

SŁAWOMIR RZEPczyński

**BIEGUNY DUCHA NARODU POLSKIEGO.
WOKÓŁ NORWIDOWSKIEJ LEKCJI IV
WYKŁADÓW O SŁOWACKIM**

My o przyszłości tyle tylko powinniśmy wiedzieć, ile obecność jej ma
w sobie, będąc ruchomym połączeniem przeszłości i przyszłości
na niewstrzymanych falach czasu.

Z Listu do Marii Trębickiej,
[Berlin], d. 2[-3] stycznia [1846]; PWSz VIII, 28¹

W prelekcjach o Juliuszu Słowackim z 1860 roku, w *Lekcji IV*, Norwid zestawia dwa utwory: *Legendę* Zygmunta Krasińskiego i *Anhellego* Juliusza Słowackiego. Maria Janion pisze o „olśniewającym finezją wywodzie” autora *Vade-mecum*, który dostrzegł u obu poetów przejawy „archistrategii poezji” oraz „przejawy profetyzmu”, wyznaczające bieguny ducha polskiego – na Syberii i w Kampanii Rzymskiej².

Interpretując *Legendę* i *Anhellego*, Norwid w istocie dokonuje reinterpretacji tych utworów, aprobatywnej i zarazem polemicznej wobec intencji, z jakimi zostały napisane, a przynajmniej nie stara się w swej interpretacji o dotarcie bezpośrednio do intencji autorskich. Wywodowi towarzyszy refleksja o warunkach czytania dzieł mistrzowskich,

¹ Cytaty z tekstów Norwida wg edycji: Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz W. Gomulicki, t. I–XI, Warszawa 1971–1976; dalej: PWSz, liczba rzymska oznacza numer tomu, arabska – strony.

² Maria Janion, *Krasiński – Mielikowski – Ligenza*, w: tejsze, *Czas formy otwartej. Tematy i media romantyczne*, Warszawa 1984, s. 302–303.

w której mówi poeta o niekończącym się procesie lektury oraz o czytaniu w coraz to „głębszych głębiach”. Przyznaje sobie tym samym Norwid prawo do takiego interpretowania arcydzieł, które pozwala na włączenie ich w jego własny proces myślowy, we własną aksjologię. Taka rekontekstualizacja pozwala na odnalezienie w dziełach sensów, których autor „za dni swoich literalnie nie poczuwał” (PWsz VI, 444). Proces ten prowadzi do wyczerpania wszystkich możliwości odkrycia generowanych przez tekst znaczeń i w efekcie – do odkrycia całości „gamy wtórych treści” (tamże). Z tego też powodu odżegnuje się poeta od wywodu *stricte* akademickiego, godząc się na – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – nadinterpretację i postulując konieczność takiego czytania³, gdyż – jak mówi – nie godzi się „przezryść łzę narodu podnosić na widok na to, i na to tylko, aby ją mierzono i ważono” (PWsz VI, 446).

Norwid myśli w kategoriach parabolicznych, odnosząc wszelkie swe spostrzeżenia do ujęć całościowych, i doszukuje się w historii i w czasach sobie współczesnych wpisanych w nie racjonalności. Nie tworzy przy tym mesjanistycznych wizji na wzór Mickiewicza, Towiańskiego, Krasińskiego czy Słowackiego. Odnosi swe całościowe myślenie do Starego i Nowego Testamentu, które to księgi wyznaczają w jego ujęciu bieguny historii ludzkości. Takie myślenie w kategoriach początku i końca, czy raczej źródła i celu, zdominowały jego *Lekcję IV* prelekcji o Słowackim. Wykładnię znaczenia *Anhellego* i *Legendy* poprzedza obszerna wizja historiozoficzna, nazwana „archistrategią”, która stwarza ramy dla wyjaśnienia znaczeń obu dzieł napisanych przez dwóch – jak ich określa – „wodzów epopei polskiej”. W całości dziejów ludzkości widział Norwid taką epopeję, której zrozumienie łączy z „przebudzeniem” (PWsz VI, 442), i w taki porządek wpisuje oba utwory, przy czym Słowackiemu przydaje zasługę wyznaczenia

³ Paulina Abriszewska podkreśla ten aspekt Norwidowskiej koncepcji lektury: „[...] właściwe czytanie to wykraczanie poza intencję autora i szukanie znaczeń ukrytych, w żadnej lekturze dotąd nieujawnionych – każde kolejne czytanie różni się więc od poprzedniego, ma charakter otwartego, nieskończonego procesu”, w: tejsze, *Literacka hermeneutyka Cypriana Norwida*, Lublin 2011, s. 145.

punktu docelowego („zmięchu”), Krasieńskiemu – punktu wyjścia narodu polskiego.

Ogląd całości dziejów podporządkowany jest w wywodzie Norwida przekonaniu, że żadna cywilizacja nie jest celem samym w sobie, jest środkiem do osiągnięcia celu; poeta pisze: „cywilizacja każda [...] o ile w siebie zatrzymaną i nieodwołalną uważa się, może być sprawiedliwie podporą tylko, a nie celem, rusztowaniem, nie zaś budową” (PWsz VI, 435). I dodaje:

Cywilizacja każda, nawet u ludów starożytnych, miała dwa bieguny: punkt wyjścia i punkt zmięchu swego. U ludu wybranego p u n k t w y j ś c i a – to Jeruzalem z Syjonem, a im odpowiada Samaria, gdzie punkt zmięchu promienia wychodzącego z Syjonu. Tam już lwy pożerały ludzi, ludzi, od których nawet wody napić się było zdroźnością. [PWsz VI, 435]

Ciąg dziejów zatem to następstwo kolejnych cywilizacji⁴, z których dwie są najważniejsze dla Norwida: cywilizacja „ludu wybranego”, izraelska, której zmięch wyznacza pojawienie się wiary chrystusowej, i cywilizacja chrześcijańska, zrodzona w Rzymie:

Słońcem rzymskim są katakumby rzymskie, przemienione w noc Nerona na świeczniki [...]. Stąd to, mówię, promień chrześcijaństwa popłynął na świat, i tutaj też cywilizacji polskiej źródło jest. [PWsz VI, 437]

Rzymskie źródło cywilizacji polskiej jest dla Norwida tożsame z wiarą chrześcijańską przyjętą wraz z chrztem. Poeta wielokrotnie umieszczał centrum współczesnego świata w Rzymie, sam siebie określał jako obywatela Rzymu. *Legendę* Krasieńskiego nazywa

⁴ Na temat Norwidowskiego rozumienia terminu cywilizacja zob. Magdalena Wąsikowska, *Cywilizacja w pismach Cypriana Norwida*, w: *Norwid – spotkania kultur*, pod red. Edyty Chlebowskiej, Lublin 2015, s. 41–76; autorka, dokonując przeglądu użycia tego słowa w pismach Norwida, przekonująco uzasadnia, że Norwid najczęściej używał terminu „cywilizacja” w dzisiejszym znaczeniu „kultura”. Zob. także: Stefan Sawicki, «*Kształtem jest miłości*» – *Norwid o kulturze*, w: *Norwid a chrześcijaństwo*, pod red. Józefa Ferta i Piotra Chlebowskiego, Lublin 2002.

w swym wywodzie *Wigilią Bożego Narodzenia* i w tej zmianie tytułu (niekoniecznie świadomej) można dostrzec charakterystykę „źródłowego” utworu Krasieńskiego. Boże Narodzenie jest jednocześnie narodzeniem nowego świata, nowego porządku, początkiem nowej cywilizacji, triumfem nowej prawdy. Pojęcie cywilizacji łączy poeta z kategorią narodu, przy czym raz odnosi ją do narodu etnicznego (Grecy, Rzymianie, Polacy), a raz do formacji religijnej – całości chrześcijaństwa.

Pisząc, że źródłem cywilizacji polskiej jest Rzym, nie ma zatem na myśli Norwid etnicznych dziejów narodu, nie tworzy, jak na przykład Słowacki – wzorem Naruszewicza – w *Królu-Duchu*, narracji mitycznej wywodzącej Polaków z gór Kaukazu. Pojęcie cywilizacji jest tu spokrewnione z pojęciem kultury, z etosem narodu, który od zarania swych dziejów gotowy był na przyjęcie chrześcijańskiej prawdy, co między innymi przedstawił poeta w swych dramatach *Krakus* i *Wanda*. W *Lekcji IV* mówi o kryzysie świata starożytnego za czasów Nerona, cesarza, który prześladował chrześcijan „dlatego jedynie, aby zakryć rozpustę swą przed ludem, i z trwogi” (PWsz VI, 437). W osobie Nerona „upostaciowia” więc poeta człowieka starożytności, który czuje egzystencjalną trwogę z powodu niewystarczalności dotychczasowych podstaw kulturowych świata i który własną cywilizację uznał za cel sam w sobie. „Stąd to [...] – pisze Norwid – promień chrześcijaństwa popłynął na świat, i tutaj też cywilizacji polskiej źródło jest” (PWsz VI, 437). Nie tworzy więc Norwid obrazu wyjątkowości Polski, włącza ją w całość chrześcijańskiej Europy i jej procesów ewolucyjnych. Podkreśla natomiast innego rodzaju wyjątkowość Polski, stwierdzając, że inne grupy etniczne niejednokrotnie:

[...] były jakoby czatami ogni bożych, mieczów i biczów bożych, czekającymi, aż głos krzywdy, choćby tylko oddany powietrzu westchnieniem i jękiem, nie zawiśnie z burzy gwałtownością, aby z nagła poruszyły się te chmury mieczów, biczów, ogni i szły, karę za krzywdy niosąc. [PWsz VI, 436]⁵

⁵ Można dostrzec tu aluzję do teorii „docisków” Towiańskiego (rola Rosji wobec Polski).

Polska była w swej historii jedynie mieczem (jak w przypadku od-sieczki wiedeńskiej), narzędziem obrony chrześcijańskiej cywilizacji, nie zaś kary. Polska zatem nie jest organizmem wyjątkowym (po-słanym, wybranym), ale częścią składową chrześcijańskiego świata, biorącego wspólny początek w starożytnym Rzymie. Opowieść Kra-sińskiego z *Legendy* obrazuje, w interpretacji Norwida, ten początek w odniesieniu do Polski – w wyjaśniającej przypowieści o szczególnej gotowości do podtrzymania tego, co chrześcijańskie – zapadającej się kopuły Bazyliki św. Piotra jako pozornego symbolu końca epoki chrześcijańskiej. W opowieści Krasieńskiego – według Norwida – tę pozorność wyjaśnia Kardynał, który ruinę Bazyliki wiąże z nowym etapem w dziejach, z początkiem stałej od tej pory obecności Chry-stusa na ziemi, i podkreśla w jej nastaniu zasługę szlachty polskiej, która, ginąc pod gruzami Bazyliki, „wyrządziła mu [Chrystusowi] ostatnią przysługę” (PWsz VI, 442). W ten sposób Krasieński w swym utworze ocala – zdaniem Norwida – „przytomność historyczną” Po-laków, uświadamia im zarówno cel działania w historii, jak i istotę „oświeconego patriotyzmu polskiego” (PWsz VI, 438). Wykładnia ta wiąże się z jeszcze jednym aspektem – działania na rzecz zbiorowości, co dla poety stanowi istotę czasów nowożytnych w przeciwieństwie do czasów przedchrześcijańskich, które szły „d o o s o b i s t o ś c i p o j e d y Ń c e j” (PWsz VI, 443). Na tym polega – jego zdaniem – różnica między prorokami starotestamentowymi a profetyzmem współczesnych poetów.

Anhelli przedstawia (prorokuje, zapowiada) kres polskiej cywi-lizacji w tym sensie, że odnosi się do eschatologii, do dnia, kiedy wypełnia się ludzka wędrówka poprzez czas, następuje ostateczne zwycięstwo wolnych nad ciemnościami, ostateczny sąd zaś przetrwać mają ci tylko, którzy mają duszę, „serce czyste”. Postać Anhellego interpretuje Norwid jako człowieka przeznaczonego na ofiarę serca, odnosząc to zarazem do przeznaczenia Polaków. Zarówno Anhelli, jak i Eloie są w tej interpretacji przedstawicielami „czystych” chrześ-cijan; Norwid wyjaśnia: „Eloie chwali się tu przed rycerzem z chrześ-cijańskości swych spraw, rycerz zaś szuka s o ł d a t ó w na dzień

fatalny bicza Bożego – zrozumcież!” (PWsz VI, 441). Czyste serce jest atrybutem Anhellego, oddał je Eloie, i dla Norwida bohater ten:

[...] jest personifikacją serca ludzkiego wobec tragedii historii; gdzie serce już wytrzymać nie może i kończy, tam sąd się zaczyna, bo ulegalizowana jest bezserdeczność. Czas jest, aby Anhelli obudził się, ale skoro obudzi się b e z s e r c a, czyliż tak wypełni misję swoją, jak ludzkość chce, a jednak-że on jest sercem cywilizacji [...]
[PWsz VI, 441]

Anhelli jest dla Norwida nie osobą, a „osobistością”, i podobnie jak Polacy pod kopułą Bazyliki św. Piotra u Krasińskiego wypełnia swą misję w odniesieniu do „archistrategii dziejów”, która ma wymiar indywidualnej tragedii, jednak w ujęciu całościowym jest ważnym ogniwem niesienia Prawdy i przybliżania finalnego jej zwycięstwa.

Dla Norwida ważne w obu tekstach jest przeciwstawienie tych literackich kreacji dziewiętnastowiecznej współczesności, która, coraz bardziej zapatrzona w siebie, traci poczucie udziału w „archistrategii” i zamyka się sama w sobie, uznając swe własne osiągnięcia za cel ostateczny, powtarzając niejako błąd starożytnego Rzymu. Patriotyzm „oświecony”, który Norwid chce uświadomić swym słuchaczom, ma zatem wynikać ze zrozumienia tego, co wyczytał z utworu Słowackiego – ze wskazania punktu docelowego ziemskiej wędrówki.

Wywód Norwida w *Lekcji IV*, na co zwróciła uwagę Maria Janion, wikła się w problemy romantycznego profetyzmu, wobec którego – jak się często podkreśla – Norwid był krytyczny; dość przypomnieć jego wystąpienia przeciwko towianizmowi i Mickiewiczowi w 1848 roku⁶. Andrzej Walicki zwraca uwagę na chrystocentryzm myśli Norwida; poeta nie godził się na koncepcje, które dokonywały heterodoksyjnych „uniwersalizacji” dziejów świata, co – jego zdaniem – prowadziło do tworzenia wyabstrahowanych uogólnień typu: Ludzkość, jej odrodzenie, nastanie Nowej Ery, a więc odrzucenie terażniejszości

⁶ Por. list do Józefa Bohdana Zaleskiego z lutego 1848 roku (PWsz VIII, 56).

i niedostrzeżenie jej roli w ewolucyjnej ciągłości dziejów⁷. W interpretacji *Anhellego* i *Legendy* podporządkowuje poeta swą historiozoficzną wizję dziejom chrześcijaństwa i w tym procesie główną rolę wyznacza narodom. W *Odpowiedzi krytykom «Listów o emigracji»* pisał: „my dla Ludzkości b e z p o ś r e d n i o nie jesteśmy w stanie nic przyczynić” (PWsz VII, 33) i dalej: „tylko przez N a r o d y dla ludzkości, na końcu narodów świata świtającej, a przez Boga Człowieka w tobie pierwszej” (PWsz VII, 35). Narody zaś w pojęciu Norwida działają tylko w historii, nie jest zatem możliwe, aby nastąpiła jakaś ponadhistoryczna czy pozahistoryczna era – jak w mistyczno-millenarystycznych koncepcjach romantyków. Chrystus poprzez odkupienie dokonał już przemiany tego, co partykularne, w to, co ogólne, i w ten sposób – zdaniem poety – wyznaczył pole dla aktywności narodów, które – działając w historii – zakorzenione są w swej terażniejszości i terażniejszość ta jest swego rodzaju zadaniem, czasem na wykonanie pracy właściwej w procesie przybliżania celu ostatecznego, jaki w wierszu *Socjalizm* ujmuje Norwid w metaforę „przepadania globu Sumieniem” (PWsz II, 19). Ogół ludzkości jako byt sytuuje poeta dopiero u schyłku dziejów, dojście do tego etapu dziejów zaś uwarunkowane jest pracą narodów w historii. Konsekwencją Norwidowskiej krytyki romantycznych mesjanizmów jest akceptacja terażniejszości i podejmowanie zadań, które wytyczane są przez wyzwania codzienności; zadań politycznych, społecznych, wyzwoleniczych, religijnych – w działaniach zarówno wewnątrznarodowych, jak i międzynarodowych. „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 – pisze w *Odpowiedzi krytykom «Listów o emigracji»* – tak i w czasie Historia też pracuje człowieczymi ramionami, aby czasem być przestał, aby tenże w wieczność się wypełnił” (PWsz VII, 35). Metafora „rzeźbiarska” ma w tej wypowiedzi szczególną wymowę, istotną bowiem rolę w koncepcji Norwida pełnić ma sztuka. O tej jej roli pisał już w *Promethidionie*, nazywając sztukę „c h o r ą g w i ą n a p r a c l u d z k i c h w i e ż y” (PWsz III, 446), wiążąc ją z kategorią

⁷ Andrzej Walicki, *Cyprian Norwid. Trzy wątki myśli*, w: tegoż, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983, s. 210.

miłości, która ma przynosić ulgę w codziennym wysiłku pracy (praca ma być „m i ł o ś c i ą u l ż o n ą”), artyście zaś przypisuje rolę „organizatora wyobraźni” narodowej. W swej wykładni dzieł Krasieńskiego i Słowackiego w *Lekcji IV* poetom tym przypisuje funkcję najwybitniejszych organizatorów narodowej wyobraźni.

Walicki zwraca uwagę na to, że w myśli Norwida można dostrzec ewolucję rozumienia narodu i jego roli w historii; wypowiedzi „późnego Norwida” znacząco odbiegają od jego wcześniejszych koncepcji⁸. O ile wcześniej, w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, Norwid twierdził, że praca narodów prowadzić ma do zaistnienia ogólnej wspólnoty społecznej (Ludzkości), o tyle później wspólnota ta – jego zdaniem – poprzedza zaistnienie narodów. Pierwotnie w podziale świata na narody widział poeta moc, która – właściwie wykorzystana – przyniesie ostateczne zjednoczenie ludzi, później – dostrzegał w istnieniu narodów słabość rozproszenia i źródło reakcji negatywnych we wzajemnych relacjach. Walicki cytuje następujący fragment z listu Norwida do Ludwika Nabelaka z 1882 roku:

[...]gdyby jaki naród czekał, aby powstać przez odrodzenie wszystkich indywiduów składających go, to czekałby chwili, od której nie będzie już narodów!! Albowiem narodowości są to nie moce, lecz słabości, które raczej trzeba nauczyć się znosić w Miłosierdziu, nie zaś odnosić do Sprawiedliwości...
[PWsz X, 167]

Pierwotne przekonanie poety o misjonaryzmie narodów zamieniło się w widzenie narodów jako źródła rozpadu wspólnoty, rozproszenia i wzajemnych niechęci. Przekonanie o zrodzeniu się narodów „z miłości” zastąpione zostało odniesieniem do nienawiści jako następstwa ich zaistnienia. Komentując tę przemianę, Walicki widzi jej źródło w zgorzknieniu „starego” Norwida, który rozczarowany jest niepowodzeniem narodowych zrywów, zapomnieniem kwestii polskiej w politycznym dyskursie europejskim oraz postawą samych Polaków.

⁸ Tamże, s. 234–236.

Czy zatem późny Norwid powtórzyłby swą interpretację *Legendy* i *Anhellego* w roku 1882? Czy podtrzymałby swą wykładnię o dwóch biegunach cywilizacji Polskiej? Jeśli chodzi o rzymskie źródło ducha polskiego wskazane przez Krasińskiego, wykładnia ta pozostałaby aktualna, jednak dotyczyć musiałaby nie tylko narodu polskiego, ale „całości katolickiej albo humanitarnej”, o jakiej pisze poeta w kontekście wydarzeń powstania styczniowego w cytowanym przez Walickiego liście do Mariana Sokołowskiego z lutego 1864 roku⁹. Można mieć przekonanie, że *Legenda* z oddziałem polskiej szlachty ginącej pod kopułą Bazyliki św. Piotra byłaby dla Norwida przykładem negatywnym „patriotyzmu nieoświeconego”, wyłącznego, takiego, jaki zarzucał Mickiewiczowi w 1848 roku. W liście do Władysława Zamoyskiego z lutego 1864 pisał: „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, [...] ten musi koniecznie z o j c z y z n y zrobić s e k t ę i skończyć fanatyzmem!!” (PWsz IX, 131). Zmiana, o której pisał Walicki, wynika także ze swego rodzaju rozszerzenia spojrzenia poety na sprawę polską. Rozszerzenie to obecne jest już w interpretacji *Legendy*, polskie poświęcenie bowiem o tyle jest ważne, o ile nie dla samej Polski jest dokonane, ale dla najszerzej pojmowanej społeczności chrześcijańskiej; patriotyzm polski staje się patriotyzmem ludzkości, pozbawiony jest zatem znamion wyłączności, sekciarstwa i fanatyzmu. Szlachta polska ginie nie w partykularnym, polonocentrycznym celu przywrócenia wolnej ojczyzny, ale by urzeczywistnić cel dla Norwida najważniejszy – przewyciężenie czasu. To przykład narodu, który nie odwołuje się do abstrakcyjnej „sprawiedliwości”, ale realizuje „miłosierdzie” poświęcenia. Norwida jednak w roku 1860, kiedy wygłasza prelekcje o Słowackim, interesuje najbardziej samo uświadomienie odbiorcom „bieguna wyjścia” Polaków, początek narodowej epopei, której zwieńczenie wskaże w *Anhellim* Słowackiego. Istnienie narodu polskiego jest faktem i wokół tego istnienia, odwołując się do Krasińskiego i Słowackiego, buduje

⁹ „Ślicznie jest sarkać na Europę, że nie robi krucjaty – ślicznie – ale to na to trzeba było nie rozłamywać całości katolickiej albo humanitarnej na panteony narodów” (PWsz IX, 129).

poeta swą narrację, nie wnikając w tej interpretacji w problematykę wykraczającą poza ramy omawianych utworów.

W *Legendzie* „szlachta polska”, podążając do Rzymu dla ratowania chrześcijaństwa Piotrowego, spełnia już to zadanie „nadnarodowości”, jednak nie jest świadoma konieczności takiego właśnie postępowania. Norwid podkreśla znaczenie słów Kardynała, który wyjaśnia, że „zachodzący, tak jak wschodzący, umarli, tak jak żywi, są z Pana” (PWsz VI ,442), a zatem buduje poeta przestrzeń ponadhistorycznej wspólnoty ludzkości, której sens istnienia i istotę aktywności wyznacza dążenie do ostatecznego, wskazanego w *Anhellim* celu. Serce Anhellego, przypomnijmy, przeznaczone jest na ofiarę, co dla Norwida oznacza „odmierzanie sprawiedliwości cywilizacji” (to jest – narodu). W postawie Anhellego widzi Norwid echo winkelriedyzmu, który przeciwstawia Mickiewiczowskiemu wallenrodyzmowi. Wallenrodyzm jest tu ideą zemsty dokonanej przez jeden naród na drugim, jego źródłem jest nienawiść. Źródłem winkelriedyzmu Anhellego jest miłość, jego ofiarne, a zarazem odmierzające sprawiedliwość serce.

Jeszcze jeden aspekt – na który wskazuje Andrzej Walicki – wyjaśnia Norwidową przemianę poglądów na kwestię narodów. Chodzi o stosunek poety do mesjanizmu, jednego z najważniejszych składników polskiej świadomości romantycznej, o Norwidowski antymesjanizm. Michał Kuziak zwraca uwagę, że w twórczości „trójki wieszczów” mesjanizm był swego rodzaju punktem dojścia, poza który poeci nie potrafili wykroczyć. Badacz stwierdza:

Mickiewicz zakończył przygodę z mesjanizmem, powtarzając w Collège de France swój przekaz, jakby nie mogąc pójść dalej, zderzając się z brakiem realizacji słowa – w instytucji naukowej dowodził konieczności zerwania z nauką. Słowacki – rwąc fabułę *Króla-Ducha* – w literaturze pokazywał, że literatura jest niemożliwa. Krasiński okazał się słaby, z czego uczynił spektakl swojego życia i swojego pisarstwa (o czym zresztą pisał Brzozowski, dostrzegając u poety rozpacz wynikającą z niemocy). Pozostał Norwid – ale to już zupełnie inna opowieść. Być może najważniejsza, bo jednak najmniej znana, no i stanowiąca alternatywę dla Mickiewicza i Słowackiego oraz ich radykalnego, niemożliwego do spełnienia wizjonerstwa, które

opanowywało wymiar wewnętrzności, pozostawiając świat sobie samemu, choć przecież miało być zupełnie inaczej¹⁰.

Autor tych słów rozważa problem w odniesieniu do myśli Stanisława Brzozowskiego, który w romantyzmie widział kreację świata wyidealizowanego, przeciwnego światu realnemu. Dwa były źródła postawy antymesjanistycznej Norwida: ortodoksyjna religijność, która w Mickiewiczowskim towianizmie kazała mu widzieć herezję, oraz – poczucie realności, podkreślanie znaczenia „obecności”, terażniejszości w ewolucyjnym widzeniu dziejów. To poczucie realności jest u poety konsekwencją przyjęcia dogmatu o Wcieleniu, co pozwoliło mu uznać realność za kategorię równorzędną temu, co ponadrealne, a przynajmniej na tyle ważną, że nie należy poddawać jej negacji, że bez jej respektowania niemożliwe będzie osiągnięcie przeobrażenia świata ku ostatecznemu zwycięstwu Prawdy. Nie duch sam, ale egzystencja cielesno-duchowa człowieka jest aktantem w procesie dziejowym, i nie poprzez odrzucenie tego, co materialno-cielesne, ale poprzez pracę nad doskonaleniem doczesności wiedzie droga do finalnego celu. W tym, co materialno-cielesne, mieści się u Norwida także rzeczywistość społeczno-polityczna. To w tym kontekście dokonuje się Norwidowska przemiana koncepcji narodu: od wizji przekształcania narodów we wspólnotę ogólnoludzką do wizji rozpadu pierwotnej jedności na antagonistyczne narody. Pierwsza z nich wykazywała zgodność z utopiami mesjanistycznymi, szczególnie w przypadku przyznania jednemu wybranemu narodowi funkcji prymarnych w przybliżaniu ponadświatowego ideału. Druga miała charakter odwrotny: to rozpad jedności wywołał „upadek miary” człowieka i świata, jego rozproszenie i zatomizowanie, co w konsekwencji spowodowało upadek kategorii humanitarnych i religijnych, osłabiło moc pracy nad „przepalaniem globu Sumieniem”.

Kuziak w cytowanym wyżej fragmencie podkreślił kwestię języka, jego niemocy w transponowaniu mesjanistycznych kreacji w realizację, co powodowało albo milczenie, albo rozpaczliwe próby tworzenia

¹⁰ Michał Kuziak, *Mesjanizm – przekłete dziedzictwo...?*, „LiteRacje” 2011, nr 001 (20), s. 72–73.

literatury niemożliwej, albo uczynienie z tej niemocy przedmiotu przedstawienia. W odniesieniu do Norwida można również dostrzec poczucie wyczerpania się języka stworzonego przez romantyków („wielkich i słynnych poprzedników”), o czym pisał poeta we wstępie do *Vade-mecum*. Zdzisław Łapiński w Norwidowskich zmaganiach z problemem wyrażalności słownej dostrzega jego próby odnowienia języka poprzez odwołania do języka biblijnego, przywracanie „źródłosłowu”, a więc odnawianie dawnej polszczyzny oraz adaptowanie języka współczesnego z jego potocznością i przekształceniami wynikającymi z potrzeby reagowania na nowoczesność¹¹. Łapiński wiąże ten Norwidowski projekt z usiłowaniami stworzenia nowego języka na potrzeby tworzącej się inteligencji; można w tym poetyckim wysiłku Norwida dostrzec również potrzebę wypełnienia braku polskiego dyskursu religijnego, filozoficznego, politycznego i społecznego, który – zgodnie z formułą „odpowiednie dać rzeczy słowo” – umożliwiłby wyjście z impasu pozostawionego przez romantyków. Oczywiście, jest to projekt idiomatyczny, który, jak wiemy, nie został podjęty w powszechnej praktyce poetyckiej i pozapoetyckiej, zaistniał jako idiolekt, który nie przeobraził się w socjolekt. Ale fakt jego zrodzenia się z poczucia i potrzeby wypełnienia braku w szczególnym czasie wyczerpywania się paradygmatu romantycznego, z jego tendencjami mistyczno-mesjanistycznymi, i potrzeba kształtowania się języka rodzącego się w celu oddania realistycznych tendencji w literaturze, są znaczące.

Tak ujęta Norwidowska koncepcja języka jest przede wszystkim kontrpropozycją dla języka pozostałego po romantykach, który łączył poeta z „nieoświeconym patriotyzmem”. Do Władysława Cichorskiego w 1873 roku pisał:

U narodów zapóźnionych zawsze od czasu do czasu muszą być naleciałości, z tej przyczyny, iż gdyby publicysta czekał, aż spolszczenie wyrazów uskuteczni się, nie mógłby on spółcześnie idącemu biegowi rzeczy wydażyć, i można by tylko bardzo czysto po polsku to jedno wyrażać, że się jest we wszystkim

¹¹ Zdzisław Łapiński, *Norwid*, Kraków 1984, s. 162–170.

zapóźnionym, i bardzo czysto być jawnym nieukiem i zuchwalcem.
[PWsz X, 17]

Kategoria „zapóźnienia” dotyczy w tym kontekście niewspółmierności polskiej świadomości z europejską, szczególnie zaś – rozdźwięku między polszczyzną a jej zdolnością do wyrażania współczesności. Mieści się w tej kategorii również język mesjanizmu, który wydawał się poecie anachroniczny, ale przede wszystkim – nieadekwatny wobec wyzwań współczesności. Chcąc go przekształcić, Norwid dążył do zbliżenia go do rzeczywistości, by stał się narzędziem skutecznym zarówno w odniesieniu do realizacji programu odzyskania niepodległości, jak i w odniesieniu do przekształcania świadomości Polaków, ale także – by odegrał swą rolę w osiągnięciu finalnego bieguna ducha polskiego.

Na jeszcze jeden aspekt Norwidowskiego projektu przekształcania polszczyzny zwraca uwagę Walicki – chodzi o opozycję słowa i litery. O ile romantyzm jest apoteozą słowa, przez Norwida traktowanego jako czynnik zewnętrzny, należący do świata, związany z tym, co transcendentne i co zostało człowiekowi dane i zadane, o tyle litera, rozumiana jako forma, która jest „łącznikiem pomiędzy aktem wewnętrznym a przedmiotowym światem” (*Słowo i litera*, PWsz VI, 325), w polszczyźnie (i w całej słowiańszczyźnie) została, zdaniem Norwida, zaniedbana. Słowo związane jest z natchnieniem, z poetyckim uniesieniem i z jego aspektem performatywnym w postaci natchnionego czynu, brak mu natomiast siły ukonkretniania idei, zdolności do wyrażania tego, co tu i teraz, tego, co kodyfikuje kategorie ludzkiej aktywności. W takim rozumieniu opowiedzenie się poety po stronie litery, a więc po stronie formy, stylu, materialnego odpowiednika myśli, jej racjonalnego ekwiwalentu, jest – jak to ujął Walicki – przeciwstawieniem się poety „zarówno mesjanistycznym «posłannikom słowa», jak i całej tradycji romantycznego słowianofilstwa”¹². Upraszczając nieco, można powiedzieć, że Norwid domaga się języka rzeczowego, odwołującego się do konkretności, a więc figuratywnego, parabolicznego, którego semantyka polega na

¹² Andrzej Walicki, dz.cyt., s. 224.

przechodzeniu od konkretnego do abstraktu, nie odwrotnie. O języku oderwanym od ziemskich konkretów poeta pisze w pierwszej strofie wiersza *Idee i prawda*:

Na wysokościach myślenia jest sfera,
Skąd widok stromy –
Mąci się w głowie i na zawrót zbiera;
W chmurach – na gromy.
– Płakałbyś może, lecz lżę wiatr ociera
Pierw, nim błysnęła –
Po cóż się wdzierać, gdzie światy są zera,
Pył – arcydzieła?!...

[PWsz II, 65]

W rozumieniu Norwida takie słowo, którego przestrzenią jest sfera ponadziemską, pozbawione jest siły sprawczej w świecie codziennej aktywności człowieka, nie wyraża jego czasowego statusu i odrywa go od możliwości organizowania i przekształcania dookolnej rzeczywistości, w tym społecznej, politycznej, kulturowej.

Kwestię języka podejmuje Norwid w prelekcjach o Słowackim w *Lekcji VI*. Zauważa poeta, że:

[...] wszyscy poeci postępu nieco przynoszący zarówno w rozbracie ze społeczeństwem swym bywali, jakże albowiem, posuwając społeczeństwo w przyszłość i język uczuć przyszłych mu przynosząc, porozumiewać się jasno z obecnością – jakże można swobodnie rozmawiać z ludźmi, których język się tworzy? [PWsz VI, 458]

Język przyszłości był jednym z najważniejszych aspektów myśli Norwida i w twórczości romantyków w latach sześćdziesiątych takiego języka nie widział, uznawał go za język minionej już epoki. O Mickiewiczu napisał w *Lekcji VI*, że: „Mojżeszowy język gniewu narodowego lwią nasrożył grzywą, jakby bój trwał” (PWsz VI, 459), mając na myśli zarówno *Konrada Wallenroda*, jak i trzecią część *Dziadów*. O Krasińskim, że „sejmowy, senatorski publiczny słowa majestat tak uprawiał, jakby za dni wielkich Rzeczypospolitej” (tamże). Obaj, zdaniem poety, „kłamali”, gdyż nie był to ani język współczesności,

ani tym bardziej przyszłości. Przeciwwstawia im Słowackiego, któremu przypisuje posługiwanie się „wszech-językiem-narodowym”, obejmującym wszystkie epoki polszczyzny. Podkreśla też autor *Pro-methidiona* szczególne wyczulenie Słowackiego na współczesność, przypominając, że:

Kiedy w Warszawie 183[9] r. nocą budzeni bywaliśmy przez kolegów, aby choć obecnością naszą zasłać pożegnanie wysyłanym na Sybir, Słowacki wtedy z drugiego końca Europy *Anhellego* ojczyźnie przysłał [...] [PWsz VI, 463]

Kończąc *Lekcję VI* i ostatnią swych wykładów, Norwid mówi o rozumieniu współczesności jako „s i l e , p o t r z e b i e i o b o - w i ą z k u r a z e m” (PWsz VI, 464). Słowacki w *Anhellim* zatem tym wyzwaniom współczesności sprostął, wyznaczając krańcowy biegun cywilizacji polskiej – związek współczesnej martyrologii z przyszłością, wskazując tym samym kierunek rozwoju polszczyzny, społeczeństwa polskiego i świata.

Jeszcze jedna wypowiedź z *Lekcji VI* zwraca uwagę w kontekście rozważań o języku. Po wywodzie o braku w literaturze polskiej języka „niewieściego”, również u Słowackiego, którego Balladyna jest „personifikacją z pewnego wysnowania ballad gminnych wynikłą”, a Lilla Weneda „legendowym obrazem”, Norwid wskazuje właściwość młodej poezji polskiej jako surowszej „od samego Pisma św.”, która „ułomność ma za całość skończoną, a chorobę wszelaką nazywa umartwieniem i nędzę ludzką mieni wolą Bożą” (PWsz VI, 460). To kolejna uwaga o oderwaniu polskiej literatury od współczesności, porażonej bądź patosem stylizacji biblijnej, bądź martyrologicznym tłem literatury mesjanistycznej. W konkluzji tej wypowiedzi przywołuje Norwid słowa Krasińskiego, który powiedział, że: „«...Poezja wszystko to ozłoci... kiedyś!» – ale czy wytłumaczy?... czy przetworzy?...” (PWsz VI, 461). Przewiduje tu niejako Norwid bezwład tej „szkoły” w rozwoju języka polskiego i polskiej literatury, jej anachroniczność i niedostosowanie do wymogów współczesności i przyszłości, ten bezwład, który będzie krytykował we wstępie do *Vade-mecum* w 1865 roku, chcąc swym zbiorem wierszy odnowić poezję polską.

W 1866 roku pisał do Kraszewskiego: „Poezja polska tam pójdzie, gdzie główna część *Vade-mecum* wskazuje sensem, tokiem, rymem i przykładem. Czy chcą? czy nie chcą? – wszystko jedno” (PWsz IX, 218).

Stanisław Brzozowski w *Legendzie Młodej Polski* zauważył, że: „Centralną ideą Norwida jest naród stwarzający swego ducha i poprzez tego ducha stwarzający, przetwarzający sam siebie”¹³. Zawiera się w tej myśli zarówno przekonanie o przekształcaniu pracy w sztukę-pracę, jak i o konieczności przeobrażenia doczesności w idealność wieczności, uwarunkowaną zawierzeniem po chrześcijańsku rozumianemu Bogu, który nie tylko jest ponad światem, ale i w świecie. Naród jest więc kategorią niezbędną do osiągnięcia przezwyższenia czasu – ale naród świadomy swego historycznego zakorzenienia i konieczności samorealizacji, „stwarzający siebie”, a nie powołany czy wybrany; pracujący w tym, co ziemskie i materialne, stwarzający cywilizację, kulturę, by dotrzeć do „punktu zmięzchu”.

*

Twórczością Norwida rządzą dwie pozornie przeciwstawne tendencje. Jedna z nich nosi znamiona kontynuacji tradycji – poeta nadbudowuje swoje widzenie świata na przeszłości, której zwieńczeniem jest terażniejszość. Jednocześnie w wielu aspektach jego myśli można odnaleźć dążenie do zerwania z przeszłością, do budowania czegoś nowego, jak „nowy gmach estetyki” z *Białych kwiatów*. Obie tendencje dotyczą całości dorobku poety, wielokrotnie wypełniają cały pojedynczy utwór, w którym przeszłość spotyka się z przyszłością w twórczej refleksji. Tendencje te dotyczą wszystkich aspektów myśli Norwida: od religijnej, społecznej czy politycznej, po estetyczną i egzystencjalną.

Jeśli potraktować Norwidowską lekturę *Legendy* i *Anhellego* jako czytanie utworów współczesnych w kontekście ujęcia całościowego, odnoszenia wyczytanych z nich sensów do holistycznie potraktowanych dziejów ludzkości („archistrategii”), można mówić

¹³ Stanisław Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studya o strukturze duszy kulturalnej*, Lwów 1910 [reprint Kraków–Wrocław 1983], s. 199.

o prze-pisywaniu (*re-writing*) dzieł polskich poetów. Norwid jest świadomy takiego zabiegu, usprawiedliwiając swe interpretacje koniecznością czytania „w coraz to większych głębiach” i nierespektowania intencji autorskich, czasem nawet czytania wbrew tym intencjom. Nie jest w takim zabiegu odosobniony, dość przypomnieć sytuację Słowackiego, który po przemianie mistycznej dokonuje prze-pisywania dzieł z literackiej tradycji dawnej, jak *Księżę niezłomny* Calderona, czy nowszej, jak *Dziady* czy *Pan Tadeusz* Mickiewicza. Taki gest nosi znamiona jednoczesnej kontynuacji i zerwania. Kontynuacją jest oczywiście samo sięgnięcie do utworu pochodzącego z tradycji, zerwaniem – jego rekontekstualizacja: wyrwanie z kontekstu macierzystego i przeniesienie w konteksty narzucone przez interpretatora.

Wpisując utwory Krasińskiego i Słowackiego w swój własny horyzont myślowy, odsłania Norwid swe widzenie kultury jako dialektycznej ciągłości, której figurą jest narastanie, nawarstwianie, „testowanie”, a więc przekazywanie dorobku ludzkości następnym pokoleniom. Kultura w tym ujęciu to kumulacja dorobku ukierunkowanego ku finalnemu celowi, którym jest przewyciężenie czasu. W liście do Konstancji Górskiej z lipca 1862 roku napisał Norwid: „dzisiejszej Polski obywatelem nie jestem, tylko trochę - przeszłej i dużo - przyszłej” (PWsz IX, 43). Zawiera się w tej deklaracji świadomość współczesności powiązanej z „biegunami ducha”, z rzymskim punktem wyjścia chrześcijaństwa i z „sybirskim” punktem dojścia przemienionej miłością ludzkości.

Summary

Extremities of the Spirit of the Polish Nation. On Norwid's *Lekcja IV* from his lectures on Słowacki

The article attempts to reconstruct Norwid's philosophy of history, focusing on *Lekcja IV* from his lectures *O Juliuszu Słowackim*. According to the poet every civilization (culture) has a particular mission to fulfill in history. The beginning of this mission is always a continuation of the work initiated by Christ himself. Christ turned the existential dimension of being from the individual to the collective and as such designed the scope for activity of

nations as subjects of history. Nations are to liberate themselves from ethnic particularities and bring about the moral transformation of the mankind; this should happen through the recognition of the *signum* of their own historical time and its relations to Christ's tradition as well as undertaking of the postulate to perfect their contemporary times. To advance his goals Norwid performs a particular, deliberate overinterpretation of works by Zygmunt Krasiński and Juliusz Słowacki. From Krasiński's *Legenda* he takes the appointment of the initial 'Roman' (after-Christ, catholic) extremity of the Polish civilization; from Słowacki's *Anhelli* the declining 'Siberian' extremity, which is transformed by love as a result of suffering. This concept by Norwid clashes with Romantic, mystic-messianic ideas, which bound the Redemption of the man with otherworldly heroism of the spirit denying mortal life; it, furthermore, brings out a particular criticism of all ideas linking existence with unchanging being in mortal life.

Sławomir Rzepczyński (Akademia Pomorska w Słupsku) – dr hab., prof. nadzw., badacz literatury romantyzmu, głównie twórczości Mickiewicza i Norwida, opublikował m.in.: *Wokół nowel «włoskich» Norwida. Z zagadnień komunikacji literackiej* (Słupsk 1996), *O «Czarnych kwiatach» Norwida* (wspólnie z Kazimierzem Cysewskim, Słupsk 1996), *Krytyka literacka w twórczości Norwida. Próby ujęcia* (Słupsk 1998), *Biografia i tekst. Studia o Mickiewiczu i Norwidzie* (Słupsk 2004), *O Norwidzie. Syntezy i zbliżenia* (Słupsk 2017); redaktor naczelny czasopisma „Świat Tekstów. Rocznik Słupski”; publikował także m.in. w „Studiach Norwidianach”, „Rocznikach Humanistycznych KUL”, „Colloquiach Litterariach”.