

ARENT VAN NIEUKERKEN

POSTĘP I MYŚL KRYTYCZNA U NORWIDA I PIOTRA ŁAWROWA

1.

Na początku marca 1873 r. Norwid otrzymał od rosyjskiego rewolucjonisty, zesłańca, filozofa i ojca tzw. socjologii subiektywnej, Piotra Ławrowa, broszurkę, prawdopodobnie odbitkę tekstu wykładu wygłoszonego przez niego w Paryskim Towarzystwie Antropologicznym (*Société Anthropologique*)¹. Zdaniem Juliusza Gomulickiego (wydawcy *Pism wszystkich Norwida*) chodziło o tekst pt. *L'idée du progrès dans l'anthropologie*, poświęcony specyfice postępu historycznego w kontekście antropologicznym (wykład ten był właściwie streszczeniem kluczowych fragmentów ze słynnych *Listów o historii*, które ukazywały się pod pseudonimem w Rosji od 1866-1869 i zostały w roku 1870 wydane na emigracji). Dedykacja brzmiała:

Au Polonais croyant le Russe incrédule.

Norwid, odpowiadając po francusku, zdawał sobie sprawę, że nie ma możliwości poważnej dyskusji ideologicznej z Ławrowem, którego osobiście bardzo cenił², ponieważ poglądy Rosjanina na ideę postępu w historii różniły się istotnie od zakorzenionych w *sacrum* „zasad” autora *Vade-mecum*³:

¹ Z. TROJANOWICZOWA, E. LIJEWSKA, *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, Poznań 2007, t. II, s. 539.

² Norwid poznał Ławrowa prawdopodobnie dzięki znajomości z towarzyską życia rosyjskiego rewolucjonisty, Anną Czaplicką (prawdziwe nazwisko Modzelewska). Autorki *Kalendarza* wskazują na inną okoliczność biograficzną: „Wspólnymi znajomymi ich i Norwida była rodzina malarza Józefa Szermentowskiego” (s. 480). Ławrow i Czaplicka uciekli z zesłania w Rosji (w Wołogdzie) i trafili do Francji wkrótce przed wybuchem wojny niemiecko-francuskiej. Norwid zaadresował krótki wiersz do Anny Czaplickiej datowany 1 lutego 1871, kilka dni po zawarciu rozejmu między dopiero co powstałym Drugim Cesarstwem Niemieckim

Pańskie dziełko oraz dedykacja [...] stanowią razem tak obszerny list, że odpowiadając nań Panu ponownie byłoby tylko chimerycznym odruchem, zwalczając zaś jego podstawowej zasady nie uważałbym za stosowne, to by zmusiło mnie bowiem do podniesienia ręki na Pańskie osobiste przekonania.

Norwid i Ławrow są więc „na słońcach dwóch przeciwnych, bogami” (pisząc to – i tłumacząc cytaty na francuski, polski poeta zwraca uwagę na swą onegdajszą bliskość wobec drugiego wieszczka: „Certes, je puis vous dire avec mon (ancien!) Jules Słowacki [...]”). Autor *Vade-mecum* i i jego rosyjski znajomy nie nauczyli się wzajemnie swoich języków, ale obaj rozumieją doskonale wszystko, co w nich piękne, tym bardziej, że kiedyś „cała Europa będzie mówiła jednym językiem”, a zwłaszcza „Słowianie”. Norwid uważał wprawdzie, że owo zjednoczenie („unification”) lingwistyczne nie będzie wynikiem postępu w sensie współczesnego mu pozytywizmu i scjentyzmu, ponieważ było już obecne w załączku („n'existe que par le fonds de chacun de ses idiomes”). Wiadomo, że na przełomie lat siedemdziesiątych XIX wieku Norwid fascynował się kwitnącym wówczas językoznawstwem porównawczym (świadczą o tym jego „Notatki etno-filologiczne”, a także poemat *Rzecz o wolności słowa*). Był członkiem francuskiego Towarzystwa Filologicznego (*Société Philologique*) założonego przez katolickiego rojalistę hrabiego Hyacinthe'a de Charenceya (1832-1916), który m.in. zajmował się językiem baskijskim i prekolumbijskimi narzeczami amerykańskimi, a także napisał rozprawę pt. *Le fils de la vierge*, która rozpatruje temat „panny, która poczęła syna” w szerokiej perspektywie mitologii porównawczej, również pozaeuropejskiej, prekolumbijskiej i chińskiej⁴ (w młodości, w roku 1859, ten francuski arystokrata napisał artykuł relacjonujący dyskusje o Potopie w kontekście lingwistycznym, temat bliski Norwidowi).

Towarzystwo Filologiczne próbowało łączyć naukę „pozytywną” z religijnym światopoglądem. Pierwsze kroki Ławrowa we Francji wiodły w inną stronę. Po ucieczce z Rosji i przyjeździe do Paryża (1870) został on wybrany na członka (na pewno „zagranicznego”) paryskiego Towarzystwa Antropologicznego, który reprezentował program badań w duchu scjentyzmu i stronił od wszelkich kontaktów z religią. Za czasów Napoleona III (Towarzystwo zostało założone w roku 1859) członkowie byli na ogół republikanami i agnostykami (honorowym człon-

a Trzecią Republiką (o treści tego utworu w zakończeniu niniejszego tekstu). Zdaje się więc, że Norwid, Ławrow i Czaplicka wspólnie przeżywali miesiące oblężenia francuskiej stolicy, a także późniejszy epizod Komuny Paryskiej.

³ Przekład z francuskiego według *Kalendarza*, t. 2, s. 540. Zob. PWSz X, 7-8.

⁴ Por. M. BIELA, *Czy Norwid współpracował z Hyacinthe de Charencey przy pisaniu „Syna Panny”*, „Studia Norwidiana” 27-28: 2009-2010, s. 149-183.

kiem był Ernest Renan, autor kontrowersyjnego *Życia Jezusa*, w którym traktował Chrystusa jako szlachetnego wizjonera, odmawiając Mu boskości). Należeli więc do opozycji wobec reżimu męża żarliwie wierzącej cesarzowej Eugonii. Jeden z założycieli Towarzystwa, chirurg Paul Broca, został później senatorem Trzeciej Republiki. Statutowym celem paryskiego Towarzystwa Antropologicznego było „naukowe badanie ludzkich ras”⁵. Wielu członków było zwolennikami teorii Darwina. Część tych badań „antropologicznych” budzi z obecnego punktu widzenia spore wątpliwości, ponieważ skupiano się na zewnętrznych (np. biologicznych) wyznacznikach człowieczeństwa (w pierwszej połowie XIX wieku pojęcie rasy wiązało się raczej z kryteriami cywilizacyjnymi – tak występuje jeszcze w pismach Renana o dziejach chrześcijaństwa, choć również u niego pojawia się już perspektywa bardziej biologiczna). Mierzono np. czaszki (tzw. *craniométrie*), przy czym – zgodnie z duchem epoki „postępu” – milcząco wychodzono z założenia, że istnieje hierarchia ras. Odróżniano bardziej rozwinięte rasy od mniej rozwiniętych i podejście to było często mylone z podziałem między rasami „lepszymi” a „gorszymi” (w podobny sposób usprawiedliwiono intelektualną wyższość mężczyzn nad kobietami).

Takimi uproszczeniami posługiwał się czasami nawet radykalny demokrat i socjalista, jakim był Ławrow. Trzeba oczywiście podkreślić, że nie był on świadomym „rasistą”. Jego koncepcja „postępu” nie niweluje różnic między różnymi grupami ludzkimi, ale zawsze umieszcza je w pewnej dynamice historycznej. Wyższy stopień rozwoju wiąże się u niego z moralną odpowiedzialnością za całość społeczeństwa, a zwłaszcza za jego niższe warstwy. Grupy i społeczeństwa nie są przy tym zamkniętymi bytami, ale wchodzą z sobą w rozmaite relacje hierarchiczne, które w ramach procesu postępu mogą spowodować ucisk jednych grup przez drugie. Sprawcami prawdziwego postępu są według Ławrowa ludzie w jakimś stopniu społecznie, a także materialnie uprzywilejowani, którzy dzięki pewnej wygodzie życiowej mają szerszy wzgląd na rzeczywistość społeczną i rozumieją konieczność harmonii między poszczególnymi warstwami. Oznacza to jednak rezygnację z własnych przywilejów, albo – inaczej – rozszerzanie ich na wszystkie ludzkie podmioty (większość uprzywilejowanych nie zdobywa się jednak na taką altruistyczną postawę, lecz wykorzystuje swą przewagę, by usprawiedliwić własny status wybraństwa – nie ma tu bowiem żadnego determinizmu; Ławrow jest więc „woluntarystą”; wszystko zależy od „indywidualnych” decyzji). W takim kontekście nie tylko różnice społeczne, lecz także „rasowe” stopniowo tracą swe znaczenie jako wyznaczniki hierarchii społecznej.

⁵ Bulletins et Memoires de la Societe d'Anthropologie de Paris Annee 1864, 5-1, s. III.

Norwid miał ze swojej strony zawsze bardzo sceptyczny stosunek do wszelkich wartościujących użyć słowa „rasa”, o czym świadczy np. jego list do Joanny Kuczyńskiej (luty 1869), w którym, odcinając się od „genetycznego frazesu o Scytach i Azjatach” (PWsz IX, 388), traktuje on „Europę” nie jako „rasę”, lecz „principium” (PWsz IX, 388). „Zasada” ta, jednocząca najrozmaitsze pierwiastki (również „etniczne”) poprzez rozwój, jest z jednej strony czynnikiem „cywilizacyjnym”, z drugiej zaś fundamentem w sensie sakralnym: wszyscy Europejczycy „pochodzą z Azji” nie tyle ze względu na fale migracyjne, ile dlatego, że Azja jest „snem o rajju”:

Pani mi pisze genetyczny frazes o Scytach i Azjatach.

Jestem przeciwny systematom społecznym, które głoszą:

„Europe aux Européens!”

Selon moi – Madame! – il n’y a jamais eu des Européens, car nous tous nous sommes venus ici de l’Asie – de ce pays qui nous reste maintenant sur l’embryon de notre intelligence come un rêve du Paradis !

Ja pochodzę od Jafetowego wnuka, co przykowany był na szczycie Kazbeku w Kaukazie – od dziada mego Prometheusa.

Ja JEDEN przeczę temu systemowi krwi i ras. Ja jeden – ale cóż robić! – to moje мнение takie.

Moim zdaniem, Europa *nie jest rasą*, ale *principium!* – bo gdyby była rasą, byłaby Azją!!! (PWsz IX, 388)

Norwid używa tu kategorii ze współczesnej mu mitologii i lingwistyki porównawczej, by wyrazić poetycko-religijny („Jafetowy wnuk”, „Prometeusz”), w pewnym sensie „przednowoczesny” światopogląd, opierający się na symbolicznych ekwiwalencjach (podobnie – choć bardziej „naukowo” [oczywiście w kontekście epoki] – postępował wspomniany już założyciel Towarzystwa Filologicznego i językoznawca hrabia de Charencey), ale właśnie dzięki temu okazuje się odporny na biologistyczne pokusy światopoglądu „antropologicznego”. Nie należy oczywiście przeceniać wagi wypowiedzi w liście trzymanym w konwencji salonowej (chodziło też o „bawienie” adresatki), ale stosowana tu strategia demaskowania i ośmieszania „genetycznych” (rasistowskich) przesądów jest typowa dla całej dojrzałej twórczości poety. „Polak”, a także „Słowianin” jest u Norwida kategorią „kulturową”, zmieniającą się w czasie i kojarzącą się z pewnymi wartościami (dlatego poeta może nazwać obłązonego w Rzymie papieża Piusa IX „Polakiem”: „Któż jest ten *Polak*, kto?... co – zrodzony na obcej ziemi/ I z obcą w żyłach krwią – dłońmi ku niebu drżącemi/ Za Polskę modły śle... i imię jej wymawia?...” (PWsz II, 179). Zakłada więc istnienia „jednostek”, albo – według terminologii Norwida – „osób” (nieprzypadkowo Norwid nie chciał „podnieść ręki na osobiste przekonania” rosyjskiego znajomego).

Innym przykładem tej postawy antybiologizacyjnej znajdujemy w liście do Ławrowa. Żartobliwie wspominając o zwyczaju „Słowian”, by przekazywać listy przez znajomych, Norwid prosi go o to, by w tym celu wybierać „piękną podróżną”, która może nawet być „Turanką”, pod warunkiem, by nie była ona „ateistką” ani „profesorem medycyny”. Jest to żartobliwa aluzja do teorii o różnicy pochodzenia etnicznego „Rosjan” (Wielkorusów) i „Słowian” (zwłaszcza Polaków, a także Ukraińców) przedstawionej przez innego zagranicznego członka paryskiego Towarzystwa Antropologicznego, Franciszka Duchńskiego „z Kijowa” [„de Kiew”] (1816-1893), autora, dziwnego z obecnego punktu widzenia⁶, dzieła pt. *Peuples aryâs et tourans agriculteurs et nomades. Nécessité des réformes dans l'exposition de l'histoire des peuples aryâs-européens & tourans particulièrement des Slaves et des Moscovites* (Paris, 1864), które miało udowodnić, że ze względu na swoje pochodzenie „turańscy” Rosjanie w sensie kulturowym nigdy nie mogą być częścią Europy (publikacja ta, przeznaczona dla „francuskich nauczycieli historii”, ukazała się w kontekście antyrosyjskiego zwrotu Napoleona III na jesieni 1863 r., spowodowanego przez powstanie styczniowe). Zdaniem autora to nie dynastia Piasta i Ruryka przyczyniały się do formacji polskości i rosyjskości. Tożsamość polska była wynikiem powstania państwa łączącego Polskę z ziemiami litewsko-ukraińskimi (w tej konstrukcji potomkowie Piasta i Ruryka spotkali się), podczas gdy państwo moskiewskie było dziełem ludów należących – podobnie jak np. Turcy, a także Semici, a nawet Chińczycy – do „turańskiej” gałęzi ludzkości (mającej mentalność koczowniczą).

Pod względem charakterologicznym „rasy” (i plemiona) te dzieli wszystko. W odróżnieniu od rolniczych Słowian i innych „Europejczyków”, turańscy „Moskale” [Moskovites] są cierpliwi, wytrzymali, ale mało twórczy – raczej naśladowa dokonania innych. U ludów „aryjskich” – synonim „europejskości” (zwłaszcza u „Gallów”, „Latynów” i „Słowian”) – dominuje, nieco paradoksalnie w świetle ich twórczych zdolności, uczuciowość. Turanie są natomiast bardziej skłonni do mędrkowania. Widać to zwłaszcza w twórczości artystycznej. Poezja „Słowian” pochodzi – zdaniem Duchńskiego – z serca; wiersze „Moskali” z wyobraźni (podobne poglądy można znaleźć u Mickiewicza w *Prelekcjach paryskich*, a także w pierwszej części tzw. *Ustępu do Dziadów III* pod znamienym tytułem „Droga do Rosji”). Owe różnice charakterologiczne nie pozostają bez konsekwencji dla stosunków między płciami. U narodów „aryjskich” (a więc także u „Słowian”) kobiety mają bardziej rozwiniętą świadomość moralności indywidualnej niż mężczyźni i cieszą się wielkim uznaniem. U „Turanów” ich rola

⁶ Na „dość podejrzaną” naukowość tych tez zwrócił uwagę Jan Baudouin de Courtenay w broszurce pt. *Z powodu jubileusza profesora Duchńskiego*, Kraków 1886.

ogranicza się do bycia funkcją godności mężczyzny. Z drugiej strony kobiety „turańskie” odznaczają się bez porównania większą płodnością niż „Aryjki” (stąd pesymizm co do przyszłości cywilizacji europejskiej, bardzo np. odczuwalny w rozważaniach innego „rasisty”, hrabiego de Gobineau). Nie brak też wątków potencjalnie antyjudaistycznych w dziele Duchyńskiego. Pod wpływem nauczania egipskich kapłanów Mojżesz próbował zmieniać „turańskich” hebrajczyków w „Ariów”, ale w czasie czterdziestoletniej wędrówki przez pustynię zmieniali się oni ponownie w nomadyjskich „Turanów”. Podobnie stało się po zniszczeniu trzeciej świątyni. Rozproszeni po świecie, Żydzi wrócili do swych koczowniczych (tzn. „turańskich”) korzeni (warto porównać tę biologizyczną interpretację losu Żydów z zupełnie innym podejściem Norwida w słynnym wierszu *Żydowie polscy*; w obrazie „pomnika strzaskanego” dominują konotacje kulturowo-sakralne).

Nie należy może traktować tych poglądów zbyt poważnie. Duchyński mnoży częściowo romantyczne stereotypy, choć jego biologizm przypomina teorie rasowe hrabiego de Gobineau, którego *Esej o nierówności ludzkich ras* na pewno znał (koncepcja francuskiego arystokraty jest jednak bardziej skomplikowana – zajmuje się on m.in. zjawiskiem „mieszania” ras [*métisage*]). To właśnie Rosjanin, słowianofil Aleksiej Chomiakow, zarysował dzieje świata jako walkę między dwoma pierwiastkami „rasowymi” (choć jeszcze nie w sensie biologicznym): „irańskim” i „kuszycyckim”, przy czym Rosjanie znajdują się – podobnie jak inni Słowianie – po stronie „irańskiej”. Można przypuszczać, że dzieło Duchyńskiego było m.in. reakcją na tę koncepcję, a także ogólnie na koncepcję „panslawistyczną”, którą państwo rosyjskie posługiwało się w celach propagandowych. Przedstawiłem w tym miejscu poglądy Duchyńskiego i ich kontekst trochę szerzej, ponieważ one pozwalają nam lepiej zrozumieć list Norwida do Ławrowa. Ironiczna demaskacja rasistowskich banałów odgrywa w nim równie ważną (choć na pierwszy rzut oka mniej widoczną) rolę jak we wspomnianym już liście do Joanny Kuczyńskiej, przy czym nie pozostaje ona bez znaczenia dla koncepcji postępu w sensie dziejowego ruchu zmierzającego do powszechnej podmiotowości ludzkiej. Gatunek listu, zakorzeniony w sytuacji dialogicznej, nadaje się przy tym idealnie do podważenia rasistowskiego światopoglądu, bo zakłada podmiotowość autora i adresata. Zarówno autor *Listów z Rosji*, jak i polski poeta są tu „jednostkami”. Nie potrafią się może pod każdym względem dogadywać, ale niewątpliwie są w stanie „różnić się godziwie” (DW IV, 245).

Debata (choć na pierwszy rzut oka Norwid od niej się uchyla: „zwalczać zaś jego [Ławrowa] podstawowej zasady nie uważałbym za stosowne, to by zmusiło mnie bowiem do podniesienia ręki na Pańskie osobiste przekonania”) jest tu prowadzona w sposób aluzyjny, ale wszystkie sporne elementy (idea postępu,

scjentyzm, religia) zostają w tym „towarzyskim” kontekście skonkretyzowane. Widzieliśmy, że w swojej dedykacji Ławrow zwraca się do poety jako Rosjanin-ateista do Polaka-chrześcijanina. Będąc rewolucjonistą, odczuł wielką sympatię do Polaków i „sprawy polskiej”. W okresie po powstaniu styczniowym taka postawa należała raczej do wyjątków i ograniczała się do środowiska Aleksandra Hercena i Bakunina, tzn. do najradykałniejszych demokratów rosyjskich (rosyjscy „liberałowie” odwracali się od Polaków, traktując ich jako niewdzięcznych „buntowników”). Z ich punktu widzenia Polska była atrakcyjna, ponieważ Polacy podtrzymywali rewolucyjny ferment na starym kontynencie. Ławrow miał jednak negatywny stosunek do religii, a szczególnie do chrześcijaństwa, choć w polskim przypadku katolicyzm służył dążnościom wyzwoleniczym, a w pewnym sensie także emancypacyjnym (choć zawsze w ramach idei narodowych). Rzecz w tym, że w kontekście jego „socjologicznej” koncepcji dziejów religia przyczyniała się wprawdzie do postępu (pod tym względem Ławrow sporo się nauczył od pozytywistów, takich jak Auguste Comte i Proudhon), tyle że w chwili, kiedy wyłoniła się z niej „myśl krytyczna” („krytyka” jest u niego – podobnie jak w tradycji młodoheglowskiej – kluczową siłą postępową na wyższym etapie rozwojowym), zmieniła się ona [religia] w pierwiastek „reakcyjny”, zatrzymujący dalszy postęp. Przyczyną takiego stanowiska jest specyficzny sposób konstruowania idei postępu. Polega ona na stopniowej emancypacji człowieka jako jednostki. Ławrow uważał (za Feuerbachem), że „świadomość Boga była pierwszą odmianą samoświadomości człowieka”, przy czym człowiek religijny nie doszedł jednak do pełnej samoświadomości, ponieważ wiara w Boga jako uzewnętrzniona świadomość ludzka zakłada brak „siły sprawczej” owej specyficznie ludzkiej samoświadomości.

Mniejsza tu o poprawność dedukcji Feuerbacha. Jasne jest jednak, że „myśl krytyczna” nie może się obejść bez samoświadomości specyficznie ludzkiej (w sensie siły sprawczej), a w przypadku religii jest ona zaledwie pośrednia, tzn. jest wynikiem idealizacji pewnych, na ogół najlepszych wyobrażeń człowieka o sobie, które przypisuje on jakiejś istocie pozaludzkiej. Człowiek poznaje więc samego siebie jako przedmiot [*Gegenstand*], który staje się obiektem kultu. Istotne dla dalszego postępu są jednak samoprzekraczające się akty intelektualne człowieka, a właśnie religia stoi na przeszkodzie takiemu „ruchowi myśli”. Z perspektywy Ławrowa religia jest więc szkodliwa dlatego, że podobnie jak „myśl krytyczna” oddziałuje na intelekt, tyle że tłumaczy świat w odniesieniu do wiary w pewne dogmaty, które można precyzyjniej sformułować, ale w zasadzie nie są podatne na prawdziwy rozwój w sensie poznania człowieka poza wszelkimi kategoriami wyobcowującymi. Wszelki zewnętrzny (uzewnętrzniony) obiekt kultu stwarza ponadto sieć stosunków hierarchicznych, wskutek czego

człowiek podporządkowuje siebie – sobie, jako komuś obcemu. Następnym krokiem to powstawanie społecznych struktur podporządkowujących jednego człowieka drugiemu w relacji do owej uzewnętrznionej autoreprezentacji, której na imię Bóg (punkt widzenia w kilka lat później przewrócony „nogami do góry” przez Karola Marksa). Ateizm, tzn. odmowa umieszczenia źródła ludzkiej świadomości poza człowiekiem, okazuje się więc (znów z punktu widzenia Ławrowa) punktem kulminacyjnym procesu intelektualnej [auto]emancypacji człowieka. Po jego zakończeniu można zacząć reformować albo – w przypadku oporu ze strony starego porządku – obalać społeczne struktury ucisku, które okazują się – niezamierzonym – rezultatem owego spowodowanego przez religię procesu samowyobcowania (z drugiej strony samowyobcowanie wydaje się – zgodnie z myślą Hegłowską – warunkiem koniecznym pierwotnej dynamiki poznawczej). Mniej już negatywny był zaś stosunek rosyjskiego rewolucjonisty do poezji i mitu: zachowują one część swojej wartości, ponieważ ich przedmiotem jest sfera estetyki rządzonej przez czucie. Traktował je jako pożyteczne środki „perswazyjne”.

Można wychodzić z założenia, że Ławrowa drażniło przywiązanie Norwida do katolicyzmu, choć z drugiej strony podziwiał jego poetycki talent (autor *Listów z Rosji* sam pisał wiersze, które są jednak dosyć stereotypowe). W każdym razie postawa Polaka, będącego z jednej strony przeciwnikiem europejskiego porządku politycznego (owego słynnego *status quo*, zagrożonego przez „sprawę polską”), który wydawał się wykluczać braterstwo między narodami, klasami i płciami (myśl krytyczna miała stopniowo znosić te nierówności), z drugiej zaś „reakcyjnym” wielbicielem papieża, była z punktu widzenia Ławrowa po prostu niespójna. Jego broszurka (tekst wystąpienia wygłoszonego na posiedzeniu paryskiego Towarzystwa Antropologicznego) miała na pewno unaocznic Norwidowi jego brak konsekwencji. Autor *Vade-mecum* nie odpowiada wprost na filozoficzne i społeczne tezy Ławrowa, ale kilka uwag utrzymanych w żartobliwej tonacji „towarzyskiej” wykazują, że według Norwida nie wykonały one tego, co zapowiedziały. Po pierwsze: członkiem tego samego Towarzystwa Antropologicznego był człowiek (Duchiński „de Kiew”), który na podstawie dość prymitywnych biologistycznych teorii doszedł do wniosku, że Polaków i Rosjan (Wielkorusów) nic nie łączy, ponieważ należą do różnych ras. Skoro tak, to ludzie są (od początku) w pełni zdeterminowani, a idea postępu traci swój sens (albo ogranicza się tylko do jednej grupy). Ateizm Ławrowa implikuje podobny – choć bardziej świadomy – materialistyczny, biologistyczny światopogląd, który – z punktu widzenia Norwida – bynajmniej nie znosi nierówności społecznych, lecz – wręcz przeciwnie – dopiero je wprowadza i utrwała (choćby przez myślenie w kategoriach „plemiennych” i „rasowych”). Scjentyzm nie umieszcza wprawdzie źródła ludzkiej świadomości poza człowiekiem, ale za to redukuje ją

do pewnych funkcji fizjologicznych (por. postawę „Górnika” w Assuncie: „Człowieka stworzył ‘łańcuch’ przyrodzenia [...]” (DW III, 325)). Wobec chrześcijańskiego Boga jesteśmy zaś wszyscy równi na poziomie [samo]świadomości (nawet gdyby był On naszym tworem, to dzięki temu, że odkryliśmy przez ów twórczy akt ideę uniwersalizmu ludzkiego).

Okazuje się ponadto, że ów filozoficzny spór o źródło nowoczesnego uniwersalizmu również ma znaczenie dla sposobu prowadzenia dialogu między ludźmi o całkowicie różnych poglądach. Jak mają wobec tego wyglądać przyszłe kontakty listowne między Norwidem a Ławrowem? Żartobliwość rozwiązania tego problemu przez Norwida nie jest pozbawiona powagi i pewnej głębi „ideologicznej”. Człowiek jest przede wszystkim świadomością, dlatego owe kontakty nie powinny być bezosobowe. Niech pośredniczy więc w ich dalszej korespondencji („si à la manière de Slaves vous préférez d’écrire par *occasion*” (PWsz X, 8)) „urocza kobieta” (choćby „Turanka”, bo Norwid nie sądził, że przynależność rasowa istotnie wpływa na pozycję kobiety w hierarchii społecznej ani na jej zdolności „emocjonalne”), pod warunkiem, by nie była ona ateistką (jak większość członków Towarzystwa Antropologicznego) ani profesorem medycyny (jak założyciel Towarzystwa Paul Broca).

Po drugie: co powiedzieć o cytacie z *Beniowskiego* („... a tak się żegnają nie wrogi,/ Ale na słońcach dwóch przeciwnych, bogi!”), który wydaje się w kontekście dialogu między ateistą a wierzącym trochę ironiczny? Ważne jest tu jednak jeszcze coś innego. Podstawą wspólnoty ludzkiego porozumiewania się jest – zdaniem Norwida – właśnie poezja. Wiemy, że również Ławrow był świadom jej siły „perswazyjnej”, choć uważał, że w epoce „myśli krytycznej” nie może ona jako naczynie uczuć rościć pretensji do uniwersalności (która z punktu widzenia Ławrowa zawsze ma charakter „intelektualny”, dzieje się to w sferze realizacji idei). Nie sięga bowiem Absolutu, w sensie jakiegoś początku albo celu „ruchu myśli”, idei. Norwid uważał przeciwnie, że źródłem poezji jest *sacrum*, które ustala relację między językiem a Absolutem. „Słowo było z człowieka wywołane” (DW IV, 213) i właśnie (wspomniałem już o tym) w jego sakralnym rodowodzie zawiera się jego celowość. Bez tej wiary idea postępu byłaby pozbawiona kierunku i straciłaby swój sens. Ławrow traktował tę postawę – jak już widzieliśmy – w kategoriach Feuerbachowskich jako samowyobcowanie (i samozniewolenie) człowieka (jak jednak mamy wyobrazić sobie człowieka przed tą chwilą? Może istotą człowieka jest właśnie jego zdolność do samowyobcowywania się?). Norwid połączył ją zaś z estetyką, z doświadczeniem piękna, które jednoczy wszystkich ludzi (nieważne, czy „Słowian”, czy też „Turanów”) w pewnej wspólnotie przeddyskursywnej. Właśnie dlatego Polacy i Rosjanie nie muszą znać swoich języków, ani wzajemnie się ich nauczać, by zrozumieć pięk-

no poezji. To więc nie tylko – a może nawet nie przede wszystkim – „myśl krytyczna” przyczyni się (w obecnej fazie rozwoju ludzkości) do postępu i spowoduje przyszłe zjednoczenie wszystkich ludzi poprzez jakąś „unifikację lingwistyczną”. Warunkiem tej przyszłej wspólnoty jest bowiem samo „słowo”, inaczej – poezja, tyle że autor *Rzeczy o wolności słowa* uważał, że poezja jako rodzaj „mówienia” bynajmniej nie wykluczyła obecności „krytycznych” zabiegów intelektualnych (taka właśnie jest u niego rola ironii, owej „*lewicy-marzeń*” (DW IV, 252)). Wiersze nie tylko oddziałują na nasze czucie. One modyfikują także nasze wierzenia i wyobrażenia o rzeczywistości. Wyrażają całość człowieczeństwa, a zwłaszcza – poprzez rytm – ludzką cielesność, która pozostawała obca „myśli krytycznej” Ławrowa (przyrodniczy scjentyzm traktuje ciało wyłącznie „fizjologicznie”, a nie jako czynnik świadomości), choć trudno sobie wyobrazić postęp w kategoriach jedynie „abstrakcyjnych” lub „fizjologicznych”.

BIBLIOGRAFIA

- BIELA M., *Czy Norwid współpracował z Hyacinthe de Charencey przy pisaniu „Syna Panny”*, „*Studia Norwidiana*” 27-28: 2009-2010, s. 149-183.
- TROJANOWICZOWA Z., LJEWSKA E., *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, Poznań 2007.

POSTĘP I MYŚL KRYTYCZNA U NORWIDA I PIOTRA ŁAWROWA

S t r e s z c z e n i e

Polski późny romantyk Cyprian Norwid i rosyjski filozof i socjolog Piotr Ławrow spotkali się jako emigranci w Paryżu lat siedemdziesiątych XIX wieku. Szanowali się wzajemnie, choć mieli wykluczające się na pierwszy rzut oka światopoglądy (ale łączyło ich niezadowolenie z politycznego *status quo*). Ławrow był ateistą i uważał, że w epoce naukowego postępu religia stanowi czynnik „reakcyjny”, hamujący dalszą emancypację jednostki (choć wcześniej spełniła pozytywną rolę). Norwid uważał zaś, że postęp bez zakorzenienia w chrześcijańskim *sacrum* zawęży ideę człowieczeństwa, redukując ją do „fizjologicznego” determinizmu. Artykuł pokazuje współczesne konteksty sporu między polskim katolikiem a ateistycznym Rosjaninem i poświęca sporo uwagi negatywnym konsekwencjom wąskiej postawy scjentystycznej (odrzuconym zresztą przez Ławrowa), np. relacji między ówczesnymi badaniami antropologicznymi a teoriami rasowymi.

Słowa kluczowe: Norwid; Ławrow; postęp; religia; scjentyzm; rasa.

PROGRESS AND CRITICAL THOUGHT
IN NORWID'S AND PETER LAVROV'S WORK

S u m m a r y

The Polish romantic poet Cyprian Norwid and the Russian philosopher and sociologist Piotr Lavrov met while living as exiles in Paris during the seventies of the XIX century. They respected each other, although their worldviews could at first sight not be reconciled (but they were both discontent of the political status quo). Lavrov was an atheist and considered religion to be a „reactionary” force in the age of scientific progress, slowing down the further emancipation of the individual (though previously it performed a positive role). Norwid—on the other hand—thought that progress without roots in Christian sacrality would restrict the idea of humanity and reduce it to a physiological determinism. This article shows the debate between a Polish catholic and an atheist Russian in the context of the period. It focuses on the negative consequences of a narrow scientist attitude (as a matter of fact, rejected by Lavrov), e.g. the relation between contemporary anthropological research and racial theories.

Key words: Norwid; Lavrov; progress; religion; scientism; race.

ARENT VAN NIEUKERKEN – dr hab., wykładowca na Wydziale Sławistyki Uniwersytetu w Amsterdamie; członek zagraniczny PAN; e-mail: a.j.vannieukerken@uva.nl