

Sławomir R z e p c z y ń s k i – GŁOSY O WSPÓŁCZESNOŚCI,
PROFETYZMIE
I RECEPCJI NORWIDA

Norwid – nasz współczesny. Profecja i recepcja. Redakcja naukowa Czesław Piotr Dutka. Zielona Góra 2002 ss. 217.

Problem współczesności Norwida, rozumiany jako aktualizacja dokonań poety przez kolejne pokolenia jego odbiorców, pojawia się co jakiś czas w norwidologii. Zielonogórski zbiór referatów nawiązuje do niego – jak deklaruje redaktor – pytaniem o „rzeczywiste trwanie puścizny Norwida” (s. 7), by „zbliżyć się ku rozległej głębi Norwidowej Prawdy, nadwartości, która obok kategorii Wolności uzyskała sporą frekwencję w słowniku pisarza i naszym, polskim” (tamże). Jednakże następny akapit koryguje takie „ogólne” rozumienie współczesności i aktualności dorobku poety, określając go „jako nieprzejednanego krytyka osaczającego i nas kapitalizmu w jego drapieżnym wydaniu” (tamże).

Drugi problem, który pojawił się w pierwszym członie podtytułu zbioru, dotyczy kwestii także niejednokrotnie już podejmowanej – zagadnienia rzekomego profetyzmu poety, który redaktor temu wiąże z „rozumieniem chrześcijańskim”, tzn. z postawą „ludzi maksymalizmu etycznego”. Czy Norwid był prorokiem i czy siebie samego widział w gronie profetów to problem nieoczywisty i dyskusyjny. Tezę redaktora tomu o „wszechobecnym profetyzmie Norwida” (s. 8) koryguje pierwszy z zamieszczonych w książce referatów Jadwigi Puzyniny i Piotra Sobotki zatytułowany *Norwid – prorok? Znaczenie etymologiczne leksemów ‘prorok’ i ‘profeta’*. Warto zacytować końcową konkluzję tego wystąpienia:

Skłonni jesteśmy obstawać za postawieniem znaku zapytania przed tytułowym sformułowaniem „Norwid – prorok?”. Traktujemy je jako tzw. pytanie dubitatywne, wyrażające wątpliwość co do takiego określenia Norwida (s. 21).

Wypada zgodzić się z poglądami autorów referatu, z tym, że nie można mówić o Norwidzie jako o proroku, który przemawia, jak Mojżesz, w imieniu Boga, można co najwyżej, nazywając prorokiem kogoś obdarzonego mądrością, skłonnościami wizyjnymi (które u Norwida powiązane są z wiarą), traktować poetę jako proroka w potocznym rozumieniu, tj. jako człowieka, którego idee okazały się z perspektywy czasu odkrywcze i którego rozumienie człowieka i świata, odrzucane przez współczesnych, zostało podjęte przez pokolenia następne.

Takie właśnie potoczne rozumienie „proroczości” dorobku Norwida zdominowało następny z zamieszczonych w tomie referatów – *Dramatyczna aktualność Norwida* Zbigniewa Sudolskiego. Autor stwierdza, że „niekwestionowana aktualność jego [Norwida – S. Rz.] podstawowych założeń jest, niestety, wciąż żywa i wprost dramatyczna” (s. 23). Sudolski wybiera z dorobku Norwida fragmenty, w których poeta krytycznie wypowiada się o swej współczesności, przede wszystkim w odniesieniu do

kwestii narodowej, i arbitralnie odnosi je do czasów dzisiejszych. W ten sposób Norwid jest „aktualny”, bo – jak stwierdza autor – we współczesnej polityce, zgodnie z opinią Norwida, „uczmy się stopniowo panować nad temperamentami, ale niestety, nadal brak promowania myśli i krytyki, umiejętności oceny argumentacji przeciwnika” (s. 24). Dziewiętnastowieczne postponowanie inteligencji (w czasach Norwida – Moch-nackiego, Krasieńskiego, Czartoryskiego i Ksawerego Branickiego) zestawia Sudolski z faktem, iż dzisiaj „na usługach narodowej pychy i głupoty znalazły się również środki masowego przekazu. Jak daleko nam do możliwości przeprowadzenia racjonalnej dyskusji, widać to choćby po uniwersyteckich wykładach otwartych, na których nie wysłuchuje się adwersarza, lecz tępi się odmienne od orientacji tłumu myślenie” (s. 25). Takim „analogiom” poświęca autor pozostałą część swego referatu, zestawiając np. Norwidowy postulat podporządkowania życia prawdzie i ewangelicznej mądrości z powierzchownością religijną nam współczesnych, diagnozę społeczeństwa „kupieckiego i przemysłowego” z *Ad leones!* z „postępującą kapitalizacją” współczesnej Polski. Z artykułu Sudolskiego można wywieść przekonanie, że, tak jak za czasów Norwida, współczesne społeczeństwo polskie napiętnowane jest następującymi – jak to autor określa – „wadami narodowymi”: megalomanią, tępotą, ciasnotą i ślepotą, samouwielbieniem, nacjonalizmem i szowinizmem, brakiem realizmu politycznego i bezkrytycznym uleganiem obcym wpływom. Gani też Sudolski, wzorem Norwida, dzisiejszą architekturę i modę.

Wywód Sudolskiego prowokuje do pytania o sensowność takich zestawień i aktualizacji. Czy można, i do jakiego stopnia, przenieść diagnozy dotyczące społeczeństwa XIX-wiecznego do współczesności? Rzecz w tym, że na tej zasadzie można wykazać aktualność wszystkich myślicieli, którzy diagnozowali współczesne sobie społeczeństwo od Galla Anonima po wiek XXI, co zdaje się mimochodem potwierdzać autor, przywołując w kontekstach m.in. „orvelowską (sic!) opowieść” czy opinie Jerzego Giedroycia. Czy wnosi to coś nowego do rozumienia Norwida? Czy raczej jest publicystycznym świadectwem niezadowolenia współczesnego badacza z realiów, w których przyszło mu żyć? Jeśli zgodzić się na to, że Norwid, nie w intencji interpretatora, a w sensie „istotowym”, jest aktualny, to warto byłoby zadać jeszcze jedno pytanie: z czego ta możliwość aktualizacji wypływa? Czy z tego, że Norwid własnym wysiłkiem myślowym dotarł do „istoty rzeczy” – przez wnikliwą lekturę Biblii i trafną diagnozę rzeczywistości? Czy z tego, że poeta dotkliwość własnej egzystencji umiał odnieść do wartości najwyższych, których brak dostrzegał wokół siebie? Czy wreszcie z tego, że – może – był prorokiem obdarzonym cudowną nadwiedzą i umiał – jakkolwiek to rozumieć – „odpowiednie dać rzeczy – słowo”?

W sferę tych pytań włącza się kolejny referat – Czesławy Mykity-Glensk *Współczesne konteksty recepcji „skrzydlatych słów” Cypriana Kamila Norwida*. To, że Norwid, podobnie jak Malczewski, „łatwo daje kroić się na motta” – zauważył Marian Maciejewski¹. Autorka, próbując ująć istotę „skrzydlatych słów” w kontekście

¹ M. M a c i e j e w s k i. „Spojrzenie w górę” i „wokół” (Norwid-Malczewski). W: t e n ż e. *Poetyka – gatunek – obraz. W kręgu poezji romantycznej*. Wrocław 1977 s. 155.

sentencji, aforyzmów, maksym, przytacza przykłady wykorzystywania takiej sentencjonalności we współczesnych kontekstach, przede wszystkim politycznym, społecznym i religijnym. Najistotniejszego problemu dotyka w zakończeniu referatu, kiedy pyta, cytując Marka Adamca:

[...] czy ten proces cytowania, przekształcania poszczególnych utworów, często o skomplikowanej strukturze i kompozycji, w slogany czy tzw. skrzydlate słowa zachował choćby w postaci szczątkowej wartość artystyczną tekstów Norwida. Czy zachował też ów sens, jaki cytatom nadawał kontekst konkretnych utworów².

Norwid „nasz współczesny”, jak wykazuje referat, w świadomości (ponad?)potocznej jawi się poprzez owe gnomiczne maksymy. Na ile taka znajomość wyrwanych z kontekstu fraz deformuje autorskie (czy tekstowe) intencje, jak poprzez to Norwid zostaje używany i nadużywany, to problem osobny, wykraczający poza intencję autorki omawianego referatu. Sygnalizuję jedynie możliwość i potrzebę zbadania współczesnego dyskursu społecznego scentralizowanego wokół dorobku Norwida. Artykuł uzupełniony został propozycją 137 „skrzydlatych słów” Norwida, z czego 81 to powtórzenie zawartości dwutomowej pracy Markiewicza i Romanowskiego³, 56 – to propozycje własne autorki. Analiza zgromadzonych sentencji nasuwa pytanie o kryterium doboru, o to, z jaką intensywnością zanotowane tu „skrzydlate słowa” funkcjonują we współczesnym dyskursie, na ile na ich uwzględnieniu zaważyła obecność w obiegu kulturowym, na ile zaś arbitralna decyzja autorki, a także – od czego zależy ich żywotność w obiegu.

W inny sposób do problemu „aktualności” Norwida w artykule zatytułowanym *Dramat samotności i misterium spotkania w pismach Cypriana Norwida* próbuje dotrzeć Dorota B. Klimanowska CSSF. Stwierdza na wstępie: „W naszej epoce, pełnej wciąż nowych śladów zagubionej tożsamości człowieka, szczególnie aktualnym i ciągle niedoczytanym tematem refleksji autora *Assunty* wydaje się jego wizja ludzkiej osoby” (s. 47). Punktem wyjścia jej rozważań jest kategoria samotności, którą rekonstruuje z pism Norwida jako dolegliwość wieku wynikającą z patologii nowego społeczeństwa XIX w., głównie ze specyfiki życia salonowego (przytoczone przykłady pochodzą przede wszystkim z *Cywilizacji*, *Nerwów*, *Kółka*, *Ostatniego-despotyzmu* i *Pierścienia Wielkiej-Damy*). W salonowej aktywności jednostki niemożliwy jest dialog, a kontakty międzyludzkie stają się pozorne. Jednostka poszukująca autentycznych wartości, „człowiek cały”, wpisywany przez Norwida w archetyp Chrystusa, skazany jest na samotność. Źródeł tej samotności doszukuje się autorka (za Norwidem) w rozkładzie społecznych więzi, co w człowieku, z natury powołanym do życia społecznego, wywołuje ból i cierpienie. Tę refleksję przenosi autorka na płaszczyznę społecznych strategii pisarskich Norwida, uzasadniając dialogowy charakter jego twórczości nakierowanej na aktywizację czytelnika. Norwid widział w otwarciu człowieka na społeczny kontakt

² M. A d a m i e c. *Cyprian Norwid – poeta, dramaturg, myśliciel*. Gdańsk 1994 s. 8.

³ H. M a r k i e w i c z, A. R o m a n o w s k i. *Skrzydlate słowa*. Warszawa 1990 (wyd. 2 – 1998).

(w zdolności do „objawiania się”) znak dojrzałości, zaś w realizacji postulatu miłości bliźniego – warunek samorealizacji. Na czym zatem polega aktualność Norwida? Z artykułu można wyczytać dwa sposoby rozumienia „naszej współczesności” Norwida: (1) aktualne jest dla autorki przesłanie wynikające ze spuścizny Norwida, który każe człowiekowi wpisać swą egzystencję w misterium życia społecznego jako zgodę na samotność i cierpienie, co prowadzić ma do pełni osobowości; (2) Norwid jawi się w swych koncepcjach społeczno-egzystencjalnych jako prekursor współczesnych nurtów filozoficzno-teologicznych (autorka przywołuje jako kontekst dla Norwida myśl G. Marcela i J. Piepera).

W odmienny sposób problemowi „profetyzmu” Norwida przygląda się Edward Kasperski w szkicu „*Północne my syny... Wschodowej historii... Norwid, Polska i północ*”. Łącząc różne płaszczyzny twórczości poety: od biograficznej (przekonanie Norwida o swym pochodzeniu „od Normadów”) po światopoglądową (apoteoza mitu północy), dociera autor w istocie do jednego z najważniejszych elementów struktury wyobraźni poetyckiej Norwida, tj. do kategorii, którą określał Norwid jako „postaciowanie”. Apoteoza północy wpisana jest w Norwidową wizję struktury przestrzeni jako czterech stron świata. Kasperski pokazuje, jak północ w twórczości autora *Vade-mecum* przedstawiana jest bądź jako przestrzeń osobna, bądź komplementarnie z pozostałymi stronami świata, którym poeta przypisuje określone wartości (wiersze: *Mogił starych budowa będzie fundamentem*⁴ i *Pieśń od ziemi naszej*). Centralnym punktem oglądu przestrzeni topograficzno-kulturowej (chronotopia) jest dla Norwida miejsce, gdzie „ostatnia świeci szubienica”, utożsamiane z Polską. W nordycką legendę, której źródła upatruje Kasperski u Norwida w inspiracji Krasieńskiego (*Irydion*), włączył Norwid Słowian (przede wszystkim Polaków, którzy nie ulegli pokusom płynącym z różnych stron świata; takim germańskim pokusom ulegli Rosjanie, dlatego w swej polemice z panslawizmem odmówił im Norwid prawa do roli przywódczej), którzy poprzez kontakty z wikingami w okresie średniowiecza natchnięci zostali „stygmatem morza”, a więc walorami przywódczymi, organizacyjnymi, cywilizacyjnymi, co daje im zdolności reformatorskie, a więc do nich należy przyszość. Kasperski pokazuje jeszcze jeden kontekst kulturowy – związku Polaków jako narodu północnego z Żydami (*Żydowie Polscy*) – zgodnie z którym Polacy są kontynuatorami misji realizowanej w przeszłości przez lud Mojżeszowy. Czy można mówić zatem o mesjanizmie północy u Norwida? Kasperski unika jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, stwierdzając: „...to rzecz dyskusji. Niektóre wypowiedzi Norwida z całą pewnością uprawniały tego rodzaju wnioski, choć jasnych, bezpośrednich deklaracji poeta zdecydowanie unikał” (s. 62). Wskazując związki z różnymi rozgałęzieniami romantycznych mesjanizmów narodowych, autor jednakże kieruje swe rozważania na inne tory, stawiając tezę o mitotwórczym i mitopoetyckim charakterze twórczości Norwida, co wiązałoby poetę z tendencjami romantyzmu do stworzenia nowej mitologii (np. postulaty Schellinga). Zdaniem Kasperskiego jest to istotny klucz do zrozumienia Norwida, dotychczas w badaniach norwidologicznych pomijany. Swe rozważania badacz konkluduje w nastę-

⁴ Chodzi o wiersz, który Norwid umieścił na końcu swego szkicu *Krytycy i artyści* z 1949 r.

pujący sposób: „I literackość, i tzw. wartości poznawcze, i religijność Norwida mają mitotwórczy i mitopoetycki charakter. Nordyzm Norwida stanowił w istocie rzeczy fragment i aspekt mityzacji własnej osoby, otaczającego go świata oraz samej literatury” (s. 76). Teza o mitotwórstwie Norwida znajduje uzasadnienia w wyobraźni poety zdominowanej, jak dowodzi Kasperski, przez strukturę czwórki. Dotyczy to nie tylko wspomnianego wyżej historyzoficznego wartościowania czterech stron świata, ale także myśli religijnej (ujmowanie człowieka, jego miejsca na ziemi i eschatologii, w figurę krzyża), estetyki i poetyki.

Mieczysław Ingot w szkicu zatytułowanym *Norwidowski pogrom arkadyjskiego mitu* romantyzm, począwszy od wystąpień Maurycego Mochnackiego, przypisuje rozprawę z arkadyjskością, sielankowością i idyllicznością w literaturze, wiążąc negację tego mitu z nasilającymi się represjami carskimi i poczuciem konieczności włączenia do literatury pierwiastka patriotycznego. Argumentację czerpie badacz z Mickiewiczowskich *Dziadów*, przywołując scenę VII (*Salon warszawski*) z III cz. dramatu, a także – z opowiadania Lucjana Siemieńskiego *Ogrody*. Do grona krytyków arkadyjskiej sielankowości dołącza Norwida, przywołując jego krytyczne uwagi o *Panu Tadeuszu* (negacja Mickiewiczowskich bohaterów szlacheckich oraz sposobu przedstawienia wsi i dworu) oraz jego szkic fabularny *Dwie powieści*, w którym widzi aluzję do *Śmierci mojego dziadka* Ignacego Chodźki. Negację mitu arkadyjskiego przypisuje Ingot również cyklowi *Vade-mecum*, przywołując dwa wiersze: *Do Walentego Pomiana Z.* i *Powieść*. Zdaniem badacza Norwid dokonuje krytyki arkadyjskości poprzez konfrontację dwóch poetyk: negowanej (arkadyjskiej) z postulowaną (antyarkadyjską, patriotyczną). Propozycja Ingota wydaje się połowicznie utrafiona, nie dostrzega bowiem badacz ambiwalentnego czy dialektycznego stosunku romantyków i Norwida do arkadyjskości i tematyki związanej z wiejskością. Autor w zakończeniu deklaruje świadomość jednostronności swego wystąpienia, przywołując krytykę jego wcześniejszych interpretacji w książce Wiesława Rzońcy *Norwid. Poeta pisma* (Warszawa 1995), wskazując zarazem na konieczność uzupełnienia szkicu o „racje pisarzy potępianych przez Norwida” (s. 91, przypis). Szkic jego jest jednakże jednostronny w innym sensie: niedostrzegania ambiwalencji wobec tego wszystkiego, co sielskie u romantyków i Norwida, i ujednoznaczniania adresów polemicznych Norwida.

W kolejnym artykule – Marty Ruszczyńskiej *Idee słowianofilskie w poezji Norwida* – autor *Vade-mecum* określony został jako „wizjoner duszy polskiej” (s. 93). Autorka sytuuje Norwida wobec polskich romantycznych tendencji słowianofilskich, charakteryzując krótko ich kształt przed 1830 r. i w okresie późniejszym, ich skrzydło prawicowe – prorosyjskie i lewicowe – niepodległościowe; więcej miejsca poświęca charakterystyce poglądów ziewończyków, odnotowując ich związek z koncepcjami gminowładztwa Lelewela i odcinanie się od uniwersalistycznych i rusofilskich poglądów Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego przy akceptacji jego wizji Słowian jako ludu nie tylko idyllicznego, ale również zaopatrzonego w etos walki narodowowyzwoleńczej. Punktem wyjścia do usytuowania wobec tych poglądów Norwida jest dla Ruszczyńskiej wypowiedź Aliny Witkowskiej ze wstępu do antologii *Ja, głupi Słowianin* (Warszawa 1966) o ironicznym dystansie i krytycyzmie Norwida wobec słowianofilstwa. Norwid dążył do włączenia słowiańskości w obszar kultury europejskiej, stąd jego krytyczny

i prześmiewczy ton względem wszelkich słowianocentrycznych wypowiedzi, m.in. wobec Mickiewiczowskich koncepcji przywództwa Słowian w Europie Zachodniej głoszonych w Collège de France. W Norwidowskiej charakterystyce Słowian podkreśla autorka przekonanie poety o braku pełni ich duchowości, co wynikać ma z niewykształconego jeszcze poczucia tożsamości tych ludów, ich naiwności i schematyczności myślenia. Nierozpoznanie własnej tożsamości przez nich ma swe źródło w zbyt małym jeszcze zbliżeniu słowiańskości z chrześcijaństwem, które to zbliżenie dopiero zapewni Słowianom zrozumienie własnej historii i ich roli w kształtowaniu przyszłości.

W referacie „*I dlatego właśnie w d a g u e r o t y p raczej pióro zamieniam...*”. *O technice dagerotypu w twórczości Norwida* Adela Kuik-Kalinowska łączy rozpowszechniającą się w latach czterdziestych XIX w. technikę dagerotypu, która w opinii Baudelaire’a czy Kierkegaarda była zagrożeniem dla sztuki, przede wszystkim dla malarstwa, z formą narracji zadeklarowaną przez Norwida w *Czarnych kwiatach*. Taka technika utrwalania rzeczywistości pozwala na odzwierciedlenie nie tylko tego, co jest głównym tematem obrazu, ale także – tła. Norwid dzięki „dagerotypowemu” pisaniu starał się w *Czarnych kwiatach*, zdaniem autorki, uchwycić kilka planów swych przedstawień: postaci, topografii, wnętrza mieszkań i panoramicznego widoku z okien. Czy jednak, jak zdaje się sądzić Kuik-Kalinowska, „dagerotyp” to forma literacka, którą poeta w pełni zaakceptował i wiązał z nią przyszłość sztuki? Przywołany w referacie fragment tekstu Norwida *Do Obywatela Gustawa Courbet* zdaje się sugerować, że jednak nie. Dagerotypiczność narracji w *Czarnych kwiatach* wiązałbym raczej z próbą wykorzystania popularnej techniki odzwierciedlenia świata dla przeciwstawienia się degeneracji sztuki współczesnej. Byłoby „dagerotypowe” pisanie formą przejściową do literatury przyszłości, którą – jak stwierdza narrator w *Czarnych kwiatach* – „może z o b a c z e ć i n n y m r a z e m...” (PWsz 6, 186).

Daniel Kalinowski w referacie *Listy miłosne Cypriana Norwida*, analizując epistolografię miłosną poety, dostrzega w niej autokreację połączoną z kreowaniem obrazu odbiorcy, przypisując zarazem tym listom charakter literacki. W odróżnieniu od epistolografii innych romantyków listy Norwida, zgodnie z intencją poety, pozbawione są szczególnej dbałości o formę, odarte z konfesyjności, wypełnione natomiast intelektualnym dyskursem. Autor w kolejnych podrozdziałach swego referatu ilustruje przykładami zakreślone wstępnie tezy, pokazując na przykładzie korespondencji z Marią Trębicką niefortunna forma listownych oświadczeń Norwida; na przykładzie listów do Joanny Kuczyńskiej i Michaliny Dziekońskiej formułowaną przez poetę teorię małżeństwa, jego społeczny, duchowy i sakralny cel; na podstawie korespondencji z Zofią Węgierską i Marią Sadowską rekonstruuje emocje związku poety z nimi, by w końcu stwierdzić, że po serii erotycznych niepowodzeń Norwid traktował kobiety bądź jako „plastyczne modele” (s. 119), bądź jako przedmiot psychologicznych obserwacji, by ostatecznie zaakceptować dominację kobiet. W zakończeniu autor wyraża przekonanie, że listy Norwida należy badać z wielu perspektyw: biograficznej, kulturowej, filozoficznej, estetycznej, bowiem „rezultaty dociekań często się uzupełniają” (s. 124), choć – co podkreśla Kalinowski – bywa, że również wchodzą z sobą w sprzeczność.

Irena Jokiel przedstawia relacje Norwid – Mickiewicz z przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych, w szkicu *Adam Mickiewicz w świetle korespondencji Cypriana Norwida z lat 1848-1855*. Korespondencja Krasińskiego i Norwida jest w jej opinii świadectwem fascynacji osobą Mickiewicza obu poetów, w różny jednak sposób kreślili obaj wizerunek autora *Pana Tadeusza*. Krasiński raczej dociekał tajemnicy jego osobowości, z listów Norwida zaś wyłania się „subiektywny szkic do portretu” (s. 125) „pana Adama”. Przyjazd Mickiewicza do Rzymu w lutym 1848 r. był dla emigracji wydarzeniem oczekiwanym przede wszystkim ze względu na zapowiadane spotkanie polskiego herezjarchy z papieżem. Krasiński wkrótce popadł w konflikt z Mickiewiczem; Norwid, będący wówczas pod wielkim wpływem autora *Irydiona*, 27 marca 1848 r. wystąpił przeciwko wygłoszonej przez Mickiewicza pochwalie panslawizmu i rewolucji, następnie opowiedział się przeciwko organizacji Mickiewiczowskiego legionu, by w liście do Skrzyneckiego wyrzec: „Ten człowiek straszny jest dla Polski” (PWsz 8, 60). W r. 1849 Norwid wydobył się, zdaniem autorki, spod wpływu Krasińskiego i, głosząc samodzielne poglądy polityczne, zbliżył się do Mickiewicza, co Krasiński odebrał jako „zdradę” i w swej korespondencji zaczął go krytykować jako tego, który wpadł w sidła Mickiewicza; zanegował zarazem Krasiński wartość poezji Norwida. Jednocześnie Norwid spotkał się ze znakami sympatii ze strony Mickiewicza, co odnotował później we fragmencie poświęconym autorowi *Dziadów* w *Czarnych kwiatach*. Znaków uznania dla Mickiewicza doszukuje się autorka także w ówczesnej korespondencji i twórczości Norwida. Fascynację osobą Mickiewicza tłumaczy w następujący sposób: „w Mickiewiczu dostrzegł Norwid siebie, swoją samotność i brak autentycznego zrozumienia” (s. 131).

Artykuł Andrzeja Fabianowskiego *Cyprian Norwid wobec kwestii żydowskiej* nawiązuje w swej głównej tezie do tytułu tomu, prezentując Norwida jako wyraziciela nowoczesnej myśli religijnej. Autor uznaje za fałszywe pochodzące jeszcze od Miriama przekonanie o ortodoksyjnym katolicyzmie poety, którego stosunek do kwestii żydowskiej traktowano dwubiegunowo: w aspekcie podziwu dla tradycji judaistycznej i niechęci do współczesnych poecie Żydów. Na tle „wojującego” katolicyzmu XIX-wiecznego (czasy papieży Grzegorza XVI i Piusa IX), który autor określa jako „nietolerancyjny” i „szowinistyczny” (s. 134), religijność Norwida jawi się jako nieortodoksyjna, nowoczesna, zbliżona do religijności posoborowej. Argumentów dla swej tezy szuka Fabianowski w twórczości poety, pokazując m.in. laicką koncepcję wieczności w wierszu *Bema pamięci żałobny-rapsod*, ideę humanitaryzmu w wyrażoną w wierszu *Do Emira Abd el Kadera z Damaszku* oraz koncepcję zbawienia dla wszystkich głoszących ideę miłości w wierszu [*Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie*]. W „nieprawowierności” Norwida (s. 135) badacz widzi także przyczynę nieprzyjęcia poety do zakonu zmartwychwstańców. Analizując motywy judaistyczne obecne w twórczości Norwida (*Białe kwiaty*, *Promethidion*), autor przekonuje, że w opinii poety Żydzi nie różnią się w swych wadach i błędach od innych narodów. Jako naród historyczny, poprzez zignorowanie wartości krzyża, przeoczyli znak czasu. U współczesnych sobie Żydów natomiast Norwid widzi dążenie do bogacenia się, krótkowzroczność, również zagubienie i nieszczęście, ale także – zdolność do poświęceń (*Żydowie polscy*). Źródłem konfliktu współczesnych społeczeństw z Żydami Norwid, według autora, upatruje

w kryzysie cywilizacyjnym; wraz z ustaniem tego kryzysu różnorodność, także religijna i kulturowa, stałaby się wartością akceptowaną i wówczas byłaby szansa zbudowania „cywilizacji miłości i zrozumienia” (s. 141), w której ustałyby konflikty narodowościowe.

Artykuł Fabianowskiego, w sposób zapewne świadomy, dąży do rewizji utrwalonych w tradycji badawczej przekonań o religijności Norwida. Jednakże zabrakło tu szerszego uargumentowania i udokumentowania niektórych hipotez, wysubtelnienia pojęć i terminów. Szczególnie teza autora o „nieortodoksyjnym katolicyzmie” (s. 133) poety może zastanawiać, przynajmniej w odniesieniu do deklaracji poety w tym względzie. Czy zamiast o „nieortodoksyjności” nie lepiej mówić o „nowoczesności” czy też „modernizowaniu” tradycyjnych form katolicyzmu? Czy nie należałoby uwzględnić specyfiki dyskursu poetyckiego, który w sposób nieoczywisty wskazuje na poglądy poety, nie zawsze będąc jednoznaczną ich deklaracją? Dlatego np. nadinterpretacją wydaje się doszukiwanie się w wierszu [*Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie*] idei zbawienia dla wszystkich realizujących ideę miłości (s.135). Tego typu domniemania autora wymagają jeśli nie rewizji, to przynajmniej dyskusji. A o stosunku Norwida do chrześcijaństwa i religii warto dyskutować. Problem ten wciąż wydaje się otwarty i dotychczasowe ustalenia bynajmniej nie wyczerpują ani nie zamykają tematu.

Wiktor Mikucki w szkicu *Nad wierszem Cypriana Norwida „Wspomnienie wioski”*. *Próba nowego odczytania* w tym wczesnym liryku poety, interpretowanym dotychczas jako wyraz antyurbanizmu, dostrzegł zbiór aluzji, alegorii, kryptocytatów, swego rodzaju szyfr, będący w jego opinii polemiką z wallenrodyzmem. Zdaniem autora Norwid przeciwstawia w wierszu Mickiewiczowskiej idei zemsty „patriotyzm ducha” (s. 162). O ile można się zgodzić na obecność takiego przeciwstawienia u Norwida, to trudno zaakceptować zastosowaną przez Mikuckiego metodę interpretacyjną. Interpretacją rządzi bowiem w artykule ciąg skojarzeń; by odwołać się do terminologii Umberta Eco: intencja czytelnika góruje tu nad intencją tekstu i zapewne również nad intencją autora. Mikucki wybiera z wiersza określenia słowne, których obecność dostrzega także w tekstach innych poetów (Mickiewicza, Słowackiego, Goszczyńskiego, Byrona), co ma świadczyć o polemicznym nachyleniu wiersza Norwida. Podobieństwo leksykalno-metaforyczne uznaje za świadectwo uwikłania intertekstualno-genetycznego; coś, co jest tylko nieoczywistą możliwością, bierze za pewnik i na tym buduje interpretację. Na przykład występujący we *Wspomnieniu wioski* motyw „dziwaczego pielgrzyma”, przez J. W. Gomulickiego ostrożnie wiązany z osobą carskiego ministra Ignacego Turkułła, Mikucki zestawia kolejno: z jedną z postaci z wiersza *Sen* Byrona, z Gustawem z IV cz. *Dziadów* Mickiewicza, Konradem z *Ustępu* do III cz. *Dziadów* itd., by ostatecznie określić go jako „orędownika hasła zemsty” (s. 152) i przeciwstawić postawie podmiotu wiersza. Aż kusi, aby postawić pytanie, dlaczego nie sięga po inne jeszcze „pielgrzymie” kreacje z polskiego romantyzmu, może nawet po „owo nieodgadnione Pacholę” z *Marii* Malczewskiego czy Żyda-tułacza. Wybierając te, a nie inne kreacje pielgrzyma (i innych motywów z wiersza), dopasowuje Mikucki przestrzeń tekstualną do postawionej wstępnie hipotezy i buduje sieć, możliwych co prawda, ale nie, jakby chciał, jednoznacznych aluzyjnych uwikłań, „aż nadto przejrzystych” – jak sam je określił (s. 146).

Krzysztofa Bilińskiego szkic *Norwid jako poeta smutku* („*Aerumnarum plenus*” oraz inc. „*Smutną zaśpiewam pieśń*”) jest propozycją interpretacji wymienionych w tytule liryków. Wiersze te łączy, zdaniem autora, obecność kategorii smutku, z tym, że w pierwszym z nich mamy do czynienia ze smutkiem metafizycznym, w drugim – ze smutkiem związanym z nieszczęśliwą miłością (s. 170). W *Aerumnarum plenus* Norwid przedstawia współczesną sobie rzeczywistość jako grę przeciwieństw, zaś człowieka jako igraszkę „światowej dialektyki” (s. 166). W interpretacji tego wiersza znikł u Bilińskiego, jak się wydaje, najważniejszy problem, który wiąże się z podmiotowym „ja”, wprowadzony w pierwszej strofie przez pytanie: „Mamże ci śpiewać ja – czy świat i czas?...”. Chodzi o relację: artysta (poeta) – świat; o to, czy jest możliwe narzucanie światu własnej pieśni, czy można tylko ulec pieśni świata, w przypadku, gdy po obu stronach kategorią dominującą jest smutek. Ale nie jest to ta sama wartość smutku. Od strony świata płynie jego akceptacja („T o – t a k i w i e k!”; cudzysłów jest tu znaczący; nie są to słowa podmiotu), po stronie podmiotu zaś niezgoda („bo nierad bym smucić”). W tym kontekście inaczej należałoby przeczytać „komedię okrutną”: nie jako brak optymizmu, ale jako niemożność zrealizowania komedii w sensie dantejskim – poematu o szczęśliwym zakończeniu. Byłby to zatem wiersz o artyście i sztuce. Drugi z analizowanych w referacie wierszy Norwida [*Smutną zaśpiewam pieśń...*] poddaje autor interpretacji w kontekście biograficznym i konkluduje, że smutek jest nim „związany z nieszczęśliwą miłością” (s. 170). Można jednak dostrzec i w tym wierszu aspekt metafizyczny: uogólnienia doświadczeń osobistych, szczególnie w końcowej części wiersza.

Jacek Lyszczyzna w szkicu „*W Weronie*” czyli *norwidowska semiotyka kultury* Norwidowi przypisuje „wyobrażnię semiotyczną”. Romantyzm, według badacza za sprawą Schellinga, w Polsce – Mochnackiego, jest dla niego źródłem myśli semiotycznej, szczególnie w związku z koncepcją natury jako symbolicznego kodu. W analizowanym wierszu dostrzega autor przeciwstawienie porządków natury i historii, za jego przedmiot zaś uznaje nie – jak w *Romantyczności* Mickiewicza – pytanie o granice poznania, ale o interpretację znaków świata. Jest to opozycja pomiędzy interpretacją spadającej gwiazdy przez reprezentującą naturę cyprysy i przez racjonalność, „uczoność” ludzi. Nie tyle rozstrzygnięcie istoty znaku jest dla niego ważne, ile sam fakt uzależnienia interpretacji od „kodu”, w jakim się go wyjaśnia; w wierszu Norwida jest to konieczność zastosowania kodu kultury śródziemnomorskiej. Poza propozycją interpretacyjną Lyszczyzny pozostaje wyjaśnienie znaczeń „łagodnego oka błękitu” i „gwiazdy zrzucanej ze szczytu”, a więc pominięty zostaje etyczny i „teologiczny” dylemat wiersza: „kamienować ten świat czy nad nim płakać?”, koncepcji Boga karzącego (kamienie) czy miłosiernego, litościwego (łzy).

Młodopolską recepcją Norwida zajął się Edward Jakiel w artykule *Kulisy recepcji wydawniczej Cypriana Norwida w Młodej Polsce*. Zakwestionował tezę Marka Busia z jego książki *Składanie pieśni. Z dziejów edytorstwa twórczości Cypriana Norwida* (Kraków 1997) o przełomowym znaczeniu VIII tomu „*Chimery*”, w którym to tomie dojsć miało do przejścia od popularyzacji dorobku Norwida do systematycznego ogłaszania tekstów i ustalania danych bibliograficznych. Według Jakiela proces ten obejmował lata 1907-1911, był zatem złożony i długotrwały. Pierwotnie Miriam

traktował twórczość Norwida instrumentalnie, chcąc wykorzystać ją do wspierania głównych idei (można je określić jako „artystowskie”) wydawanego przez niego pisma (na tej zasadzie w I tomie „Chimery” ogłosił *Ad leones!*). Pierwszym utworem Norwida, który zaistniał jako samoistny głos Norwida, brzmiący wówczas bardzo współcześnie, była *Wanda*, ogłoszona w III zeszycie pisma. Z kolei przedstawia Jakiel zmagania Miriama z pozyskiwaniem tekstów poety i – jak ich określa – z „pomniejszonymi edytorami” (s. 187; wśród nich: Kallenbach, Feldman, Krechowiecki), by ostatecznie przedstawić Przesmyckiego jako dociekliwego i cierpliwego edytora, któremu zależało najbardziej na pełnym i rzetelnym wydaniu Norwidowej spuścizny, udostępnionej czytelnikom jednak zbyt późno, by mogła wpłynąć na kształt literatury młodopolskiej.

Książkę kończą dwa artykuły poświęcone zagranicznej recepcji Norwida: Jerzego Świdzińskiego *Na marginesie recepcji twórczości Norwida w Rosji* i Koichi Kuyamy *Z dziejów recepcji Norwida w Japonii*. Pierwszy z nich stwierdza brak badań szczegółowych nad twórczością Norwida, który jest, jego zdaniem, przez badaczy „tekstologicznie ‘okaleczony’ i merytorycznie niedointerpretowany” (s. 189). Świdziński swoje spostrzeżenie wysnuwa głównie, jak podaje w przypisie, z lektury VIII tomu *Nowego Korbuta* (Warszawa 1969) pracy J. Bieńkowskiej *Cyprian Kamil Norwid [24 IX 1821-23 V 1883]. Poradnik bibliograficzny* (Wrocław 1983), które nie obejmują najnowszych prac z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych minionego wieku i prac wydanych w ostatnich latach, dlatego poza jego refleksją pozostaje wiele dokonań interpretacyjnych i edytorskich (choćby krytyczne wydanie *Vade-mecum* w serii Biblioteki Narodowej w opracowaniu Józefa Ferta). Nie podaje też, jakie prace ma na myśli, kiedy dyskredytuje „wielu badaczy, zwłaszcza najmłodszego pokolenia”, którzy w jego opinii „bawią się” w „rozmaite kalambury stylistyczne, zamiast rzetelnie skupić się na utworach poety” (s. 191). Za brak badań nad recepcją Norwida w innych krajach wini niewystarczalność badań nad recepcją poety w Polsce, pokazując na przykładzie pracy Eugeniusza Czapplejewicza *Poetyka adresata* (Wrocław 1973!) niemożność wykorzystania dialogicznej koncepcji tego autora do badań nad rosyjską recepcją Norwida, nad przyczynami zainteresowań Norwidem w Rosji. Świdziński, po krótkim przedstawieniu rosyjskiej recepcji Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego, prezentuje historię przekładów twórczości Norwida w Rosji i przedstawia obecność Norwida w rosyjskim literaturoznawstwie. W konkluzji stwierdza, że w większości wypadków o recepcji Norwida w Rosji decydowały czynniki pozaliterackie. Można sądzić, że uwzględnienie nowszych dokonań norwidologii skorygowałoby wiele tez autora, szczególnie jeśli chodzi o ocenę edytorskiego, interpretacyjnego i recepcyjnego aspektu badań nad Norwidem.

Koichi Kuyama podaje, że po raz pierwszy informacja o Norwidzie pojawiła się w Japonii w 1930 r. w poświęconym literaturze polskiej fragmencie pracy *Współczesna literatura światowa*, którego autorem był Kameo Chiba, gdzie przedstawiono Norwida jako prozaika. Z kolei w książce *Dzieje literatury polskiej* Asadori Kato, wydanej w 1836 r., brak wzmianki o Norwidzie, mimo że jej autor znał twórczość polskiego poety, o czym świadczy poświęcone Norwidowi hasło jego pióra w encyklopedii literackiej wydanej w 1937 r., gdzie autor *Assunty* określony został jako „polski Eliot”.

Zainteresowanie Norwidem wywołał w Japonii w r. 1957 film Andrzeja Wajdy *Popiół i diament* w związku z fragmentem z *Za kulisami*, poprzez który interpretowano przesłanie filmu (Bunzo Hashikawa i Kiyoteru Hanada). W latach 1966-1997 odnotowuje Kuyama obecność zarówno japońskich przekładów utworów Norwida, jak i wzmianek o nim w różnych publikacjach poświęconych polskiej literaturze, gdzie określono go jako „polskiego Baudelaire’a”.

Poczyniony tu przegląd nie oddaje wszystkich przedstawionych w poszczególnych artykułach zagadnień, starałem się jedynie wydobyc te, które przynoszą informacje o głównych tezach, które postawili autorzy oraz – ustosunkować się do niektórych z nich. Publikacja tego typu, jak książka *Norwid – nasz współczesny. Profecja i recepcja*, będąca zbiorem referatów przedstawionych podczas konferencji, siłą rzeczy jest niespójna i w jakiejś mierze hybrydalna; być może dlatego w jej tytule redaktor umieścił trzy problemy: współczesności, aktualności poety, rzekomej profecji i zagadnień recepcyjnych, które w mniejszym czy większym stopniu uobecniały się w 17 włączonych do publikacji wystąpieniach.

SŁAWOMIR RZEPczyński – dr, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Pomorskiej Akademii Pedagogicznej. Adres: ul. Arciszewskiego 22a, 76-200 Słupsk.

Tomasz K o r p y s z – „AUTOR I D Z I E W C I E M N O Ś Ć,
BY WYDARŁ JEJ ŚWIATŁO” –
O ROZJAŚNIANIU (?)
CIEMNOŚCI (?) NORWIDA

Rozjaśnianie ciemności. Studia i szkice o Norwidzie. Redakcja Jacek Brzozowski, Barbara Stelmazczyk. Kraków 2002 ss. 163.

Jak zaznaczają redaktorzy, tom *Rozjaśnianie ciemności* tworzą „m.in. studia i szkice pierwotnie wygłoszone jako referaty na konferencji zorganizowanej w ramach Roku Norwidowskiego w Łodzi w dniach 19-20 lutego 2002” (s. 7)¹. Czytelnik nie dowia-

¹ Na marginesie – w krótkiej przedmowie *Od redaktorów* czytamy o Norwidzie jako „autorze rozprawki o *Tańcach polskich*”, co sugeruje, że Norwid napisał szkic poświęcony c z y j e m u ś artykułowi o tym tytule. Tymczasem jest on po prostu „autorem rozprawki *Tańce polskie*”.

Skoro mowa o pracy redakcyjnej – niekiedy w jednym tekście dwukrotnie pojawia się pełny adres bibliograficzny cytowanego dzieła. Tak jest np. w przypadku artykułu Wacława Borowego *Norwid poeta* – zob. s. 135 przyp. 32 i s. 138 przyp. 41. W indeksie z kolei niejednolicie