

EWANGELINA SKALIŃSKA

PORÓWNANIE WYBRANYCH ASPEKTÓW HISTORIOZOFII NORWIDA I DOSTOJEWSKIEGO

Podjmując próbę porównania koncepcji historiozoficznych Norwida i Dostojewskiego, bardzo łatwo wpaść w pułapkę. Sądzi się powszechnie, że głównym zrębem Dostojewskiego myślenia o historii był specyficznie rozumiany rosyjski mesjanizm. Światopogląd ten został przez pisarza zarysowany w tym samym stopniu jasno, co ogólnikowo.

Z kolei przyglądając się historiozofii Norwida, nie sposób odnaleźć w niej wątków mesjanistycznych inaczej niż na zasadzie zaprzeczania im, przeciwstawiania się. Myślenie o historii, wpisane w twórczość polskiego poety i eksplikowane sporadycznie w jego tekstach paraliterackich oraz filozoficznych, mieści się raczej w obrębie rdzennej, pierwotnej wrażliwości katolickiej. Z wymienionych względów konstruktywne, pozostające w zasięgu klasycznej komparatystyki porównanie myślenia tych twórców o historii staje pod znakiem zapytania. Czy można zatem porównywać postawy tak skrajnie odmienne? Załóżmy, że tak.

*

Pozorna dyskusja o tym, kto jest nowym Mesjaszem

W polskiej tradycji krytyczno-badawczej łączenie poglądów wyznawanych przez Dostojewskiego z pojęciem mesjanizmu zaczęło się jeszcze w XIX w. Ze znakomitego opracowania Marka Wedemanna, poświęconego recepcji pism Dostojewskiego w polskim piśmiennictwie krajowym drugiej połowy XIX w., możemy się dowiedzieć, że przez wielu krytyków rozmaite poglądy pisarza rosyjskiego były asymilowane na gruncie polskim pod ogólnym hasłem „mesjanizmu”. Hasło to – może nieco paradoksalnie – miało prowadzić do emocjonalnego zbliżenia pozostających pod zaborami czytelników polskich z „arcy-

Rosjaninem” – Dostojewskim. Jedną z tak sformułowanych opinii możemy znaleźć w polskim nekrologu autora *Braci Karamazow* pióra Adama Pługa:

Co do nas dalecyśmy od tego, abyśmy mieli z niego [z Dostojewskiego – E.S.] szydzić, lub brać mu za złe tę jego wiarę w mesjanizm swego narodu i tę miłość gorącą ludu; nie mamy bowiem prawa potępiać tego w drugich, co w nas samych dobrym nam się wydaje [...]. Nie oskarżamy go także o mistycyzm, ani też o wsteczność, bo szczerą uczuć religijnych nawykliśmy w każdym szanować, a walki przeciw takim ideom, przeciw jakim on walczył, nie nazwiemy porównaniem się przeciwko postępowi. Nie mamy też mu za złe jego słowianofilstwa, pomnąc, że mimo to autor *Notatek z domu umarłych, Biednych ludzi, Poniżonych i znieważonych* nie łączył nas ze zgniłym (według jego zdania) Zachodem, nie poniewierał też przy pierwszej lepszej sposobności, jak to czynić zwykli inni słowianofile, ale umiał być sprawiedliwym i sympatycznie niekiedy się o nas odezwać. Toteż pragniemy, aby we wspomnieniu niniejszym pozostał ślad wzajemnej naszej sympatii dla znakomitego pisarza i zacnego człowieka¹.

Nie brakowało również w pojednawczo nastawionym wobec Cesarstwa Rosyjskiego piśmiennictwie krajowym wątków, które łączyłyby domniemany mesjanizm Dostojewskiego z poglądami Mickiewicza².

Uderzające, że poglądy historiozoficzne pisarza rosyjskiego, które mogłyby stanąć murem między jego wysoko cenioną twórczością literacką a polskimi czytelnikami, zostały przez część krajowych publicystów końca XIX w. wykorzystane, właściwie, instrumentalnie i znacząco przewartościowane. Zabieg, który chyba pierwotnie miał oddziaływać doraźnie, wpisał się jednak trwale w polskie myślenie o wyznawanej przez Dostojewskiego wizji rozwoju dziejów.

Współcześnie szereg wypowiedzi badawczych kontynuuje wcześniejszy sposób myślenia o historiozofii pisarza rosyjskiego. Anna Kościołek, jedyna jak dotąd monografistka *Dziennika pisarza*, poświęciła nawet osobny rozdział swojej książki problemowi tzw. „mesjanizmu Dostojewskiego”. Warto przytoczyć tu nieco większy fragment jej rozprawy:

Nowy wyraz teoria Moskwy – Trzeciego Rzymu znajduje w dziewiętnastowiecznych koncepcjach mesjanistycznych. Szczególnego znaczenia nabiera u Dostojewskiego. W *Dzienniku* pisze on: „...Moskwa nie była jeszcze trzecim Rzymem, a przecież musi się spełnić prorocstwo, ponieważ »czwartego Rzymu nie będzie«, a bez Rzymu świat się nie obejdzie” (PWsz II, 143). Moskwa – to Rosja mająca do spełnienia misję zjednoczenia ludzi³.

¹ A. P ł u g [A. P i e t r k i e w i c z]. *Teodor Dostojewski*. „Kłósy” 1881 nr 843 (13/25 VIII) s. 122. Cyt. za: M. W e d e m a n n. *Polonofil czy polakożerca? Fiodor Dostojewski w piśmiennictwie polskim lat 1847-1897*. Poznań 2010 s. 108-109.

² Por. np. wypowiedzi Józefa Chociszewskiego, umieszczone w „Przeglądzie Słowiańskim”. Omówienie tej kwestii: W e d e m a n n, jw. s. 93-110.

³ A. K o ś c i o ł e k. „Dziennik pisarza” Fiodora Dostojewskiego. *Próba monografii*. Toruń 2000 s. 148.

Analiza powyższego cytatu może okazać się przydatna w próbie zrozumienia pewnego zamętu pojęciowego, jaki wkraść się do polskiego sposobu myślenia o historiozofii Dostojewskiego, mylnie utożsamiającego ją ze zjawiskiem, które na gruncie polskim nosi nazwę mesjanizmu.

Na początek należy zauważyć, że autorka monografii odwołuje się do XVI-wiecznej koncepcji „Moskwy – Trzeciego Rzymu”, ciężącej na historiozofii rosyjskiej aż do początku XX-wiecznych wydarzeń rewolucyjnych. Jednak uzasadnione – z punktu widzenia historyka kultury – wątpliwości może budzić nieco mechaniczne łączenie tej koncepcji eschatologicznej z „metafizującym” nurtem religijno-kulturowym, jakim w istocie był mesjanizm (a przynajmniej mesjanizm w jego polskiego odmianie).

Koncepcja „Moskwy – Trzeciego Rzymu” jest bezpośrednim wynikiem wiary w ortodoksję, w prawdę Cerkwi prawosławnej. (Prawosławnej, czyli „sławiącej Boga w sposób prawy” – odpowiedni, prawdziwy, niezmacony, *etc., etc.* ...). Najwyższej uwagi wart też jest fakt, że ten rodzaj spojrzenia historiozoficznego zrodził się w samym centrum prawosławnej duchowości – jej autorem (zgodnie z ogólnie przyjętym twierdzeniem) jest żyjący w XVI w. mnich Filoteusz, związany z klasztorem św. Eleazara w Pskowie.

Interesująca mnie w tym momencie rosyjska koncepcja historiozoficzno-eschatologiczna nabrała znaczenia absolutnie podstawowego w trakcie reform Piotra I, obejmujących nie tylko rzeczywistość społeczno-polityczną (o czym zazwyczaj dobrze się pamięta), ale i reformę cerkiewną. Dokładny opis semiotycznego aspektu wzmiankowanych przekształceń można odnaleźć przede wszystkim w pracach Borysa Uspienskiego⁴. Najważniejszym (dla mojej wypowiedzi) z opisywanych przez badacza aspektów zmian w XVII-wiecznej Rosji jest sztuczna, odgórnie narzucona kulturze rosyjskiej przez cara i hierarchów cerkiewnych, zmiana sposobu myślenia o znaku (przede wszystkim – o znaku sakralnym). Najważniejszym wyróżnikiem rdzennej, przedpiotrowej kultury rosyjskiej jest niekonwencjonalne traktowanie znaku, czyli głębokie, intuicyjne przekonanie o tym, że znak językowy, ale przede wszystkim sakralny, nie ma charakteru umownego. Według tego sposobu myślenia znaczące nie jest powiązane ze znaczoną zwykłą relacją referencji. Każdy znak kulturowy lub religijny staje się zgodnie z tą koncepcją znakiem ikonicznym – Imię Boże w pewien sposób jest samym Bogiem, a więc ani w wymowie Imienia Bożego, ani

⁴ Zob. B. U s p i e n s k i j. *Otzvuki koncepcii „Moskva – Tretij Rim” v ideologii Pietra Pervogo*. W: t e n ż e. *Izbrannyje trudy*. Tom I. *Siemiotika istorii. Siemiotika iskusstva*. Moskwa 1994.

w Jego pisowni nie może nastąpić żadna zmiana, choćby najmniejsza. Każda próba wprowadzenia relacyjności w obręb rozumienia znaku religijnego musi prowadzić do jego profanacji, do przemieszania ze sobą przestrzeni *sacrum* i *profanum*. Z tego względu przepisywanie rdzennej kulturze rosyjskiej cech mesjanistycznych, wyrastających z konwencjonalnego (w znaczeniu semantycznym), symbolicznego sposobu myślenia o znaku religijnym staje się czystym nieporozumieniem⁵.

Reforma Piotrowa i połączone z nią bardzo głębokie konsekwencje kulturowe stają się istotne w refleksji nad domniemanym mesjanizmem Dostojewskiego, ponieważ pisarz rosyjski opiera swój najważniejszy wywód historiozoficzny m.in. na analizie właśnie tego XVII-wiecznego ruchu reformacyjnego. Mam na myśli, w tej chwili oczywiście, wygłoszoną przez Dostojewskiego w 1880 r. *Mowę puszkiniowską*.

Jednak żeby lepiej sobie uświadomić źródła przedśmiertnych przekonań Dostojewskiego, dobrze jest najpierw prześledzić rozwój jego koncepcji historiozoficznych, do złudzenia przypominających momentami polskie rozważania o charakterze mesjanistycznym.

Bezpośrednie wypowiedzi publicystyczne o tzw. charakterze mesjanistycznym zaczęły pojawiać się na łamach *Dziennika* już od samego początku jego wydawania⁶. W lutowym numerze „Grażdanina” z 1873 r. ukazał się artykuł *Zmącone oblicze*, w którym możemy przeczytać:

I czy wszystko, czego szuka [chłop rosyjski – E.S.], nie zawiera się w prawosławiu? Czy nie w nim jedynym tkwi i prawda, i ratunek ludu rosyjskiego, a w przyszłości także ratunek całej ludzkości? Czy boskie oblicze Chrystusa w całej Jego czystości nie przetrwało w prawosławiu i tylko w nim? I może główna, z góry ustanowiona misja narodu rosyjskiego wobec losów całej ludzkości polega właśnie tylko na tym, żeby zachować u siebie ten boski obraz Chrystusa w całej czystości, a gdy nadejdzie czas – objawić ten obraz światu, który zgubił drogę swoją!⁷

⁵ Również kilka wieków po reformie religijnej, przeprowadzonej przez Piotra I, dawne postawy religijne, wynikłe z rozłamu Cerkwi Prawosławnej, były bardzo mocne. Mirosław Tryczyk pisze o tym tak: „Patriarchalna, starszylachecka i – co najważniejsze – w znacznym stopniu przesiąknięta w XIX wieku ideami staroobrzędowymi Moskwa, stolica dawnej Rusi i centrum życia religijnego, była [...] ogniskiem konserwatyzmu [...]. Tutaj na początku panowania Aleksandra II około jednej trzeciej wszystkich mieszkańców stanowili starowiercy, którzy mimo brutalnych prześladowań ze strony państwa na początku lat sześćdziesiątych XIX wieku z dużym zaangażowaniem i rozmachem obchodzili dwusetną rocznicę rozłamu [...]” (M. T r y c z y k. *Czy doktryna „imperium rosyjskiego” jest antyeuropejska?*. W: t e n ż e. *Między imperium a Świętą Rosją*. Gdynia 2009 s. 264-265).

⁶ K o ś c i o ł e k, jw. s. 148.

⁷ F.M. D o s t o j e w s k i. *Zmącone oblicze*. W: t e n ż e. *Dziennik pisarza*. Tłum. M. Leśniewska. Red. R. Łużny. T. I. Warszawa 1982 s. 329.

Jak już zaznaczono, w tradycji badawczej przyjęło się wiązać tę wypowiedź Dostojewskiego z zagadnieniem mesjanizmu rosyjskiego. Jednak coś tu wydaje się nie pasować, a może czegoś tu brak? Pisarz wyraźnie kładzie nacisk na to, że tylko Rosjanom i rosyjskiej Cerkwi prawosławnej udało się zachować właściwy obraz Chrystusa. Zgoda. Ta idea w pełni mieści się w mesjanistycznym sposobie myślenia. Ale co z tego wynika? Jeśli tylko prawosławna Rosja pozostaje we władaniu „prawdziwej prawdy” religijnej, to reszta świata chrześcijańskiego musi się mylić. Natomiast „gdy nadejdzie czas” i państwa Europy Zachodniej ulegną całkowitej dezintegracji, Rosja będzie mogła im objawić prawdziwe Światło ze Wschodu.

W tym miejscu zaczyna powstawać problem natury logicznej. Historiozoficznej myśli Dostojewskiego (przynajmniej na tym etapie jej rozwoju) brakuje wyraźnego zabarwienia mesjanistycznego, ponieważ prezentowanej przez niego wizji bliżej jest do Kościoła tryumfującego, do Paruzji, do historycznego (a w przypadku Dostojewskiego – „ahistorycznego”) mesjanizmu żydowskiego niż do aktu ofiary, który jest przecież nieodłączną częścią chrześcijańskiego światopoglądu mesjanistycznego.

Jednak na tym nie kończą się kłopoty z mesjanizmem pisarza rosyjskiego. Cztery lata później, również na łamach swojego *Dziennika*, Dostojewski stwierdza:

Każdy wielki naród wierzy i wierzyć powinien – o ile, rzecz jasna, chce długo żyć – że w nim właśnie, i tylko w nim, tkwi zbawienie świata, że po to żyje, by stać na czele narodów, przyłączyć je do siebie, wchłonąć i prowadzić harmonijnie zespolone do ostatecznie przeznaczonych im celu⁸.

Z tą wypowiedzią wiąże się kilka ciekawych zagadnień. W pierwszej kolejności należy zauważyć, że pojawia się tutaj hasło-klucz, którego zabrakło poprzednio – „zbawienie”. Ale warto odnotować, że i teraz zdaje się ono ostatecznie nie wynikać z jakiegoś rodzaju ofiary, a w każdym razie nic o tym pisarz nie wspomina. Podążając dalej tropem myśli Dostojewskiego, dowiadujemy się, że zbawienie świata łączy się w jego koncepcji z dominacją. Naród-zbawca, naród-bogonośca ma wchłonąć, przyłączyć do siebie inne narody i dopiero wtedy będzie mógł je poprowadzić ku lepszemu jutru. Omawiany przeze mnie teraz fragment wywodu autora *Braci Karamazow* nosi wszelkie cechy klasycznego, popartego instrumentalnie wykorzystaną myślą chrześcijańską wywodu nacjonalistyczno-imperialistycznego, co ze względu na historyczno-kulturowy kontekst tej wypowiedzi ani trochę nie dziwi. Zaskakujące natomiast

⁸ Op. cit., t. 3, s. 20.

okazuje się pierwsze z zacytowanych przeze mnie zdań. Powtórzmy: „Każdy wielki naród wierzy i wierzyć powinien...” A więc nie tylko Rosjanie?...

Może więc mamy tu do czynienia z jakimś rodzajem zamętu terminologicznego? Może w filozofii rosyjskiej mesjanizm znaczy co innego niż w polskiej? Z pomocą przychodzi tu Mikołaj Bierdiajew, który w *Zarysie metafizyki eschatologicznej* zwraca uwagę na dwoiste znaczenie terminu „mesjanizm”. W pierwszej kolejności filozof podkreśla fakt, że chrześcijaństwo – w swoich założeniach pierwotnych – było i pozostaje mesjanistyczne, ponieważ

Pierwsze pojawienie się Mesjasza, pierwsza realizacja mesjanistycznej nadziei nie niszczy mesjanistycznego nastawienia na przyszłość, oczekiwania Królestwa Bożego, przeobrażenia świata, nowego nieba i nowej ziemi. Jedynie eschatologiczne pojmowanie chrześcijaństwa jest jego głębokim i właściwym pojmowaniem⁹.

Na drodze historycznego rozwoju chrześcijaństwa w obu Kościołach (Wschodnim i Zachodnim) pojawia się pokusa teokracji. To właśnie zjawisko „państwa Bożego” na ziemi doprowadziło do tego, że

Teokracje oddychały i poruszały się za sprawą ducha imperialistycznego, napędzane były wolą mocy. Sakralizowały ziemską siłę, dokonującą wielkich gwałtów na człowieku, przyczepiały chrześcijańskie symbole do realiów, nie mających nic wspólnego z chrześcijaństwem. Mesjanizm na nowo stawał się narodowy i nadawał uniwersalny charakter narodowym dążeniom, podczas gdy po przyjściu Chrystusa-Mesjasza mesjanizm narodowy musi być na zawsze odrzucony¹⁰.

Na podstawie przytoczonych wyżej cytatów widać chyba wystarczająco wyraźnie, że rosyjskie rozumienie mesjanizmu historycznego (czyli z eschatologicznego, chrześcijańskiego punktu widzenia – błędnego) znacząco różni się od tego, co na gruncie polskim, zwłaszcza w odniesieniu do epoki romantyzmu, zwykliśmy nazywać „mesjanizmem”. Zaś nastawienie religijno-polityczne, określane przez Bierdiajewa mianem „mesjanizmu narodowego”, należy łączyć raczej z władzą papieską w Rzymie czy patriarszą w cerkwiach autokefalicznych niż z koncepcją utożsamiania cierpiącego narodu z Chrystusem¹¹.

⁹ M. B i e r d i a j e w. *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*. Tłum. i wstęp W. i R. Paradowscy. Kęty 2004 s. 138.

¹⁰ Jw. s. 139. Na marginesie warto zwrócić uwagę na stosowany przez Bierdiajewa do opisu teokracji mesjanistycznych gramatyczny czas przeszły. Wydaje się, że do tego rodzaju spojrzenia historycznego przyczyniły się czas i miejsce powstania rozprawy – Paryż, rok 1941.

¹¹ Jeszcze inną definicję mesjanizmu proponuje Włodzimierz Sołowiow: „[Mesjanizm] Funkcjonuje poza sferą teologiczną, chociaż pozostaje w związku z wyobrażeniami religijnymi, przejawia się u wszystkich narodów, które odegrały ważną rolę w historii. W trakcie

Wracając do przerwanej lektury artykułu *Marzenie o pojednaniu poza nauką*, możemy stwierdzić, że pierwsze wrażenie ogromnego zgrzytu, rozsadzającego od wewnątrz strukturę myślową jakiegokolwiek odmiany mesjanizmu, zostaje mocno osłabione. Okazuje się bowiem, że zastosowana przez Dostojewskiego uniwersalizacja powołania chrześcijańskiego (przypominam – „Każdy naród powinien wierzyć w to, że jest narodem wybranym”) jest jedynie chwytem retorycznym, usiłującym przykuć uwagę czytelnika. Dostojewski, rzecz jasna, nie wypiera się swojego pierwotnego stwierdzenia o uniwersalnej, powszechnej naturze mesjanizmu (choć warto zwrócić uwagę, że to określenie w jego tekstach w ogóle nie pada). Okazuje się jednak, że to dążenie do zjednoczenia i oświecenia, zbawienia całej ludzkości jest charakterystyczne jedynie dla narodów wielkich, czyli – w omawianym kontekście – wyłącznie dla Rosjan. To stwierdzenie opiera pisarz przede wszystkim na dwóch przesłankach: po pierwsze, narody, które przyczyniły się do budowy wspólnoty europejskiej (katolickiej czy też protestanckiej), zatraciły w tym dążeniu swoją wyjątkowość. Na przeciwnym biegunie wobec tego europejskiego „rozwodnienia ducha naro-

wykształcania się samoświadomości narodowej powstawało przekonanie o szczególnym uprzywilejowaniu danego narodu jako wybranego nosiciela i wykonawcy historycznych losów ludzkości. Takie rozumienie mesjanizmu czasem wiąże się z tym lub innym bohaterem historycznym, a wówczas mesjanizm narodowy przyjmuje wymiar indywidualny. Wyraźny mesjanizm można odnaleźć (poza Judeą) jedynie w naszych czasach; to nauczanie zakłada rozumienie historii jako procesu celowego, realizującego pewien określony cel, którego wykonaniu ma przewodniczyć dany naród. [...] Kiedy w nowej Europie wykształciły się samodzielne, żyjące we wspólnocie ludy, w każdym z nich świadomość swojej wyższości i dążenie do pierwszeństwa przybrały charakter mesjanistyczny. Taki charakter mają: nauczanie o wyższym powołaniu narodu niemieckiego do realizacji w świecie wolnej rozumności, wyłożone przez Fichtego w jego *Mowach do narodu niemieckiego*; Mesjanizm francuski, związany częściowo z ideałami roku 1789 (Quinet, Michelet), częściowo z osobą Napoleona, w końcu z osobą Joanny D’Arc. Mesjanizm polski Andrzeja Towiańskiego, założyciela całej szkoły wyznawców; Mesjanizm rosyjski, prezentowany przez słowianofilów. Podobne zjawiska znajdujemy u Włochów, Anglików, Skandynawów. W mesjanizmie narodów, pozbawionych politycznej samodzielności (jak Niemcy za panowania Napoleona, Włosi do 1859 r., Polacy) na plan pierwszy wysuwa się charakter moralny i heroiczny, wyższe powołanie jest rozumiane jako obowiązek i wielki czyn do spełnienia. U narodów tryumfujących i potężnych mesjanizm przyjmuje charakter przeciwny – powołanie do bycia narodem wybranym jest traktowane jako przewaga albo przywilej. Mesjanizm pierwszego rodzaju może być ważnym motorem odnowy narodowej, jak to było we Włoszech, a szczególnie w Niemczech; mesjanizm drugiego rodzaju przeraża się w wyłączny i pozbawiony idei nacjonalizm, stojący na przeszkodzie w doskonaleniu się narodu”. (Zob. W. S o ł o w i o w. *Tolkovij slovar’ po filosofii*, <http://terme.ru/dictionary/194/word/%CC%E5%F1%F1%E8%E0%ED%E8%E7%EC> (stan na: 07. 04. 2011). Tłumaczenie moje – E.S.

dowego” znajduje się – zdaniem pisarza – Rosja, której udało się zachować prawdziwie chrześcijański i rdzenny charakter. Po drugie, pisarz zdaje się dostrzegać w narodach europejskich dążenie zgoła przeciwne. Kraje, które stworzyły martwy, efemeryczny byt europejski, teraz zasklepiają się w swojej narodowej codzienności ślepej i nieczulej na potrzeby pozostałych narodów:

[...] zgoda, że są narody rozważne, uczciwe i umiarkowane, spokojne, bez żadnych porywów, handlujące i budujące okręty, żyjące bogato i nadzwyczaj schludnie – no i na zdrowie, lecz mimo wszystko daleko nie zajdą: z pewnością będzie to pewna przeciętna, która niczym się nie przysłuży ludzkości – brak im tej energii, tej wzniosłej pewności siebie, brak tych trzech ruszających się wielorybów pod nimi, na których się opierają wszystkie wielkie narody¹².

Wobec powyższych deklaracji autorskich wyraz politycznego i publicystycznego mesjanizmu Dostojewskiego wydaje się jasny. Każdy naród powinien zachowywać się tak, jakby był narodem wybranym (lub przynajmniej w to wierzyć), natomiast prawdziwym „narodem wybranym” stają się w widzeniu pisarza jedynie Rosjanie, lud rosyjski. Może warto w tym kontekście poświęcić jeszcze parę zdań temu, w jaki sposób traktował Dostojewski pojęcie ludu w swoich wystąpieniach publicystycznych.

Z kart *Dziennika pisarza* wynika bezpośrednio, że lud rosyjski jest ludem-bogonością. To twierdzenie, zakorzenione w romantycznej wizji ludu, opiera się przede wszystkim na przekonaniu, że właśnie w narodzie rosyjskim, w jego najuboższych i najmniej wykształconych warstwach w sposób naturalny przetrwała prawdziwa, niczym nie zmacona religijność.

Grzech to rzecz przemijająca, a Chrystus – wieczna. Lud grzeszy i kala się co dzień, ale w najlepszych chwilach, chwilach Chrystusowych, nigdy się nie pomyli co do prawości. To właśnie ważne, w co lud wierzy jak w swoją prawdę, w czym ją widzi, jak ją sobie wyobraża, co jest jego największym pragnieniem, co ukochał, o co prosi Boga, o co z płaczem błaga w modlitwie. A ideałem ludu jest Chrystus¹³.

¹² *Dziennik pisarza* s. 21.

¹³ Jw. s. 404. Na marginesie tych „ludofilskich” rozważań Dostojewskiego warto być może sięgnąć do biografii pisarza. Wiadomo, że był on synem niezbyt zamożnego lekarza wojskowego i wnukiem prawosławnego kapłana. Natomiast znacznie rzadziej pisze się nieco dokładniej o jego rodzinie. W zestawieniu z deklarowaną przez pisarza miłością do ludu zastanawiająco wygląda historia śmierci jego ojca, który za bestialskie traktowanie swoich chłopów został przez nich zamordowany. Tej sprawie nigdy nie nadano oficjalnego biegu ze względu na korzyści majątkowe. Gdyby rozpoczęto śledztwo, wszyscy chłopci z wioski należącej do Dostojewskich zostaliby zesłani na Sybir, co zdecydowanie przyczyniłoby się do uszczuplenia i tak niedużego majątku rodziny. Por. na ten temat: S. M a c k i e w i c z. *Dostojewski*. Warszawa 1957 s. 18.

Właśnie ten rodzaj pierwotnej, można by powiedzieć – „intuicyjnej”, religijności był w opinii Dostojewskiego-publicyisty rękomią wiary w wyjątkową rolę Rosji w dziejach świata.

Na osobne miejsce w twórczości Dostojewskiego-publicyisty zasługuje jego tzw. *Mowa puszkiniowska*, wygłoszona z okazji 80. rocznicy urodzin poety. W tym wystąpieniu (opublikowanym później na łamach *Dziennika pisarza*) błyskotliwa momentami analiza wybranych fragmentów z twórczości Puszkina staje się dla Dostojewskiego pretekstem do ponownego wyłożenia tezy o wyjątkowym posłannictwie narodu rosyjskiego. W tym kontekście tzw. mesjanizm rosyjski zyskuje dwóch patronów: Puszkina właśnie i cara Piotra I. Stosując retorykę paradoksu, dowodzi pisarz, że w działalności literackiej i reformatorskiej obu tych osobistości uwidacznia się w sposób najbardziej jaskrawy wyjątkowa predyspozycja Rosjan do wypracowania w sobie ducha „wszechludzkiego”. Teza *Mowy puszkiniowskiej* jest oparta na kilku zasadniczych przesłankach:

1. Puszkini, w środkowym okresie swojej twórczości (zawierającym przede wszystkim *Eugeniusza Oniegina*), dochodzi do ostatecznej precyzji i głębi w określeniu zasadniczych cech rosyjskiego ducha narodowego, którego ucieleśnieniem jest Tatiana, kreowana w opozycji do Oniegina i tym samym w opozycji do romantycznej literatury zachodnioeuropejskiej, pod której wpływem ukształtowała się osobowość tytułowego bohatera. W myśl Dostojewskiego Tatiana (dokonując kolejnych wyborów życiowych) przewycięża modną mentalność zachodnią i stopniowo dojrzewa do roli Rosjanki „absolutnej”;

2. Po ostatecznym „wytłumaczeniu się” ducha rosyjskiego w *Onieginie* (o czymś bardzo podobnym w kontekście literatury polskiej pisał Mochnacki)¹⁴ w twórczości Puszkina następuje zwrot ku tematyce zachodnioeuropejskiej. Zdaniem Dostojewskiego to właśnie perfekcja literacka dzieł powstałych w tym okresie sprawia, że Puszkini staje się kimś w rodzaju proroka, zapowiadającego przyjście Mesjasza:

Nie, stanowczo twierdzą, że nie było poety tak wrażliwego na sprawy ogólnoludzkie jak Puszkini, i nie tylko o wrażliwość tu idzie, lecz o jej zdumiewającą głębię, o przeistaczanie swego ducha w ducha innych narodów – przeistoczenie niemal całkowite, a więc cudowne, gdyż nigdzie, u żadnego poety całego świata nie powtórzyło się to zjawisko. Jest ono tylko u Puszkina, i w tym sensie, powtarzam, jest ono czymś nie widzianym i nie słyszczanym, a według nas i proroczym,

¹⁴ Zob. M. M o c h n a c k i. *O duchu i źródłach poezji w Polsce*. W: t e n ż e. *Rozprawy literackie*. Oprac. M. Strzyżewski. Wrocław 2004.

bowiem... bowiem w tym właśnie najbardziej się wyraził narodowy charakter jego poezji, narodowy charakter w jego dalszym rozwoju, narodowy charakter w naszej przyszłości, utajonej już w teraźniejszości – wyraził się proroczco. Albowiem czym jest siła rosyjskiej narodowości, jeśli nie ostatecznym dążeniem do tego, co ogólnoludzkie? Stawszy się w pełni narodowym poetą, Puszkina, z chwilą gdy się zetknął z siłą narodu, od razu wyczuł przyszłą wielką misję tej siły. Dlatego jest wieszczem, dlatego jest prorokiem¹⁵.

Tak więc, zgodnie z logiką Dostojewskiego, to, że Puszkina potrafił być nie tylko Rosjaninem, sprawia, że stał się największym spośród poetów rosyjskich i spośród poetów w ogóle;

3. Kolejnym zrębem koncepcji historiozoficznej Dostojewskiego staje się premesjanistyczny wymiar reform Piotrowych. Przeprowadzona przez cara „fasadowa” europeizacja Rosji nabiera w oczach pisarza wręcz mistycznego wymiaru:

Przecież [reforma Piotrowa – E.S.] nie była dla nas tylko przyswojeniem europejskich ubiorów, obyczajów, wynalazków i europejskiej nauki. [...] Tak, bardzo możliwe, że Piotr początkowo zaczął ją wprowadzać [...] w sensie czysto utylitarnym, ale później, w dalszym rozwoju swej koncepcji, niewątpliwie ulegał pewnej ukrytej intuicji, która go pociągała w tej sprawie ku celom przysłym, niewątpliwie bez porównania większym niż sam tylko czysty utylitaryzm. Podobnie naród rosyjski przyjął reformę nie tylko ze względów utylitarnych [...]. Myśmy nie wrogo (jak należało oczekiwać), lecz przyjaźnie, z wielką życzliwością przyjęli do dusz naszych geniuszy obcych narodów, wszystkich naraz, nie czyniąc rozróżnień plemiennych, umiając instynktem niemal od pierwszego kroku kasować sprzeczności, wybaczać i godzić odmienności, już tym jednym wykazując gotowość i skłonność naszą, nam samym dopiero co objawioną, do powszechnego, ogólnoludzkiego zjednoczenia ze wszystkimi plemionami wielkiego rodu aryjskiego.

O tak, misja Rosjan jest bezsprzecznie misją ogólnoeuropejską i ogólnoludzką. Stać się prawdziwym Rosjaninem, pełnym Rosjaninem, może znaczy tylko (w ostatecznym rachunku trzeba to podkreślić) stać się bratem wszystkich ludzi, w s z e c h c z ł o w i e k i e m¹⁶.

Początkowo mowa Dostojewskiego została odebrana przez słuchaczy bardzo przychylnie. We wspomnieniach z epoki jest mowa nawet o rodzaju radosnej hysterii zbiorowej, która rozpełtała się po zakończeniu wystąpienia pisarza. Jednak ta pierwotna euforia w większym stopniu wiązała się z towarzyszącymi wystąpieniu pisarza warunkami społeczno-politycznymi niż z rzeczywistym zrozumieniem i zaakceptowaniem wydźwięku mowy Dostojewskiego. Niemniej jej ostateczne przesłanie zostało przez publiczność odrzucone przede wszystkim z przyczyn drobnych różnic ideowych, a nie ogólnego kierunku myśli pisarza¹⁷.

¹⁵ *Dziennik pisarza* s. 397-398.

¹⁶ *Jw.* s. 398.

¹⁷ Por. na ten temat: V.V. S m o l e n n i k o v a. *Puszkinskaja riecz' F. M. Dostojewskogo. Ritoriko-kriticzeskij analiz*, http://genhis.philol.msu.ru/article_104.shtml (stan na 6 XII 2010).

NORWIDA PRÓBY DEMITOLOGIZACJI NARODU POLSKIEGO

Historiozoficzne spojrzenie Norwida było – jak wiadomo – znacznie bardziej wieloaspektowe. W interesującej mnie perspektywie porównawczej chciałabym jednak zwrócić uwagę przede wszystkim na jego polemikę z polskim mesjanizmem. Przy okazji dyskusji nad losem i zadaniami tzw. Młodej Emigracji Norwid kilkakrotnie zabierał głos na łamach poznańskiego „Dziennika Polskiego”. Chyba najwyraźniej negatywny stosunek poety wobec koncepcji Polski jako Chrystusa narodów został ujawniony w tzw. *Liście II*, będącym odpowiedzią na artykuł redakcyjny, prezentujący mesjanistyczną wizję posłannictwa polskiego w całej jej okazałości. Przy tej okazji pisał Norwid:

Mistyczne pojęcia sprawy polskiej są poważną nazbyt dla mnie rzeczą, ażebym je za słuszne i stosowne uważał tam, gdzie o codzienne sprawy idzie. Owszem, mało-zdrowe, i pod pewnym względem niemoralne, to zastawianie się krzyżem śmiem ogłosić [...].

Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremno – ani dla uświęcenia traktatów wiedeńskich, ani dla uświęcenia jakichkolwiek, choćby im przeciwnych.

(PWsz VII, 21)

Negatywne spojrzenie Norwida na ujmowanie przyczyn utraty niepodległości państwowej w kategoriach religijnych jest bezpośrednim wynikiem jego głębokiej wiary. Nie chodzi tu wyłącznie o podważenie heterodoksyjnego, bluźnierczego aspektu mesjanizmu polskiego (choć również i na niego zwracał Norwid uwagę)¹⁸, ale przede wszystkim o wynikające z teologii katolickiej spojrzenie na całość dziejów świata, na historię zbawienia. W historiozoficznej wizji Kościoła katolickiego nie ma miejsca na trzeci naród wybrany (pierwszym byli Żydzi, a drugim jest cała powszechna wspólnota wierzących)¹⁹. Naród

¹⁸ Zob. na ten temat [*Uwaga o „Wielkiej Improwizacji”*]. PWsz VI, 398.

¹⁹ W podobny sposób pisze na ten temat Ewa Bieńkowska: „[...] dla poetów romantycznych symbolika chrześcijańska została podporządkowana narodowej tragedii, wtłoczona niejako w pojedyncze wydarzenie, któremu przypisywano wyjątkową historyczną i metafizyczną wagę. W środku bezdusznej Europy, pośród katów, prześmiewców i cynicznych umywaczy rąk, uwięziony został naród-Chrystus, dokonała się krwawa ofiara zwiastująca niedalekie zbawienie. Tymczasem Norwid nigdy nie traci z oczu uniwersalnej natury mitu. Wie, że nie można przywłaszczyć sobie symboli, zawężyć ich do najbardziej nawet bolesnych narodowych przeżyć. Symbolami nie wolno manipulować, inaczej zmieniają się w płaskie alegorie bądź też wydają na świat obłąkańcze programy. Mit Wcielenia i Odkupienia mówi o powszechnej sytuacji człowieka, rozciąga się na całą historię, ma zastosowanie wszędzie, gdzie ludzie wznoszą świat form i praw”. (E. B i e n k o w s k a. *Historia jako dzieje Wcielenia*. W: t a ż. *Dwie twarze losu: Nietzsche – Norwid*. Warszawa 1975 s. 163-164). Jakkolwiek przytoczony tok

polski autor *Pieśni społecznej* traktuje na równi z innymi narodami należącymi do wspólnoty chrześcijańskiej²⁰. I choć narody te mają różne charyzmaty, żadnemu z nich nie należy się prawo do ogłaszania się Mesjaszem. Tego rodzaju pseudo-religijny dyskurs prowadzi raczej – zdaniem Norwida – do kształtowania narodu na podobieństwo fałszywego proroka, Antychrysta:

[...] nadużycie Imienia Bożego złem jest, albo iż Imię Pańskie w złego imię zamienia się, ilekroć bywa nadużytym [...].

(PWsz VII, 21)

Zamiast mesjanizmu narodowego, bazującego w dużej mierze na dialektyce Heglowskiej (co jest doskonale widoczne choćby na przykładzie *Ksiąg narodu* Mickiewicza²¹), zaproponował Norwid swoją własną wersję rozumienia historii, która

[...] oparta jest na koncepcji cyklicznego rozwoju w ramach [...] wiecznego dążenia do spełnienia historii idealnej – a więc boskiej. Motyw cykliów powtarzających się, z nawrotem do barbarzyństwa i z ponownym odrodzeniem, występuje wyraźnie w wielu utworach Norwida [...]. Cykle Norwida przebiegają jednak w zasadzie po spirali [...]²².

Figuratywne, spiralne myślenie o historii jest bezpośrednim wynikiem połączenia linearnego spojrzenia na rozwój dziejów z cykliczną (naturalną i liturgiczną) koncepcją kalendarzową. W myśl Norwida nie istnieją ściśle powtarzające się cykle. Każdy powrót, każde „zatoczenie koła historii” wprowadza jakąś zmianę, przybliża do „wypełnienia się czasów”, do nadejścia Królestwa Bożego.

Ten sposób myślenia o czasie i historii sugeruje, że okres, w którym wypadło żyć Norwidowi, również ma jakieś wyjątkowe znaczenie w rozwoju dziejów. Lecz – jak zwraca na to uwagę Waław Borowy:

rozumowania badaczki wydaje się w pełni słuszny, trudno jednak zgodzić się ze stosowanymi przez nią określeniami „mit” i „symbol” w odniesieniu do Norwidowej interpretacji rzeczywistości religijnej.

²⁰ Zresztą możemy tutaj mówić nie tylko o wspólnocie europejskiej. Świadczą o tym etymologiczno-etnograficzne spostrzeżenia poety, w których nie raz jest podkreślane azjatyckie pochodzenie współczesnych narodów europejskich. (Por. np. [*Filozofia historii polskiej*]. PWsz VII, 65).

²¹ Zob. Z. S t e f a n o w s k a. *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*. Kraków 1998.

²² E. F e l i k s i a k. *Norwidowski świat myśli*. W: t a ż. *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*. Lublin 2001 s. 117.

Sprzeczne z [tym] mogą się wydawać [...] wielokrotne skargi [poety] na „bezdziejowość” własnej epoki. Któż bo, kto go trochę więcej czytał, nie pamięta wierszy o epoce „nominalnej” (w „*A Dorio ad Phrygium*”), o czasie „bezhistorycznym i w kolorach płowym” (w *Salemie*) lub też innych podobnych, licznych w jego poezji [...]

Z tej postawy protestacyjnej wywodzą się też i inne jeszcze utwory: utwory przedstawiające mękę oczekiwania historycznego [...] ²³.

„Bezdziejowości”, wyraźnie przejawiającej się w twórczości literackiej Norwida, brakuje jednak bezpośredniego odbicia w jego pismach polityczno-filozoficznych. Tutaj przemawia poeta głosem zupełnie innym: pewnym swoich racji i zdecydowanym. O ile twórczość literacka autora *Quidama* rzeczywiście może być rozpatrywana między innymi jako wyraz jego czasem melancholijnej, a czasem gniewnej refleksji na temat współczesnego mu biegu historii, o tyle w działalności publicystycznej ewokuje Norwid wyraźne, konstruktywne wartości, mające wskazać moralny kierunek poczynąń polskich emigrantów.

Na tle interesującego mnie porównania szczególnie istotne stają się poruszane przez poetę kwestie społeczne. Powszechnie znane są frazy Norwida, traktujące o wielkości narodu polskiego i o niskim poziomie jego więzów społecznych, o tym, że „każdy czyn wstaje za wcześniej, a każda książka za późno”, czy też o tym, że „ludzkość podobna jest jędzy, co płacze dziś i drwi”. Dlatego też – sędzę – nie miałyby większego sensu w tym momencie ich szczegółowa analiza.

O ile stosunek Norwida do powstań narodowych był w płaszczyźnie intelektualnej wyraźnie negatywny, o tyle poziom jego empatii w stosunku do ofiar tych wypadków, a szczególnie do „Młodej Emigracji”, był zdecydowanie wysoki. Znane są podejmowane przez poetę próby udzielenia wsparcia finansowego i duchowego powstańcom lat 40., znajdującym się w Paryżu ²⁴.

Dostrzegając Norwid potrzebę prowadzenia pracy „resocjalizacyjnej” również na niwie starszej emigracji. Stąd też jego liczne wypowiedzi o charakterze dydaktycznym, wskazujące na potrzebę realizacji przez społeczność emigracyjną podstawowych wartości chrześcijańskich, jakimi są modlitwa i praca. Pozostając przede wszystkim poetą, a nie „pedagogiem zbiorowości”, kładł Norwid ogromny nacisk również na wartości estetyczne, niezbędne, jego zdaniem, do realizacji szeroko rozumianego powołania ludzkiego. Wszystkie te wątki bez żąd-

²³ W. B o r o w y. *Główne motywy poezji Norwida*. W: t e n ż e. *O Norwidzie. Rozprawy i notatki*. Warszawa 1960 s. 33.

²⁴ Por. na ten temat Z. T r o j a n o w i c z. *Monologia o losach pokolenia*. W: t a ż. *Rzecz o młodości Norwida*. Poznań 1968.

nego trudu można odnaleźć choćby w (szczęśliwie) wydanym za życia poety *Promethidionie*.

Tym, co wydaje mi się szczególnie uderzające na tle tego nieco „szkolnego” przeglądu wątków poruszanych przez autora *Pieśni społecznej*, jest próba przywrócenia społeczeństwu polskiemu, znajdującemu się w sytuacji skrajnie anormalnej, podstawowych, trzeźwych wartości duchowych i społecznych.

„DWIE SYBERIE” – NORWID I DOSTOJEWSKI
O LOSACH ZESŁAŃCÓW POLSKICH

Warto pamiętać o istnieniu pewnego motywu historycznego, który zdecydowanie nie mieści się w zarysowanym wcześniej spojrzeniu na Norwida. Jest to nośny w romantyzmie mit polskiej Syberii. O znaczeniu, jakie dla wielkich romantyków miała przestrzeń syberyjska, obszernie pisze Zofia Trojanowicz w monograficznym szkicu *Sybir romantyków*²⁵. Norwid temat Syberii podjął zaledwie parokrotnie: znane są dwa jego wiersze poświęcone temu problemowi, szkic interpretujący losy Gustawa Ehrenberga, poety-zesłańca, oraz fragment *Lekcji o Słowackim*, dotyczący *Anhellego*. Oprócz wymienionych tekstów bardzo ważnym świadectwem myślenia Norwida o przestrzeni syberyjskiej jest kilka listów poety z połowy 1875 r., skierowanych do Bronisława Zaleskiego.

Najwcześniejsza z wymienionych pozycji (*Z pamiętnika [o zemście]*) pochodzi z roku 1851 i dotyczy między innymi kwestii duchowego wychowania młodzieży, która wstąpiła w szeregi powstańcze lat 40. oraz jej losu na Syberii, ukazanych w znacznej mierze przez pryzmat dziejów Ehrenberga. Zdaniem Norwida, obszernie rozwiniętym już wcześniej w *Zwolonie*, pokolenie urodzone w latach 20. XIX w. rosło:

[...] jak to mówią, „na Opatrzności Bożej”, nauczone naprzód t r a d y c y j n e j nienawiści do Moskali i do profesorów cudzoziemców, potem l i t e r a l n i e miłości bliźniego w katechizmie najoficjalniej suchym.

(PWsz VII, 40-41)

Tak nieodpowiedzialny rodzaj wychowania społecznego i patriotycznego pokolenia, do którego należał i sam Norwid, musiał ostatecznie doprowadzić do tragicznych wydarzeń, które swój kres znalazły na Syberii. Pokolenie

²⁵ Z. Trojanowiczowa. *Sybir romantyków. W opracowaniu materiałów wspomnieniowych uczestniczył Jerzy Fiećko*. Poznań 1993.

wychowane w kulcie zemsty i potrzebie męczeństwa dla sprawy narodowej nie mogło, zdaniem Norwida, wydać dobrego owocu, czego przykładem stały się losy młodego poety i powstańca Gustawa Ehrenberga, skazanego na Sybir:

Po uczuciu zemsty, chociażby w piersiach tak skalistych jak Annibala piersi, następować musi osłabienie, bo nasienie zemsty liścia w sobie ani kwiatowego wężła nie ma, ani może dać drzewa z korzeniami, lecz w y k o r z e n i e n i e i perzynę.

Wieszcz tacy i najzupełniejsi wajdeloci, jakim był na przykład Gustaw E. (bo mimo talentów poetyckich nie można by go nawet zwać poetą wedle europejskich wyobrażeń, dlatego iż w ciągłym był natchnieniu i p i s y w a ł niewiele, ś p i e w a ł raczej), wieszcz tacy, mówię, sterowali przyrodzonym narodowego ognia Zniczem. G u s t a w Ehrenbergowi było na imię. Jakoby sobowtórem był onego Gustawa z *Dziadów* Mickiewicza, a mógł Annibala ogniem płonąć, boć miał blisko ducha dziewiczego, upiorzycę, p r z y r o d n ą panny przez Cesarzewicza zamęczonej.

(PWsz VII, 41-42)

Największa odpowiedzialność za przebywających na Syberii wygnańców spoczywała, zdaniem Norwida, na towarzyszącym im duchowieństwie. Żeby ofiara czynu zbrojnego i wygnania nie zamieniła się w martyrologiczną obsesję, jaką był według poety mesjanizm, potrzeba na Syberii dobrych księży, którzy nauczą wygnańców nie tyle poczucia narodowej wyższości, wynikającej z przynależności do narodu wybranego, ile raczej chrześcijańskiej miłości. Niemniej

Od roku 1830 aż do czasów obecnych nie było ani jednego jeszcze księdza na pobojożywie tym szerokim i na tych Kościoła-okopach, które zowiemy Polską; księdza, mówię, który by pojęcie o f i a r y i m ę c z e ń s t w a o d z a m ę c z e ń f a t a l n y c h ś m i a ł wyróżnić ku użytkowi wiernych, pojęcie o d w a g i, tego Ducha Świętego daru, od świętych zarysów n i e r o z w a g i, pojęcie tego, co O p a t r z n y m, od tego, co f a t a l n y m, który by rozpędzał tym sposobem mgły przed armatami, jak to czynił gorącością modlitwy ksiądz Kordecki na wałach Częstochowy.

(PWsz VII, 41)

W roku 1875 została wydana książka ks. Wacława Nowakowskiego pt. *Wspomnienie o duchowieństwie polskim znajdującym się na wygnaniu w Syberii, w Tunce*. Ta broszurka opowiadała o dziejach księży katolickich zesłanych na Syberię i osadzonych w niewielkiej wiosce. Norwid, żywo zainteresowany tematyką syberyjską, szybko zapoznał się z tą publikacją i podzielił się uwagami na jej temat w listach do Bronisława Zaleskiego. Reakcje poety na tę broszurkę okazały się bardzo gwałtowne. Z jednej strony w pełni zgadzał się z postrzeganiem Tunki jako miejsca wyjątkowego pod względem duchowym („Zaiste! [...] Chrystus Pan zmartwychwstał i jest w T u n c e, w kraju Buriatów, między kapłanami polskimi, a uprzedza nas do Galilei, jako rzekł – »sicut dixit«†”). PWsz X, 55). Z drugiej zaś gorący sprzeciw poety wywołała

zawarta we wzmiankowanym dziełku interpretacja stosunków polsko-rosyjskich, które zostały naszkicowane przez ks. Nowakowskiego w następujący sposób:

Ach, nie tak zimne te śniegi syberyjskie, nie tak twarde otaczające wygnańców zewsząd te skały granitowe, jak zimne i twarde serca ludu rosyjskiego wobec niedoli Polaków! Nic, nic ich nie wzruszy. Mylnym jest to przekonanie, że lud rosyjski nie podziela usposobień rządu swego względem Polski. Rosjanin czuje wyższość Polaka nad sobą, czuje jego potęgę moralną, owianą duchem tradycyjnym pięknej i zaszczytnej przeszłości, a w zestawieniu z nim siebie i swojej arcy nieszlachetnej przeszłości doświadcza wewnętrznego upokorzenia, i stąd zazdrości jemu, nienawidzi go, i poniżyć usiłuje.

(cyt. za Norwidem. PWSz X, 55)

Poziom oburzenia, z jakim traktuje Norwid przytoczony fragment z rozprawy duchownego, jest w pismach poety raczej rzadki. Właściwie żadne zdanie powstałe pod piórem ks. Nowakowskiego, dotyczące oceny relacji polsko-rosyjskich, nie uzyskuje akceptacji Norwida. Domniemana wyższość Polaków względem Rosjan jest – jego zdaniem – nieuzasadniona ani z historycznego, ani z religijnego punktu widzenia. Udział w historii zbawienia i męczeństwo jest charakterystyczny dla obu narodów, a wywyższanie się Polaków, w pełni aprobowane i popierane przez osobę duchowną, sprawia, że Norwid dochodzi do stwierdzenia: „D r e w n o j e s t d r e w n o – nawet gdy świętą formę krzyża przyjąć musi” (PWSz X, 57).

Charakterystyczne dla XIX-wiecznych Polaków w ogóle, a w szczególności dla zesłańców politycznych poczucie wyższości wobec pozostałych narodów, a zwłaszcza wobec Rosjan, zostaje określone przez Norwida mianem „ś l e p o t y k a s t o w e j”. Naród polski zamykający się na świat i rzeczywistość w obrębie „umarłych formuł” kojarzy się poecie ze społeczeństwem egipskim u schyłku jego świetności. W postrzeganiu Norwida zafiksowanie na motywie cierpienia przesłania sporej części Polaków całą rzeczywistość, w wielości jej odcieni i komplikacji, sprawiając tym samym, że ich świat ogranicza się do wyidealizowanej wizji przeszłości. Współczesność – poza jej wymiarem cierpiętniczym – zdaje się całkowicie tej grupie społecznej umykać. Stąd też kończąca cytowany list Norwida refleksja o tym, że „Chrystus jest więcej niż jego męczeństwo”. Charakterystyczne, że wszystkie przedstawione wyżej zastrzeżenia kierował w tym kontekście poeta przede wszystkim pod adresem zesłańców na Syberię księży, a więc tej grupy społecznej, od której wymaga się szczególnie wiele. Zofia Trojanowiczowa trafnie zwraca uwagę na to, że zgorszenie Norwida manifestowaną w przywołanej broszurce postawą księży zesłańców wynika z „poddania ich normalnej, jakby abstrahującej od

mitu ocenie”²⁶. A w świecie normalnym – lub może lepiej: w normalnym świecie chrześcijańskim – ciągle podkreślane poczucie własnej wyższości nieodparcie kojarzy się z grzechem pychy.

Teraz Dostojewski. Powszechnie znane są niepocholebne opinie pisarza rosyjskiego na temat Polaków. Ta niechęć autora *Gracza* względem „braci Słowian” szczególnie nasila się w trakcie jego pobytu na katordze²⁷. O możliwych tego przyczynach najbardziej przekonująco w moim odczuciu pisał Jerzy Stempowski. Jego zdaniem Polacy muszą występować w tekstach pisarza rosyjskiego jako postacie skrajnie negatywne i fałszywe, ponieważ zesłańcy, których autor *Notatek z domu umarłych* miał okazję poznać na katordze,

[...] jak gdyby uchylają się od istotnego męczeństwa i dlatego właśnie, wbrew pozorom, nie tylko nie zasługują na litość, ale przeciwnie, powinni być zdemaskowani. Polacy reprezentują dla niego [Dostojewskiego] najbardziej niebezpieczną, bo schodzącą aż na same dno katongi próbę racjonalnego czy mistycznego wytłumaczenia męki potępionych, która w całej twórczości Dostojewskiego ma nosić zasadniczo charakter niczym niewytłumaczony, apelujący do nas swym wiekuistym, niemożliwym do stłumienia protestem²⁸.

Mianem „istotnego męczeństwa” określa Stempowski w przytoczonym fragmencie przekonanie modelowego „biednego i poniżonego” rosyjskiego bohatera Dostojewskiego o tym, że żadna forma zbawienia czy też nadziei eschatologicznej nie jest dla niego możliwa. Cierpiący bohater Dostojewskiego (bohater rosyjski) zmuszony jest tkwić w sytuacji niemożliwej: w warunkach zabijających cały potencjał życia jako takiego. Właśnie tego rodzaju „pokornej rozpacz”, określanej przez Szestowa mianem „filozofii tragedii”²⁹, zabrakło Dostojewskiemu w postawie przebywających razem z nim na katordze Polaków. Uważali oni, że cierpią w słusznej sprawie, a przez to są lepsi od otaczających ich przestępców kryminalnych, pochodzących zwykle z najniższych warstw spo-

²⁶ Jw. s. 142.

²⁷ Na temat relacji Dostojewskiego z polskimi zesłańcami w Omsku por. np. pamiętniki Tokarzewskiego, szczególnie opowiadanie *Na Irtyżu*. W: t e n ż e. *Pośród cywilnie umarłych. Obrazki z życia Polaków na Syberii*. Warszawa [b. r. w.].

²⁸ J. S t e m p o w s k i. *Polacy w powieściach Dostojewskiego*. W: t e n ż e. *Eseje dla Kassandry*. Gdańsk 2005 s. 299. Na temat Polaków w twórczości Dostojewskiego zob. również: Z. Ż a k i e w i c z. *Polacy u Dostojewskiego*. W: t e n ż e. *Ludzie i krajobrazy*. Gdańsk 1970. W. L e d n i c k i. *Polacy i Dostojewski*. W: t e n ż e. *Russia, Poland and the West. Essays in literary and cultural history*. London 1954.

²⁹ Zob. L. S z e s t o w. *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Przełożył i wstępem poprzedził C. Wodziński. Warszawa 1987.

łecznych, co dla Dostojewskiego było rażące i kompletnie nie do przyjęcia. Można podawać w wątpliwość, czy jego pogląd był słuszny, a także (zapewne z powodzeniem) dopatrywać się niskich pobudek jego antypatii do Polaków, mimo to uderzające pozostaje podobieństwo głównych zarzutów, stawianych polskiemu zesłańcom zarówno przez Dostojewskiego, jak i przez Norwida. Obaj twórcy – choć należy podkreślić, że z bardzo odmiennych względów – odczuwali konieczność patrzenia na polskie społeczeństwo w kategoriach normalności. Natomiast chyba większość „skrzywdzonych i poniżonych”, zesłanych na Syberię Polaków, nie chciała czy nie mogła zrezygnować z mesjanistycznej optyki widzenia świata. A postawa ta – szczególnie dla kogoś patrzącego z zewnątrz – mogła okazać się wyjątkowo drażniąca. Warto w tym miejscu przywołać choćby wizerunek polskich „posielańców” z *Anhellego*³⁰.

Norwid podchodził do kwestii cudzego cierpienia w sposób wyjątkowo delikatny. Dlatego też żadna z jego gwałtownych opinii, odzwierciedlających się jedynie w korespondencji prywatnej, nie przedostała się do twórczości literackiej. Tematyki syberyjskiej bezpośrednio dotyczą zaledwie dwa teksty poetyckie: *Syberie* i „*Ołówkiem*” na książeczce o *Tuncce*.

W twórczości Norwida dają się usłyszeć dwa niezależne, przeplatające się ze sobą głosy: głos liryka i epika – kogoś mówiącego w warunkach jakby intymnych i osoby przemawiającej na forum publicznym. Nie chodzi tu o żadne rozróżnienia rodzajowe, tylko o pozycję, z jakiej podmiot mówiący zwraca się do adresata, i o „barwę” jego głosu. Może szczególnie jaskrawo uwidacznia się ta specyficznie rozumiana „wielogłosowość” w *Vade-mecum*. W zbiorze tym mamy do czynienia raz z donośnym wołaniem proroka czy wodza, a innym razem z cichą mową liryczną. Ta różnorodność odcieni głosu bohaterów poetyckich staje się ważna z punktu widzenia interpretacji poglądów „prywatnych”

³⁰ Dodatkowego – ciekawego i trafnego – uzasadnienia niechęci autora *Braci Karamazow* do Polaków dostarczyła analiza lingwistyczno-kulturowe przeprowadzone przez Annę Wierzbicką. Szczególnie blisko przylegający do omawianej problematyki jest jej szkic pt. *Język i naród: polski los i rosyjska sud'ba*. Autorka dowodzi w nim, że jedną z podstawowych różnic w mentalności narodów polskiego i rosyjskiego można dostrzec na drodze eksplikacji polskiego pojęcia „los” i rosyjskiego pojęcia „sud'ba”. Zgodnie z analizami Wierzbickiej zasadnicza różnica polega na tym, że Rosjanie są głęboko przekonani, iż „sud'bę” należy przyjmować z absolutną pokorą i w żadnym razie nie należy się jej sprzeciwiać. Natomiast polski językowy obraz świata sugeruje raczej, że choć człowiek nie ma do końca wpływu na swój los, może i powinien dochodzić do pewnego rodzaju interakcji ze swoim losem. Tego rodzaju współzależność między podmiotem a przedmiotem „sud'by” w rosyjskim językowym obrazie świata jest raczej nie do pomyślenia. Zob. A. W i e r z b i c k a. *Język i naród: polski los i rosyjska sud'ba*. „Teksty Drugie” 1991/3 (9) s. 5-20.

i „publicznych” Norwida. Ważna jest tu perspektywa, z jakiej przemawiają poszczególni bohaterowi jego utworów lirycznych.

W trakcie lektury wiersza *Syberie* odnoszę wrażenie, że przeplatają się w nim dwa rodzaje głosów: głos prywatny, złamany wzruszeniem nad losem zesłańców, i głos publiczny – nauczający, wytykający błędy i prorokujący:

Pod-biegunowi! na dziejów-odłogu,
Gdzie całe dnie
Niebo się zdaje przypominać Bogu:
„Z i m n o i m n i e...”

(PWSz II, 58)

Głos brzmiący w pierwszej strofie wiersza to głos człowieka cierpiącego albo znającego cierpienie. Pojawiające się tu określenia: „na dziejów-odłogu”, „zimno i mnie” zdają się w jakiś nieuchwytny sposób przylegać do losów poety. Mowa tej pierwszej strofy jest o tyle prywatna, że w akcie lektury staje się jakimś rodzajem połączenia mówienia o sobie i mówienia o innym albo – żeby posłużyć się określeniem Ricouerowskim – mówienia „o sobie samym jako innym”.

Zgoła inny jest charakter pozostałych dwóch strof tego wiersza. Wychodzimy w nich z obrębu jednostkowego, prywatnego czy nawet (w przypadku poety) – intymnego doświadczenia na teren przeżycia zbiorowego:

Wróćcież kiedy? – i którzy? i jacy? –
Z śmiertelnych prób,

(tamże)

Pytania o możliwość czy okoliczności powrotu zesłańców nie są przecież jedynie pytaniami samego Norwida. Należą one do przestrzeni doświadczenia zbiorowego, a więc zwielokrotnionego. Pozostając jeszcze przez moment na terenie doświadczenia lirycznego (przejawiającego się w ujmującej konkretyzacji opisów i porównań), poeta zaczyna stopniowo modulować swój głos na sposób epicki. *Syberia* – jako konkretna przestrzeń liryczno-geograficzna – w dalszej części tego wiersza zostaje potraktowana jako metafora Norwidowej współczesności w ogóle. *Syberia* jest nie tylko tam, gdzie zostali zesłani powstańcy, ale też tu. Przy czym zaimek ten („tu”) obejmuje zarówno współczesny poecie Paryż, jak i Warszawę, Drezno, Wenecję, Rzym czy Moskwę. „Druga *Syberia*: pieniędzy i pracy” w dramatyczny w swoim ostatecznym przesłaniu sposób

obejmuje całość cywilizacyjno-kulturową, znaną Norwidowi³¹. Taka konstatacja historiozoficzna nie mogła paść z ust liryka: w tym miejscu zaczyna swoją wierszowaną przemowę – epik.

Lub pierw, czy? obie takowe Syberie,
Niewoli dwóch,
Odepchnie nogą, jak stare liberie,
Wielki-Pan... Duch!
* * * * *

(tamże)

Trzecia strofa analizowanego wiersza jest próbą refleksji filozoficzno-historycznej nad mechanizmem rządzącym prawami rozwoju ducha. Wykropkowanie ostatniego, a z punktu widzenia symetrii – nadliczbowego wersu w pewien sposób obrazuje zasłonę spuszczoną przez poetę na rozstrzygnięcie pytania o godzinę zwycięstwa ducha nad materią. Wprowadzona w ostatnim wersie postać „zarządcy świata” – „Wielkiego-Pana... Ducha!” odsyła czytelnika bezpośrednio w „rejony wielkiej herezji”, czyli do mistycznej twórczości Słowackiego.

Na potrzeby prowadzonej w tej chwili refleksji wystarczy zwrócić uwagę przede wszystkim na to, z jaką delikatnością pisze Norwid o losach zesłańców. Jeśli w związku z problematyką syberyjską pojawia się jakkolwiek rodzaj krytyki, to nie jest on w żadnym stopniu wymierzony w postawę osób cierpiących, a dotyczy raczej rzeczywistości znanej poecie z własnego doświadczenia.

Podobnie jest prowadzona „narracja liryczna” w późnym wierszu Norwida „*Ołówkiem*” na książeczce o *Tunce*. Przeplatające się w nim obrazy poetyckie są przesiąknięte empatią wobec wygnańców przebywających na Syberii. Choć utwór ten został zainspirowany tym samym „dziełkiem”, co omawiany wcześniej list poety do Bohdana Zaleskiego, nie ma w nim ani odrobiny refleksji wartościującej postawy zesłańców. Obrazy gwałtownej, ale i współczującej przyrody, która „rwie i gna” katorżników (chyba na bardzo zbliżonej zasadzie jak w wierszu *Od Anioła do Szatana*), w jakiś tajemniczy, ledwo naszkicowany przez poetę sposób łączy się z ojcowską opieką Boga nad swoimi dziećmi:

Jako gdy trąba porwie warstwę lata
I rzuci w północ gestem osobliwym,
I jakby nie był tylko sprawiedliwym
Twórca-przyrody, lecz i Ojcem świata,

³¹ Zob. T r o j a n o w i c z o w a. *Sybir romantyków* s. 133.

I sprawy czynił wyjątkowej treści,
 A meteory grały Mu chóralnie,
 Śnieg rozplakiwał się i czuł boleści
 Ludzi okutych, co w nim brodzą walnie – –
 (PWsz II, 218)

Obraz wypełniający drugą strofę tego „ołówkowego”, szkicowego wiersza wprowadza zupełnie naturalny w tym kontekście motyw sieroctwa. Jednak to osierocenie nie jest zupełne (podobnie jak wierszu o zbliżonym tytule ze zbioru *Vade-mecum*). Tam została przywołana przez poetę postać matki, tu – anioła towarzyszącego sierocie, przemawiającego przez jej usta.

Cały ten wiersz wypełnia szereg poetyckich, wzniosłych i bardzo niejednoznacznych obrazów. Zapewne jego systematyczna i szczegółowa analiza mogłaby przynieść więcej owocnych hipotez badawczych. Ja natomiast chciałabym zwrócić uwagę tylko na ramę modalną tego wiersza. Natłok wieloznacznego obrazowania poetyckiego sprawia, że stosunek piszącego do własnego tekstu staje się niejednoznaczny. Teoretycznie pomocna w rozwianiu tych wątpliwości jest struktura porównania, jakby „nałożona” na wiersz „*Ołówkiem*”. „Jako gdy [...] – Tak... w owej »T u n c e«!...”). Jednak żeby to porównanie lub lepiej – ta proporcja miały mieć jakikolwiek sens, niezbędna jest znajomość jej drugiego członu albo znajomość stosunku mówiącego do drugiego członu porównania – do „owej »Tunki«”.

W tym miejscu zaczyna powstawać problem... Stosunek Norwida do *Wspomnienia* ks. Nowakowskiego jest znany. W żadnym stopniu nie jest on pozytywny. Więc miałyby tu poeta kłamać, czyli pisać mgliście – ale ogólnie rzecz biorąc, pozytywnie – o postawach, które prywatnie wydają mu się nie do przyjęcia? Takie założenie jest możliwe, chociaż raczej mało zadowalające pod względem badawczym. Pozostaje jeszcze kwestia tytułu wiersza. Co właściwie sugeruje ujęte przez poetę w cudzysłów określenie „ołówkiem”. Wywołuje ono skojarzenie palimpsestowości, gestu pisania na czymś, co zostało już napisane, zacierania dawnych znaczeń i wprowadzania w ich miejsce nowych. Palimpsest Norwida jest jednak nietrwały. Pisany „ołówkiem”, staje się jedynie sugestią znaczeń nowych, zdaniem poety – właściwych. I jeszcze wielokropek, umieszczony przez poetę w końcowym wersie, rozpoczynającym drugi człon porównania „tak” („– Tak... w owej »T u n c e«!...”)). Można go interpretować jako dramatyczne zawieszenie głosu osoby mówiącej w wierszu, ale znacznie bliższe wydaje mi się traktowanie go jako przemilczenia poety. „Tak [jest] w owej *Tunce*” czy może raczej „Tak powinno być”? „Chciałbym, żeby tak było”.

Stosunek Norwida do „polskiej Syberii” był bardzo skomplikowany, trudny do jednoznacznego opisanie. Prawdziwe cierpienie i bluźniercza szata marty-

rologiczna składały się na mieszankę wyjątkowo toksyczną, wobec której trudno było zachować się zupełnie właściwie: nie wyrzekając się siebie i jednocześnie nie raniąc uczuć osób naprawdę cierpiących.

Dostojewski nie musiał i nie chciał liczyć się z uczuciami Polaków, dlatego głosił wszem i wobec swój niechętny stosunek do polskich zesłańców i emigrantów. I choć jego rozliczne opinie mogą być odbierane jako mocno przesadzone i krzywdzące, to jednak – odsuwając emocje na bok – można zauważyć spore podobieństwo między myśleniem Dostojewskiego i Norwida o martyrologii polskiej.

PODOBIENSTWO POSTAW KRAŃCOWO ODMIENNYCH

Widoczna w przedstawionym zestawieniu zupełna rozbieżność poglądów historiozoficznych i eschatologicznych Norwida i Dostojewskiego zdaje się jednak mieć nieco miejsc wspólnych. Zasadniczą płaszczyzną konfliktów myślowych obu pisarzy była się opozycja ortodoksji i heterodoksji. Chcąc być wierny nauczaniu Kościoła katolickiego, Norwid w żaden sposób nie mógł uwierzyć w koncepcję „Polski – Mesjasza narodów” ani nawet pogodzić się z nią. Według niego żaden, nawet największy, najwspanialszy i najbardziej cierpiący naród nie może określać się mianem „Mesjasza”, bo dopuściłby się aktu bluźnierstwa.

Z kolei zespół przekonań społeczno-religijnych Dostojewskiego (do złudzenia przypominający momentami polską odmianę mesjanizmu) był niemal modelowym przykładem publicystycznej realizacji ortodoksyjnej koncepcji prawosławnej „Moskwy – Trzeciego Rzymu”. W XIX-wiecznej mentalności rosyjskiej wyznawana w *Credo* wiara w Kościół Powszechny wiązała się bezpośrednio z wiarą w wybraństwo narodu rosyjskiego. Dobitnie świadczą o tym choćby wypowiedzi rosyjskiego filozofa romantycznego Aleksieja Chomiakowa³².

Tak więc na przykładzie twórczości Norwida i Dostojewskiego widać doskonale, jak zupełnie odmienne manifestacje postaw historiozoficznych mogą być wynikiem bardzo zbliżonego stosunku do wiary, nawet w przypadku bliskich tak sobie Kościołów jak Cerkiew prawosławna i Kościół katolicki.

Z opisaną wizją historiozoficzną bezpośrednio wiąże się problematyka zesłań na Syberię i towarzyszącego im cierpienia. I tutaj – mimo odmiennego wypo-

³² A. Ch o m i a k o w. *Cerkow' odna*. W: t e n ż e. *Cerkow' odna. Semiramida*. Moskwa 2004.

sażenia kulturowego – Norwid i Dostojewski poruszają kwestie bardzo zbliżone. Obaj patrzą na dzieje narodu polskiego w sposób „normalny”: jako na historię jednego z bardzo wielu narodów „zaanektowanych” przez Rosję (Dostojewski) i jednego z wielu narodów cierpiących (Norwid). Dlatego Dostojewski (jako Rosjanin) gwałtownie, z wielkim oburzeniem odrzuca postawę Polaków, z którymi miał okazję się zetknąć, jednocześnie dokonując jej uniwersalizacji wobec całego narodu polskiego. Cierpienie Polaków oraz sposób, w jaki jest ono okazywane, są dla Dostojewskiego niezrozumiałe. Bo skoro misja dziejowa Rosji polega – jego zdaniem – na stopniowym „wchłanianiu” i oświecaniu krajów europejskich, to Polacy nie mają żadnych przesłanek, by sprzeciwiać się narodowej niewoli. Więcej – niezgoda na bieg wydarzeń historycznych urasta w oczach rosyjskiego pisarza do rangi buntu wobec Boga. Taka jest logika podstawowych założeń, stojących za koncepcją historiozoficzną „Moskwy – Trzeciego Rzymu”.

Norwid, będąc Polakiem, nawet nie próbował przekreślić wagi cierpienia powstańców i zesłańców, jednak w znacznym stopniu, podobnie jak Dostojewski, nie chciał zaakceptować ich postawy, zakorzenionej w nienawiści do Rosjan i poczuciu wyższości względem nich. Nieustanne podkreślanie martyrologii narodowej musiało – jego zdaniem – przybierać chorobliwe kształty niezdrowego cierpienia. O podobnym mechanizmie psychologicznym pisał Norwid w *Białych kwiatach*³³. Ciągłe stawanie w prawdzie nie tylko wobec rzeczywistości zewnętrznej, ale – przede wszystkim – wobec samego siebie, racjonalizacja własnych, nawet najbardziej zagmatwanych uczuć, musiała być – jak sądzę – znacznie trudniejsza od bezwzględnej akceptacji mitu mesjanistycznego. Chyba właśnie dlatego polski poeta pisał o Syberii (w której doszło do zogniskowania martyrologii narodowej) tak niewiele.

³³ „Patetyczność nie pochodzi od δΰδ̄ῑο̄ (choroba). Patetyczność pochodzi od π̄ᾱσ̄χ̄ω̄.

Tylko z d r o w e - c i e r p i e n i a dramatycznymi zdają się być... choroba ma na polu wiedzy patologię raczej, nie patetyczność.

Różnice tu, na polu sztuki, są takie między powyższymi określnikami, jak na polu życia, np. między h i s t o r y c z n y m a h i s t e r y c z n y m fenomenem jakim...” (PWsz VI, 191).

A COMPARISON OF SELECTED ASPECTS
OF NORWID'S AND DOSTOYEVSKI'S HISTORIOSOPHY

S u m m a r y

The article presents a comparative analysis of Norwid's and Dostoyevsky's attitudes towards the issue of the 19th century Messianism. In Part I a review is done of the Russian writer's most important statements tackling the problem of Russians as the "nation-God-carrier", and the widespread opinions about Dostoyevsky as a follower of Messianism are revised. In Part II Norwid's stance on Polish messianic attitudes is presented. Next, a comparative analysis is made of Norwid's and Dostoyevsky's opinions on the attitudes of Poles exiled to Siberia. The final part of the article is an attempt to answer the questions about the cultural or religious patterns that led both writers to the phenomenon of Messianism, and about what factors were the cause why these attitudes appear to the recipients of their texts as diametrically different.

Transl. Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: historia zbawienia, historiozofia, lud-bogonośca, meşjanizm, Moskwa – Trzeci Rzym, Sybir, znak sakralny.

Key words: history of salvation, historiosophy, nation-God-carrier, Messianism, Moscow – the Third Rome, Siberia, sacred sign.

Dr EWANGELINA SKALIŃSKA – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, adres: e-mail: e.skalinska@uksw.edu.pl. Adres korespondencyjny: WNH UKSW, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa.