjne treści związane z elementami językowymi (konotacje leksykalne i pragmatyczne), które umożliwiają kontekstowe przekształcenia sensu, stanowi znakomity punkt oparcia dla badań językoznawczych, stylistycznych, historyczno- i teoretycznoliterackich, a także dla prac edytorskich, jeśli uwzględnić per-

[2] *Słownik języka Cypriana Norwida. Zeszyt próbny*, red. J. Chojak, J. Puzynina, E. Teleżyńska, E. Wiśniewska, Warszawa 1988: Uniwersytet Warszawski, Wydział Polonistyki, Pracownia Słownika Języka Cypriana Norwida.

spektywę krytycznego wydania pism Norwida spełniającego wymogi współczesnej filologii. *Słownik języka Cypriana Norwida* ukaże idiolekt pisarza na tle norm językowych epoki, udokumentuje jego zróżnicowanie funkcjonalne i gatunkowe, stanowić będzie podstawę dla dogłębnej analizy stylistycznej jego utworów, pozwoli lepiej uchwycić mechanizmy i osobliwości języka poetyckiego tego twórcy, także rolę poety w ewolucji stylu artystycznego. Pomoże wierniej odczytać przesłanie Norwida zawarte w jego utworach. Czym jest słownik języka pisarza dla zrozumienia jego twórczości, pokazują przykłady wykorzystywania *Słownika języka Adama Mickiewicza*[3] czy *Słownika języka Jana Chryzostoma Paska*[4]. Istnienie (częściowo jeszcze w kartotekach) *Słownika polszczyzny XVI wieku*[5] umożliwiło podjęcie nowej edycji krytycznej *Dzieł wszystkich* Jana Kochanowskiego[6] oraz różnych prac interpretacyjnych[7].

Obok wypełniania podstawowych zadań leksykograficznych, zespół redakcyjny *Słownika języka Cypriana Norwida* od początku swego istnienia prowadzi szerzej zakrojoną działalność naukową, skupiając wokół problematyki norwidologicznej również badaczy z innych ośrodków. Powstałe w ten sposób opracowania przedyskutowane zostały na kilku konferencjach poświęconych ważnym kategoriom formalnym i pojęciowym języka Norwida. Wyniki prac opublikowano w zbiorach: *Język Cypriana Norwida*, część I-III[8], *Studia nad językiem Cypriana Norwida*[9]. Interpretacja kluczowych słów, pojęć i motywów skierowała uwagę badaczy na całościowy sens utworów, w których te elementy występują. Zaowocowało to nowymi odczytaniami różnych utworów Norwida, głównie z cyklu *Vade-mecum*. Wyjątkowo sugestywny sposób ukazania tych odczytań prezentuje polifonicznie skomponowany zbiór *Czemu i jak czytamy Norwida*[10], ukazujący różne możliwości interpretowania tego samego tekstu. Kolejne planowane w niedalekiej przyszłości zbiory studiów poświęcone będą zagadnieniom aksjologicznym, ukażą m.in. rozumienie jednego z kluczowych pojęć Norwida – pojęcia „całości". Materiały kartoteki słownika Norwida stały się podstawą kilku powstających prac doktorskich lub habilitacyjnych. Dorobek pracowni wzbogacają też dwie książki autorskie – pióra kierownika zespołu, prof. Jadwigi Puzyniny: *Słowo Norwida*[11] i (ogólniej pomyślany, ale stanowiący podstawę teoretyczną dla innych badań nad aksjologią Norwida) *Język wartości*[12].

---

[3] Red. K. Górski, S. Hrabec, t. I-XI, Wrocław 1962-1983.

[4] Red. H. Koneczna, W. Doroszewski, t. I-II, Wrocław 1965-1973.

[5] Red. M. R. Mayenowa, t. I-, Wrocław 1966 i nast. (do chwili obecnej ukazało się 20 tomów; ostatni obejmuje hasła na „Ociap"-„Odży").

[6] Wydanie sejmowe, red. J. Woronczak, tom wstępny – Wrocław 1983; tomy, które ukazały się w latach następnych, obejmują *Psałterz Dawidów* i *Treny*, niebawem ukażą się w tej edycji *Pieśni*.

[7] Por. np. M. R. Mayenowa, *O języku poezji Jana Kochanowskiego*, Kraków 1983.

[8] *Materiały z konferencji zorganizowanej przez Pracownię Słownika Języka Norwida w dniach 4-6 XI 1985 r.*, red. K. Kopczyński, J. Puzynina, Warszawa 1986.

[9] Red. J. Chojak, J. Puzynina, Warszawa 1990.

[10] Red. J. Chojak, E. Teleżyńska, Warszawa 1991.

[11] Wrocław 1990.

[12] Warszawa 1992.

Atmosfera dyskusji, jaka towarzyszy przygotowywaniu poszczególnych prac autorskich członków redakcji słownika – dyskusji w obrębie ściśle współpracującego i stosującego jednolitą metodologię zespołu specjalistów, otwartego na wymianę myśli z szerszym gronem badaczy – sprawia, że owoce prac indywidualnych są w większym niż to bywa stopniu rezultatem wysiłku całego zespołu, a także przesądza o tym, że wyniki badań docierają do całego środowiska polonistycznego praktycznie od chwili powstania kartotek słownikowych. Pracownia Słownika Języka Cypriana Norwida i skupieni wokół niej badacze tworzą żywy ośrodek naukowy, określany jako „warszawska szkoła norwidologiczna".

Dorobek warszawskich norwidologów ma swój wymiar czysto filologiczny. Dokonane zostało systematyczne rozpoznanie osobliwości graficznych pism Norwida, w tym sposobu używania wielkich liter, kropki, łącznika, wewnątrzzdaniowych znaków zapytania. Pozwala to wierniej odczytać teksty Norwida – teksty o złożonej modalności, wykorzystujące różne funkcje prozodii. W badaniach podejmowanych przez Pracownię Słownika Języka Cypriana Norwida uwzględniane są nowatorskie kategorie lingwistyczne, jak akt mowy, aktualne rozczłonkowanie zdania, metajęzyk, metatekst. Do wyjaśniania różnych mechanizmów komunikacyjnych, np. tak charakterystycznego dla Norwida operowania ironią, stosowane są założenia współczesnej pragmatyki językoznawczej. Perspektywę badań prowadzonych przez Pracownię określa głównie lingwistyczny punkt widzenia. Nacisk pada na ujawnienie świadomości językowej pisarza i sposobu, w jaki włącza on znaki językowe w spójną tkankę myślową utworu. W studiach o charakterze semantycznym i w pracach interpretacyjnych dużą wagę przypisuje się procedurom rekonstruowania znaczeń wyrazów i zdań na tle kontekstu całej twórczości Norwida i dokumentów pisanych epoki. W publikowanych materiałach dyskusji pojawiają się jednak głosy sugerujące, że w zbyt małym stopniu w badaniach tych uwzględniany jest kontekst historyczny, ideologiczny oraz estetyczny epoki – konwencje literackie i układy znakowe charakterystyczne dla utworu artystycznego w ramach określonej poetyki historycznej. W interpretacjach utworów dominuje nastawienie hermeneutyczne, ukierunkowane na odczytanie zawartych w nich treści filozoficznych.

Z opublikowanych studiów i rozpraw wyłania się obraz pisarza, który z wielką świadomością i siłą posługiwał się słowem, wykorzystując różne mechanizmy znakotwórcze, pośrednie sposoby przekazywania sensu. Skrótowość jego poezji, gra wielością asocjacji, umiejętność budowania wielowymiarowych układów znakowych sprawiają, że poezja Norwida wyrasta ponad swoją epokę i staje się bliska doświadczeniom poetyckim człowieka współczesnego.

Studia warszawskiego ośrodka norwidologicznego przynoszą wiele wnikliwych obserwacji na temat znaczeniowych uwikłań utworów i w wyraźniejszych rysach ukazują światopogląd pisarza. M.in. nakreślone zostaje ciekawe przeciwstawienie technik przekonywania i perswazji w jego tekstach poetyckich i publicystycznych, analizy ujawniają akceptowane przez niego wartości i odrzucane antywartości.

Szczegółowe studia potwierdzają tezę, że aksjologiczny wymiar dzieła Norwida nabiera koherencji w ramach światopoglądu chrześcijańskiego, nie mieszczącego się w formalnych ramach ówczesnego kanonicznego katolicyzmu.

Do zgromadzonej dotychczas wiedzy o spuściźnie pisarskiej Norwida badania norwidologów warszawskich wprowadzają nowe akcenty i przewartościowania. Wyłaniająca się z tych badań wizja pisarza to wizja myśliciela i moralisty, człowieka poszukującego sakralnych wymiarów egzystencji. W swym cyklu *Vade-mecum* przedstawia on pielgrzymowanie człowieka przez „świat mylnego zamętu" – zamętu, który przybiera wielorakie postacie, lecz często jest pochodną kłamstwa i samozakłamania. Norwid szuka ukrytych korzeni zła. Pokazuje, jak wartości mogą się przeobrażać w antywartości, co powoduje dekompozycję systemu aksjologicznego. Ukazuje też kierunek odwrotny: pozytywną wartość cierpienia towarzyszącego ludzkiej egzystencji. Ten rys jego światopoglądu ma wyraźne znamiona chrześcijańskie.

Opis technik znaczeniotwórczych stosowanych w utworach Norwida, analiza lingwistyczna zespołów pojęciowych pełniących kluczową rolę w tej twórczości, ukazanie ich wymiaru aksjologicznego to – obok działalności leksykograficznej – podstawowe wyróżniki profilu badań podejmowanych przez norwidologiczny ośrodek warszawski.

Jacek LEOCIAK

NORWIDOWSKA CAŁOŚĆ I SUMIENNOŚĆ*

Pracownia Słownika Języka Cypriana Norwida UW, kierowana przez prof. Jadwigę Puzyninę, prócz żmudnych prac leksykograficznych prowadzi również studia nad językiem autora *Rzeczy o wolności słowa*. Do stałych zainteresowań badawczych Zespołu należą m.in.: język wartości, organizacja Norwidowskiego dyskursu oraz problematyka rozumienia tekstów Norwida. Zorganizowana przez Pracownię 6 i 7 IV 1992 r. na Uniwersytecie Warszawskim konferencja pt. *Norwidowska całość i sumienność* łączyła w swym założeniu badawczym wymienione wyżej trzy kluczowe zagadnienia. Wątkiem dodatkowym omawianej konferencji była dyskusja na temat współczesności Norwida. Wychodząc od przypomnienia – obfitujących w paradoksy – dziejów recepcji Norwida, dyskutanci podejmowali różne wątki: obecność poety we współczesnej szkole, we współczesnej poezji, w świadomości współczesnego odbiorcy. Próbowali też odpowiedzieć na pytanie: co czyni Norwida współczesnym, a także co utrudnia rozumienie poety, czyli przeszkadza jego obecności tu i teraz.

Referaty na omawianą konferencję, przygotowane w różnych poetykach, różniły się między sobą także pod względem przyjmowanej perspektywy badawczej i metodologii. Ta różnorodność była swoistym wyzwaniem dla tematu konferencji. W sali Pałacu Kazimierzowskiego miał rozegrać się w ciągu tych dwóch dni, pośród krzyżujących się hipotez, sądów i ocen, swoisty dramat poznawczy. Wielość, różnorodność, a nawet eklektyczność, miały zetrzeć się z problemem całości, oswoić go i otworzyć drogę do jego poznania, do zrozumienia miejsca całości zarówno w tekstach poety, jak i w świecie jego myśli. Takie odczytanie intencji organizatorów zbliżałoby ich zamysł naukowy do tego, co Norwid nazywał parabolą. Skazani jesteśmy na poznawanie przez przybliżenie. Parabola zatem nie tylko uosabia prawdę, „ale i dramat życia prawdę wyrabiający" (*O Juliuszu Słowackim* (VI, 433)). Skazani na przybliżenia, uczestnicy sesji norwidowskiej podjęli ryzyko wzięcia udziału w owym dramacie.

Nie wszystkie jednak referaty dałoby się włączyć do najszerzej nawet rozumianego wielogłosowego chóru, który miał wspólnie konstruować parabolę Norwidowskiej całości i sumienności. Poza tą polifoniczną strukturą umieściłbym dwa: Macieja Żurowskiego (Warszawa) *Uwagi o konstrukcjach z dywizem u Norwida* i Włodzimierza Torunia (Lublin) *Świętość słowa w myśli Norwida*. Wystąpienie prof. Żurowskiego było uroczą gawędą na temat jego spotkań z poezją Norwida, którą Profesor czyta zawsze na przebogatym tle poezji francuskiej. Zwierzenia z

---

* Sprawozdanie z konferencji pt. *Norwidowska całość i sumienność*, zorganizowanej przez Pracownię Słownika Języka Cypriana Norwida UW w Warszawie w dniach 6 i 7 IV 1992 r.

lekturowych przygód badacza, tłumacza i miłośnika Norwidowskiej poezji, uzupełniał Profesor przenikliwymi uwagami natury inerpretacyjno-filologicznej. Biograficzny i językowy drobiazg, drążenie kolejnych warstw tekstu, komparatystyczny szczegół – to w gawędzie Profesora dialektyczne odniesienia do tematu konferencji.

Wydaje się, iż zamierzeniem W. Torunia było zaprezentowanie wszystkiego, co dałoby się przy obecnym stanie badań przedstawić na temat świętości słowa u Norwida. Jednakże sam temat, jak i sposób ujęcia wymaga jeszcze więcej cierpliwego namysłu, wnikliwej problematyzacji, bardziej odważnego oddzielenia tego, co cudze od tego, co własne, sprawniej prowadzonego dyskursu. W tok wywodu wtrącona została zaledwie uwaga, iż świętość słowa to przede wszystkim jego całość, pełność, kompletność i piękno oraz że całość słowa to przede wszystkim całość metafizyczna. Sądzę jednak, że referentowi trudno było na tej podstawie przekonać słuchaczy, iż na świętość słowa chciał spojrzeć z perspektywy całości i sumienności.

Inni uczestnicy konferencji, przyjmując w sposób mniej lub bardziej widoczny taką właśnie perspektywę, wyznaczyli sobie różne cele poznawcze i drogi ich realizacji. Tytułowe pojęcia traktowano już jako metafory poznawcze opisujące bądź to świat myśli Norwida (J. Fert, ks. A. Dunajski, W. Wasilenko, J. Leociak), bądź jego biografię (J. Czarnomorska, M. Pluta), już to jako słowa – klucze w procedurach interpretacyjnych (M. Inglot), już to jako zasady budowy dyskursu, które odsłania umiejętnie prowadzona analiza tekstu poetyckiego (E. Wiśniewska), już jako pewną kategorię interpretacyjną, poddawaną przenicowaniu (W. Rzońca), już to jako model translatorski, zawierający w sobie pewien pomysł przyswojenia Norwida w obcym językowo i kulturowo środowisku (A. van Nieukerken), już jako słowo w idiolekcie Norwida, kategoria w jego systemie pojęciowym i aksjologicznym (J. Puzynina). Dla większości referentów przedmiotem badawczym był tekst Norwida, zarówno w przekroju całego korpusu (J. Leociak, J. Puzynina, ks. A. Dunajski), wybranej sekwencji tekstów (J. Fert, M. Inglot, E. Wiśniewska, A. van Nieukerken), jak i pojedynczego utworu, widzianego na tle innych (W. Wasilenko, W. Rzońca). Zasadniczym przedmiotem badawczym dla J. Czarnomorskiej i M. Pluty stała się biografia Norwida, a nie jego teksty.

Ks. Antoni Dunajski (Pelplin) (*Teologiczne implikacje Norwidowskiego „dopełnienia"*) wpisuje Norwidowską całość i sumienność w rozumianą jako teologiczna kategoria „dopełnienia" („czasów wypełnienia"), dla której z kolei kontekstem interpretacyjnym jest teologia św. Pawła, a w niej pojęcia „rekapitulacji", „pełni" i „paruzji". Widziane przez pryzmat teologii Pawłowej dzieło Norwida uzyskuje – w wykładzie referenta – zdumiewającą spoistość i konsekwencję. Tytułowe pojęcia konferencji, interpretowane przez teologa, stają się fundamentami chrześcijańskiego świata myśli i wartości Norwida.

Władimir Wasilenko (Charków) (*Pojąć nieśmiertelność. O dialektyce istnienia w „Bema pamięci żałobnym-rapsodzie"*) potraktował *Bema pamięci żałobny-rapsod* jako poetycką, nad wyraz precyzyjnie skonstruowaną, medytację o czasie, śmierci, wieczności i

przemijaniu. Korzystając umiejętnie z dorobku innych interpretatorów, Wasilenko pokazał dążenie Norwida do ogarnięcia myślą spraw ostatecznych człowieka. Znikomość i niezniszczalność, czasowość i wieczność tworzą, wskazaną w tytule referatu, dialektykę istnienia.

Jacek Leociak (Warszawa) („*Strzaskana całość*". *Norwid o Żydach*), analizując język, obrazy poetyckie i dyskurs teologiczny Norwida, próbuje opisać, jak Żydzi zjawiali się w świadomości poety, jakie miejsce zajmowali w jego obrazie świata, jak ich oceniał. Metafora zawarta w tytule referatu oddaje, według autora, specyfikę Norwidowskiego stosunku do Żydów.

Józef Fert (Lublin) („*Harmonia*") z właściwą sobie maestrią interpretacyjną i sugestywnością wywodu ukazuje wzajemne związki między postawą artystyczną Norwida a jego postawą egzystencjalną, etyczną i religijną. Ideałem sztuki było dla Norwida przeżycie wartości. On sam owo przeżycie ujmował przede wszystkim jako walkę o wartości. Jedną z najcenniejszych wartości była dla poety – pojmowana wieloaspektowo i najczęściej w opozycyjnych uwikłaniach – harmonia. Rola ideału harmonii w wymiarze artystycznym i egzystencjalnym podobna jest do roli sumienia w wymiarze moralnym. Norwidowski „cały człowiek" to człowiek przeniknięty ideałem harmonii, która jest etycznym postulatem, realizującym się w nieustannej walce, jaką jest życie. Fert kończy swój referat znamiennym cytatem z wiersza *Harmonia*, mówiącym o tym, że ludzi „b e z w a l k i nie łączy s u m i e n i e!"

Referaty Małgorzaty Pluty (Poznań) (*Norwid w świetle mało znanych wspomnień*) i Jolanty Czarnomorskiej (Poznań) (*Trębicka, Janin i romantyczne gesty Norwida. O biograficznym epizodzie z roku 1856*) podejmują refleksję nad odkrytymi w archiwach strzępami świadectw o Norwidzie. Nieznany dotąd drobizag biograficzny, archiwalny szczegół, ułamek czyjejś epistemolografii potrafią rzucić nieoczekiwanie jasny snop światła na znany przecież tylko w większych czy mniejszych ułamkach wizerunek poety. Praca biografa to nieustanne scalanie rozproszonych i niepełnych danych, to wciąż podejmowane ryzyko dopełniania. Całość biograficzna wymyka się opisowi i jest przede wszystkim konstruktem interpretacyjnym. Inaczej być nie może, szczególnie w przypadku Norwida – osobowości tak różnie postrzeganej przez jemu współczesnych, tak głęboko zaangażowanej w wypracowany przez siebie własny projekt egzystencji, a zarazem tak uwikłanej w metafizyczny, artystyczny i obyczajowy dramat swojej epoki. Pasjonującą przygodę poznawczą, będącą udziałem biografa, a także prawdziwy dramat egzystencjalny, rozdzierający przedmiot biograficznych dociekań – Norwida, widać najwyraźniej w arcyciekawym wystąpieniu Czarnomorskiej. Prawdziwie kruchy epizod biograficzny z 1856 roku (nie wykorzystana przez Norwida propozycja zrobienia ilustracji do książki) ukazuje uniwersalne właściwości Norwidowskiej egzystencji, rozpiętej między sferą gestu a sferą imaginacji, między najgłębszą realnością, a tym, co jest domeną teatru. Sfery realnego gestu oraz czystej jego intencji współistnieją w biografii poety, komplikując relacje między literaturą i życiem. „Może dlatego tak trudno ogarnąć Norwidowską «całość»" – konkluduje autorka.

Mieczysław Inglot (Wrocław) (*Dramatyczna funkcja pojęcia „całości" w utworach scenicznych Norwida. „Tyrtej – Za kulisami", „Kleopatra i Cezar", „Pierścień Wielkiej Damy"*) przedstawił obszerny wywód interpretacyjny, w którym tytułowe pojęcie stanowi klucz, niezbędny do zrozumienia zarówno poszczególnych utworów i ich bohaterów, jak i budowy konfliktu dramatycznego w omawianych tekstach. Myślę jednak, że migotliwa obecność słów „cały" i „całość" w nagromadzonych cytatach przynajmniej częściowo zakłóca interpretację. Konstrukcja wywodu i wpleciona weń sekwencja przytoczeń, w sposób uderzający nasycona owymi słowami-kluczami, prowadzi – jak sądzę – do pewnego złudzenia interpretacyjnego. I u Norwida, i w języku naturalnym słowa te mają dużą frekwencję. Natomiast Norwidowskie użycia tych słów, z wyraźną modyfikacją znaczeniową, z wymagającym starannego wyinterpretowania naddatkiem semantycznym, są zdecydowanie rzadsze. Złudzeniem nazywam mieszanie w toku interpretacji użyć neutralnych z użyciami – nazwijmy je – Norwidowskimi. Prowadzi to do takich nieporozumień, jak przypisywanie Norwidowi używania tego słowa w sensie ujemnym. Trudno się także w pełni zgodzić z interpretacją *Pierścienia Wielkiej Damy*. Po pierwsze, wyraźnie przeceniona została interpretacyjna moc ewangelicznych odniesień. Po drugie, na wyniku dociekań negatywnie – jak sądzę – zaważyła presja przyjętych wcześniej narzędzi interpretacyjnych. Wyprowadzono je z pojęcia „całości", które według referenta jest pojęciem kluczowym dla struktury konfliktu dramatycznego omawianych utworów. Tworząc kategorię bohaterów „wewnętrznych", żyjących ideą (takich jak Tyrtej czy Mak-Yks) oraz tzw. „ludzi zewnętrznych" (takich jak Spartanie czy Durejkowie), interpretator ostatecznie zalicza hrabinę Harrys do tej pierwszej grupy, każąc jej przeżyć głęboką wewnętrzną przemianę i autentycznie dojrzeć do prawdziwego człowieczeństwa. Wydaje się, że finał dramatu jest interpretacyjnie bardziej otwarty, a tekst nie daje podstaw do aż tak jednoznacznej wykładni.

Ewa Wiśniewska (Warszawa) (*„Ogólniki" i „szczegóły". O niektórych wypowiedziach metatekstowych w wierszach Norwida*) analizuje rozgrywającą się na styku tekstu i metatekstu grę między konkretnym, pokazywanym z minimalnego dystansu szczegółem a sferą wielkich idei lub zjawisk ogólnych. Badając zakończenia liryków, odkrywa pewną właściwość Norwidowskiego dyskursu poetyckiego. Często zamiast „właściwego" puentującego zamknięcia mamy do czynienia z metatekstowym finałem, czyli z mówieniem w zakończeniu o zakończeniu właśnie. Uruchomiona przez użycie metatekstu aktualność, jednostkowość, konkretność zderza się z ewokowaną przez tekst ogólnością. Ta podwójność okazuje się jeszcze jednym przejawem wielości i zmienności perspektyw w poezji Norwida.

Wiesław Rzońca (Warszawa) (*Całość w „Przeszłości"*) prowadzi brawurową ofensywę przeciwko krytykom i interpretatorom, ulegającym – według referenta – mitowi Norwida jako pewnej spójnej całości tekstowej. I „całość", i „spójność" są jego zdaniem złudzeniem. Pragnący zbliżyć się do Norwida, nieuchronnie wypadają z torów, które zdają się do niego prowadzić. Referent sam jednak nie przed-

stawił żadnej konstruktywnej propozycji interpretacyjnej twórczości Norwida. Można było odnieść wrażenie, że jako dekonstrukcjonista sam konstruktywnej propozycji z pryncypialnych względów przedstawić nie mógł.

Arent van Nieukerken (Amsterdam) (*Trzy próby zaprezentowania Norwidowskiej całości w przekładzie*) pokazuje trzy odmiany zakładanych przez tłumaczy różnych koncepcji całości Norwida, czyli tego, co ich zdaniem jest w twórczości poety istotne i co stanowi ideę ukierunkowującą ich pracę translatorską. W przypadku Feliksa Konopki taką ideą scalającą okazuje się kategoria „reprezentatywności" (wybór części utworów uznanych przez tłumacza za reprezentatywne dla całości). W przypadku Rolfa Fiegutha jest nią koncepcja tłumacza-reportera, maksymalnie wiernego oryginałowi i dążącego do przedstawienia jego egzotyki. W przypadku Adama Czerniawskiego jest nią koncepcja tłumacza-artysty, starającego się umieścić tłumaczony utwór na tle tradycji własnej literatury. Czerniawski stara się w swoich przekładach pokazać oryginalność i prekursorstwo Norwida, i te dwie kategorie wyznaczają całościowe spojrzenie tłumacza na poezję autora *Vade-mecum*.

Referat Jadwigi Puzyniny (Warszawa) (*Całość Norwida*) zarysowuje temat całości jako ważnej ogólnej kategorii myśli i sztuki Norwida. Wychodząc od semantycznej refleksji nad użyciami słów: „całość", „cały" i ich pochodnych, referentka analizuje obecne w tekstach poety różne figury całości i jej metafory. Ta hermeneutyka Norwidowskiej całości, prowadzona z wielką pokorą wobec materiału, odsłania niezmiernie bogaty świat myśli, organizujący się wokół tytułowego pojęcia. Referentka precyzyjnie opisuje odcienie znaczeniowe, nacechowania aksjologiczne, relacje między różnymi odmianami całości, a także ich rolę w budowie tekstu artystycznego i ewokowanego przezeń świata myśli. „«Całość» Norwida – słyszymy w podsumowaniu, które jest także zwieńczeniem konferencji – w jej najistotniejszym wymiarze poszukiwania sposobu na życie wyrasta z trójjedni Platona i z chrześcijańskiego wiązania prawdy z dobrem, abstraktu z konkretem, transcendencji z materią. Norwid należy do tego nurtu w dziejach myśli ludzkiej, który upomina się o mądrość i dojrzałość człowieka. A mądrości i dojrzałości nie ma – jego zdaniem – bez upartego, nie tylko rozumowego, szukania w świecie i we własnym życiu z trudem dostrzegalnego, a przecież istniejącego ładu, harmonii, całości".

Ostatnie zdanie rzuca również światło na wysiłki uczestników konferencji, starających się wspólnie budować parabolę całości. Fakt, iż z konferencyjnego wielogłosu wyłania się ona nie dopełniona, niegotowa, potwierdza przecież po norwidowsku rozumiany dramat poznania i imperatyw upartego dążenia do harmonii.

Jacek URBAŃSKI

NORWID W GALERII SZTUKI SCENY PLASTYCZNEJ KUL*

Dzięki pomocy warszawskiego Muzeum Literatury – tu szczególna zasługa Wojciecha Chmurzyńskiego – w maju i czerwcu 1992 roku Galeria Leszka Mądzika zaprezentowała Norwida – plastyka. 31 maja wernisaż otworzył rektor KUL ks. prof. dr hab. Bolesław Bartkowski. Kilka zdań wprowadzenia w problematykę wystawy wygłosił dr Józef Fert. Prezentacja Norwida zwieńczyła pięciolecie Galerii, w której dotychczas można było obejrzeć prace Andrzeja Wajdy, Magdaleny Abakanowicz, Konrada Swinarskiego, Anny Bohdziewicz, Romana Cieślewicza, Antoniego Rząsy, Jana Lebensteina, Jerzego Nowosielskiego, Jacka Waltosia, Ewy Kuryluk, Aliny Szapocznikow, Edwarda Dwurnika, Józefa Gielniaka, Tadeusza Brzozowskiego, Adama Myjaka, Eugeniusza Get-Stankiewicza, Brunona Schulza, Krystyny Zachwatowicz, Radosława Gryty, Tomka Kawiaka i Jerzego Jarnuszkiewicza.

Wernisażowi towarzyszyło spotkanie dyskusyjne w kręgu problemu współczesności Norwida. Zgromadziło ono kilkunastu badaczy Norwida z Lublina i z innych ośrodków, a także liczne grono miłośników „Poety i Sztukmistrza". W otwartej dyskusji, którą prowadził dr Fert, pojawiło się zagadnienie sztuki plastycznej poety, dość surowo ocenionej przez Justynę Syzdół (co wywołało głosy sprzeciwu), podjęto również zasadniczy nurt intelektualny spotkania, tj. próbę określenia „współczesności" Norwida. Wypowiadali się w tej kwestii m.in. Stefan Sawicki, ks. Tadeusz Styczeń, Maria Jasińska-Wojtkowska, Elżbieta Żwirkowska, Jadwiga Rudnicka, Tomasz Łubieński, ks. Ryszard Knapiński, Marian Śliwiński. Jeśliby szukać formuły wieńczącej tę wymianę poglądów, to może – odwracając zdanie Krasińskiego o Mickiewiczu: „my wszyscy z niego" – należałoby mówić o Norwidzie, szczególnie jako patronie polskich intelektualistów: że jest „jednym z nas". Choć, oczywiście, zanurzony jest on w romantyzmie, to w jego dążeniu „pod prąd swej epoki" (Łubieński) odnajdujemy uniwersalny wzór człowieka, który wybrał prawdę i wierność swemu powołaniu.

Przechodząc do uwag nad kolekcją wystawioną w Galerii, trzeba z żalem stwierdzić, iż nie do końca udało się zrealizować ambitny plan zgromadzenia dzieł najwybitniejszych, szczególnie w zakresie Norwidowskiego rysunku. Przyczyną były zbyt wielkie trudności w wypożyczeniu tych prac roz-

* Wystawie „rysunków" Norwida towarzyszył piękny afisz z motywem stylizowanego portretu poety według drzeworytu Wacława Radwana (opartego na fotografii Norwida z 1856 roku?), ze zbiorów Wacława Borowego, oraz katalog. Projekty obu druków przygotował Leszek Mądzik. Przedsięwzięcie wsparła materialnie Fundacja „Sacrum – Pajdeja".

proszonych w wielu miejscach i instytucjach (nie tylko w kraju). Dziś też – inaczej niż za czasów ich autora – są przedmiotem zainteresowania kolekcjonerskiego itp. Ich depozytariusze niechętnie rozstają się ze swymi skarbami. Pocieszające było to, że mogliśmy zobaczyć cały zbiór jednego z nich: Muzeum Literatury w Warszawie.

Na wystawie przeważały – wbrew pierwotnym założeniom – akwarele. Znalazły się m.in.: *Opowiadanie* (ok. 1875), *Dziewczynka podająca kwiaty starszej kobiecie* (ok. 1875), *Krajobraz z kapliczką w czasie burzy* (1879), *Zaklęte jezioro* (ok. 1875), *Scena przy oknie* (ok. 1880), *Zdjęcie z Krzyża* (1861). Jak widać, dominowały tu prace późne.

Kilka przedstawionych rysunków, m.in. *Autoportret* (1843), *Postać Romana Zmorskiego* (brak daty powstania), *Postać Franciszka Wężyka* (brak daty powstania), nie należy do wybitnych osiągnięć Norwida-karykaturzysty. Generalnie rzecz biorąc lubelskiej prezentacji norwidianów plastycznych nadawały ton raczej treści intelektualne. W ich cieniu – było w tym coś mimowiednie symbolicznego – pozostawał tradycyjnie Norwid artysta plastyk. Czyżby dalej trwał czar słów Wędrownego Sztukmistrza oddzielający go od dopełnienia?

I przeszło jedno życia malowanie
W światłości otchłań, gdzieś na chór kościoła
Wiecznego – i tam przylegnie na ścianie
Albo odleci na powrót do sioła,
Gdy się z rozmowy tej co więcej stanie,
Albo się więcej-zupełnym przesłoni,
Wydoskonali, wzmocni i wykona,
Albo się w jakie przedwstępne uroni,
Albo na powrót, jak zerwana strona,
Odpryśnie w sferę ziemi – zniepokoi
Sumienie jakimś dawnym przypomnieniem –
I c i ę ż y ć będzie, aż się nie dostroni
W tęczę: a c i ę ż k o ś ć t a – ż y c i a c i e r-
[p i e n i e m!...
(III, 73-74)

Ks. Krzysztof MARTWICKI
Ks. Janusz NAWROCKI

MIŁOŚĆ – PŁCIOWOŚĆ – CELIBAT*

To już niemal tradycja, że w listopadzie płockie Wyższe Seminarium Duchowne staje się miejscem ogólnopolskiej wymiany myśli teologicznej. W roku 1990, w dniach 22-24 XI, zastanawiano się tam nad relacjami duchownych i świeckich w perspektywie wychowania do bycia Kościołem. W roku następnym, w dniach 14-16 XI Koło Naukowe kleryków zorganizowało XIV Sympozjum pod hasłem: Miłość – Płciowość – Celibat. Dlaczego taki temat? Jak uzasadnić wypowiedzi kleryków i kapłanów na te tematy? Odpowiedź znajdujemy w specjalnym numerze „Sursum Corda", czasopisma studentów seminarium w Płocku, poświęconym obradom sympozjalnym. W artykule pióra ks. dra H. Seweryniaka czytamy: „Chcemy mówić na sympozjum kleryckim o miłości kobiety i mężczyzny. Wbrew temu, co w *Fabula rasa* napisał Stachura, my, którzy z tego rodzaju miłości świadomie rezygnujemy, chcemy o niej mówić. Dlaczego? Bo będziemy nieraz delikatnie powtarzać: «Uwierz w miłość...», a potem wracać do pustego mieszkania. Wracać bez nostalgii – samo nasze istnienie ma być propozycją innego jeszcze wymiaru miłości.

Płciowość. Jak wiele tajemnic życia, również tajemnica płci została dzisiaj zbagatelizowana. Komu, poza paroma etykami, przychodzi na myśl zastanawiać się nad tym, że istnieje to, co męskie i kobiece? Co zrobiliśmy z ciała kobiety (mężczyzny również)? A przecież nigdy ciało, płeć, moda, kosmetyki, sprawność fizyczna i seksualna nie zajmowały tak bardzo ludzkich umysłów jak właśnie dzisiaj. Gdy odzywamy się w tych sprawach, jesteśmy oskarżeni o staroświeckość lub zachowanie przysłowiowego psa ogrodnika, co to sam nie zje i innemu nie da. Trzeba się rzeczywiście pytać, dlaczego, co i jak mówimy. I pamiętać, że stara dobra teologia wyznaje o Chrystusie: «stał się człowiekiem», a nie «przyjął ciało». O obronę człowieczeństwa nam chodzi.

Celibat. To nasz tajemniczy ogród. Źle uprawiany – porasta starokawalerstwem, strachem przed kobietami, samotnością i pewnie czymś tam jeszcze. Zadbany – może być ogrodem «wolności dla...» i oazą ciszy. Jest – w przekonaniu naszego Kościoła – świadectwem pełnego oddania Miłości Bożej i wolności od presji erotyzmu. Świadectwem tego samego rodzaju co ewangeliczne ubóstwo, łagodność (posłuszeństwo) i miłosierdzie. Żeby tylko nie czynić zeń tabu, rozmawiać bez kompleksów, pomagać sobie znosić trud autentycznej walki".

W tegorocznej dyskusji sympozjalnej udział wzięli wybitni przedstawiciele teologii, prawa, medycyny, znani duszpasterze, parlamentarzyści, publicyści i pisarze. Obecnych było także

---

* Sprawozdanie z XIV Sympozjum Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku. które odbyło się 14-16 XI 1991 r.

ponad pięćdziesięciu studentów diecezjalnych i zakonnych seminariów duchownych z całego kraju oraz osoby świeckie z KIK-u, IWKR-u i ze Stowarzyszenia Rodzin Katolickich.

W słowie otwierającym Sympozjum rektor seminarium ks. dr R. Jaworski powiedział: „Ważne jest osadzenie życia płciowego w kontekście świata wartości. Celem naszej wewnętrznej pracy nie jest doskonałość moralna, lecz absolutne zaufanie Bogu. Dlatego w pracy nad integracją własnej seksualności słuszniejsza wydaje się koncentracja na Bogu niż na własnej czystości seksualnej. Taka postawa pozwala bowiem przezwyciężyć lęk przed własną płciowością lub lęk przed płciowością osób, z którymi się spotykamy". Mówca zwrócił uwagę, że nie należy faktu własnej płciowości wypierać ani tłumić, choć nie należy także pozostawić jej bez żadnej kontroli. Nawiązał do A. Grunna, dla którego „młody człowiek, który pozostaje bez witalności i seksualności, jest często bezsilny i pusty w swej pobożności i nie będzie mógł nikogo zafascynować żyjącym Chrystusem".

Temat płciowości w Piśmie świętym podjął ks. prof. J. Kudasiewicz. Lubelski biblista, zwracając uwagę na weryzm językowy biblijnych opisów cielesności i płciowości, skoncentrował się na czterech punktach: na opisie stworzenia człowieka, problematyce nagości ludzkiej i moralności płciowej w Starym Testamencie oraz ujęciu płciowości w Nowym Testamencie. Nadto przypomniał wagę i znaczenie Pieśni nad Pieśniami dla biblijnego rozumienia płciowości. Jakkolwiek istnieją pierwszorzędne wyjaśnienia alegoryczne tej księgi, to jednak ks. Kudasiewicz sądzi, że jest to również poetycki opis seksualności ludzkiej. Stary Testament akcentuje w pełni fizyczny komponent człowieka – człowiek jest w nim zawsze rozumiany jako całość. Wyklucza to wszelkie próby pomniejszania sfery ludzkiego ciała.

Ks. dr I. Mroczkowski w referacie *Antropologia cielesności* mówił o miejscu ciała w procesie formacji tożsamości osoby. Prelegent skupił się na relacji cielesności człowieka do jego samoświadomości i roli ciała w samostanowieniu (wolności) człowieka. Definiując osobę jako „całość życia ludzkiego w ciągłym stawaniu się ludzkiego obrazu (Selbst) w podmiotowości «ja»", płocki moralista wykazał, że kluczowymi momentami w realizowaniu się osoby są: przeżycie podmiotowości (zaufanie podstawowe), rola drugiego człowieka i społeczności w budowaniu „ja", wreszcie zdolność przezwyciężania własnego wyobcowania, manifestującego się w lękach i w poczuciu winy. „We wszystkich tych momentach istotne okazują się przeżycia cielesne, jak też towarzysząca im świadomość, rodząca się indywidualność podmiotu oraz zdolność sumienia do przeżycia żalu i odkrycia sensu życia. Wszędzie tam natrafiamy na konstytutywną rolę czynnika, który przekracza zdolności cielesno-materialne, nie jest konsekwencją ludzkiego działania, a raczej jego przyczyną". Mówca podkreślił jednak, że elemenetu duchowego w człowieku nie można ograniczyć do świadomości ludzkiej. „Ślady ducha – zdaniem ks. Mroczkowskiego – mamy aż nadto liczne w cielesności. Wyrażona w uczuciu ludzkim tęsknota za szczęśliwością, bogaty świat ludzkiej podmiotowości, budujący się w życiu społecznym, a jednak tam nie zagubiony, ponadczasowe przeznaczenie czło-

wieka przezwyciężające lęk przed śmiercią i przemijaniem – oto zdolności ludzkie, których moc ducha przekracza prawa materii i czyni materialność człowieka jego cielesnością".

Popołudniową sesję pierwszego dnia sympozjum rozpoczął ks. dr M. Maliński. Jego zadaniem było odpowiedzieć na pytanie: jak mówić o miłości dzisiaj? Prelegent nie tyle skoncentrował się na zagadnieniu, „jak mówić", ile „co robić", by przepowiadanie było wiarygodne. Dla autora *Zanim powiesz kocham* współczesny kapłan ma być swego rodzaju „guru". Powinien przede wszystkim uczyć życia wewnętrznego. Może to jednak czynić dopiero wówczas, gdy sam nim żyje. W zaniedbywaniu tych zadań upatruje ks. Maliński źródło kryzysu kapłaństwa w Europie Zachodniej.

Drugi dzień sympozjum, stojący pod znakiem konwersatoriów i dyskusji panelowej, rozpoczął się prelekcjami red. B. Margueritte'a i o. A. Madeja OMI. Francuski dziennikarz podejmując temat rodzącego się w Polsce liberalizmu seksualnego, stwierdził, że problem polega na sposobie postrzegania człowieka. Liberalizm rodzi, według Margueritte'a, „smutek" współczesnego człowieka, a w dziedzinie seksu jest unikiem przed odpowiedzialnością. Z jednej strony, mówiąc o postawach współczesnych katolików, prelegent poddał krytyce lansowanie katolicyzmu zbyt „różowego" i „cukierkowatej moralności", wiążącej się z mieszczańską pruderią. Rodzi ona tzw. zawodowców cnoty. Z drugiej strony, wezwał do rehabilitacji ciała i zerwania z tradycją manichejską. Chodzi o to – konkludował, by ethos stał się siłą erosa.

Z kolei o. A. Madej zajął się wpływem pornografii i pornowizji na osobowość młodzieży. „Pornografia – mówił – nie kieruje dynamizmu ludzkiego ku przyjaźni, miłości. Wręcz przeciwnie – czasami łączy się nawet z utratą sensu życia. Nie uczy czynienia z siebie daru dla drugiego człowieka i tworzenia więzi międzyludzkich. Uczy natomiast instrumentalnego przeżywania dynamizmu seksualnego. Pornografia ukazuje pewne zachowania ludzkie tak, jakby nie podlegały one wartościowaniu moralnemu". Zarówno pornografia, jak i pornowizja, ukazując młodzieży drogę „na skróty", nie prowadzą do pełni miłości.

Wychowanie seksualne na katechezie to temat jednego z konwersatoriów. Prowadził je ks. mgr H. Lewandowski, a wśród uczestników znalazła się także młodzież jednej z płockich szkół średnich. Obecni zgodzili się, że wychowanie seksualne winno rozpoczynać się wcześnie – w szkole podstawowej, a nawet w przedszkolu. Tak samo katecheza musi stawać się czasem właściwego wychowania do przeżywania seksualności i płciowości. Uczeń nie może przecież mówić o „tych sprawach" ukradkiem i uzupełniać swą wiedzę seksualną korzystając z deformujących treści pism i filmów pornograficznych. Jednakże, zdaniem biorących udział w dyskusji, aby w ten sposób wychować młodzież, należy rozpocząć od dobrego przygotowania katechetów i nauczycieli. Dzisiaj trzeba posiadać gruntowną wiedzę, aby formować i umiejętnie odpierać zarzuty. Przygotowaniem do przyszłej pracy katechetów duchownych powinno stać się pogłębione wykształcenie kleryków w sprawach ludzkiej płciowości.

W godzinach popołudniowych w Chrześcijańskim Ośrodku Kultury miał miejsce panel: *Permisywizm moralny. Gorzki owoc wolności?* z udziałem posłanki J. Hennelowej, ks. dra J. Szymika, diakona. A. Kobylińskiego. Dyskusji przewodniczyła dr G. Przybylska-Wendt. Wypowiedzi dotyczyły głównie rozumienia wolności. Sposób jej przeżywania jest bowiem kluczem kształtowania postaw moralnych. Niechrześcijańskie podejście do problemu wolności może prowadzić do permisywizmu moralnego, który wydaje się być normą współczesnej kultury liberalnej. Dzisiejszy spór o wolność jest w zasadzie konfliktem dwóch różnych jej koncepcji: chrześcijańskiej i liberalnej. Ta ostatnia korzeniami sięga czasów Oświecenia i Rewolucji Francuskiej. Wtedy bowiem zaczęto rozumieć wolność liberalistycznie, jako dowolność wyboru (A. Kobyliński). Wolność chrześcijańska jest nierozłącznie związana z prawdą. „Poznacie prawdę i prawda was wyzwoli" – tak brzmi rdzeń nauki Jezusa Chrystusa na ten temat. Związek z prawdą – o Bogu, o stworzeniu człowieka, o jego zależności od Boga – chroni wolność przed jej formą kaleką, czyli przed swawolą (ks. J. Szymik). Takie rozumienie zależności wolności od prawdy przeciwstawia się paradygmatowi liberalnemu: „Zdobądź wolność, a wolność zaprowadzi cię do prawdy".

Trzeci dzień sympozjum, poświęcony refleksji nad celibatem kapłańskim, rozpoczął się wykładem o. dra K. Meissnera OSB *Miejsce płci w strukturze osoby ludzkiej a celibat.* Prelegent odpowiadając na wstępie na pytanie, dlaczego Kościół tak wiele mówi o szóstym przykazaniu, stwierdził, że dzieje się tak dlatego, gdyż grzechy płynące z niezachowania tego przykazania przysparzają ludziom najwięcej nieszczęść i bólu. „Każda kobieta, mówił o. Meissner, jeśli chce być szczęśliwa, musi zrealizować swoje macierzyństwo, a mężczyzna – ojcostwo".

Celibat, nazwał o. Meissner „milczeniem ciała" („Milczenie jest częścią mowy" – C. K. Norwid). Jest on znakiem całkowitego oddania się miłości Chrystusa i dlatego nie wolno traktować go jako krzywdy i godzić się nań dlatego tylko, iż jest warunkiem otrzymania święceń. Celibat jest dla tych, którzy „mogą pojąć" jego wartość.

Drugi referat o. Meissnera poświęcony był kwestii kobiecości i męskości w perspektywie celibatu. Prelegent podkreślił, iż tylko w Kościele katolickim tak wysoko ceni się zarówno małżeństwo, jak i życie w celibacie, który jest jednym ze sposobów życia w wymiarze seksualności. „Nie jest się bowiem – mówił o. Meissner – ojcem czy matką jedynie przez to, że fizycznie przekazuje się życie". Kolejny wątek referatu dotyczył refleksji nad życiem społecznym, w którym dominuje anty-life mentality. Widać w tej postawie element „samobójstwa społecznego". Konkretną pomoc dla człowieka współczesnego upatrywał o. Meissner w wychowaniu do rodzicielstwa. Odpowiadając na pytanie o sens ojcostwa, prelegent zwrócił uwagę na aspekt odpowiedzialności za drugiego człowieka. Rolą ojca powinno być udzielenie pomocy dziecku w stworzeniu w sobie nowego człowieka. Na tym polega, według o. Meissnera, ojcostwo celibatariusza.

Zaprezentowana część naukowa omawianego Sympozjum nie wyczerpuje jednak w pełni zawartości tych je-

siennych dni sympozjalnych w Płocku. Składały się na nią również codzienne Eucharystie; stanowiły ją też wieczorne spotkania. Należy tu odnotować spotkanie autorskie z ks. M. Malińskim, wieczór poezji ks. J. Szymika, prelekcję ks. dra hab. R. Knapińskiego – *Piękno, ból i tajemnica ciała w sztuce* oraz spotkanie międzyseminaryjne na temat: *Problemy dojrzewania w seminarium*. Dużo dobrej zabawy dostarczył *Wieczór humoru kleryckiego*.

NOTY O AUTORACH

Ks. Antoni Dunajski, doktor, teolog, duszpasterz, publicysta. Urodzony w 1947 r. w Grucie k. Grudziądza. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1980 r. wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie, a od 1988 r. również w Akademii Teologii Katolickiej (punkt konsultacyjny w Gdyni, obecnie w Tczewie). Wieloletni dyrektor Wydziału Duszpasterskiego Kurii Biskupiej i diecezjalny duszpasterz w Pelplinie. Od 1992 r. proboszcz parafii św. Józefa w Tczewie.

Członek Komisji Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Akademickiego. Moderator Ruchu Światło-Życie.

Wyróżniony Nagrodą im. M. Kolbego – R. Schneidera.

Główne obszary badań: teologia literatury, zwłaszcza norwidologia, pobrzeża teologii – jej kontakt z innymi dziedzinami wiedzy, dogmatyka i in.

Autor książki: *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida* (1985, nagroda naukowa Franciszka Skowyry) oraz wielu artykułów, współautor kilku prac zbiorowych.

Józef Fert, doktor, polonista, poeta, krytyk literacki. Urodzony w 1945 r. w Korytnicy (woj. kieleckie). Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej.

W latach 1968-1969 pracownik redakcji Wydawnictwa Towarzystwa Naukowego KUL i (krótko) redakcji „Za i przeciw". Od 1970 do 1990 r. nauczyciel i wychowawca w Liceum Ogólnokształcącym we Włodawie. Od 1983 r. sekretarz redakcji czasopisma „Studia Norwidiana", a od 1985 r. również pracownik Zakładu Norwidowskiego KUL.

Od 1980 do 1989 r. wiceprzewodniczący, a następnie, do 1990 r., przewodniczący oddziału włodawskiego NSZZ „Solidarność".

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich. Współredaktor kilku czasopism m.in. „Polonisty".

Dwukrotnie nagrodzony srebrną odznaką recytatorską, wyróżniony w konkursie im. J. Czechowicza. Zasłużony Działacz Kultury i Honorowy Obywatel Miasta Włodawy.

Główne obszary badań: historia polskiej literatury romantycznej, Cyprian Norwid, współczesna poezja polska.

Główne publikacje książkowe: *Norwid poeta dialogu* (1982); *Rytmy* (tom poetycki, 1987); C. Norwid, *Vade-mecum* (oprac., 1990); C. Norwid, *Kolebka pieśni* (1990); *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida* (w druku).

Stanisław Grygiel, profesor, filozof. Urodzony w 1934 r. w Zembrzycach k. Bielska-Białej. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1962-1980 dyrektor „Znaku". Od 1965 do 1980 r. wykładowca filozofii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, od 1981 r. w Instytucie Jana Pawła II na Uniwersytecie Laterańskim, a obecnie również w Akademii Santa Croce w Rzymie oraz w Waszyngtonie. W latach 1980-1983 kierownik Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Argentyńskiego Towarzystwa Filozoficznego. Redaktor czasopism: „Il Nuovo Areopago", „Anthropotes", „La società", „Communio", „Znak", „Znaki Czasu".

Laureat Nagrody im. M. Kolbego – R. Schneidera.

Autor książek: *L'uomo visto dalla Vistola* (1978); *La voce nel deserto* (1981); *La voz en el desierto* (1982); *Il lavoro e l'amore* (1983); *W kręgu wiary i kultury* (1990) oraz licznych artykułów naukowych i popularnonaukowych w kilku językach.

Jacek Leociak, magister, polonista, publicysta, poeta. Urodzony w 1957 r. w Warszawie. Studia na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1980 r. pracownik naukowo-dydaktyczny tegoż uniwersytetu.

Członek Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Izraelskiej.

Główny przedmiot badań: norwidowska etyka mowy.

Autor tekstów krytyczno-literackich, artykułów poświęconych tematyce norwidowskiej i utworów poetyckich drukowanych w czasopismach kulturalnoliterackich (laureat konkursu poetyckiego „Tygodnika Powszechnego").

Alina Merdas RSCJ, doktor filologii polskiej. Urodzona w 1924 r. w Raczycach Wielkopolskich. Studia polonistyczne na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz w Studium Filmowym w Poznaniu.

W latach 1955-1975 nauczycielka języka polskiego w Prywatnym Liceum Ogólnokształcącym Zgromadzenia Najświętszego Serca Jezusa (RSCJ) w Polskiej Wsi-Pobiedziska. Od 1975 r. – funkcje w Zgromadzeniu: członek Zarządu Prowincji, redaktor pisma wewnętrznego, odpowiedzialna za formację ciągłą, przełożona domów w Warszawie i Poznaniu. Wykładowca języka i literatury polskiej w seminariach duchownych.

Członek Pen-Clubu.

Główne obszary działalności zakonnej i pracy badawczej: wychowanie przez nauczanie, formacja zakonna, historia duchowości, romantyzm i Norwid.

Autorka książki *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida* (1983), licznych tłumaczeń i artykułów (publikowanych również pod pseudonimem Siostra Maria Barbara).

Ewa Podrez, doktor, filozof. Urodzona w 1952 r. w Warszawie. Studia filozoficzne w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Od 1977 r. pracownik naukowo-dydaktyczny tejże uczelni.

Główne obszary badań: etyka, myśl filozoficzna Karola Wojtyły, aksjologia, historia etyki i bioetyka.

Publikacje książkowe: *Człowiek, byt i wartość* (1989); *Trzy rozprawy o tolerancji* (w druku); *W kręgu dobra i zła. Wybór i opracowanie tekstów klasycznych z etyki* (w druku).

Jadwiga Puzynina, profesor, językoznawca. Urodzona w 1928 r. w miejscowości Rożyszcze na Wołyniu. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1956 r. pracownik naukowo-dydaktyczny tegoż uniwersytetu.

Członek Polskiego Towarzystwa Językoznawczego, European Linguistic Society, European Society of Lexicography (Eurolex) oraz Towarzystwa Naukowego KUL.

Wyróżniona wielokrotnie nagrodami rektorskimi.

Główne obszary badań: historia leksykografii, leksykologia, słowotwórstwo, język wartości, kultura słowa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *„Thesaurus Polono-Latino-Graecus" Grzegorza Knapiusza. XVII-wieczny warsztat pracy nad językiem polskim* (1961); *Wypowiedzi o języku i stylu w okresie staropolskim* (1963); *Nazwy czynności we współczesnym języku polskim* (1969); *Słowotwórstwo współczesnego języka polskiego*, t. I (współautor, 1979); *Słownik języka Cypriana Norwida. Zeszyt próbny* (współred. 1988); *Studia nad językiem Cypriana Norwida* (współred. 1990); *Słowo Norwida* (1990); *Język wartości* (1992).

Stefan Sawicki, profesor, teoretyk i historyk literatury. Urodzony w 1927 r. w Brześciu nad Bugiem. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

Od 1951 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, w latach 1971-1983 prorektor. Obecnie kierownik Katedry Teorii Literatury i Zakładu Badań nad Twórczością C. Norwida KUL. Redaktor naczelny czasopisma „Studia Norwidiana".

Wiceprzewodniczący Komitetu Nauk o Literaturze Polskiej PAN. Prezes Towarzystwa Naukowego KUL. Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego i Inklings-Gesellschaft für Literatur und Aesthetik. Członek Rady Naukowej Episkopatu Polski, Instytutu Jana Pawła II oraz Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos".

Główne obszary badań: teoria literatury i metodologia badań literackich ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień aksjologicznych, problematyka relacji między religią i literaturą oraz twórczość Norwida.

Najważniejsze publikacje: *Początki syntezy historycznoliterackiej w Polsce* (1969); „*Verbum*" (1934-1939). *Pismo i środowisko* t. I i II (współoprac., 1976); *Z pogranicza literatury i religii. Szkice* (1978); *Sacrum w literaturze* (red., 1980); *Poetyka. Interpretacja. Sacrum* (1981); *Das Ethos der Polnischen Literatur* (1982); Chrześcijańskie wartości poezji Norwida (1986); *Norwida walka z formą* (1986); C. Norwid. *Wiersze* (wybór i oprac. 1991). Redaktor szeregu prac zbiorowych, m.in. serii: „Tradycje religijne literatury polskiej" i „Literatura w kręgu wartości".

Irena Sławińska, profesor, teatrolog, historyk literatury. Urodzona w 1913 r. w Wilnie. Studia na Uniwersytecie im. Stefana Batorego w Wilnie oraz na Sorbonie. W czasie wojny – praca fizyczna i w tajnym nauczaniu na Wileńszczyźnie.

Po wojnie starszy asystent Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, w 1949 r. wydalona z uczelni w pierwszej „czystce" na uniwersytetach. Od 1949 r. współpracownik Komisji Historii Literatury Polskiej w Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie. Od 1950 r. adiunkt, a następnie profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (obecnie emerytowany).

Członek Pen-Clubu oraz kilku towarzystw naukowych o zasięgu międzynarodowym; członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL oraz Rady Naukowej Instytutu Sztuki PAN.

Wyróżniona m.in. medalem „Za wybitne osiągnięcia w dziele umacniania więzi Polonii z Macierzą" i Nagrodą im. Idziego Radziszewskiego (doroczna nagroda KUL).

Główne obszary badań: filozofia (głównie antropologia) teatru, nowe teorie teatru, dramat europejski, zwłaszcza poetycki (szczególnie Eliot, Claudel), współczesny teatr religijny w Polsce i na świecie.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Tragedia w epoce Młodej Polski* (1948); *O komediach Norwida* (1953); *Sceniczny gest poety. Zbiór studiów o dramacie* (1960); *Reżyserska ręka Norwida* (1971); *Współczesna refleksja o teatrze. Ku antropologii teatru* (1979, tłum. na język francuski i wyd. w Belgii w 1985 r.); *Wśród mitów teatralnych Młodej Polski* (red., 1983); *Moja gorzka europejska Ojczyzna* (1988); *Teatr w myśli współczesnej* (1990); *Dramat i teatr religijny w Polsce* (red., 1991).

(*M. Ch.*)

SUMMARY

The whole current issue of „Ethos" is devoted to the oeuvre of the Polish poet, Cyprian Norwid (19th century) and its relevance in our times both in the context of the moral – social turning point and the ethos of modern arts. Scientific supervision over the issue was exercised by Professor Irena Sławińska.

The central problems of the conception of the issue are introduced by the text *Neither Captivity, Nor Freedom...* written by the editor in chief. Norwids is shown here as an evangelical poet. The message of Norwid's poetry can be read in modern Poland and Europe from the perspective of the Gospels, and especially of Christ's words about the liberation of man by truth. The moral effort of the nation, inspired by the Solidarity, has brought a victory – socio-political liberation from the communist oppression – by the force of truth about man, his labour and justice. However, today the value of this victory seems to be threatened in several domains of social life. In many cases freedom is being separated from truth and is to serve the convenience of individuals, as for instance in the opposition against the bill about conveived life. Norwid's writings (the poem entitled *Królestwo* (*Kingdom*) is mentioned in this context) constitute a warning and a reminder that freedom is not won for ever. Freedom and the dignity of man and the nation, connected with this freedom, are to be defended every day, by protecting the truth of human life and its sense.

The evangelical and moral context of values constitutes the essence of the writings of the Polish poet. The present-day relevance of the „Norwidian triad" of „beauty – labour – resurrection", has already been noticed by Pope John Paul II and it is recalled in this issue by a quoted fragment of his address directed to the artists and men of letters during his fourth pilgrimage to his Fatherland in 1991.

The main part of the present issue of „Ethos" contains two blocks of articles and results of a survey questionnaire sent by the editors to distinguished specialists in Norwid's writings in Poland and abroad. The first one of the two blocks of articles is entitled *The Christian Poet*. It contains texts emphasizing the evangelical-religious character of the poet's writings. Thus, on the example of Norwid's dramas, Prof. Irena Sławińska presents the poet's defence of Europe's Christian roots. Alina Merdas RSCJ discusses Norwid's attitude towards the Church as well as his vision of Christianity which goes beyond the traditional understanding and experiencing religion. Rich theological meanings in Norwid's poetry are discovered by Fr. Antoni Dunajski in his article.

The title of the second block of articles, *For the Truth of Poetry and Man*, refers to the other supreme value present in Norwid's writings, besides the Gospels. It begins with a paper by Jadwiga Puzynina, a short but decisive monograph study in the meaning of the term „truth" and the functions of this value in the poet's writings. The ethical dimensions of Norwid's writings are examined in two subsequent studies. Józef Fert analyses the exact references of the poetry of the author of *Vade-mecum* to the primary addressee, that is, man's conscience, while Jacek Leociak discusses the ethical aspects of the conception of language contained in the poet's writings. Norwid's understanding of the value of Fatherland and patriotism and some references of this understanding to the philosophy of Karol Wojtyła (the theory of participation) are examined by Ewa Podrez. The essay by Stanisław Grygiel, published in this issue in the section entitled *Thinking about Fatherland* also takes up Norwid's understanding of patrio-

tism against a broader religious – cultural background, beginning with the Old Testament up till modern times.

The survey of „Ethos", entiled *Norwid Today*, contains twenty four contributions. They make up a multifarious mosaic of attitudes towards Norwid's poetry, drama, prose and philosophical texts. The contributions most often take up three aspects of Norwid's oeuvre: the ethos of life and poetry; answers to the questions of today; and the problem of Norwid's reception in Poland and abroad. Most of the contributions stress not only Norwid's „modernity" and universality, but also a conviction that for us, the poet's „late grandsons", the work of Poland's „fourth bard" is still living.

An interview with Professor Stefan Sawicki, a Norwid specialist from the Catholic University of Lublin and editor of a journal „Studia Norwidiana" was conducted by Tomasz Soldenhoff. The interview centres around the subject of religious values in culture, the subject which, to a large extent, covers Norwid's writings and ideas.

The sections which supplement this issue of „Ethos" are also connected with its monographic subject and, more generally, with the domain of the ethos of the arts. The section *Notes and Reviews* contains a presentation of the issues of the journal „Studia Norwidiana", published so far at the Catholic University of Lublin (by Krzysztof Kopczyński). Antoni Czyż reviews a book by Krzysztof Dybciak on the subject of *K. Wojtyła and literature*, while Bernadetta Juras – a text book in the field of the philosophy of the art of letters by Fr. Józef Tischner. Andrzej Sulikowski writes in defence of Adam Mickiewicz in a polemic with an article by Ewa Thompson published in „Znaki Czasu", while Fr. Jerzy Szymik defends Christian values in his critique of the contemporary trend of „destructive" cinema, on the example of the 8th Warsaw Film Festival.

Most accounts in the section *Reports* are also connected with the subject of C. Norwid. Particular reports concern: the activities of three „schools" of Norwid studies in Poland, in Lublin, Warsaw and Poznań (by Zbigniew Poleszuk); work on the preparation of the dictionary of Norwid's language carried out under the supervision of Prof. J. Puzynina at Warsaw University (by Teresa Dobrzyńska); a scientific conference devoted to the concepts of „wholeness" and „conscientiousness" in Norwid (by Jacek Leociak) and an exhibition of Norwid's drawings organized by the Gallery of the Plastic Stage of the KUL (by Jacek Urbański). The section ends with a report (written by Fathers Krzysztof Martwicki and Janusz Nawrocki) on a theological symposium on the subject of the values of love, sexuality and celibacy that was held in the Higher Seminary in Płock.

The issue end with the regular section *The Pontificate in the Eyes of the World* which contains a chronicle of the fourteenth year of the pontificate prepared by Maria Filipiak and biographical sketches of the authors of the main contributions to the current issue of „Ethos".

Translated by *Leszek S. Kolek*

CONTENTS
„Ethos" 5:1992 No. 4 (20)

From the Editors – „Neither Captivity, Nor Freedom..." (Tadeusz Styczeń SDS) 5
John Paul II – The Actuality of Norwid's Triad 19

THE CHRISTIAN POET

Irena Sławińska – Anti-Christian and Bastard Europe (in Norwid's Theatre) 25
Alina Merdas RSCJ – „It Is Merely Flickering Now..." 34
Fr. Antoni Dunajski – The Original Sin in Norwid's Literary Allusions 51

FOR THE TRUTH OF POETRY AND MAN

Jadwiga Puzynina – The Verbal Image of Truth in Norwid's Writings 59
Józef Fert – The Poetry of Conscience. Within *Vade-mecum* 68
Jacek Leociak – Norwid's Ethics of Speech 89
Ewa Podrez – The Constituting of Patriotism (Between Norwid's Thought and the Philosophy of Karol Wojtyła) 107

NORWID TODAY – A SURVEY OF „ETHOS"

Stefan Sawicki, Fr. Stefan Misiniec, Józef Fert, Zygmunt Dokurno, Alina Merdas RSCJ, Jacek Leociak, Piotr Chlebowski, Maria Kalinowska, Józef Bujnowski, Julia Kryszewska, Włodzimierz Toruń, Ryszard Zajączkowski, Zbigniew Jerzy Nowak, Jadwiga Rudnicka, Marian Tatara, Fr. Antoni Dunajski, Krzysztof Trybuś, Jerzy Pietrkiewicz, Marian Jeżowski, George Gömöri, Sara Dickinson, Mieczysław Inglot, Jan Ciechowicz, Rolf Fieguth . 121

Sacrum and Culture. An Interview with Professor Stefan Sawicki by Tomasz Soldenhoff 172

THINKING ABOUT FATHERLAND

Stanisław Grygiel – „Fields... and Hamlets... are Her Feet" 176

NOTES AND REVIEWS

Krzysztof Kopczyński – „Studia Norwidiana" (Presentation of the Contents of the Issues Published so far) 189
Andrzej Sulikowski – I Defend Mickiewicz (A Polemic with an Article by E. M. Thompson, *Przeciw Mickiewiczowi*, published in „Znaki Czasu" 1992, No. 26) . . 197
Antoni Czyż – The Writer and the Pope: „Word Ripens into Act" (Review of K. Dybciak's *Karol Wojtyła a literatura*, Tarnów 1991) 202
Bernadetta Juras – In the Drama of Good and Evil (Review of J. Tischner's *Filozofia dramatu*, Paryż 1990) 209
Fr. Jerzy Szymik – Is It Worthwhile Going to the Cinema? (The 8th Warsaw Film Festival, October 1992) 214

REPORTS

Zbigniew Poleszuk – Norwid Studies: One Field in Three Departments 219

Teresa Dobrzyńska – Norwid in the Research of Warsaw Lexicographers 224
Jacek Leociak – Norwid's Wholeness and Conscientiousness (A Report from Norwid's Conference at the Workshop of the Dictionary of Norwid's Language, Warsaw University, April 1992) 229
Jacek Urbański – Norwid in the Plastic Stage Gallery of the KUL (An Exhibition of Norwid's Drawings, May – June, 1992) 234
Fr. Krzysztof Martwicki and Fr. Janusz Nawrocki – Love – Sexuality – Celibacy (Report from the Scientific Symposium at the Higher Seminary in Płock, November 1991) 236

Notes about Authors (M. Ch.) 241
Summary (Leszek S. Kolek) 244

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, telefon i fax: 325-30

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Marian Radwan.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL
telefon i fax: 325-30

W poprzednich numerach:

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeństwa i rodziny (5)
Kościół ubogich (6/7)
O twórczości i twórcach (8)
Ethos Września 1939 (9/10)
Dziesięciolecie „Solidarności" (11/12)
Mickiewicz nasz współczesny (13/14)
Kryzys teologii moralnej (15/16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie" (18/19)

W najbliższych numerach:

* Ethos młodzieży
* Ocalić demokrację
* Ethos mass-mediów
* Wobec problemów bioetyki