

BEATA WOŁOSZYN

FIGURA BIBLIJNA W TWÓRCZOŚCI CYPRIANA NORWIDA

Pisząc komentarz wyjaśniający do jednego ze swoich wierszy, Norwid stwierdził: „Historię izraelskiego ludu zawsze poznałbym z dala, że jest ludu Bożego dziejami – poznałbym z dala po tym, że to jest h i s t o r i a t y - p ó w !...”¹.

Figura biblijna (z grec. *typos*, czyli *odbicie*, *obraz*, *wzór*) jest w zasadzie środkiem zbliżonym do alegorii. Podobnie jak alegoria jest dwuznaczeniowa, z tym że oba znaczenia, tzn. literalne i wtórne, mają charakter historyczny. Figura łączy najczęściej dwa zdarzenia lub dwie postaci historyczne nie na zasadzie przyczynowo-skutkowej, ale na zasadzie analogii. I tym się różni od alegorii, że znaczenie wtórne nie unieważnia znaczenia literalnego. Można też nazwać figurę przenośnią figurą zapowiadającą, gdyż jedno wydarzenie zapowiada drugie, na ogół bardziej doniosłe. Figura może też mieć charakter przenośni „następczej”, tzn. zdarzenie późniejsze naśladuje zdarzenie wcześniejsze; innymi słowy jest cieniem lub odbiciem zdarzenia wcześniejszego. W alegorii znaczenie wtórne jest abstrakcyjne, a w figurze znaczenie wtórne może być bardzo konkretne, bo historyczne. Może też mieć charakter eschatologiczny, a więc trudny do wyrażenia pojęciowego. Stąd figura często ociera się o symboliczną niewyraźność. Interpretację figuratywną znajdziemy w księgach prorockich Starego Testamentu, gdzie na przykład wyjście z Egiptu staje się zapowiedzią nowego wyjścia z niewoli babilońskiej, a to z kolei daje nadzieję na ostateczne zakończenie wygnania i wieczne przymierze z Bogiem. W Biblii można też znaleźć inne terminy odnoszące się do *typu*, takie jak: *hypodeigma*, czyli wzór i obraz zapowiadający, odbicie czegoś, co ma nadejść, *paradeigma*, czyli przykład, paradygmat albo też *skia*, czyli cień. Figura biblijna jako pojedynczy

¹ C. N o r w i d. *Objaśnienia żądane [z powodu wiersza „Do L.K.”]*. W: t e n ż e. *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki. T. VI. Warszawa 1971 s. 474. Wszystkie cytaty z pism Norwida podaję według tego wydania; liczba rzymska oznacza numer tomu, liczba arabska – numer strony.

zabieg interpretacyjny, dostrzegający podobieństwa w dwóch zjawiskach historycznych „jeszcze nie dowodzi niczego”, natomiast stosowana z pewną konsekwencją jako reguła egzegetyczna otwiera pole dla najbardziej śmiałych koncepcji historiozoficznych i eschatologicznych. Dlatego już w Starym Testamencie typ biblijny jest narzędziem ilustracji Bożego planu historii świętej i eschatologicznego spełnienia. Natchnieni autorzy Nowego Testamentu zaś wciąż odwołują się do typologii, aby pokazać, że życie Chrystusa wypełnia się zgodnie z Pismem. Typologia staje się wówczas narzędziem reinterpretacji tradycji starotestamentowej w duchu rodzącego się chrześcijaństwa.

Kodyfikatorem chrześcijańskich zasad typologii okazał się dopiero św. Paweł. W Listach św. Pawła typologia staje się jednoznacznie chrystocentryczna, a jednocześnie zostaje uwypuklony, zwłaszcza w Liście do Hebrajczyków, jej aspekt eschatologiczny. Święty Paweł posługiwał się parami terminów *typos* – *antitypos* oraz *skia* – *soma*. Stary Testament zawierał jedynie cień – *skia* tego, co miało przyjść, czyli obecnego Ciała – *Soma* Chrystusa, a Adam był jedynie antytypem Zbawiciela. Dzieła Chrystusa objawiły na ziemi istniejący od wieków niebiański typos – model rzeczy ostatecznych. Starotestamentowy dwubiegowy model historii świętej, tj. od raju do niebieskiej Jeruzalem, został zastąpiony modelem trójczurowym: Adam – Chrystus – Nowy Adam. Zapowiedzi starotestamentowe spełniają się w Chrystusie, ale On sam jest zapowiedzią nowej rzeczywistości eschatycznej, która nastąpi wraz z Jego powtórным przyjściem.

W okresie patrystycznym nastąpił rozkwit egzegezy typologicznej wzbogaconej różnymi odmianami alegorezy. Typologia zapewniała integrację Starego i Nowego Testamentu. Umożliwiała także reinterpretację Biblii w duchu ewangelicznym. Pierwsi Ojcowie Kościoła poszli jeszcze dalej, implementując typologię biblijną do celów apologetyki chrześcijańskiej i niejako anektując umysłowe zdobycze cywilizacji greckiej i rzymskiej jako obrazy zapowiadające przyjście Prawdy Objawionej.

Święty Justyn, Tacjan, Klemens Aleksandryjski, Orygenes i Euzebiusz z Cezarei widzieli w Sokratesie męczennika protochrześcijańskiego². Dla Klemensa Aleksandryjskiego również Orfeusz był prefigurą Chrystusa³. W okresie patrystycznym interpretacja typiczna i alegoryczna Pisma Świętego przeżywała swój

² T. H. D e m a n. *Chrystus Pan i Sokrates. Wstęp*. E. Dąbrowski. Tłum. Z. Starowieyska-Morstinowa. Warszawa 1953 s. 3-5.

³ K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i. *Zachęta Greków*. Opr. i tłum. ks. J. Słowianiuk. W: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*. T. XLIV. *Apologie*. Warszawa 1988 s. 172-173.

rozkwit. Przemozny wpływ największych szkół egzegetycznych pierwszych wieków chrześcijaństwa ukształtował, a nawet spetryfikował na długie wieki sposób postrzegania i rozumienia historii świętej przez pryzmat chrystologicznie zorientowanej figury biblijnej. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt typologii biblijnej. Otóż figura z jednej strony podtrzymuje linearny i temporalny porządek historii, zaprzeczając tym samym porządkom cyklicznym, właściwym dla politeizmu, z drugiej jednak strony powtarzalność pewnych zjawisk historycznych implikuje istnienie jakiegoś niezmiennego modelu (typos) immanentnego lub też transcendentnego wobec historii, który zostaje jej narzucony niejako z góry lub wewnętrznie zaprogramowany w postaci np. Bożego planu ekonomii zbawienia. Byli tego świadomi niektórzy ojcowie Kościoła, gdy pisali, że Chrystus wcielony jest uprzedni w stosunku do Adama i patriarchów⁴. Jeżeli założymy, że ten model funkcjonuje transcendentnie, to niejako z powrotem nakłada on na ciąg linearny historii coś w rodzaju cykliczności. Jest to już jednak cykliczność spiralna, bo powtarza się coś, ale w wyższej potędze. Taki transcendentny model zdaniem autora *Słownika teologii biblijnej* odsłania wspólne korzenie figury biblijnej z platońską teorią idei. Tym wspólnym korzeniem jest symbolizm egzemplaryczny, czyli transcendentna boskość jako wzór dla ziemskiego naśladownictwa, który występuje wszak prawie we wszystkich religiach, a więc również w greckim politeizmie⁵.

Figura biblijna jest jednak zjawiskiem odrębnym na tle pogańskiego antyku, gdyż od swych początków jest związana z unikatowym i jedynym w swoim rodzaju historyzmem judaizmu. Historyczność to żywioł figury. Widać też wyraźnie, że figura biblijna jest raczej nie do pomyślenia i nie do zastosowania w oderwaniu od ściśle określonej wizji historii albo na przykład teologii historii. Innymi słowy figura nie może być neutralna historiozoficznie, gdyż powtarzalność pewnych zdarzeń rodzi pytanie o przyczynę tej powtarzalności. Tą przyczyną może być istnienie pewnego wzorca, który jest odtwarzany przez historię w sposób mniej lub bardziej konieczny. Można sobie tedy wyobrazić figurę biblijną istniejącą pomimo dość znacznego zredukowania kontekstu biblijnego, co ukazują przykłady romantycznych mesjanizmów, ale raczej nie

⁴ „Wczesnochrześcijańscy teologowie założyli istnienie wspólnej dla Greków i chrześcijan wiedzy o prawdzie, wyrażanej w kategorii Logosu. Takie przekonanie żywili: Ireneusz i Hilary z Poitiers, *De Mysteriis* I, 32”. Cyt. za H. P i e t r a s SJ. *Początki teologii Kościoła*. Kraków 2007 s. 147.

⁵ X. L e o n - D u f o u r. *Słownik teologii biblijnej*. Tłum. bp K. Romaniuk. Poznań–Warszawa 1985 s. 992-993.

można sobie wyobrazić figury bez implikowanej przez nią takiej czy innej historiozofii.

Na tle tych rozważań pojawia się pytanie: jaką funkcję przypisał Norwid figurze biblijnej w swojej twórczości? Czy pozostał wierny jej tradycyjnie biblijnym zastosowaniom, czy też swoim zwyczajem usiłował ją ekstrapolować w rejony dla niej zgoła egzotyczne, takie jak kotły parowe w industrialnej Europie czy też emancypacja ciemnoskórych obywateli Ameryki Północnej?

Jest w zasadzie oczywiste, iż poeta przejął i kontynuował biblijną tradycję egzegetyczną, a w szczególności jej chrystocentryzm. W ślad za apologetami chrześcijańskimi afirmował protochrześcijańskie zjawiska greckiego i rzymskiego antyku⁶. Podobnie jak oni, poeta wymienia jednym tchem obok siebie przedstawicieli różnych kultur jako wyrazicieli tej samej postawy i męczenników za tę samą, bo wciąż jednak rozumianą prawdę, wyrażaną w kategorii Logosu:

A dawniej: Sokrates, który nie mogąc się jasno wytłumaczyć, umrzeć musiał – Plato – Cynceron nawet (*De natura deorum*) – Epiktet – Święty Paweł – święty Jan Apokaliptyk itd. ...

Jasność i ciemność. PWSz VI, 600

Sokrates to dla Norwida prefigurą Chrystusa, gdyż ten grecki mędrzec „w ciemnym przecuciu Chrześcijaństwa, całe życie dowodząc o nieśmiertelności i coraz się na mocniejsze dowody zdobywając, za ostatni dowód trucizny użyć musiał” (PWSz VI, 609).

Antycypację chrześcijańskiej koncepcji Opatrzności dostrzegł Norwid w dziele rzymskiego krasomówcy Cyncerona zatytułowanym *De natura Deorum*⁷. Cynceronowi jako prorokowi prechrześcijańskiemu⁸ poświęcił poeta wiersz pt. *Do Wielmożnej Pani I.* z 1871 r. Mówca i senator rzymski zostaje przedstawiony jako męczennik prawdy, zamordowany przez żołdaków Antoniusza za potępienie morderców Cezara. Występując publicznie po zabójstwie Juliusza Cezara, wypowiedział słowa, które stały się mimowolną przepowiednią przyjścia Chrystusa.

⁶ Zob. Ch. D a w s o n. *Formowanie się chrześcijaństwa*. Tłum. J. Marzęcki. Warszawa 1987 s. 86-87.

⁷ Zob. list do Marii Trębickiej z maja 1854 r. PWSz VIII, 208.

⁸ „Paradoksalna ciągłość powstaje na gruncie traktowania Cyncerona jako poprzednika religii chrześcijańskiej, wykraczającego w tym poza swój wiek”. M. Ś l i w i ń s k i. *Norwid i Cyncero*. „Studia Norwidiana” 8:1990 s. 75. Por. też S. D o b r o w o l s k i. *Osoba Cyncerona w dziełach Norwida*. W: *Pod znakiem Norwida*, odb. z „Przeglądu Artystycznego”. Kraków 1934 s. 35.

Występujący w utworze chrytologiczny motyw przebitych gwoźdźmi rąk kreuje Cyserona na prefigurę Zbawiciela. Także Orfeuszowi nadaje Norwid rysy chrytologiczne jako temu, który wniósł do świata antycznego ewangelię monogamii.

Z kolei postać kreteńskiego kapłana Epimenidesa stylizuje Norwid na prefigurę Chrystusa, Dobrego Pasterza, o czym pisała obszernie Grażyna Halkiewicz-Sojak⁹.

W podobny sposób poszukuje Norwid antycypacji chrześcijaństwa w pogańskiej słowiańszczyźnie. Krakus – książę nieznany, bohater pasyjnego misterium, swą postawą i poczynaniami zapowiada chrześcijaństwo. Jako pogromca smoka, będącego „odroślą” rajskiego węża, aluduje też do św. Jerzego. Takimi kreacjami Norwid wpisuje się w tzw. nurt dopełniającego odczytywania relacji pomiędzy pogańską słowiańszczyzną a chrześcijaństwem. Tak ten nurt został nazwany przez Grażynę Halkiewicz-Sojak¹⁰. Nurt dopełniający oznacza wiarę Norwida w słowiańskie otwarcie na eschatologiczną nadzieję, która zostaje dopełniona Prawdą Objawioną chrześcijaństwa. Chrześcijańska prefiguracja wpisana w prehistoryczne legendy owocuje także czymś bardzo niepokojącym, mianowicie diametralną zmianą przesłania słowiańskich podań i mitów. Krakus – niby to waleczny rycerz, a ginie z ręki brata, prawie wcale się nie broniąc, niczym biblijny Abel, prefigura Chrystusa. Zarówno Wanda z dramatu o tym samym tytule, jak i Krakus są, jak już to wielokrotnie stwierdzano, Norwidowskimi „cichymi antybohaterami”, pokornie cierpiącymi i „zwolonymi z myślą Bożą”, ale to przecież wywraca do góry nogami zbiorowe wyobrażenia o legendarnych prapoczątkach narodu polskiego. Podobnie jak chrześcijańscy apologetyci reinterpretowali dorobek pogańskiego antyku, tak Norwid za pośrednictwem typologii biblijnej dokonuje dość radykalnej reinterpretacji naszych narodowych mitów. Cel takich działań jest nam znany: rechrystianizacja pogańskich pierwiastków w kulturze polskiej i zainspirowanie zbiorowej wyobraźni nowymi modelami osobowymi – modelami o charakterze ewangelicznym. Misja jakże szlachetna, szkoda tylko, że niewykonalna ze względu na swą unikatowość i zbyt słaby rezonans wśród publiczności polskiej.

Norwid posługiwał się figurą biblijną także w interpretacji historii nowożytnej. Jak wiemy, powątpiewał w chrześcijański charakter kultury europejskiej

⁹ G. H a l k i e w i c z - S o j a k. *Byron w twórczości Norwida*. Toruń 1994 s. 81-83.

¹⁰ T a ż. *Pogańska słowiańszczyzna a chrześcijaństwo – warianty romantycznych odczytań*. W: t a ż. *Nawiązane ogniwo. Studia o poezji Cypriana Norwida i jej kontekstach*. Toruń 2010 s. 170.

i wszędzie tropił obecne w niej pogańskie relikty, równocześnie starając się wskazać drogi ewangelizacji. Dla autora *Rzeczy o wolności słowa* w centrum historii jest zmartwychwstały Zbawiciel, który wyznacza ostateczny model wszelkich poczynań ludzkich. Poeta jako misjonarz w powracającej do pogaństwa Europie wzorem apologetów chrześcijańskich afirmował wybitne postaci historyczne, wpisując je zawsze w figurę Chrystusa i wskazując, że realizują one wzorzec ewangeliczny. Najlepszym przykładem takiej interpretacji jest wiersz [*Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie*], w którym poeta powiada, że „[...] sprzeczne ciała zbija się aż ćwiekiem” (PWsz I, 236).

Taki olbrzymi krok postępu uczynił śp. Jan Gajewski – polski inżynier, który zginął wraz z kilkoma robotnikami, „zabity eksplozją maszyny parowej w Manchester 1858 lipca” (PWsz I, 293). W poświęconym jego pamięci wierszu pt. *Na zgon śp. Jana Gajewskiego, politycznego polskiego emigranta...* Norwid wpisuje go w figurę św. Jana Ewangelisty, który według legendy był przez oprawców wrzucony do kotła z wrzącą oliwą.

W epoce gwałtownego rozwoju cywilizacji technicznej, kiedy heroizm wydaje się już niepotrzebny i wystarcza tylko „wyzysk i para”, aby zakupić „z góry niebo”, ginie niebohater Gajewski. Jego śmierć jest zwykłym wypadkiem przy pracy, a nie konsekwencją jakiejś heroicznej decyzji. Polski inżynier ginie w zwyczajny dzień roboczy, pracując „w pocie czoła”. Nie ginie samotnie, ale razem ze swoimi współpracownikami. Gajewski to heros pracy, realizujący wymarzony w *Promethidionie* ideał jedności duchowej wszystkich warstw społecznych, pracujących tak, aby „pieśń i praktyczność” stanowiły jedno.

Zestawiając Jana Gajewskiego z męczennikiem Janem Ewangelistą kierował się Norwid nie tylko zewnętrznym podobieństwem imion i okoliczności zgonu, ale także analogią życiowego posłannictwa obu postaci. Tak bowiem wyraził się poeta o św. Janie w liście do Marii Trębickiej z 28 sierpnia 1857 r.:

Jan Ś[wię]ty [...] p o w i e r n i k Zbawiciela, całą grecką mądrość znał doskonale. Kiedy był wygnańcem i na Patmos w emigracji zostawał, a Pan odkrył mu dokończenie sprawy odkupienia na świecie” (PWsz VIII, 319).

Polski wygnaniec, podobnie jak jego imiennik, św. Jan, miał swoją śmiercią przypomnieć światu o prawdziwej drodze odkupienia, jaką jest „z-kościelanie” ludzkości w duchu ewangelicznym i praca „z potem czoła”. Jego zgon pozostawia po sobie „następstwa żywotne”, wydaje owoc, z którego korzystać mogą ci, co pozostali przy życiu, oraz następne pokolenia:

Żywot ze skonań tu jeszcze korzysta,
 Jak gdy wygnaniec JAN - E W A N G E L I S T A
 Śpiewał, z wrzącego kotła: „ALLELUJA!...”

Na zgon śp. Jana Gajewskiego..., PWSz I, 294, w. 22-24

Ewangelizacja epoki pary i elektryczności sprawia, że w perspektywie tego wiersza wiek XIX zdaje się skracać swój dystans historyczny w stosunku do pierwszych wieków po Chrystusie.

Dla dziewiętnastowiecznego poety chrześcijaninem z ducha może być także wyznawca islamu, gdyż zupełnie nieoczekiwanie zestawia Norwid słynną postać Emira Abd el Kadera z figurą Trzech Króli:

Bo, z Królów-Magów trzech, Tyś pierwszy,
 Co konia swego dosiadł w czas!

Do Emira Abd el Kadera w Damaszku, PWSz I, 327, w. 23-24

To zestawienie, pomimo swej niezwykłości, było bardzo trafne, ponieważ algierski władca był człowiekiem o szerokich horyzontach i wielkiej trzeźwości sądów. Jego wielkoduszność wobec chrześcijan była tym bardziej znamienita, że ten arabski przywódca większą część swego dorosłego życia zmagał się z terytorialną agresją kolonialną Francuzów. Hołd złożony Abd el Kaderowi świadczy o obywatelskiej przytomności Norwida jako Europejczyka i chrześcijanina. Poeta poprzez typ Króla-Maga zdawał się wskazywać ewangeliczny model dla relacji chrześcijańsko-islamskich. Jest to model niezwykle pozytywny, pełen tolerancji i betlejemskiego pokoju.

Na końcu listy koryfeuszy postępu, która zaczyna się od Sokratesa, stawia Norwid Mickiewicza. Na marginesie trzeba zauważyć, że postać Mickiewicza jest traktowana bardzo ambiwalentnie. W niektórych utworach bardzo negatywnie (np. *Zwolon*), a w innych zdumiewająco pozytywnie. Taki pozytywny obraz Mickiewicza znajduje się w wierszu *Duch Adama i skandal*, w którym tytułowy bohater jest przedstawiony jako figura Chrystusa. W utworze tym pojawiają się dwa biblijne synonimy typu biblijnego, mianowicie wzór (typos) i cień (skia). Mickiewicz jest „Podobny PANU, jak swym wzorom cienie / podobne wiernie...” (PWSz I, 237). Duch Mickiewicza, podobnie jak Chrystus, wykłada idącym „na Emaus”, czyli zbłąkanym emigrantom polskim, „że laur to ciernie”, a więc, że droga do chwały wiedzie przez krzyż. W tym wierszu widać bardzo wyraźnie, iż transcendentny wzorzec, do którego odwołuje się Norwidowska figura biblijna, to śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, a zatem typologia Norwida implikuje jednoznacznie chrześcijańską teologię zbawienia. Można też zaobserwować, że autor *Quidama* posługiwał się nieprzypadkowo terminami *wzór* i *cień* i był

świadom ich biblijnych i platońskich odniesień. Można też powziąć przypuszczenie, że poeta próbował powiązać neoplatońskie pojęcie wzoru z typem biblijnym. Rozważania na ten temat znajdziemy w poemacie *Quidam*, powstałym współcześnie do omawianego tu wiersza *Duch Adama i skandal*.

W *Quidamie* poetessa Zofia śpiewa znamiennej improwizację o prawdzie pierwowzoru.

Pierwsza strofa tego wiersza mówi o stylach bogów, które spadają z Olimpu, a więc przypuszczalnie o ideach platońskich, strofa druga – o Mistrzu, którego głos przewyższa platońskie idee i dzieła Dedalów. To on jest prawdą pierwowzoru, do której dorasta się niczym kwiat. W dygresyjnych komentarzach narratorskich znajdujemy wzmiankę o przecuciu chrześcijaństwa u Platona.

To, co i Plato, w ciche kiedyś niebo
Przez liście laurów patrząc, czuł potrzebą
I s ł y s z a ł – p o j ą ć zdołał – dać nie umiał,
Wysłowić nieraz mniej, niż sam się zdumiał!

Quidam, PWsz III, 178, w. 125-128

Platońska prawda pierwowzoru jest także Prawdą Objawioną chrześcijaństwa. Tak też wielorako pojmowany wzór jest leitmotivem *Quidama*. Jest to na pewno przejaw chrześcijańskiego neoplatonizmu, ale nie tylko. Wszak we wstępnej dedykacji pojawia się problem identyfikacji modeli kulturowych współtworzących cywilizację europejską. Jest to problematyka bardzo bliska typologii biblijnej, jeżeli spojrzeć ma typ pod kątem modelu, czyli wzoru kulturowego. Temat wzoru przewija się w dyskusjach bohaterów i w komentarzach narratorskich. O wzorach wypowiada się Artemidor i Jazon. Obaj mają na myśli kulturowanie obyczaju i tradycji. Jazon zauważa, że przeciętny człowiek, jako że jest na tej ziemi „c h w i l o w y”, może tylko „jak dziecię” pisać „p o w z o r z e” (PWsz III, 140), a więc naśladować. W niektórych epokach nawet „przykładów nie ma – tylko ś l a d y!” (PWsz III, 150). Jałowy trud naśladowania to nie to samo, co wypełnienie wzoru. W oczach Jazona to Barchob ma wypełnić zapowiedzi mesjańskie i jako syn Gwiazdy zostać Mesjaszem. Dopiero tuż przed śmiercią Jazon dostrzega, że popełnił tragiczny błąd. Źle odczytał znaki czasu. Z kolei cesarz Hadrian, tolerując wszystkie wzory, nie wypełnia żadnego i przez tę „zimną kompilację” – jak pisze Norwid – zatracą „szkołę-własną, samoistość własnego rozwinięcia” (*Notatki z historii*, PWsz VII, 332), doprowadzając tym do dezintegracji cywilizacji rzymskiej, co uwidacznia się w edykcie wygnańczym, skierowanym do filozofów, Żydów i chrześcijan.

Wielokulturowość może być owocna pod warunkiem, że towarzyszyć jej będzie wciąż na nowo podejmowany trud zrozumienia, interpretacji i przewartościowania. Tak postępuje tytułowy *Quidam* i tak postępują chrześcijanie

w poemacie, którzy nie chcą oddać czci boskiej Hadrianowi, gdyż rozumieją, że bardziej uszanują go jako osobę ludzką.

Syn Aleksandra w swoim pamiętniku snuje refleksję o wzorcach osobowych, ale rozumianych obyczajowo i społecznie:

Jeśli świat cały, z s t a r c ó w, m ę ż ó w, d z i e c i
I n i e w i a s t złożon, za typy nam daje
M a g a, L u c i u s a, Z o f i ę – zwłaszcza trzeci! –
Jeśli obyczaje – – – – –
Są pomnożeniem typów w zbiorowiska,
To jakież ceny wart on i nazwiska?

Quidam, PWSz III, 176-177, w. 74-79

Ta refleksja przenosi pojęcie typu na płaszczyznę typowości i reprezentatywności środowiskowo-kulturowej. Wacław Borowy i Zdzisław Łapiński pisali o tzw. osobowościach zbiorczych bądź też o typach kulturowych w twórczości Norwida¹¹. Refleksje te są zgodne z wypowiedziami Jacka Trznadla o „osobach ruinach”, związanych z Norwidowską koncepcją stygmatu, według której każdy człowiek, będąc dziedzicem pewnej kultury, nosi w sobie jej dorobek i jej piętno¹².

Co prawda, charakterystyka postaci w *Quidamie* jest niedookreślona, ale właśnie to niedookreślenie pozwala na przypisanie postaciom cech ogólnych, będących syntezą wielu zjawisk kulturowych, niekoniecznie należących do jednej epoki, co sprawia, że stają się one typami ponadczasowymi, można by powiedzieć – cywilizacyjnymi. Artemidor, Zofia, Pomponius i Jazon są odpowiednio reprezentantami cywilizacji greckiej, hellenistycznej, rzymskiej i judaistycznej, zaś Gwido to przypowieściowy ogrodnik – reprezentant cywilizacji chrześcijańskiej. Czy tak rozumiane typy cywilizacyjne¹³ mogą mieć coś wspólnego z typem biblijnym?

¹¹ W. B o r o w y. *Główne motywy poezji Norwida*. „Zeszyty Wrocławskie” 1949 t. 3 nr 1-2 s. 42; Z. Ł a p i ń s k i. *Gdy myśl łączy się z przestrzenią*. „Roczniki Humanistyczne” 1976 t. 24 z. 2 s. 226; t e n ż e. *Norwid*. Kraków 1971 s. 74.

¹² J. T r z n a d e l. *Czytanie Norwida*. Warszawa 1978 s. 98-99.

¹³ Sposób ujęcia typu cywilizacyjnego przez Norwida jest bardzo bliski typologii Ericha Auerbacha. T e n ż e. *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, tłum. i wstęp K. Żabicki, Warszawa 1968. Autor, próbując uchwycić przemiany europejskiego realizmu, ukazuje w ostatecznej instancji mentalność człowieka, ukształtowaną przez określoną formację kulturową. Rozpoczyna od konfrontacji dwu zasadniczych tendencji kulturowych, wyrażonych w literaturze: biblijnego „realizmu kreaturalnego”, czyli realizmu udręki istoty ludzkiej, z realizmem homeryckim, w którym dominuje sensualistycznie i patetycznie przedstawiony legendarny heros. Tamże s. 17-18, 23-24, 71-79.

W komentarzu narratorskim w *Quidamie* pojawia się refleksja stanowiąca powiązanie problematyki typu kulturowego z typem biblijnym. Wybitne postaci historyczne i mitologiczne stanowią wzorce do naśladowania dla ludzkości. Wzorce te są kulturowane, a nawet udoskonalane w historii:

E n e r g i e bowiem wszystkie Pan ocala –
 Stworzeniem jego będąc znakomitym;
 Tylko usterka ich sama się zwala
 Najściślejszym sądem, nieodbitym –
 Ale też same dzielności uczucie,
 Co Aleksander lub Annibal miewał,
 Trwa – w prostotliwszej, w doskonalszej nucie,
 Iż je ból z czasem wytworniej dośpiewał.
 – Taż sama prawdy radość Sokratowa
 Gdzie indziej dziś jest – ale jest – i nowa!

Quidam, PWsz III, 189, w. 87-96

Platoński idealizm egzemplaryczny uzyskuje tu wymiar historyczny. Ale pojawia się też element teleologiczny w myśleniu o historii, który był obecny także w improwizacji Zofii. Stopniowe udoskonalanie daje nadzieję jakiegoś finalnego, eschatologicznego dopełnienia.

Tak – żeby Fidias przed F a m i l i ą - Ś w i ę t ą
 Rafaelową stanął, a J u p i t e r
 Świętego Pawła głowę baczył ściętą,
 Spokojną; M e r k u r – druk składany z liter;
 N e p t u n – Kolumba, co w krzyżowym znaku
 Kotwicę znalazł na morza nieznane,
 Na Ewangelią burze pokielznane;
 P a l l a s – Joannę d'Arc żeby w szyszaku
 Jej zobaczyła z mieczem na rumaku;
 H e r k u l e s – żeby pary-wynalazcę
 Ujrzał; E s k u l a p, z wężem swym na lasce –
 Mojżeszowego węża zoczył z miedzi –

Quidam, PWsz III, 185, w. 157-168

Wszystkie cywilizacje kreują wzorce. Pojawia się tu niesłychanie optymistyczna koncepcja rozwoju historii jako ciągłego budowania, dobudowywania i udoskonalania zdobyczy następujących po sobie cywilizacji, ożywionych coraz doskonalszym wzorem, aby wreszcie dojrzeć do Prawdy pierwowzoru. Tylko usterka ich sama się zwala, a wszystko to, co wartościowe, jest ocalane dzięki Bożej Opatrzności. Widać tu wyraźnie, że Norwid patrzył na historię prawie zawsze z perspektywy tradycji i kultury. Postęp w historii to dla niego przede

wszystkim postęp kulturowo-cywilizacyjny, z naciskiem na integrację dorobku materialnego i duchowego ludzkości.

W przypisie do cytowanego tu fragmentu Norwid pisze: „U sztukmistrzów greckich – kontemplacja formalna do najwyższego, niezaprzeczenie, stopnia doszła. [...] artyści chrześcijańscy nie tylko wyrównali onym formalnym ideom, ale nawet [...] je przewyższyli” (*Quidam*, PWsz III, 185).

Widoczne jest tu myślenie Norwida kategoriami typu biblijnego, chociaż wykracza ono poza ramy Biblii. Pomimo utrzymania chrześcijańskich konotacji cytowane figury nie mają już charakteru chrystocentrycznego. Ważne wydarzenia w historii mogą wpływać na jej przyszłość, i to nie w sensie sprawczości przyczynowo-skutkowej, ale w sensie wzorczości mitycznej lub kulturotwórczej. Taką wzorczość miał na myśli Levi-Strauss, pisząc o rewolucji francuskiej. Według niego „wydarzenia traktowane jako dziejące się w pewnym okresie czasu tworzą również trwałą strukturę – pewien schemat obdarzony stałą zdolnością działania, pozwalający interpretować społeczną strukturę dzisiejszej Francji”¹⁴.

W świetle powyższych stwierdzeń wydaje się naturalne, że w twórczości Norwida można znaleźć co najmniej kilka figur biblijnych, które zachowując swój pozytywny wydźwięk, nie tylko nie mają charakteru chrystologicznego, ale nawet nie są wcale biblijne. Tak jest w przypadku Byrona – „Sokratesa poetów”, Napoleona – „Cezara świata porzymskiego”, oraz Kodrusa, będącego prefiguracją Kościuszki. O ile Sokrates został schryścianizowany przez apologetów, a nowożytny Cezar to twór hiperbolizującej popkultury, o tyle Kodrus jest chyba całkowicie oryginalnym pomysłem Norwida.

K o d r u s wielki, ostatni król, azali i dziś nie panuje nieobecnością wszechprzysomną?... On, szukając śmierci od dzid doryjskich, na które się królewskimi swoimi wparł piersiami... on, w sukmanę przebrany kmiecią... on, z tą umyślnie łomliwą kosą w ręku upadający, gdy zawołał: „Koniec Królestwu Ateńskiemu!...” [...] on – kamieniem stał się węgielnym p r z e o b r a ż e - n i a l u d u, i oto głęboka Aten żałoba rozrzewniła się po nim w republikę.

Tyrtej, PWsz IV, 498.

Ta prefiguracja naszkicowana jest tu aluzyjnie, niemniej wystarczająco sugestywnie, aby ją jednoznacznie zidentyfikować. Interesujące, że i tu w przykładzie Kodrusa Norwid podkreśla mistrzowskie ustanawianie wzoru dla przyszłych pokoleń, gdyż Kodrus „gestem jednym jako m i s t r z tworzył na wieki!” (*Tyrtej*, PWsz IV, 498). Panowanie do dzisiaj „nieobecnością wszechprzysomną”

¹⁴ C. L e v y - S t r a u s s. *Struktura mitów*. „Pamiętnik Literacki” 1968 z. 4 s. 246.

(tamże) zwraca uwagę na powiązania figuratywności z Norwidowską koncepcją zmartwychwstania historycznego. Historyczny gest ustanawia model dla przyszłych działań, dlatego co rusz zmartwychwstaje w dziejach kolejnymi, coraz to doskonalszymi realizacjami.

Z kolei figura Byrona jako „Sokratesa poetów” jest próbą polemicznej reinterpretacji postaci angielskiego poety. Norwid w odniesieniu do Byrona poje-dynkuje się na figury z Mickiewiczem. Twierdzi, że Mickiewicz był w błędzie, nazywając Byrona „Napoleonem poetów”. Byron to raczej „Sokrates poetów”, „umiał albowiem żywioł poetyczny w życie i w czyn wprowadzić, z wiedzą tego, co czyni, a poparł to myślą, pieśnią, energią czynności swojej – owocem przez nią otrzymanym – i śmiercią wreszcie. Ecce poeta!”. Norwid ponadto zestawia Byrona z Epimenidesem, który wszak, podobnie jak Sokrates, był prefigurą Chrystusa. Te wszystkie trzy analogie historyczne do postaci angielskiego poety zostały dogłębnie zanalizowane i opisane przez Grażynę Halkiewicz-Sojak¹⁵. Mogę jedynie dodać, że w przypadku Byrona widać, jak istotną rolę odgrywała figura biblijna w Norwidowskiej strategii interpretatorskiej. Figura w rękach poety stawała się posłusznym narzędziem kreowania alternatywnej legendy o Byronie. Dzięki analogiom historycznym uwypuklała ona pewne cechy, a pewne zacierała.

Pomimo optymistycznej wizji doskonalących się wzorców kulturowych Norwid miał gorzką świadomość, że powtarzalność pewnych zjawisk w historii niekoniecznie musi mieć charakter pozytywny. Taką negatywną figurą biblijną, przywoływaną przez Norwida wielokrotnie, była figura rzezi niewiniątek. W figurę tę zostaje wpisany Quidam ginący na placu przedajnym. Wpisują się w nią żołnierze konający pod Solferino i na wszystkich niemalże polach bitewnych świata. Wpisują się powstańcy i spiskowcy współcześni Norwidowi, z Karolem Levittoux na czele. Wpisuje się wreszcie niemal sam Norwid, jako to „dziecię, które uszło rzezi”. Poeta świadomie i ze szczególnym naciskiem posługuje się tą figurą w sposób polemiczny wobec Mickiewiczowskiej „ofiary dziecinnej” z III części *Dziadów*. Nazywa ją figurą „zameczeń fatalnych”, gdyż jest ona przeciwieństwem Chrystusowego męczeństwa i świadczy o bezrozumnym kulcie pogańskiego ofiarnictwa, uprawianego zamiast obywatelskiej przytomności. Typ rzezi niewiniąt, aczkolwiek zaczerpnięty z Ewangelii, obrazuje nieewangeliczny aspekt nowożytnej historii Europy i Polski. W tym miejscu

¹⁵ G. H a l k i e w i c z - S o j a k. *Byron w twórczości Norwida*. Toruń 1994. Za autorką s. 83.

typologia Norwidowska zbiega się z jego teorią stygmatu. Pomimo istnienia transcendentnego i zarazem imminentnego wzorca w osobie Chrystusa *homo viator* wytycza drogi historii mocą własnych decyzji, które raczej rzadko są „zwolone z myślą Przedwiecznego”, dlatego ciągle mści się na nim augustiański „Brak”. Bezforemność materii, inercja i entropia, bezład żywiołów przyrody stygmatyzują ziemską pielgrzymkę człowieka, stąd wśród tłumu gapiów na placu przedajnym w Rzymie stoją „ślepi Kainanie, / Rozbijający braterswo na świecie” (*Quidam*, PWSz III, 212, w. 230-231). I na nic ewangeliczna homilia ogrodnika Gwida nad ciałem martwego Quidama. Aby stygmat utracił swą determinującą moc, potrzeba nieraz heroicznego wysiłku, trzeba postawy „zwolenia” z prawdą pierwowzoru.

Człowiek stoi na między dwóch przeciwnych światów: ziemskiego, determinowanego stygmatem, i niebieskiego, przyzywającego prawdą pierwowzoru Chrystusa. Determinizm stygmatu może być przełamany bolesnym trudem człowieka wcielającego prawdę objawioną. Zawsze wtedy, gdy ów stygmat zostaje przełamany wzorem niebieskim, dokonuje się postęp moralny w historii zbawienia. Ten właśnie moment Norwid zwykle interpretuje jako realizację typu Chrystusa.

W twórczości Norwida można znaleźć też kilka miejsc, w których poeta jako pewnym ozdobnikiem posłużył się nie tyle figurą biblijną, ile retoryczną antonomazją. I tak Napoleon w wierszu *Vendôme* został nazwany „Cezarem drugim świata po-rzymskiego” (PWSz I, 108, w. 8).

Żydowie polscy – to Machabeusze na bruku w Warszawie, a John Brown to Mojżesz Murzynów.

Podsumowując, można zauważyć, że stosowane przez Norwida figury biblijne są głęboko zakorzenione w chrześcijańskiej tradycji egzegetycznej i implikują chrystocentrycznie pojmowaną historię zbawienia. Norwid jako chrześcijański apologeta w świecie XIX-wiecznego, wtórnego pogaństwa starał się ukazać blask ewangelicznej nadziei w miejscach i sytuacjach, które dla jego współczesnych miały tylko świecki wymiar. Dzięki interpretacji figuratywnej ewangeliczny wymiar uzyskuje śmierć inżyniera Gajewskiego, działalność emira Abd el Kadera oraz życie i twórczość Mickiewicza i Byrona.

Typologia Norwidowska jest też ściśle związana z pojęciami kluczowymi dla interpretacji historii zbawienia i eschatologii, takimi jak zwolenie, stygmat, dopełnienie i zmartwychwstanie historyczne oraz wcielenie i krzyż Chrystusowy. Można przypuszczać, że figura biblijna, dzisiaj już kompletnie zapoznana w teologii, a prawie zupełnie nieużywana w literaturze, może świadczyć o tradycjonalizmie, a nawet o zacofaniu Norwida. Gdy jednak sięgniemy do współ-

czesnej teologii dziejów np. w wydaniu Hansa Ursa von Balthasara, znajdziemy ujęcie postaci Chrystusa jako wzoru i normy dziejów¹⁶. Czy to dalekie od figury?

THE BIBLICAL FIGURE IN CYPRIAN NORWID'S WORK

S u m m a r y

The Biblical figure in Norwid's work is a poetic tool that serves presentation of his Christian philosophy of history that in its basic features does not differ from the Biblical Christocentric theology of history according to the pattern: Adam – Christ – New Adam.

Norwid broadened this vision of history with a cultural-civilization aspect. First of all he connected the Biblical figurativeness with Platonic exemplarism (in *Quidam*), and also he broadened the concept of figure by the phenomenon of cultural patterns consolidated by tradition and created by the achievements of outstanding historical figures, such as Socrates, Epimenides, Codrus, Cicero, the legendary Wanda and Krakus, Byron, Mickiewicz, Eng. Jan Gajewski, Emir Abd el Kader. In Norwid's works a vision appears of the development of history as the constant building and perfecting of culture that is enlivened by ever more perfect models, in order to finally become ready for the neo-Platonic *The Truth of the Prototype* that is Christ. Norwid understood the Biblical figure as a literary image of a significant historical gesture establishing the model for future actions and events, and for this reason being revived in ever more perfect realizations. The figure in Norwid's work has a rather cultural character than a strictly religious one. Sometimes it loses its Biblical context (the case of Codrus), for history for Norwid is more history of culture than that of politics, and Christianity is always a whole cultural formation, and not just a religion. Hence the figure very frequently is used by Norwid to show Christian imperatives that create culture (the example of Jan Gajewski).

Transl. Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe:

Key words: Biblical figure, Christian philosophy of history, Christocentric theology of history.

BEATA WOŁOŻYŃ – dr. asystent w Instytucie Filologii Polskiej UJ (1995/96), adiunkt w Zakładzie Teorii Literatury Instytutu Filologii Polskiej Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach (1996-2008). Autorka książki pt. *Norwid ocala*, wyd. Collombinum, Kraków 2008. Adres do korespondencji: ul. S. Klonowicza 17d, 30-654 Kraków; tel. 12 655 97 23, tel. kom. 502 229 916.

¹⁶ H.U. von B a l t h a s a r. *Teologia dziejów*. Tłum. J. Zychowicz. Kraków 1996 s. 64.