

STEFAN SAWICKI

NORWIDA WALKA Z FORMĄ<sup>1</sup>

## 1

„Jak mogło się to stać, iż u europejskiej społeczności zelżywym udał się wyraz «Przechrzta»?»

„Rad bym też wiedział, kto w Europie przechrztą nie jest??” – zapytywał Norwid w znanym, a nie wydanym za życia poety, artykule z r. 1882 „Żydy” i *mechesy*<sup>2</sup>.

Oburzały go dewiacja semantyczna słowa, presja powierzchniowego fałszywego sensu, bezrefleksyjna jego akceptacja i utrwalenie. Wtórowała temu, w tymże artykule, krytyka szlacheckiej kastowości – uniemożliwiającej rozwój społeczny i deprawującej. Moralno-patriotyczna motywacja istnienia ustąpiła bowiem z czasem motywacji formalno-grupowej.

W obu zjawiskach przeważa ślepa i przypadkowa tradycja nad istotnym ich sensem, pozór nad rzeczywistością, forma nad „duchem”. Zjawiska te wyznaczają też rozległość zarysowującego się problemu: od znaczenia pojedynczego słowa do postawy całej grupy społeczno-historycznej.

Twórczość Norwida jest przepełniona „przeciw-formalnym” oburzeniem. Odnajdujemy je pod różnymi postaciami, w różnym zakresie i nasileniu, w większości jego tekstów: od początku po lata ostatnie.

Nieustannie dociera pisarz do istotnych sensów słów i określeń. Razi go nawet powszechnie uznany podział dziejów na „przed Chrystusem” i „po Chrystusie”. Uważa go za niezgodny z nieograniczoną czasowo obecnością Boga w historii człowieka<sup>3</sup>. Dociera do tych sensów ukrytych w bardzo różny sposób:

<sup>1</sup> Szkic ten jest pierwszym wglądem w bardzo istotny dla Norwida problem formy. Dotyczy przede wszystkim walki poety z formą, która przymusza, odbiera sens, jest źródłem dewiacji. Pozostaje do napisania rzecz ukazująca Norwida walkę o formę: dojrzałą, wyzwalającą, pogłębiającą duchową wolność człowieka. Konieczne jest też gruntowne studium o pojmowaniu formy przez poetę – na tle ówczesnej myśli filozoficznej i estetycznej.

<sup>2</sup> C. Norwid. *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki. T. 1–11. Warszawa 1971–1976. T. 6: *Proza. Część pierwsza*. Warszawa 1971 s. 649 (dalej cyt. PWSz z odwołaniem do odpowiedniego tomu).

i przez analizę bezpośrednio danego znaczenia, i – najczęściej – poprzez dociekania etymologiczne lub pozornie etymologiczne. Te ostatnie, niestety, prowadziły Norwida często na manowce.

Drażnią go zresztą nie tylko pojedyncze słowa, także pozbawione pierwotnego sensu wyrażenia. Kilkakrotnie powraca do zwrotów boleśnie zniekształcających wartość słowa „człowiek”: „Pchnij z listem człowieka”, „miał człowieka z sobą”. Odarte z chrześcijańskiego sensu życzenie „Ruszaj z Bogiem” buduje jeden z utworów *Vade-mecum*. Hasło „wolności słowa” dotyczy w praktyce – sądzi poeta – jedynie „wolności mówienia” (*„La liberté de dire...”*), przesłania głębsze znaczenie tego zwrotu<sup>4</sup>.

**Docieranie do „wygłosu pierwszego” słów, do ich „bez-zmazy” było dla Norwida nakazem moralnym wobec zawartej w nich prawdy o rzeczywistości, a nawet więcej – Norwid rozumiał słowo biblijne – wobec zawartej w nich samej rzeczywistości.** Rażąca go XIX-wieczna „nowo-mowa” nie była, tak jak współcześnie, oparta bezpośrednio na kłamstwie taktycznym, lecz i wówczas miała nierzadko moralne uwarunkowania. Ani słów więc, ani zwrotów, ani zjawisk językowych nie można interpretować w sposób konwencjonalny. Czeka ją na odsłonięcie ich sensy głębokie. Dziwi Norwida zwłaszcza pomijanie znakowości milczenia, które gotów jest uznać za jedną z istotnych części mowy<sup>5</sup>. Pamiętamy milczące „wniebogłosy” z *Assunty*.

Nie zyskuje też akceptacji Norwida sformalizowana tradycja wersyfikacji polskiej, której jest wielkim odnowicielem. „*A Dorio ad Phrygium*” pisał poeta wierszem nieregularnie mieszanym, mającym wówczas w Polsce przeszło 100-letnią tradycję. Przeciwwstał się tej tradycji. Zrezygnował z rymu, z paroksytonicznej konstanty w klauzuli. Z tradycyjnych komponentów wersowych (13 (7 + 6), 11 (5 + 6), 8) ocalał tylko 11-zgłoskowiec, ale i on ma inną, bardzo rzadką postać bezśredniówkową, podobnie jak i jego partnerzy: 12- i 10-zgłoskowiec<sup>6</sup>. Nieregularnie mieszany wiersz Norwida jest wyzwaniem w stosunku do uświęconej tradycją, ustabilizowanej jego postaci, niosącej określone asocjacje genologiczne. A wiersz nieregularny to tylko przykład różnorodnie przełamywanych przez poetę ograniczających schematów wersyfikacyjnych.

Uczulony jest też Norwid na zbanalizowaną, a przez to płaską semantycznie metaforykę. Niszcząca ironia dosięga w *Polce* „koronę wdzięków”, „bławatki oczu”, „atłasy łona”, „koral ust”. Wśród motywów obrazowania pojawiają się alternatywnie: „psalmów księga”, „Wiktoria bosa z laurem w dłoni”, „heroicznych koni rzenie”, „dziecko w osłupieniu”. „*Sunt verba et voces*”.

<sup>3</sup> Zob. uwagi [Z powodu podręcznika Szujskiego]. Tamże s. 540.

<sup>4</sup> Zob. Wstęp do: *Rzecz o wolności słowa*. PWSz 3: *Poematy*. Warszawa 1971 s. 559.

<sup>5</sup> Zob. *Milczenie*. PWSz 6: *Proza* s. 219–248.

<sup>6</sup> Zob. S. Sawicki. *Problematyka badań nad wierszem wolnym*. „Roczniki Humanistyczne” 8:1960 z. 1 s. 37–38.

Przeciwstawienie to obejmuje i literacki opis. Stara się poeta rozbić jego tradycyjne schematy. Równocześnie wprowadza poezję na rzekomo niewłaściwe dla niej obszary.

Są, którzy uczą, iż dla poezji trzeba przedmiotów, które nie byłyby suche i niewdzięczne... Poezja ta, co, ażeby była poezją, potrzebuje przedmiotów niesuchych... i czeka na wdzięczne, nie należy do mojej kompetencji<sup>7</sup>.

Odwaga pisarza – to zerwanie z utrwalonym szablonem, kompetencja – to odnowienie motywu, tematu czy mitu.

Ruiny stawały się w romantyzmie symbolem klęski lub tęsknoty do przeszłości. Dla Norwida są one samoistną całością, związaną tworzywem z całością zniszczoną, lecz inicjującą rzeczywistość nową. Są nowym życiem! Granicą między śmiercią i zmartwychwstaniem<sup>8</sup>.

Znanemu powszechnie i utrwalonemu w świadomości społecznej mitowi o Wandzie, „co nie chciała Niemca”, nadał Norwid wymiary chrześcijańskiego misterium. Przestrzeń zróżnicowaną etnicznie (Lechy – Niemce) nacechował opozycją sacrum – profanum. Szlachetne samobójstwo przekształcił w świadomą ofiarę. Królową – w świętą. Początki narodu – w początki chrześcijaństwa. Cofa je ku czasom męki Chrystusa, który, jak głosi pieśń-motto:

[...]

Kończąc mękę, skłaniał rękę  
Ku – PÓŁNOCNYM LUDZIOM...

Cień tej ręki staje się dla Wandy znakiem nowej miłości, motywacją jej przemiany i ofiarnego czynu.

W *Krakusie* bohater narodowego mitu staje się antybohaterem. Nie dąży do władzy i pierwszeństwa, nie pragnie sławy, nie tęskni do niezwykłych czynów. Jest do końca kimś wrażliwym moralnie, synem i bratem, „niezdarnym” księciem, człowiekiem pokornego serca, tym, co błogosławi krzywdzicielom, „wielkim-nieznany” wreszcie. On jednak, a nie uformowany jako jego przeciwieństwo Rakuz, uwalnia lud od zła. Norwidowy pendant Balladyny przekształca mit o Kraku w chrześcijańską legendę o świętym. Kosztem tradycyjnej akcji odsłania pełnię człowieka.

Mit o Tyrteju, poecie walczącym, poecie-przywódcy narodu, przekształca się w dramacie Norwida w tragiczną historię egzekutora konieczności histo-

<sup>7</sup> Motto do *Rzeczy o wolności słowa*.

<sup>8</sup> Zob. *Rzecz o wolności słowa* s. 617.

rycznych, który świadomie przyspiesza upadek społeczeństwa zastygłego w martwych formułach i zakazach<sup>9</sup>.

Wbrew utrwalonej w świadomości kulturowej 3-częściowej strukturze *Boskiej komedii*, usiłuje Norwid napisać jej część czwartą, szczególnie tragiczną, rzecz o „ziemi boleści”. Bez niej niepełna jest bowiem „komedia” człowieka<sup>10</sup>.

„Przeciw-formalizm” określa wyraźnie świadomość genologiczną Norwida. Znana jest koncepcja „białej tragedii”, ujawniona we *Wstępie* do próby jej wcielenia – *Pierścienia Wielkiej-Damy*. Tragizm miał się w niej spełniać „nie dochodząc do zgonów i do wylania krwi”, a siłę jaskrawych wrażeń miało zastąpić „nagie, wielkie *Serio*”. Znana jest krytyka „szkoły” romantycznej w uwagach *Do Czytelnika*: jej funkcji „zastępczych” w stosunku do dziennikarstwa, działalności społecznej, malarstwa, i próba liryki nowej o pogłębionej wymowie moralnej. Mniej znana – satyra na obyczajową powieść szlachecką, obnażający jej schematyczność *Przepis na powieść warszawską*, poprzedzony wczesnym tekstem metapowieściowym o charakterze ostro ironicznym *Łaskawy opiekun czyli Bartłomiej Alfonsem*. *Quidam* to przypowieściowa modyfikacja poematu poetyckiego, świadomie ograniczająca akcję, aktywność i indywidualność postaci na rzecz refleksji, ludzkich postaw, kulturowych diagnoz, historycznych procesów.

W „*A Dorio ad Phrygium*” przywołuje Norwid w inwokacji nie Apolla przyswojonego kulturze europejskiej, urzekającego „Ładem linii i barwy harmonią”, ciałem „Nagim zawsze, nigdy rozebranym”, ale tego, którego wyobrazić sobie można jako „człowieka pocziwego”, z „narobionymi rękoma” i „chyłym karkiem”, z nogami, „co zdarły obuwia różny rodzaj”<sup>11</sup>.

Pasja reinterpretacji<sup>12</sup> i sprzeciwu określała nie tylko poetykę Norwida. Dostrzec ją można w przejawiającej się w twórczości jego postawie. Obejmującej uczucia i obyczaje, sprawy kultury i sztuki, problemy narodu i historii, wartości religii i etyki.

Zewnętrzna, formalna manifestacja uczuć wyzwała w *Czulości* metaforykę, która wieloznacznie sugeruje potężniejsze, głębsze, cichsze ich przeżywanie. A oto najwzięjsza Norwidowa formuła protestu przeciw skostniałym i apodyktycznym zwyczajom, które sprawiają, że człowiek musi przez ich „ordzałe kraty” patrzeć na świat.

<sup>9</sup> Zob. S. Sawicki. *Tyrteusz Wielki Norwida*. W: *Z pogranicza literatury i religii. Szkice*. Wyd. 2. Lublin 1979 s. 103–114.

<sup>10</sup> Zob. *Ziemia*. PWSz 3: *Poematy* s. 27–34.

<sup>11</sup> Zob. „*A Dorio ad Phrygium*”. Tamże s. 315–316.

<sup>12</sup> Zob. J. Błoński. *Norwid wśród prawników*, „*Twórczość*” 23:1967 nr 5 s. 88–92.

[...]

Wróg z wycza j, pokolenia nie wążący za nic,  
Jakby je wszystkie najprzód znał i był bez granic<sup>13</sup>.

[...]

Zawsze urażało poetę to, co było w zwyczaju „niczym”: konwencja salonu ujmująca wszystko w płaskie ramy konwersacyjnego szablonu, polski „jubileatyzm”<sup>14</sup>, uczulenie na ujawnianą w druku prawdę<sup>15</sup>.

Przeciwstawiał się Norwid wyjaskrawianemu celowo przez siebie stereotypowi Polaka. Polacy „[...] umieją bić się – toczyć bitwy – ale nie umieją walczyć”<sup>16</sup>. Uzasadnienia niepodległości Polski szukają w formalno-prawnej tradycji i swych patriotycznych uczuciach, a nie w ważnych dla wszystkich prawach człowieka i potrzebach ogólnoludzkiej kultury<sup>17</sup>.

[...] pomiędzy nimi nie ma ani jednego, który by głosem i drukiem nie był jako zdrójca raz przynajmniej ogłoszon!<sup>18</sup> Męczeństwo bez wyznawstwa – szlachectwo bez szczeroci i otwartości słów – demokracja bez pracy i charakteru!<sup>19</sup>

Oto społeczeństwo!<sup>20</sup>

Fraszka o Michelecie ([*Dewocja krzyczy: „Michelet wychodzi z Kościoła!”...*]) jest najbardziej ostrym tekstem Norwida godzącym w ciasno pojmwane, sformalizowane, faryzejskie chrześcijaństwo. Jest krzykiem o tak drogie pocie chrześcijaństwo wcielone, wspomagające człowieka, rwące ornaty dla otarcia łez i obwiązania ran.

Ale są teksty o bardziej wielostronnym sensie ironicznym. Poprzez pryzmat siedmiu sakramentów obnaża Norwid w *Bransoletce* religijność sobie współczesnych. Chce ją uwolnić od fałszywej tradycji i bezmyślnej konwencji zasłaniającej to, co istotne. Razi go religijność ograniczona do uczucia i emocji.

<sup>13</sup> *Pięć zarysów*. PWSz 3: *Poematy* s. 496.

<sup>14</sup> *Jubileatyzm*. PWSz 6: *Proza* s. 585–586.

<sup>15</sup> Zob. *O broszurze „Polska i panslawizm”*. PWSz 7: *Proza. Część druga*. Warszawa 1973 s. 187–189.

<sup>16</sup> *Walka-polska*. Tamże s. 60. Norwidowe pozytywne rozumienie „walki” patronuje całemu temu szkicowi o zmaganiach poety z formą.

<sup>17</sup> Zob. [*Memoriał o prasie*]. Tamże s. 135–143.

<sup>18</sup> List do Karola Ruprechta z 21 września 1863. PWSz 9: *Listy. 1862–1872*. Warszawa 1971 s. 111.

<sup>19</sup> List do Józefa Ignacego Kraszewskiego z maja 1866. Tamże s. 222.

<sup>20</sup> Dokładniej problematykę narodu, społeczeństwa i polskości u Norwida przedstawia A. Walicki w artykule *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*. W tegoż: *Między filozofią, religią i polityką*. Warszawa 1983 s. 195–238.

Słusznie Pani utrzymuje – pisał w jednym z listów do Joanny Kuczyńskiej – że u nas i same Chrześcijaństwo jest na stanowisku entuzjazmu i mazurka<sup>21</sup>.

W chrześcijaństwie pociągał Norwida stale paradoks. Wiązało się to naturalnie z jego umysłowością, umotywowane było zapewne psychologicznie. Ale nie tylko. Paradoks Ewangelii uwalnia od narzucanych tradycją schematów, które nami myślą i mówią. Skłania do poszukiwania prawdziwej wielkości w tym, co małe i niepozorne. Do aksjologicznych przewartościowań. Paradoksy prowadzą myśl i poezję Norwida.

Prowadzą też do innego rozumienia historii, do słynnego jej „drugiego pisanie”. Co jest widoczne od zewnątrz, nie zawsze jest prawdą o człowieku.

[...]

A co? w życiu było skrzydłami,  
Nieraz w dziejach jest ledwo piętą!...

*Laur dojrzały w. 7–8*

Marzyła się Norwidowi historia, która nie zadowalałaby się łatwo dostrzeżalną powierzchnią: faktami, liczbami, historyczną fabułą, strukturami politycznymi, a sięgała do podtekstów, do przeżyć i postaw ludzkich, do czynów heroicznych choć cichych, rejestrowała gesty radości, zdziwienia, rozpacz<sup>22</sup>. Obce były poecie kolekcjonerskie metody tych historyków, którzy nie przeocza-  
li w swej pracy niczego, oprócz... człowieka<sup>23</sup>.

W całej twórczości Norwida obcuje z duchem sprzeciwu i zmagania: w stosunku do wszystkiego, co jest naznaczone piętnem mechanicznej tradycji, pustej konwencji, fascynacji zewnętrżnością, biernej uległości zwyczajowi, piętnem ciasnoty struktur społecznych czy narodowych. Dzieło Norwida to wielkie „non possumus” wobec tego, co ogranicza rozwój i niewoli człowieka.

## 2

Tę tendencję, tak bardzo narzucającą się czytelnikowi i uzewnętrżnianą przez autora, nazwać by można poetyką reinterpretacji lub – nawiązując do tytułu – poetyką „walki z formą”. Określenie to zyska głębsze uzasadnienie, gdy je zestawimy z szerszymi poglądami poety, tymi, które najwyraźniej zostały sformułowane stosunkowo wcześniej (r. 1849), w rapsodzie *Niewola*.

<sup>21</sup> List do Joanny Kuczyńskiej z października–listopada 1867. *PWsz 9: Listy* s. 319.

<sup>22</sup> Zob. *O Juliuszu Słowackim. W sześciu publicznych posiedzeniach (z dodatkiem rozbioru „Balladyny”)*. *PWsz 6: Proza* s. 447.

<sup>23</sup> Zob. *Epimenides*. *PWsz 3: Poematy* s. 55–67, zwłaszcza wersy zamykające tę przypowieść.

Dotyczył on w zasadzie „Niewoli narodu”<sup>24</sup>, ale – jak zwykle u Norwida – rzecz się chwilami skupiała na sprawach bardziej wyodrębnionych: małżeństwie, rodzinie, literaturze, to znowu rozszerzała obejmując centralne problemy człowieka.

Małżeństwo nie jest, samo w sobie, celem. To społeczne i religijne ramy dla życia w miłości i przyjaźni. Kto je rozumie inaczej: „dynastycznie” czy po kupiecku, a więc formalnie, ten poszerza krąg niewoli! Tekst żądający płytkie schematy małżeństwa ziemiańskiego nazwał Norwid *Archeologią*<sup>25</sup>, tytułem tym kompromitując dodatkowo przedmiot bezlitosnej satyry. Nie chodzi przy tym poecie „o uniewinnienie r o z w o d z e ń, ale o zatamowanie z w o d z e ń”<sup>26</sup>.

Naród może mieć różne formy instytucjonalnego bytu. Może nawet ten byt formalnie utracić. Ulec, jak Polska, podziałowi i zostać sztucznie włączony w inne organizmy państwowe. Może wreszcie tylko formalnie posiadać niepodległość. Nie uniknie wówczas różnego typu dewiacji wynikających zawsze z „niebytu”. Nie traci jednak prawdziwej wolności, dopóki zachowuje świadomość wspólnoty i odrębności, zna i pogłębia, wyrosłe z tradycji historycznej, podstawy tej wspólnoty, wierzy we własną przyszłość, dopóki panuje duchowo nad formalną sytuacją ustrojową czy polityczną.

Mam zupełną wiarę, i wiem nawet, że osoba-narodu, w niejawności fatalnej pochowana, jeżeli sobie przytomny ma całokształt idei swojej, wzrastać może i wzmacniać się w sobie, walcząc sobą.

Bo „jest ciało śmiertelne i ciało nieśmiertelne”, jak powiada Apostoł [...]”<sup>27</sup>.

Poetyckie rozważania, w III cz. rapsodu, nad ustrojem Polski jako rzeczypospolitej demokratyczno-rodowej<sup>28</sup> mniej przekonują, ale mają również na względzie maksymalne ograniczenie zagrożeń wolności, które przynosi, a przynosić musi, każda forma ustrojowa.

Część I *Niewoli*, która nas tu interesuje szczególnie, ujmuje życie człowieka jako życie „ku śmierci”; tekst ten winien poprzedzać lub dopełniać lekturę 82 utworu *Vade-mecum*. Śmierć ma być momentem najpełniejszej dojrzałości duchowej człowieka! Momentem bytowo najbardziej wartościowym. Całe życie winno być stopniowym uwalnianiem się od ograniczeń formalnych: społeczeństwa, obyczaju, ciała. Stopniowym dojrzewaniem wartości duchowych w człowieku, związanych z rosnącą świadomością, zarówno początku i przeszłości, jak i przyszłości, kresu. Życie „ku śmierci” jest – dla Norwida – równo-

<sup>24</sup> Zob. J. Ujejski. „Niewola” Norwida. W: *Norwid żywy*. Londyn 1962 s. 310–314.

<sup>25</sup> Zob. PWSz 6: *Proza* s. 71–73.

<sup>26</sup> *Niewola*. PWSz 3: *Poematy* s. 379 (przypis).

<sup>27</sup> Tamże s. 366.

<sup>28</sup> Omawia je A. Walicki w cz. II cytowanego artykułu (*Koncepcja narodu*).

cześnie życiem ku transcendencji, „ku wolności”, ku Bogu<sup>29</sup>. Wyzwalaniem się od różnych rodzajów niewoli, związanych z wcieleniem, z „formą”.

Rozrasta się ta myśl o życiu „ku śmierci”, „siostrze w Bogu” w poetycki zarys antropologii, a rapsod o niewoli – w poemat o duchu i formie.

Niewola – jest to formy postawienie  
Na miejsce celu.[...]

*Niewola s. 376*

Niewola rodzi się wówczas, gdy forma zajmuje nie swoje miejsce, staje się intruzem, sama dla siebie celem. Gdzie „celów w nie ma, lecz same rutyny / Pozardzewiałe”, gdzie panuje „systemat sprężyn, bez ich celu”, tam zaczyna się piekło<sup>30</sup>. Czym więc jest wolność?

[...] jest to celem przetrwanie  
Doczesnej formy. [...]

*Niewola s. 377*

Forma spełnia określone funkcje „dla”, jest „środkiem do mety”. Nie może zasłaniać celu, ostatecznego celu człowieka. Nie może nim rozrządzać: „Więc jej używam ja, nie mnie używa”<sup>31</sup>. Ma wspomagać wolność człowieka zbawionego. Niewola jest dewiacją, wyjątkiem od wolności, nigdy odwrotnie!

Wszystko to – to nie tylko teoria. Nic bardziej obcego Norwidowi jak wartość nie wcielona. Postulatom moralnym patronuje w rapsodzie Sokrates: „prze-wolny – choć w więzieniu...”

Nie mogę tu albowiem zapomnieć wzoru Sokratesa, który obrażenie od kajdan wytłoczone na nodze uważał za treść i za przykład popierający rzecz o bólu i stosunku bólu do życia, panując wyraźnie tym sposobem nad fatalnością położenia, owszem, rosnąc w wolności nie do pokonania pewnej siebie<sup>32</sup>.

Duchowa wolność poszukuje zawsze konkretnego, który jest znakiem i sprawdzianem. Nie chodzi więc o niszczenie każdej formy, jakiś „antyformizm”, lecz o stałe poszukiwanie formy bardziej adekwatnej, bardziej dojrzałej. Nie można o tym zapominać, choć nie jest to właściwy przedmiot tego szkicu. „Cało-narodowość”, „cało-człowieczość” są ideałem poety.

Antropologia Norwida **zyskuje** szerokie perspektywy historiozoficzne i teologiczne w *Rzeczy o wolności słowa*. Posługując się terminologią *Niewoli* trzeba

<sup>29</sup> Podobnie problem śmierci ujmuje współczesny myśliciel chrześcijański L. Boros. Zob. *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*. Przełożył Bernard Białecki. Warszawa 1977.

<sup>30</sup> (*W pamiętniku*). PWSz 4: *Dramaty. Część pierwsza*. Warszawa 1971 s. 457 i 458.

<sup>31</sup> *Niewola s. 377*.

<sup>32</sup> *Tamże s. 366*.



rozumieć dzieje Słowa jako dzieje duchowe człowieka. Są one ustawicznym zmaganiem z formą ograniczającą, walką o wolność Słowa.

Założeniom Norwidowej antropologii podlega również człowiek-twórca. Jego wytwory muszą być wolne od form zmartwiałych, „u-rzeczowniających”, pustych, pozostających jedynie znakiem tradycji, a być poszukiwaniem takich, które w tym oto czasie, w tej oto sytuacji lepiej potrafią wyrażać to, co duchowe, przez to zaś – lepiej służyć wolności człowieka. Romantyzm zwalcza „formalność” literatury klasyków, a znowu romantyczne „natchnienie” nie wystarcza literaturze czynu, której narodziny dostrzega Norwid.

Ta zresztą literatura czynu, pozbawiona „żądzy uprzątnienia”, wydaje się poecie ideałem literatury w ogóle. Winna mieć co najmniej dwie cechy. Musi uwrażliwiać na wartości narodowej wspólnoty, wartości związane z godnością i wiecznym przeznaczeniem człowieka. A mądrość tę musi „wypojedyńczać”, „rozpromieniać”, powiedzielibyśmy dziś: indywidualizować, wypowiadać wielogłosowo, unikając uprzątniającego schematu i jednostronnych rozwiązań.

[...]

Zaden-bo śpiewak [...],

Choćby żagłowym skrzydłem wiał Anioła,

Nie zrzuca z niebios prawd... lecz o nie woła!

*Niewola* s. 390

To jest warunek spełnienia wolnościowych przeznaczeń literatury – współpracownicy człowieka: i twórcy, i odbiorców.

W zarysowanej najpełniej w *Niewoli* antropologii trzeba, jak sędzę, przy zachowaniu pełnej świadomości uwarunkowań psychologicznych i sytuacyjnych, poszukiwać głębszej motywacji Norwidowej poezji reinterpretacji, odsłaniania znaczeń ukrytych w etymologicznych korzeniach słów – jako znaczeń pierwotnych, wolnych od zniekształceń zawinionych przez późniejsze formy odbioru. Oczyszczania treści pojęć, uporczywego docierania do dna problemów. Wyjątkowej wrażliwości na wszelkie dewiacje moralne i sformalizowanie życia religijnego. Wołania o postawę miłości, która jest „wiecznym przeciw-formalizmem”. Walki ze zwietrzałymi konwencjami gatunków i rodzajów literackich, odchodzenia od typowych ujęć tematycznych, reinterpretacji zastygłych w tradycji kulturowej narodowych i europejskich mitów. Wreszcie tragicznej Tyrtejskiej decyzji zniszczenia państwa, któremu przewodzi: w imię wolności każdego w nim człowieka.

Wszędzie chodzi Norwidowi o uwolnienie się od zmartwiałej formy, od schematu, od stabilnych nawyków. Wszędzie – o odnowienie sensu, o uwolnienie znaczeń, myśli, wyobraźni od kostniejących struktur. O przywrócenie słowom, zdaniom, symbolom, mitom, gatunkom, postaciom i zdarzeniom, literaturze wreszcie – zagubionych funkcji w życiu człowieka. O poddanie tego, co cie-

lesne, uporządkowane, tradycyjne, formalne, temu co duchowe, co jest miłością, prawdą i celem człowieka pielgrzymującego. Norwid stale porusza się w polu określonym ewangeliczną gnomą o literze, która zabija, i o duchu, który ożywia. Jego „walka z formą” – na różnych poziomach pisarstwa – jest równocześnie walką o formę, jest nie tyle „walką z”, ile „walką dla”: służbą człowiekowi, temu, co w nim najbardziej niezniszczalne.

## 3

Trzech pisarzy polskich interesował w sposób szczególny problem formy: Stanisława Ignacego Witkiewicza, Witolda Gombrowicza i Norwida. Witkacy swoją słynną „czystą formę” ograniczał przede wszystkim do problemów estetyki. Norwid i Gombrowicz wokół pojęcia formy budowali poetycką filozofię, a może ściślej – antropologię. Filozofię „walki z formą” wiązali przy tym z „poetyką walki z formą”, która jest istotną jakością ich pisarstwa.

Tak różni pisarze. Czyż można ich zestawiać, porównywać? A jednak<sup>33</sup>...

I dla Norwida, i dla Gombrowicza forma nacechowana ujemnie oznacza to wszystko, co jest schematem, utrwalonym autorytetem, martwą tradycją, co ogranicza człowieka, steruje nim, przymusza go. Obaj gotowi byłiby „wykoleić entuzjazm”, gdyby „posuwał się zbyt utartym szlakiem”<sup>34</sup>. Obaj sprawdzają formę na tych samych zwykle obszarach: ojczyzna, religia, literatura, człowiek. W sposób zastanawiająco podobny formułują niektóre swe przekonania. Przytoczony już cytat z *Niewoli* o formie: „Więc jej używam ja, nie mnie używa”, brzmiący jak hasło godzące we współczesny strukturalizm, znajduje swój odpowiednik w *Ślubie*: „[...] to nie my mówimy słowa, lecz słowa nas mówią”<sup>35</sup>. Wezwanie Gombrowicza „Wybierz, co dla ciebie bardziej zasadnicze: czy to, że jesteś człowiekiem w świecie, czy Polakiem?”<sup>36</sup> – jest przecież także, ponawianym często, wezwaniem Norwida. Podobnie obaj rozumieją oryginalność: jako wyraz tego, co najgłębiej własne, co jedynie „moje”, choć to „moje” jest przez każdego z nich inaczej pojmwane<sup>37</sup>. Ale zakresy rozumienia formy nie pokrywają się przecież w ich twórczości. Norwid, zgodnie ze swym rozumieniem człowieka, nazywa np. formą jego somatyczny wymiar, sterującą nim przewagą tego, co cielesne. Gombrowicz skłonny jest włączać do zjawisk formalnych różne sytuacyjne i ekspresyjne przymusy, które mają charakter jednorazowy, których stabilizacja ma charakter jedynie potencjalny.

<sup>33</sup> Norwida porównywał już z Gombrowiczem J. Trznadel w książce *Czytanie Norwida. Próby*. Warszawa 1978 s. 198–207, 269–274.

<sup>34</sup> *Dziennik*. (1957–1961). Paryż 1971 s. 61.

<sup>35</sup> *Teatr*. Paryż 1971 s. 109.

<sup>36</sup> *Dziennik*. (1957–1961) s. 21.

<sup>37</sup> Por. rozdział „Oryginalność” w książce H. Reada *O pochodzeniu formy w sztuce*. Przełożyła E. Życieńska. Warszawa 1973 s. 15–35.

Norwid wrażliwy był przede wszystkim na zjawisko formy w zakresie życia społecznego, historii, kultury. Gombrowicz również obecny jest na tych terenach, ale wnika głębiej w psychikę i egzystencję człowieka, fascynują go jego indywidualne przymuszające dewiacje.

Norwid odczuwa przede wszystkim bolesny ucisk formy, jej negatywne oddziaływanie. Ujawnia ją, oburza się, odpiesa. Gombrowicz przeżywa równie, a może bardziej tragicznie jej negatywny wymiar, ale potrafi także odnaleźć w związku z nią źródła fascynacji i rozkoszy. Potrafi bawić się nią, uruchamiać jako element podniecającej gry.

Norwid walczy z formą nieadekwatną, aby usunąć to, co krępuje, aby osiągnąć formę aktualnie dojrzałą, aby odsłonić wartości duchowe, zbliżyć człowieka do sytuacji pełnej wolności. Bardziej niż o demaskację formy chodzi mu przy tym o ocalenie człowieka. Gombrowicz odśtania „kondycję ludzką”, którą określa stałe napięcie między dojrzałością i niedojrzałością, wyższością i niższością, oficjalnością i podoficjalnością, formą i bezkształtem:

[...] najważniejszy i najbardziej drastyczny i nieuleczalny spór, to ten, który wiodą w nas dwa podstawowe nasze dążenia: jedno, które pragnie formy, kształtu, definicji, drugie, które broni się przed kształtem, nie chce formy. Ludzkość jest tak zrobiona, że wciąż musi siebie określać i wciąż uchylać się własnym definicjom<sup>38</sup>.

Kresem wszelkich uzależnień, kresem formy, momentem pełnej wolności, koniecznej do ostatecznej decyzji, jest dla Norwida czas śmierci. Gombrowicz sądzi, że wolność może człowiek osiągnąć jedynie poprzez świadomość swych nieuniknionych ograniczeń. Poprzez dystans do każdej formy, nawet tej, którą stwarzamy przez negację poprzedniej. W tej wszechstronnej świadomości, w wielokierunkowym dystansie do rzeczywistości, również własnej, a równocześnie w woli osiągnięcia niemożliwego: bycia sobą – widzi Gombrowicz spełnienie człowieka współczesnego.

Gombrowicza filozofię i poetykę formy, o wiele bardziej skomplikowaną i subtelną, określa wyznawanie dumnego człowieczeństwa, „samego w sobie”. Norwida forma, rozumiana bardziej tradycyjnie i mniej zapewne finezyjnie, jest przeciw funkcją śmiałego przeświadczenia, które za szczególnie istotną własność człowieka uznaje jego zdolność do wielkiej transcendencji.

Obaj, i Norwid, i Gombrowicz, mają wyraźną skłonność do myślenia antynomiami<sup>39</sup>. U Gombrowicza ma to nawet posmak dialektyki. „Nie tylko ja

<sup>38</sup> *Dziennik. (1953–1956)*. Paryż 1971 s. 122.

<sup>39</sup> Zob. W. Karpiński. *Cyprian Norwid*. W: W. Karpiński, M. Król. *Sylwetki polityczne XIX wieku*. Kraków 1973 s. 63 i n.; E. Feliksiak. *Norwidowski świat myśli*. Cz. I: *Koncepcja prawdy – próba przezwyciężenia dualizmu ontologicznego*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. T. 1: 1831–1863. Pod redakcją A. Walickiego. Warszawa 1973.

nadają sobie sens. Także inni nadają mi sens. Ze starcia tych interpretacji powstaje jakiś trzeci sens, który mnie wyznacza"<sup>40</sup>. Antynomia jest dla Gombrowicza jądrem egzystencji. Tak rozumie człowieka i tak się jako pisarz stwarza.

Norwid łągodzi ujawniane antynomie przez stale obecną w jego pisarstwie dążność moralną. Antynomia patronuje diagnozie. Jeden jej człon, ujemnie nacechowany, znika w perspektywie sugerowanej przemiany.

Gombrowicz bliski jest w swym rozumieniu formy, także człowieka, zainteresowaniom współczesnej filozofii<sup>41</sup>, a zwłaszcza psychologii<sup>42</sup> i socjologii<sup>43</sup>: człowieka określa i wyjaśnia zarówno to, co oficjalne, jak i to, co podoficjalne; człowiek staje się, tworzy się społecznie, w kręgu tego, co międzyludzkie. „Człowiek poprzez człowieka. Człowiek względem człowieka. Człowiek stwarzany człowiekiem. Człowiek spotęgowany człowiekiem"<sup>44</sup>. Wraz z całą swoją aksjologią, wraz z religią nawet.

Norwida pojmowanie formy i wolności wspomagają żywe w intelektualnej atmosferze epoki koncepcje Hegłowskie<sup>45</sup>, genezyjskie pomysły Słowackiego, oraz – przede wszystkim – myśl chrześcijańska o człowieku, odczytywana przez poetę w sposób bliski wyznawcom z pierwszych wieków chrześcijaństwa, a przez to właśnie zdumiewająco świeży i przyszłościowy. Myśl o człowieku przekraczającym siebie, pielgrzymującym ku swemu wiecznemu przeznaczeniu.

\*

Jeśli szkic ten można zamknąć osobistym wyznaniem, które byłoby również głębszym wyjaśnieniem odległego zestawienia, chciałbym powiedzieć, że w zbliżeniu wątków myślowych i postaw tych dwóch wielkich pisarzy, tak różnych przecież, Gombrowicza i Norwida, w ich walce z „uchylaniem się prawdzie”, widzę szansę i nadzieję dla tego, co jest współczesną polską kulturą. Gombrowicz zmusza nas, jak nikt inny, do poznania prawdy, okrutnej i bolesnej nieraz prawdy o nas samych: j a c y jesteśmy<sup>46</sup>. Norwid pomaga rozpoznać nasze miejsce w świecie, cel i sens naszej tu obecności: k i m jesteśmy. Jako Polacy i jako ludzie.

<sup>40</sup> *Dziennik. (1953–1956)* s. 192.

<sup>41</sup> Zob. J. Jarzębski. *Pojęcie „formy” u Gombrowicza*. „Pamiętnik Literacki” 62:1971 z. 4 s. 69–96.

<sup>42</sup> Zob. E. Fiala. *Oficjalność i podoficjalność. O koncepcji człowieka w powieściach Witolda Gombrowicza*. „Roczniki Humanistyczne” 22:1974 z. 1 s. 5–150.

<sup>43</sup> Z. Łapiński w pracy *ja Ferdynurke* (Lublin 1985) za podstawową kategorię dla zrozumienia twórczości Gombrowicza uważając kategorię interakcji, horyzontem odniesienia dla swych rozważań czyni przede wszystkim prace wybitnego współczesnego socjologa E. Goffmana.

<sup>44</sup> *Dziennik. (1953–1956)* s. 32.

<sup>45</sup> Por. G. W. F. Hegel. *Wykłady z filozofii dziejów*. Przełożyli J. Grabowski i A. Landman. T. 1–2. Warszawa 1958.

## NORWID'S STRUGGLE AGAINST FORM

## SUMMARY

The paper is the first insight into the problem of form, so essential for Norwid. Its subject is, first of all, the poet's struggle against form which exerts pressure, deprives things of their meanings and constitutes the source of deviation. There still remains to be written a paper presenting Norwid's struggle for form which is mature and liberating and which deepens the spiritual freedom of man. We also need a thorough study on the poet's comprehension of form, made against the background of the contemporary philosophical and aesthetic thought.

The paper consists of three parts.

The beginning of the first part recalls the article "*Żydy*" i *mechesy* (Jews and Converted Jews). Norwid resents in it the acceptance of the semantic deviation of the word "przechrzta" ("converted Jew") and the strict caste system of the nobility. In both these phenomena the blind tradition prevails over their fundamental meanings, appearance over reality, form over "spirit". The phenomena also mark the range of the problem: from the meaning of a single word to the attitude of the whole socio-historical group.

Norwid's output is full of "antiformal" indignation. It can be found in different shapes and varies in intensity in the majority of his writings. Norwid is irritated by expressions deprived of their original meanings ("*Ruszaj z Bogiem*", "Farewell, God be with you"), surprised by the conventionality of the language which ignores the symbolism of silence. He does not accept the formalized traditional versification and the trite use of metaphors. He is stimulated by certain themes (the theme of ruins) and myths (Wanda, Krakus, Tyrtiej) which require a new expression. He sees the necessity to complete the gallery of literary characters (the mute heroine of *Assunta*). The conventionalized, irresistible genre constraints require intrepid modification: the idea of "white tragedy", the new lyric poetry of *Vade-mecum*, the criticism of the contemporary moral novel, the parable variant of the epic poem in *Quidam*. Norwid protests against the spiritless customs, formal treatment of marriage, schematic evaluation of people and occurrences, stereotype of a Pole-patriot, external manifestation of feelings (*Czułość*, Tenderness), narrow-minded religious attitudes ([*Dewocja krzyczy: "Michelet wychodzi z Kościoła!"*]...), [Bigotry Shouts: "Michelet is Leaving the Church!"...]), superficial understanding of history overlooking its "other writing", its real spirit.

In the whole of Norwid's writings we sense the spirit of protest and struggle against mechanical tradition, empty convention, fascination with the external world, resistless submission to the custom, narrow-mindedness of social and national structures. Norwid's work is a great "non-possumus" against the limitations of the development and the slavery of man.

The second part of the paper deals with the reasons for such an attitude of the poet. They can be found, above all, in the rhapsody *Niewola* (Slavery, 1849) which concerns mainly the problems of the nation but assumes universal dimensions and becomes an attempt at poetic anthropology. Man's life is seen by Norwid as life "towards death". Death is the moment of the greatest value in man's existence, the moment of the fullest spiritual maturity. Man's life is a gradual process of freeing himself from formal restrictions: society, custom, body – from various kinds of slavery. Life "towards death" is for Norwid, at the same time, life towards transcendency, "towards freedom", towards God. Every instance of exceeding the limits of degraded, false structures, each attitude morally independent of them is a step towards spiritual

<sup>46</sup> Por. K. Dybciak. *Forma i pasja*. „Więź” 24:1981 nr 5 s. 75–86; również S. Morawski. *O sensie i funkcjach twórczości najnowszej*. W: *Spoleczeństwo wychowujące*. Wrocław 1983 s. 215–240.

freedom, towards the fullest human maturity. The above refers also to a man-artist. His creations must be free from the patterns which cramp his artistic expression, his work must be a process of getting rid of necrotized "objectifying" forms being merely a sign of tradition, a process of looking for such forms which at this time and in this situation are a better expression of spiritual content and therefore serve in the name of the freedom of redeemed man.

This is the motivation of Norwid's "struggle against form" on different levels of his literary work. It was not so much "struggle against" as "struggle for": in service with man, his ultimate predestination, with all that is indestructible in him. This motivation is even more convincing in view of the historical and theological perspectives found in *Rzecz o wolności słowa* (The Matter of the Freedom of the Word).

The third part of the paper confronts Norwid with Gombrowicz – these two Polish writers who took particular interest in the problem of form.

For both writers, form is not merely an aesthetic question (as for Stanisław Ignacy Witkiewicz) but the center of their poetic anthropology. In both the philosophy of "struggle against form" changes into the poetics of "struggle against form" and becomes the fundamental quality of their writings.

But they differ from each other radically. Norwid searches for all the misuses of form mainly of the social and more universal level. Gombrowicz goes deeper into the psychology of man and his individual deviations. The attitude of playing and distance towards each of the forms constitutes his writings. It reveals the "human condition" which is determined by the constant tension between maturity and immaturity, superiority and inferiority, officialness and subofficialness, form and formlessness. Form consciousness determines the consciousness and freedom of man "limited to himself". Norwid fights with inadequate form in order to eliminate all that cramps man, to reveal spiritual values, to bring man closer to the attitude of love – "this eternal anti-formalism", the attitude of mature freedom which is brought by the time of death. He remembers the evangelical letter that kills and the spirit that enlivens. What really matters to him is not the unmasking of form but the salvation of man whose nature is seen as the capability of great transcendence.

Gombrowicz's protest against form (and at the same time his fascination with it!) originates in the contemporary existentialism and the psychosociology of the 20th century. Norwid's sensibility to form limitations is bound up with the romantic philosophy and – above all – with the Christian thought of man interpreted in a surprisingly new and perspective way.

The paper ends with a personal confession. In the bringing together of thoughts and attitudes of both writers, so different as Norwid and Gombrowicz are, the author sees a chance and a hope for all we call modern Polish culture. Gombrowicz forces us, as no other writer does, to know the truth, even painful and cruel, of ourselves: what we are. Norwid helps us to know our place in the world, the sense of our presence here: who we are; as Poles and as people.

Transl. Sławomir Nowikowski