

PIOTR CHLEBOWSKI

Lublin

*RZECZ O WOLNOŚCI SŁOWA NORWIDA
A KSIĘGI NARODU POLSKIEGO
I PIELGRZYMSTWA POLSKIEGO MICKIEWICZA*

Zestawienie tych dzieł, przynajmniej na pierwszy rzut oka, wydaje się dość nieoczekiwane, a może nawet zaskakujące, jeśli wziąć pod uwagę ich różnice formalne, poczynając od najbardziej oczywistych, jak np. rodzaj literacki. Z drugiej strony Mickiewiczowski układ odniesienia nie powinien specjalnie dziwić, jeśli się pamięta, że stosunek do autora *Dziadów* był dla Norwida punktem wyjścia do budowania własnego programu ideowego i literackiego¹. Mickiewicz – nestor romantyzmu, Mickiewicz – genialny twórca, który miał „talent wypowiedzania czarownie rzeczy błędnych”, Mickiewicz – „genialny kłamca”. „Ta charakterystyczna dwubiegunowość ocen – zauważa Zofia Trojanowiczowa – dopiero po powrocie z Ameryki nabiera jaskrawości, ustala się w myśleniu Norwida jako konstytutywna cecha jego wizji romantyzmu”². Raz po raz na kartach wierszy, poematów, artykułów i listów poeta wyraża swój krytyczny stosunek do epoki „Wielkich po-

¹ Zagadnienie „Norwid wobec Mickiewicza” nadal czeka na ujęcie monograficzne, choć na ten temat napisano już kilka znaczących rozpraw. Zob. np.: Z. J a s t r z ę b s k i, *Norwid o Mickiewiczu*, „Roczniki Humanistyczne”, 5(1954-1955), s. 255, 282; K. G ó r s k i, *Mickiewicz w aluzji literackiej Norwida*, „Pamiętnik Literacki”, 59(1968) z. 4; Z. S t e f a n o w s k a, *Norwidowski romantyzm*, [w:] t a ż, *Strona romantyków. Studia o Norwidzie*, Lublin 1993, s. 55-82; Z. T r o j a n o w i c z, *Norwid wobec Mickiewicza*, [w:] *Cyprian Norwid w 150-lecie urodzin. Materiały konferencji naukowej 23-25 września 1971*, pod red. M. Żmigrodzkiej, Warszawa 1973, s. 196-218; G. G ö m ö r i, *Norwid o Mickiewiczu – spojrzenie poromantyczne*. „Studia Norwidiana”, 1(1983), s. 71-80.

² T r o j a n o w i c z, dz. cyt., s. 209.

przedników”. Nie inaczej jest w *Rzeczy o wolności słowa*, gdzie swój polemiczny zamysł zadeklarował w rozdziale I:

R z e c z y n u d n e – wytoczę... Albowiem Szanowni
 Poprzednicy!... poeci! – pisarze wymowni –
 Ośpiewali już wszelki wdzięk o j c z y s t e j z i e m i,
 Źródło każde, i brzozę z włosy zielonemi,
 Wszelaką stokroć polną, każdy liść stokroci,
 Tęczę – rosę – i promień zorzy, co je złoci:
 Tak – że mnie nie zostało... jedno mieć na pieczy
 Prosty, spólny interes pospolitej... rzeczy.

(PWsz 3, 566)³

Taką intencję można odczytać również z motta do poematu:

Są, którzy uczą, iż dla poezji trzeba przedmiotów, które nie byłyby suche i niewdzięczne... Poezja ta, co, ażeby była poezją, potrzebuje przedmiotów niesuchych... i czeka na wdzięczne, nie należy do mojej kompetencji.

(PWsz 3, 557)

Wypowiedzi tej, podobnie jak w *Vade-mecum*, przyświeca przecież program nowej poezji, która ma zerwać z dotychczasową praktyką sielskości, powierzchownego patriotyzmu, martyrologii i spirytualizmu. Zastosowaną zaś tu metodą zestawień twórczości własnej z dokonaniem „wielkoludów”, a z Mickiewiczem przede wszystkim, stale posiłkuje się Norwid przy próbach budowy własnego programu. W jednym z listów do Bronisława Zaleskiego (z listopada 1869 r.) pisał m.in.:

Mickiewicza nie rozeszło się w Emigracji 500, bo nie miał nigdy słuchaczy 600. Kraj nie był zmyty krwią.

(PWsz 9, 433)

Idzie tu o prelekcję *Rzeczy o wolności słowa* w Grand Orient de France, zorganizowaną przez Stowarzyszenie Pomocy Naukowej w maju 1869 r. Miała ona – wedle Norwida – przyciągnąć aż 600 osób, co wówczas stanowiło dość pokaźne audytorium. Czyżby więc argument na rzecz własnej popularności? Liczba ta stale przewija się w korespondencji autora *Vade-*

³ C. N o r w i d, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. 9: *Listy. 1862-1872*, Warszawa 1971, s. 377. Wszystkie cytaty w tekście podano według tego wydania (dalej cyt. PWsz z odesłaniem do odpowiedniego tomu; pierwsza liczba oznacza tom, druga – stronę).

-*mecum*, który przytacza ją z jakimś szczególnym pietyzmem. Chodzi jednak nie o ścisłość statystyczną. Mniejsza o liczby. Mniejsza także o kwestię złudzeń co do własnej popularności czy uznania w oczach ówczesnego odbiorcy. Ważne natomiast, w jaki sposób owo przekonanie zostało sformułowane oraz w jaki sposób uruchomiony został mechanizm aksjologiczny. Osamotnienie i wyłączenie panowania Mickiewiczowskiego pozostają w ścisłym związku, są źródłem napięcia wzbudzającego poczucie wartości i niezbędnym punktem odniesienia dla wskazania istotnych różnic, zarysowujących się między romantyzmem a własną twórczością. Różnice wyrastają także z poczucia odmiennej sytuacji historycznej, w jakiej znalazł się ówczesny polski odbiorca: „Kraj nie był zmyty krwią” – powiada przecież poeta. Pisząc *Rzecz o wolności słowa* miał więc Norwid świadomość mierzenia się nie tylko z autorytetem szkoły, prądu czy też kierunku, ale przede wszystkim z rolą i znaczeniem tej poezji dla zniewolonego narodu.

Być patriotą, a nie być naśladowcą Mickiewicza – jakżeż było trudno. Znaczyło to przecież z innej perspektywy patrzeć na naród, dostrzegać takie aspekty sprawy polskiej, których nie dostrzegał Mickiewicz. Więcej: wymagało to przezwyciężenia owej absolutyzacji narodu, która dla Mickiewicza pełniła funkcję czynnika kształtującego totalną wizję świata⁴.

W dotychczasowych badaniach zwracano uwagę na sferę ideowo-programową polemicznych wystąpień Norwida wobec Mickiewicza, mniej miejsca poświęcając bezpośrednim relacjom poszczególnych utworów obu poetów, a przecież i na tym polu sporo mamy dowodów na istnienie ścisłych zależności. Utarte sądy i stwierdzenia o wyjątkowości i niepowtarzalności wykorzystywanych przez Norwida form przekazu poetyckiego tak dalece przysłoniły historycznoliteracki horyzont, iż ostatecznie doprowadziły do swoistej izolacji poszczególnych tekstów poety z najbliższego im otocza literackiego. Faktem jest, że klasyfikacja gatunkowa Norwidowych utworów sprawia sporo kłopotów, czy ze względu na transformacje struktur poetyckich, czy z powodu deformacji linii dyskursu i narracji, czy z uwagi na dobór problematyki lub osobliwe operowanie techniką dygresji, czy wreszcie ze względu na odautorskie nazewnictwo gatunkowe o znamionach jakiegoś tajemniczego kodu. Nawet na tle rozchwianej normy XIX w. odznaczają się one dużym stopniem swobody. Jednak kłopoty z klasyfikacją gatunkową Norwidowych tekstów nie muszą prowadzić nas wyłącznie do stwierdzeń o

⁴ S t e f a n o w s k a, dz. cyt., s. 73.

ich wyjątkowości. Z równie słuszną racją można przecież mówić tu o poszerzaniu zakresu romantycznych form poetyckich, podobnie jak mówi się ogólnie o poszerzeniu przez Norwida i jego dzieło romantyzmu polskiego. Rzecz w tym, że w badaniach komparatystycznych – zresztą dość skromnie reprezentowanych w norwidologii – zwykle poszukujemy prostych filiacji, a mniejszą uwagę poświęcamy wydobywaniu tych elementów wspólnych, które wyrastają z antynomii, których żywiołem jest polemika – tak charakterystyczna przecież dla poety. Oczywiście w takim postępowaniu badawczym należy zachować dużą dozę ostrożności, aby wyłaniające się zależności nie były motywowane wyłącznie swobodną i subiektywną lekturą tekstu.

Interesujące nas tu odniesienie *Rzeczy o wolności słowa* do *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* motywuje jeden z fragmentów Norwidowego poematu. W jego rozdziale XIII czytamy:

Powiadają: że *Księgi-pielgrzymstwa* wśród krzyże
 Porzucone z kartami, które wicher liże,
 Jak pianę fal... są arcypotężnym zjawiskiem;
 Że duch bywa m a t e r i i - m a r n o t r a w s t w a bliskim,
 Że zaiste jest wielkim natchnienie wulkanu:
 Ptak je wietrzy, drży jemu grzywą kark kurhanu,
 Firmament się zanosi łkaniami Sodomy,
 Coś dzieje się – wracają niedopękle gromy
 We chmur wnętrza, jak poród, co uląkł się siebie –
 Coś się na ziemi dzieje, stało się na niebie.
 Miasta jako ich mury poblady wapienne,
 Bruki placów jak piersi podnoszą się senne,
 Gmin szemrze... potem naraz czerwony słup łuny,
 Przekreśliwszy firmament, rozdeszcza pioruny.
 Rolnik pług załamuje w skibę rozżarzoną,
 Jak krzyż w zachodu blaskach – król chwiejną koroną
 Maca po drżącej ziemi, gdzie państwa granice?
 Zglądzone burzą w karty piasku bladolice,
 A poświst wichru równa ludzkość cichym pyłem...
 Mówią: że to jest wielkie – ufam!... ja – tam byłem.
 (PWsz 3, 606-607)

Można oczywiście tę wzmiankę potraktować marginalnie, jako egzemplifikację pewnej wizji dziejów, ale kontekst, w jakim pojawia się tytuł Mickiewiczowskiego utworu, skłania ku znacznie poważniejszym wnioskom. Otóż powyższe wersy oraz następne (tu pominięte) stanowią rodzaj historyzoficznej formuły, jaka rządzi poetycką refleksją *Rzeczy o wolności słowa*.

Norwid ukazuje tu dwie wizje historii⁵. Pierwsza rozpatrywana jest właśnie przez pryzmat Mickiewiczowskiego utworu; kształtuje ją „natchnienie wulkanu”, żywioł rewolucyjnych przemian. Sekwencja wyłaniających się obrazów buduje apokaliptyczną panoramę rzeczywistości: czerwony słupek luno, poświst wichru, krzyże, gromy, pioruny, szemrzący lud etc. Cytowany wyżej fragment zamyka dość sceptyczne stwierdzenie, w którym wyczuwamy ironiczną pulsację: „Mówią: że to wielkie – ufam!... ja – tam byłem”. Obok tego „rewolucyjnego” mamy też drugi obraz, skoncentrowany na motywie Nilu, którego coroczne wylewy dyktują rytm życia narodu i towarzyszą wszelkim wysiłkom ludzkim. Łan zboża, będący tu symbolem dostatku, opieki niebios, symbolem twórczej pracy człowieka, sytuuje się wyraźnie w opozycyjnej relacji do wizji pierwszej. Słusznie zauważa Zofia Stefanowska, iż

Myliłby się jednak, kto by sądził, że tym sposobem Norwid przeciwstawia się romantycznej tradycji. Ma ona przecież – powiada – „coś jak sumienie / Doniosłego”. Nie są to dla niego historiozofie konkurencyjne, lecz raczej nakładające się na siebie: dwa odmienne rytmy, które wysłuchać można w dziejach. Nie trzeba dodawać, na który rytm wyraźliwsze było ucho Norwida⁶.

Spróbujmy ten Mickiewiczowski wątek, ze względu na historiozoficzny temat *Rzeczy*, potraktować jako autokomentarz do całego tekstu, jako wskazówkę dla obiorcy. Utwór Norwida można bowiem – mając na uwadze to, co wcześniej zostało powiedziane na temat jego stosunku do Mickiewicza i romantyzmu w ogóle – odczytać w kontekście polemiki z epoką, z jej wizją historii i refleksją nad dziejami. Przypisanie Norwidowi tak rozumianej intencji polemicznej nie kłóci się z wyrażoną kilkanaście lat wcześniej dość przychylną opinią o *Księgach*:

[...] przeszło pół wieku żaden poeta polski doraźnie prawdy nie kazał – prócz... kogo?... Mickiewicza, i to tylko w małej części *Ksiąg Pielgrzymkich*, i Cypriana Norwida – we wszystkim drukowanym i niedrukowanym (i dlatego niedrukowanym).

(PWsz 8, 296)

⁵ O tych dwu wizjach dziejów wspomina Z. Stefanowska w artykule *Norwidowski Farys*, [w:] t a ż, dz. cyt. s. 141.

⁶ Tamże.

Mieści się ona przecież doskonale w formule: genialny twórca i zwichnięta przez społeczeństwo polskie prawda głoszona w jego twórczości – tak często eksploatowanej w pismach poety. Już samo to, że Norwid przyznawał choćby „małej cząstce” Mickiewiczowskiego dzieła walor prawdy, jest dość znaczące dla jego recepcji *Ksiąg*, nawet biorąc pod uwagę fakt, że być może mamy do czynienia z kolejnym zestawieniem obliczonym na uwznioślenie twórczości własnej.

Nie tylko uznanie dla artystycznego lub też ideowego oblicza *Ksiąg* (przynajmniej jej „cząstki”) mogło zadecydować o pozytywnej ocenie Norwida, ale również ich literacka kariera. Pisane prawdopodobnie tuż po przyjeździe Mickiewicza do Paryża, a wydane na początku grudnia 1832 r. (a zatem prawie 37 lat przed *Rzeczą*) *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* odniosły wielki sukces na rynku obcym. W tamtych czasach, jak słusznie zauważa Stanisław Pigoń, „Trudno by wskazać drugą polską książkę, która by w tak krótkim czasie i wśród tylu narodów taki wywołała zachwyty, jak właśnie *Księgi* Mickiewicza”⁷. Dwa przekłady francuskie z r. 1833⁸, które ukazały się tuż po wydaniu polskim, stały się swoistą sensacją na rynku księgarskim. Przyniosły Mickiewiczowi, nie znanemu dotąd poza polskim kręgiem odbiorców, sławę w całej Europie, a *Księgi* niemal natychmiast przełożono na niemiecki, angielski, włoski, a później nawet na litewski i chorwacki. Znany jest też wpływ *Ksiąg* na wydane w rok później *Paroles d'un croyant* Lamennais'go, który czytał utwór Mickiewicza w korektach przekładu Montalemberta. Jeszcze w drugiej połowie XIX w. *Księgi* cieszyły się u zagranicznego odbiorcy sporą popularnością. W 1864 r. w Paryżu (w wyd. E. Dentu) ukazały się – w misternych zdobieniach – w „nowym przekładzie” francuskim Armanda Lévy oraz ze wstępem i obszernym komentarzem pióra syna poety, Władysława Mickiewicza⁹, który pięć lat później będzie firmował (jako właściciel Księgarni Luksemburskiej) pierwsze wydanie *Rzeczy o wolności słowa*.

⁷ S. P i g o ń, *O „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” A. Mickiewicza*, Kraków 1911, s. 122.

⁸ *Evangile de la nation polonaise pendant son pèlerinage*, Traduit par L. Lemaître, Paris 1833, ss. 32; *Livres de pèlerins polonais*, Traduit du polonais d'Adam Mickiewicz par le Comte Ch. de Montalembert [właśc. tłumaczem był B. Jański]; suivi d'un hymne à la Pologne par F. de Lamennais, Paris 1833, ss. LXXV + 176 + 4 nlb.

⁹ *Le livre de la nation polonaise et de pèlerins polonais*, Traduction nouvelle par Armand Lévy, avec une introduction et commentaire de Ladislas Mickiewicz, Paris 1864, ss. XXIV + 480.

Mickiewiczowskie *Księgi* były manifestem skierowanym do emigracji. Książeczka – rozsyłana przez autora bezpłatnie – ukazała się niemal równocześnie z IV tomem *Poezji*, na który składało się pierwsze wydanie tzw. *Dziadów drezdeńskich*. Utwory te wraz ze szkicami, memoriałami tamtego okresu oraz artykułami drukowanymi na łamach „Pielgrzyma” (od listopada 1832 do czerwca 1833 r.) są świadectwem poszukiwań i wysiłków poety na rzecz integracji wychodźstwa, na rzecz sformułowania programu polityczno-patriotycznego, który miał za zadanie skupić zarówno prawicę związaną z ugrupowaniem Czartoryskiego, jak i demokratów z TDP. *Księgi* miały być czymś w rodzaju „katechizmu” polityczno-etycznego przeznaczanego dla emigrantów oraz kodeksem zasad i praw dla przyszłej rewolucji.

Cały wysiłek intelektualny i emocjonalny Mickiewicza w utworze służy budowaniu idei narodu za pomocą systemu historiozoficznego. W tym celu poeta konstruuje całą skomplikowaną siatkę motywacji o wyraźnej proveniencji moralnej i religijnej. Świadomość antyracjonalnego buntu skierowała jego poszukiwania ku eschatologii chrześcijańskiej, gdzie proces dziejowy mierzony był racją etyczną. *Księgi* wyraźnie zmierzają, sięgając do tradycji literatury chrześcijańskiej i profetycznej, do ukształtowania problematyki narodowej w duchu mesjanizmu. Naród wybrany został przez Boga. Wybór oznacza przyjęcie roli zaszczytnej: cierpienia mają odkupić całą ludzkość w sensie politycznym, mają być początkiem nowej epoki w dziejach, początkiem „nowego czasu”, w którym zrealizowane zostaną zasady chrześcijańskie w życiu społeczno-politycznym i w którym zapanuje powszechna wolność i równość. Dramat Golgoty narodu zaczął się wypełniać już teraz, rola zbiorowego odkupiciela ludzkości przypadła zaś – zdaniem Mickiewicza – właśnie Polsce. Mesjanistyczna idea w pełni zeterminowała styl utworu. Poetyka ta nie była domeną przypadku i poza koniecznościami natury psychologicznej i metodycznej wynikała też z silnego poczucia analogii między epoką ewangeliczną a emigracyjną¹⁰.

Już sam wygląd tytułowej karty pierwszego wydania (format i winieta na okładce), wystylizowany na karty tytułowe ówczesnych książeczek do nabożeństwa, wyraźnie sugeruje religijny charakter tekstu, również pierwszy człon tytułu: *Księgi* oraz brak nazwiska autora – pierwsze paryskie wydanie (z początku grudnia 1832 r., drukowane u Pinarda) pojawiło się bezimiennie w formie broszurowej – przywodzi na myśl tekst biblijny bądź religijny. A

¹⁰ S. P i g o ń, *Wstęp*, [w:] A. M i c k i e w i c z, *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*, Kraków 1926 BN I 17 Kraków 1926, wyd. IV, s. 21-22.

przecież nie tylko wygląd „zewnątrzny” określał aspiracje sakralne utworu. Formy podawcze: przypowieść i krótkie pouczenie, składnia o układzie parataktycznym, polisyndeton, specyficzny szyk określeń i szyk orzeczeń z męskim zakończeniem, naśladujący łacińską składnię Wujka, wykorzystanie (w *Księgach pielgrzymstwa*) na dużą skalę form logionu ewangelicznego, odpowiedni dobór leksyki uwznioślającej i archaizującej, wreszcie silne zagęszczenie biblijnej cytaty, najczęściej ujętej w formę parafrazy – to tylko wybrane elementy stylizacyjne, które nadać miały religijną rangę temu utworowi; utworowi tak przecież głęboko zanurzonemu w aktualnej problematyce. Stylizacja miała zatem przekonać odbiorcę, że polityczna tematyka tekstu, którą się w taki sposób przekazuje, jest zbliżona do biblijnej, a zbliżona, ponieważ – jak tamta – sakralna¹¹.

Jest rzeczą oczywistą – powiada Weintraub – [...] że dla ich autora [*Książ – przyp. P. Ch.*] zarówno „naród polski”, jak i „pielgrzymstwo polskie” należą do dziedziny sacrum, i to należą najdosłowniej, nie w zmetaforzowanym sensie jako ekspresja żarliwości patriotyzmu autora i jego czci dla „pielgrzymstwa”-emigracji¹².

Na tle *Książ styl Rzeczy o wolności słowa* wydaje się – mimo swej postaci wierszowej – „suchy” i „niewdzięczny”, by sięgnąć po określenia Norwida z motta do poematu. Stopień nasycenia tekstu „religijnymi” środkami wyrazu wypada niezwykle ubogo w stosunku do tekstu Mickiewiczowskiego. Próżno więc szukać tu bardziej znaczących elementów stylizacyjnych, jeśli oczywiście nie liczyć nazw i imion własnych, jak: Raj, Mojżesz, Babel, Aaron, Izajasz, Ezechiel etc., oraz zupełnie incydentalnych przypadków biblijnej parafrazy (np. o fragmencie z rozdziału III, gdzie mowa o nazywaniu przez Adama zwierząt, przyprowadzonych przez Boga, Rdz 2,

¹¹ Gruntowną i wyrafinowaną analizę tych zjawisk znajdujemy w obszernej rozprawie Zbigniewa Jerzego Nowaka *Ze studiów nad „Księgami narodu i pielgrzymstwa polskiego”* („Roczniki Humanistyczne”, 10(1961), z. 1, s. 35-122), w monografii *Książ pióra Zofii Stefanowskiej Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza* (Warszawa 1968; rozdz. IV i V) oraz w: t a ż, *Katechizm pielgrzymstwa polskiego*, Warszawa 1955, s. 126-133 i wydaniu (oprac. przez Stefanowską) *Książ* w Bibliotece Narodowej (BN I, nr 17; Wrocław-Kraków 1956, s. LV-LXI); zob. także J. K l e i n e r, *Mickiewicz, t. II: Dzieje Konrada*, cz. II, Lublin 1948, s. 63-89 i W. K u b a c k i, *O stylu biblijnym „Książ narodu i pielgrzymstwa polskiego”*, [w:] t e n ż e, *Żeglarz i pielgrzym*, Warszawa 1954, s. 205-274.

¹² W. W e i n t r a u b, *Profetyczna polityka. „Księgi” i artykuły „Pielgrzymy”*, [w:] t e n ż e, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982, s. 287.

18-20). Dosłowne cytaty są wręcz zepchnięte gdzieś w przypisy. Wszelkie obserwacje, refleksje formułowane i podawane są jakby bezpośrednio, cała zaś wypowiedź kształtuje się w rytmie dyskursywnego wywodu, gdzie konstrukcje syntaktyczne, budowane zgodnie z regułami logiczno-retorycznymi, służą przede wszystkim odtworzeniu procesu myślenia pojęciowego, ekspansja terminologii (czyt. quasi-terminologii) oraz swoistej „definicyjności” dokonywana jest kosztem metafory – tu zredukowanej do niezbędnego minimum, jedynie w rozdziale XIV mamy do czynienia z zagęszczeniem tego środka poetyckiego wyrazu. Terminy oraz abstrakty typu: człowiek, słowo, wolność, era, litera, monolog, proza, pieśń, doktryna, mowa, pismo, druk, pisarz, autor, ironia, naród, postęp, milczenie, ciemność, jasność i inne – stają się czymś w rodzaju semantycznych ognisk lub węzłów, utrzymujących całość w określonym porządku myślowym; ba, odnosi się wrażenie, iż nawet emotywnie uniesienie nadawcy – raz po raz sygnalizowane wykrzyknikiem lub rozerwaniem składniowej konstrukcji – dąży tu do przejścia „przez ściśły i skomplikowany filtr mózgowy”¹³.

Cóż więc zbliża oba teksty? Przede wszystkim historiozoficzny paradygmat, w którego obrębie poruszają się obaj poeci. Choć od razu należy silnie podkreślić, że poruszając się w obrębie tego paradygmatu, działają na przeciwległych jego biegunach. Podczas gdy koncepcja Mickiewicza opiera się na wyzwalaniu się ludów spod ucisku despotycznego poprzez realizowanie w życiu społecznym oraz politycznym zasad chrześcijańskich, to u Norwida widać wyraźnie ucieczkę od doraźnych kwestii socjalnych na rzecz traktowania dziejów zgodnie z tradycją biblijną: jako historii upadku ludzkości i powrotu do rajskiej pełni. Wprawdzie i Mickiewicz zastosował w *Księgach* ten eschatologiczny schemat, lecz jego motywacja była zupełnie inna. Ów schemat pełni bowiem funkcję służebną wobec koncepcji patriotycznej i politycznej. Słowem, u autora *Dziadów* „rytm dziejów Polski dominuje [...] nad rytmem dziejów ludzkości”¹⁴. Dlatego też punkt ciężkości całej historii w Mickiewiczowskim utworze ulega zasadniczym przesunięciom: cezurę dziejów wyznacza tu bowiem upadek Polski, a nie męka Chrystusa.

Z kolei u Norwida idzie o historię całej ludzkości, a dokładniej jeszcze: o historię jej zbawienia. Stąd też w *Rzeczy o wolności słowa* nie naród, ale ludzkość organizuje przestrzeń dziejów; a dzięki temu, że człowiek działa

¹³ M. K r i d l, *O lirykach Norwida*, „Droga”, 1933, nr 11, s. 1137.

¹⁴ S t e f a n o w s k a, *Historia i profesja*, s. 73.

w tej przestrzeni jako stworzony na obraz i podobieństwo Boże, staje się ona zjawiskiem *par excellence* religijnym. Norwidowa koncepcja wolna jest przy tym od jakichkolwiek mesjanistycznych czy też chiliastycznych wizji, brak jej również tego patriotycznego ładunku, którym wypełnione są Mickiewiczowskie *Księgi*. Wprawdzie w *Rzeczy* sporo uwagi poświęca Norwid problematyce narodowej (zwłaszcza w rozdziałach XII i XIII), ale jego myśl wyraźnie koncentruje się bardziej na wydobywaniu tego, co niedoskonałe, niż tego, co pozwala mówić o wielkości czy wybraństwie. Raz jeszcze poracają znane już z wcześniejszej twórczości wątki: o złym stanie narodowego języka, o zapóźnieniach cywilizacyjnych, o niedojrzałości społecznej etc. Postrzegane przy tym w perspektywie rozwoju kulturowego świata, w perspektywie zjawisk eschatologicznych, podporządkowują się ogólnej wizji dziejów, wizji realizowania się wspólnoty eklezjalnej. Norwidowa koncepcja historii jest koncepcją autentycznie chrześcijańską, która dzięki niezwykle szerokiemu traktowaniu Kościoła wybiega ku naszym czasom. Nie naród – jak u Mickiewicza – ale Kościół ujmowany w wymiarach „globalnych” jest w tym utworze zbiorowym podmiotem dziejów. Natomiast zasadę porządku historii wyznacza chrystocentryzm, tak silnie uwypuklony już we *Wstępie*:

[...] dwa kierunki i charaktery dwóch głównych kart historii dopatrzyć godzi się.

Do Epoki chrześcijańskiej S i ł a s t a w a s i ę s ł o w e m...
(i nawet w arcydziełach starożytnych m o c g ł ó w n y m j e s t w d z i ę k i e m).

Od Epoki chrześcijańskiej: S ł o w o s t a w a s i ę s i ł ą... i jeżeli tamta dochodziła do arcydzieł potężnie plastycznych, tedy ta, właśnie że przeciwnie, dojsć ma do pozornej bezsilności, bez-personalizmu – do bez-stronności... do arcydzieła Prawdy! – oto: p o c z ą t e k, d z i e j e i c e l.
(PWSz 3, 560)

Fakt Wcielenia nadaje dziejom zasadniczy bieg i kierunek; sytuuje się jako centralny punkt, ale także ich kres oraz ostateczny cel. Stąd też dzieje świata mają swe źródło w Chrystusie, który jest dla nich i Alfą, i Omegą jednocześnie. Ten pogląd, silnie zakorzeniony w chrześcijańskiej tradycji, ma swe odbicie w budowie poematu. Opisany w rozdziale IX moment wkroczenia Logosu w dzieje nabiera bowiem charakteru wydarzenia głównego, któremu do tego przypada w udziale strukturalna dominacja.

Przyszła nareszcie chwila ciszy uroczystej
Stało się – między ludzi wszedł MISTRZ-WIEKUISTY,
I do historii, która wielkich zdarzeń czeka,
Dołączył biografię każdego człowieka;
Do Epoki – dzień każdy, każdą dnia godzinę,

A do słów umiejętnych – wewnętrzną słów przyczynę,
To jest: intencję serca...

– powiada Norwid, a dalej jeszcze dodaje:

[...] odtąd jest rzecz świata nie znana staremu:
Punkt - wyjścia, szlak i siła, i wiadomość, czemu?
Wiemy odtąd, że stary świat nie postępował
Ani szedł... lecz pochłaniał się i grawitował.

(PWsz 3, 586-587)

Warto też zwrócić uwagę, iż w *Rzeczy* między elementami o charakterze zdarzeniowym, jak i problemowym często brak związku przyczynowo-skutkowego jak w wykładzie historycznym. Stąd też – podobnie jak w *Księgach* – możemy mówić tu o pewnym typie historiozofii zawartym w postaci modelowej. *Rzecz* nie jest bowiem traktatem historiozoficznym w tym sensie, w jakim jest wywód na temat dziejów w *Ojcie-nasz* Cieszkowskiego czy w *Philosophie de l'histoire* Fryderyka Schlegla. Wprawdzie w poemacie Norwida stykamy się z pewną dyscypliną w planie ogólnym, ale przecież równie ważna jest tu przestrzeń twórczej inwencji oraz swobody kompozycyjnej, realizującej się w znacznym stopniu poprzez poetykę fragmentu i ekskursu. Pole nieokreśloności, wieloznaczność, rozbijanie układów dedukcyjnych, wpisana jakby programowo dygresyjność, rozciągnięta czasem ponad miarę – to elementy, które w znacznym stopniu decydują o skrajnym uproszczeniu tego modelu i o maksymalnym jego sfunkcjonalizowaniu. Odpowiedzieć na pytanie o ludzki sens bycia w czasie – to zasadniczy cel przyświecający Norwidowi. U Mickiewicza, gdzie mamy do czynienia z idealizacją narodu polskiego i jego przeszłości, podobny szkic służy przede wszystkim ujawnieniu ukrytego w dziejach planu, który odsłonić ma przed czytelnikiem misję, jaką z racji wybraństwa zlecił Bóg narodowi polskiemu, po to, aby natchnąć go wiarą w tą misję, aby w obliczu listopadowej klęski tchnąć weń ducha optymizmu i ufności we wspianą przyszłość. To szczególne miejsce, które stało w *Księgach* udziałem Polaków, zwłaszcza „pielgrzymów”-emigrantów, u Norwida zajmuje Kościół. W *Rzeczy* poeta dąży do uwypuklenia zasady: wszystko, co w sensie trwałych wartości weszło w skład kulturowego dziedzictwa, zapowiada epokę chrześcijańską – podobnie jak poszczególne postacie i zdarzenia zapowiadają przyjście Chrystusa – a zakreślona na początku w formie postulatycznej koncepcja bycia „dwoistym” a „jednym”, „narodowym” i „nad-narodowym”, „człowieczym” i „nad-ludzkim” właśnie w centralnym punkcie utworu (rozdział IX)

ujawnia swą semantyczną głębię. Budowany na antynomiach paradoks zostaje niejako zniesiony na płaszczyźnie wspólnoty eklezjalnej. Przywołane zestawienia łączą się bowiem w logiczną całość w pojęciu nowego „ogółu”, którego istotą stało się zatarcie zasady sprzeczności, jaka wyłania się między indywidualnym a powszechnym, narodowym a ogólnym, bo odrębność – wedle Norwida – może być w pełni uświadomiona dopiero w relacji do zbiorowości, ale i zbiorowość nie może istnieć bez odrębności każdej tworzącej ją jednostki. Konsekwencją takiego stanowiska jest traktowanie Kościoła w kategoriach uniwersalnych, wręcz ekspansywnych, oczywiście w pozytywnym sensie tego słowa. Nowy „ogół” jak gdyby wypełnia przestrzeń historii, co pozwala jednocześnie Objawienie rozszerzyć na rzeczywistość „całego globu”, pozwala szukać jej śladów we wszystkich epokach i tradycjach kulturowych: zgodnie zresztą z przekonaniem poety, że każda z form kultury czy religii składa się, prócz „mądrości narodowej parabolicznej” i „religii oficjalnej”, również „z cząsteczki jakiejś Ewangelii” (PWsz 7, 274).

Ale nie tylko w kwestiach problemowych możemy doszukiwać się polemicznych intencji Norwida. Jest ona również widoczna w sferze zjawisk językowych i strukturalnych. Zwrócę uwagę jedynie na dwa elementy. Pierwsze – to pojęcie: „wolności”, odgrywające rolę kluczową i u Mickiewicza, i u Norwida. Drugie – związane ze strukturą obu tekstów – odnosi się do figuralnej metody historycznego wykładu, którą posłużyli się poeci.

W *Księgach* „Wolność” pełni funkcję „słowa-klucza”, a zdanie otwierające utwór: „Na początku była wiara w jednego Boga, i była Wolność na świecie” – wskazuje na kierunek refleksji¹⁵. Historiozoficzny manifest Mickiewicza wyrósł z przekonania, że ideał wolności oraz równości ma znaczenie sakralne, że został już u początku wpisany w strukturę ludzkiego bytu. Stąd też historia jest niczym innym jak terenem, na którym realizuje się boski plan wcielania wolności ludów. Bóg i Wolność, Wiara i Wolność – te pary pojęć stale przewijają się w *Księgach*, zwłaszcza w pierwszej ich części. Oczywiście hasło: „Bóg i Wolność” wzbudza nie tyle konotacje

¹⁵ Na znaczenie pierwszego zdania *Ksiąg* dla rytmiki tekstu zwracał uwagę J. Kleiner (*Mickiewicz*, s. 66), a na funkcję ideowo-artystyczną – W. Borowy (*Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*, [w:] *t e g o ż*, *O poezji Mickiewicza*, t. II, Lublin 1958, s. 39). O zdaniu tym, jak i o hasle: „Bóg i Wolność” w *Księgach* obszernie pisała Z. Stefanowska (*Historia i profecja*, s. 34-42).

eschatologiczne, ile – społeczno-polityczne, nadto jest wyrazem aktualności utworu. Przypomina się w tym miejscu motto wydawanego wówczas przez ks. Lamennais'go czasopisma „L'Avenir” – „Dieu et la liberté” – skupiającego ten odłam duchowieństwa, który dążył do zaangażowania autorytetu Kościoła w walce o swobody demokratyczne i narodowe¹⁶. Ideał katolicyzmu rewolucyjnego, który rozpałił myśl autora *Ksiąg*, pchnął zarówno jego, jak i ks. Lamennais'go na drogę ostrego rozdziału religii od Kościoła, a w konsekwencji doprowadził do konfliktu obu pisarzy z oficjalnym jego urzędem.

Mickiewiczowska „Wolność” mieściła się przecież w ramach typowych dla epoki i odwoływała się do kontekstów społecznych, narodowych i politycznych, ale jednocześnie – wyrastając z antyświeceniowych przesłanek – potrzebowała religijnej sankcji. Dla Mickiewicza, jako człowieka i pisarza religijnego, antynomia: Wolność – Wiara (Religia), tak silnie zarysowana w epoce racjonalizmu, była po prostu nie do przyjęcia, kłóciła się z jego wizją rzeczywistości, kłóciła się z przyjętym przezeń systemem wartości, nade wszystko zaś nie mieściła się w ramach historiozoficznej wizji, w której tak ważną rolę miał odegrać naród polski. Nie można było więc oddzielić „Wolności” od „Wiary”. I wolność, i wiara były bowiem w rozumieniu autora *Ksiąg* tak pierwotne jak stworzenie świata i człowieka opisane w pierwszych zdaniach księgi Genyzy. Jednocześnie, co należy silnie podkreślić, w obliczu polityki Watykanu, ostro potępiającej wszelkie dążenia rewolucyjne wewnątrz Kościoła i odcinającej się od zaangażowania swego autorytetu po stronie ludu przeciw rządowi czy po stronie demokracji przeciw różnym formom despotyzmu, w obliczu tej polityki hasło: „Bóg i Wolność” nie oznaczało dla Mickiewicza: Kościół i wolność, lecz – religia i wolność. Ale też – mimo „religijnej” motywacji – wolność w *Księgach* przybiera charakter publicystyczny, bo przecież nie religia czy wiara konstytuuje ostatecznie jej pole istotnych sensów, lecz rewolucyjne determinanty zogniskowane wokół haseł sprawiedliwości, równości, braterstwa. Z kolei u Norwida pojęcie to prócz sensów podstawowych, związanych z niezależnością człowieka lub grupy społecznej od wszelkiego typu przymusów i narzucanych ograniczeń, z możliwością działania zgodnego z

¹⁶ Program ten został zresztą potępiony w encyklice Grzegorza XVI *Mirari vos* (1832), a Lamennais po dramatycznych zmaganiach i kolejnych anatemach Watykanu (encyklika *Singulari vos* z 1834 r.) w r. 1836 oznajmił w książce *Affaires de Rome* zerwanie z Kościołem.

osobową wolą, ma przede wszystkim szereg znaczeń oderwanych od doraźnych implikacji politycznych, społecznych czy narodowych. Potocznym ujęciom i sensom „wolności” Norwid przeciwstawiał już we wczesnym okresie twórczości (np. w *Pieśni społecznej* i *Niewoli*) własne znaczenia. Osobliwe eksplikacje tego pojęcia w obu utworach, w znacznym stopniu stymulowane wydarzeniami Wiosny Ludów i właśnie polemiką z Mickiewiczowskim mesjanizmem, miały prowadzić ku istotnemu przeformułowaniu całej idei w duchu tradycji chrześcijańskiej. Podobny zamysł towarzyszył poecie również w *Rzeczy o wolności słowa*, gdzie już od pierwszych zdań mamy do czynienia z próbą reinterpretacji „politycznej” formuły:

Dotąd w o l n o ś ć - s ł o w a jest tylko zdobywaniem w o l n o ś c i o b j a w i a n i a s ł o w a. Jest przeto atrybutem wolności osobistej.

[...]

To, co nazywają w o l n o ś c i ą - s ł o w a, jest dotąd w o l n o ś c i ą - m ó w i e n i a: *la liberté de dire...*

(PWsz 3, 559)¹⁷

Wolność słowa i wolność mówienia na płaszczyźnie zjawiskowej wchodzi tu w relacje podobieństwa i znaczeniowego zbliżenia, Norwid jednak kwestionuje potoczną synonimię i oddala je od siebie. Sytuację polisemii autor *Rzeczy* osiągnął przez odmienne w stosunku do utrwalonej powszechnej praktyką językową rozumienie „słowa”: „Zmieszanie tych dwóch pojęć pochodzi z małej znajomości S ł o w a” (PWsz 3, 559) – stwierdza w podsumowaniu do cytowanego wyżej fragmentu.

Ostatecznie w wyniku zabiegu semantycznego otrzymujemy nie tylko dwa znaczenia słowa: słowo – Słowo, ale też dwa znaczenia wolności: pierwsze, rozumiane użytkowo i zakresowo, bliskie francuskiemu *liberté*, i drugie – ujmowane analogicznie jak Słowo w kontekstach sakralnych, duchowych, metafizycznych etc. Podstawowy sens „wolności” w *Rzeczy* można określić – za Aleksandrą Zawłocką – jako „możliwość i chęć wyboru dobra, możliwość myślenia, czucia, działania zgodnie z wolą Boga”¹⁸. W ujęciu

¹⁷ W cytacie poprawiono błąd Gomulickiego; i autograf (BN II 6316 k. 2 recto), i pierwodruk (Paryż 1869 s. 5) notuje lekcję: „wolność objawiania słowa”, nie zaś – jak PWsz – „wolność objawienia słowa”.

¹⁸ A. Z a w ł o c k a, *Semantyka wolności w pismach Norwida*, [w:] *Język a kultura*, t. II: *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*, pod red. J. Puzyniny i J. Bartmińskiego, Wrocław 1991, s. 143.

poety słowo wolne to słowo rozpatrywane w relacji do Logosu¹⁹, a główny akcent w tytułowej „wolność-słowa” przenosi się ze sfery podmiotowej autonomii na sferę realizacji wolności w przestrzeni aksjologicznej. Stąd też wyróżnikiem Norwidowej koncepcji jest głębokie zakotwiczenie idei wolności w rzeczywistości religijnej. Wyrasta ona z ewangelicznego przesłania oraz myśli teologicznej św. Pawła, nie bez racji nazywanego w chrześcijańskiej tradycji nie tylko „Apostodem narodów”, ale również – „Apostodem wolności”. Pawłowa wolność, objawiająca się głównie jako działanie moralne, to cecha człowieka zbawionego, zharmonizowanego z Bogiem. Znamię wartości silnie wyciśnięte na tym pojęciu decyduje o rozciąganiu jego znaczeniowego zakresu poza sferę niezależności czy autonomii w kierunku dobra, akumulującego w sobie wszelkie typy ludzkiej aktywności. To idea oparta na zasadzie współzależności, jaka wytwarza się między wolnością

¹⁹ Zagadnienie to dobrze zostało rozpoznane w badaniach nad problematyką słowa u Norwida. Zob. K. B e r e ż y ń s k i, *Filozofia Cypriana Norwida*, „Sfinks”, 1911, nr 38-41; odb. Warszawa 1911; E. B i e ń k o w s k a, *Słowo i prawda o poetach filozoficznych C. Norwida*, „Znak”, 1975, nr 1, s. 24-36; T. D o m a r a d z k i, *Cyprian Kamil Norwid – piewca kultury chrześcijańskiej*, [w:] *Norwid piewca kultury chrześcijańskiej [...] Materiały sesji naukowej Zjazdu Kanadyjskiego Związku Slawistów – Vancouver, UBC, 4-7 czerwca 1983 roku*, Montreal–London, s. 21-29. T. D o m a r a d z k i, *Le symbolisme et l’universalisme de C. K. Norwid*, Québec 1974 (w szczególności rozdz. III i IV); T. D o m a r a d z k i, *Les considerations de C. K. Norwid sur la liberté de la parole*, Quebec 1971; A. D u n a j s k i, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985, s. 183-192; t e n ż e, *Słowo stało się siłą. Zarys Norwidowej teologii słowa*, Pelplin 1996; G. K r ó l i k i e w i c z, *Terytorium ruin. Ruina jako obraz i temat romantyczny*, Kraków 1993, s. 124, 126, 127, 129-130; A. M e r d a s, *Pieśń i boleść. „Rzecz o wolności słowa” jako poemat teologiczny*, „Ogród”, 1993, nr 1-4 (13-16), s. 148-168 (przedruk z niewielkimi zmianami w: t a ż, *Ocalony wieniec. Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji*, Warszawa 1995, s. 138-159); J. P u z y n i n a, *Słowo Norwida*, Wrocław 1990; t a ż, *Słowo Norwida pod lupą filologa (na materiale „Rzeczy o wolności słowa”)*, [w:] *Koncepcje słowa*, pod red. E. Czaplejewicza i E. Kasperskiego, „Polono-Slavica-Varsoviensia”, Ser. XI, Warszawa 1991, s. 61-77; H. S i e w i e r s k i, „Architektura słowa”. *Wokół Norwidowskiej teorii i praktyki słowa*, „Pamiętnik Literacki”, 1981, z. 1, s. 181-207; I. S ł a w i ń s k a, *Walka o niepodległość słowa w poezji C. K. Norwida*, [w:] *Między literaturą a historią. Z tradycji idei niepodległościowych w literaturze polskiej XIX i XX w.*, pod red. E. Łoch, Lublin 1986, s. 28-35; t a ż, *Wolność i świętość słowa w przekazie poetyckim Norwida*, [w:] *Literatura polska w kulturze chrześcijańskiej Europy*, Lublin 1983, s. 23-35; t a ż, *Wszecchprzymna nieobecność Norwida*, „Tygodnik Powszechny”, 1983, nr 22, s. 1, 5; W. T o r u ń, „Świętość” słowa w myśli Norwida, [w:] „Catość” w twórczości Norwida, pod red. J. Puzyniny i E. Teleżyńskiej, Warszawa 1992, s. 35-53; E. W o l i c k a, *Poszukiwanie pierwocin mowy*, „Znak”, 1984, nr 351-352(2-3), s. 343-347.

człowieka (w sensie daru Bożej łaski) a jego aktywnością w aspekcie etycznym (w sensie moralnej powinności wobec tego daru).

I sprawa druga: idzie o wspomniany już schemat figuralnego wykładu. Zauważamy, że dzięki niemu zarówno na kartach *Ksiąg*²⁰, jak i w *Rzeczy* możliwe staje się łączenie z pozoru heterogenicznych elementów (wydarzeń, postaci, faktów, pseudofaktów), ale też w obu przypadkach pełni funkcję zgoła odmienną. W *Rzeczy* ciąg prefiguracji wypełnia się w Chrystusie, zaś w *Księgach* – w męczeństwie i zmartwychwstaniu Polski. U Mickiewicza wszystkie tego typu zabiegi służą uwypukleniu ukrytego sensu dziejów narodu, mających się wypełnić w przyszłej rewolucji; u Norwida ów sens stanowi zbawienie ludzkości, globalna wizja Kościoła. Dlatego też w *Księgach* pojawiający się wątek wojen krzyżowych staje się figurą przyszłej „wojny powszechnej za wolność ludów”, a ideał rycerzy krzyżowych realizuje się w historii w formie coraz bardziej pełnej i doskonałej: wciela się w postać Kolumba, Lafayette’a, wreszcie w dzieje narodu polskiego, którego „królowie i ludzie rycerscy [...] bronili chrześcijaństwa od pogan i barbarzyńców niosących niewolę”. Przede wszystkim jednak męka Chrystusa jest w Mickiewiczowskim utworze figurą męki narodu polskiego, a podobieństwo stylistyczno-obrazowe tego fragmentu tak dalece zmierza w kierunku upodobnienia, iż można mówić tu nawet o parafrazie ewangelicznego opisu. Kryteria wartości jasno określa tekst: nie eschatologiczny cykl upadku i odkupienia człowieka bądź ludzkości, lecz wyzwolenie narodów, a przede wszystkim narodu polskiego, spod ucisku tyranii i despotyzmu staje się aksjologicznym aksjomatem:

I rzekła na koniec Polska: Ktokolwiek przyjdzie do mnie, będzie wolny i równy, gdyż ja jestem WOLNOŚĆ.

Ale królowie posłyszawszy o tym zatrwożyli się w sercach swych i rzekli: Wypędziliśmy z ziemi Wolność, a oto powraca w osobie Narodu sprawiedliwego, który nie kłania się bałwanom naszym. Późmy, zabijmy Naród ten. I uknowali między sobą zdradę.

I król pruski przyszedł, i ucałował Naród polski, i pozdrowił mówiąc: Sprzymierzeńcze mój! – A już go był sprzedał za trzydzieści miast wielkopolskich, jak Judasz za trzydzieści srebrników.

A dwaj drudzy królowie rzucili się i związali Naród polski. A Gal sądził i rzekł: Zaprawdę nie znajduję winy w tym Narodzie, i żona moja Francja, kobieta łękliwa, dręczona jest snami złymi; a wszakże weźcie sobie, a umęczcie ten Naród; i umył ręce.

²⁰ Na temat wykładu figuralnego w Mickiewiczowskich *Księgach* zob. S t e f a - n o w s k a, *Historia i profecja*, s. 42-57.

[...]

I umęczono Naród polski, i złożono w grobie, a królowie wykrzyknęli: Zabiliśmy i pochowaliśmy Wolność.

A wykrzyknęli głupio [...], i skończyła się potęga ich wtenczas, kiedy się najwięcej cieszyli.

Bo Naród polski nie umarł, ciało jego leży w grobie, a dusza jego zstąpiła do ziemi, to jest z życia publicznego, do otchłani, to jest do życia domowego ludów cierpiących niewolę w kraju i za krajem, aby widzieć cierpienia ich.

A trzeciego dnia dusza wróci do ciała i Naród zmartwychwstanie, i uwolni wszystkie ludy Europy z niewoli²¹.

Jeśli więc w *Księgach* możemy mówić o wypełnianiu się porządku figuralnego w perspektywie doczesnej, o podporządkowywaniu eschatologii chrześcijańskiej doraźnym celom publicystycznym, to z kolei u Norwida „religijny wymiar” zyskują te wydarzenia czy epizody, które zaczerpnięte są spoza historii sakralnej. W tej wizji cała rzeczywistość zmierza ku Logosowi, zaś „Epoka przedchrześcijańska” staje się jakby rezultatem Wcielenego Słowa. W konsekwencji w duchu antycypacji czy też przeczucia dziejowej pełni należy odczytywać nie tylko fragment o jedności słowa i czynu, którą symbolizuje w poemacie specyficzna więź Mojżesza z Aaronem czy zestawienie „poetyckiego jawu” Dawidowych psalmów z „Mojżeszowym prawem”, ale – również mit o Prometeuszu i Orfeuszu, historię Dionizosa zamordowanego przez kapłanki oraz Ezopa strąconego z Tarpejskiej Skały. Nadrzednym celem dziejów nie jest tu bowiem idea romantycznego postępu dokonującego się na drodze rewolucji lub też współczesna poecie pozytywistyczna idea ewolucji społecznej, ale zbawienie mające dokonać się zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i ogólnoludzkim. Stąd temu celowi podporządkowują się i „historia świecka” (polityki, władzy etc.), i mit. Aby rola i los Prometeusza, Oniasza czy Orefusza mogły stać się jakimiś figurami losu i roli Chrystusa, poeta musiał je ukazać właśnie w perspektywie „historii świętej”.

Listę zależności i powiązań tekstu *Rzeczy o wolności słowa z Księgami narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* moglibyśmy jeszcze poszerzyć. Wydobyte analogie – oparte na antynomii – to tylko ważniejsze elementy świadczące o możliwości traktowania Norwidowego utworu w kategoriach

²¹ A. M i c k i e w i c z, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, [w:] t e n ż e, *Dziela*, pod red. Z. J. Nowaka, M. Prussak, Z. Stefanowskiej [i in.], t. V: *Proza artystyczna i pisma krytyczne*, oprac. Z. Dokurno, teksty francuskie przeł. A. Górski, Warszawa 1996, s. 18-20.

polemiki z Mickiewiczowską koncepcją dziejów. Poemat „o wolności słowa” nosi wyraźne piętno reakcji na te teorie, które genetycznie związane były z romantycznym mesjanizmem oraz progresywizmem. W tym sensie można oczywiście traktować poemat Norwida jako odpowiedź na Mickiewiczowski model historii, na Mickiewiczowską wizję dziejów i wizję narodu – jako odpowiedź na propozycję, jaką dał „nestor naszej literatury” w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*. Jeśli nawet wyłaniające się w cytowanym na początku artykułu fragmencie rozdziału XIII *Rzeczy* pojawiające się obrazy o apokaliptycznej proveniencji nie mają swego odpowiednika w *Księgach* i, jak zauważa Stefanowska, bardziej pasują „do *Anhellego* czy innego dzieła romantycznej prozy biblijnej”²², to fakt ten nie znosi przyjętej tu interpretacji. Przecież nie o bezpośrednie i proste analogie czy odniesienia idzie autorowi *Rzeczy*, również nie o konwencję romantycznej prozy biblijnej, ale o koncepcję historiozofii. *Księgi* stanowią dla Norwida przykład określonego typu refleksji skupionej na problematyce dziejów. Dzieło Mickiewicza przyjmuje tu funkcję modalną, stanowi rodzaj wypadkowych cech (uchwyconych w sekwencji obrazów) tych romantycznych koncepcji historii, według których rozwój ludzkości dokonywał się na drodze wielkich wstrząsów i kataklizmów społeczno-politycznych. Typ przyjętego przez poetę obrazowania, który należy rozpatrywać w kategoriach konwencji, zdaje się mocno potwierdzać tę tezę. Np. słowo ‘wulkan’, które pojawia się w tekście *Rzeczy*, było już wówczas rodzajem językowej kliszy. Wykorzystywała je na dużą skalę tzw. poezja rewolucyjna (w Polsce np. Ryszard Berwiński); „wulkan” był symbolem wybuchu, katastrofy i gwałtownego wstrząsu, rodzajem destruktywnego porządku świata. Stał się również ulubionym składnikiem poezji profetycznej oraz literatury mesjanistycznej.

Ważna była dla Norwida przede wszystkim idea, wymowa i kierunek rozważań zawartych w *Księgach*, natomiast całe akcesorium, wyciągane z innych szuflad, służyło do ukazania ogólniejszych tendencji. Stąd Norwidowa charakterystyka, która „wypadła tak »anhellicznie«”²³, mocno rysuje symboliczną postać rolnika, „pług załamującego w skibę rozżarzoną”, oraz króla, niepewnie, z drżeniem szukającego granic swego państwa. Poeta wykorzystuje również cały łańcuch słów-kluczy, symboli i metafor,

²² S t e f a n o w s k a, *Historia i profecja*, s. 113-114.

²³ Tamże s. 114.

które na trwałe weszły do obiegu literackiego po rewolucji francuskiej, a romantyzm przyczynił się do ich wzbogacenia i spopularyzowania²⁴.

Przywołując *Księgi narodu* oraz nadając im szczególny rys „charakterologiczny”, Norwid z jednej strony polemizował z konkretnym tekstem, z drugiej – rozszerzył zakres tej polemiki o całe piśmiennictwo, które swą filozofię dziejów, swą wizję historii opierało na zjawisku rewolucji. Idzie zatem o rozpowszechniony wówczas obraz rzeczywistości historycznej, budowany i modelowany pod wpływem „wulkanicznego natchnienia”. Pamiętajmy, iż bodaj od wydania przez Chateaubrianda *Essai historique sur les révolutions* (1797), który pisany był pod wpływem wydarzeń 1789 r. i stawiał pytanie ogólne o rolę rewolucji w przebiegu dziejowym, romantyczna literatura i filozofia zdominowane zostały przez katastroficzno-mesjanistyczne wizje. Ten sposób „odczytywania” całej historii zakorzenił się w kulturze pod wpływem krwawych wydarzeń rewolucji francuskiej, a później utwierdzony był przez kolejne wstrząsy narodowe, społeczne i polityczne, raz po raz targające Starym Kontynentem w XIX w. Ten model historiozofii silnie zakorzenił się zwłaszcza w piśmiennictwie francuskim. Jeszcze w 1856 r., a zatem ponad pół wieku po zburzeniu Bastylii, Alexis de Tocqueville wydał studium o rewolucji francuskiej – *L'Ancien régime et la Révolution* – w którym sporo miejsca poświęcił jej przyczynom. Kilka lat później ten sam problem stanie się przedmiotem *La Révolution française* (1865) Edgara Quineta. A to przecież tylko wybrane, nieliczne przykłady. Do jakiego stopnia strach i fascynacja zjawiskiem rewolucji zawładnęły umysłami ówczesnych myślicieli i twórców, mogą świadczyć choćby *Męczennicy* Chateaubrianda, gdzie mimo pozornie zdystansowanego wobec aktualności tematu dzieła przy jego lekturze odczuwa się wyraźnie „rewolucyjny” powiew epoki.

²⁴ Na temat literatury „rewolucyjnej” romantyzmu oraz związku pojęcia „rewolucji” z historią zob. M. J a n i o n i M. Ż m i g r o d z k a, *Romantyzm i rewolucja*, [w:] *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978, s. 109-181.