

KS. ANTONI DUNAJSKI

NORWID WOBEC TRADYCJI TEOLOGICZNEJ

Takie sformułowanie tematu z miejsca nasuwa kilka pytań pomocniczych: Czy w odniesieniu do źródeł inspirujących twórczość Cypriana Norwida można, i czy trzeba, mówić o „tradycji teologicznej”? Czy nie wystarczy tu odwołanie się do szeroko pojętej „tradycji chrześcijańskiej” – jak to zwykli dotąd czynić norwidolodzy? Jak należy rozumieć samą „tradycję teologiczną”? W jakim sensie i w jakim stopniu tradycja teologiczna inspirowała i determinowała literacką twórczość Norwida? Jakie z tego wynikają konsekwencje dla badań literackich (i dla samej teologii)?

Nieco upraszczając sprawę, można powiedzieć, że w „tradycji chrześcijańskiej” istotny jest temat, system wartości, motyw, idea, instytucja, w „tradycji teologicznej” zaś istotne są struktury myślenia i argumentacji. Inspiracja chrześcijańska w literaturze nie musi mieć wymiaru teologicznego. U Norwida ma. Próbowalem to konsekwentnie wykazywać w moich dotychczasowych publikacjach¹. Lubię mówić o Norwidzie jako o „teologu” (oczywiście w najszerszym, nieprofesjonalnym tego słowa znaczeniu), choć zdaję sobie sprawę, że nie wszyscy widzą celowość takiego podejścia². Mówiąc o stosunku Norwida do tradycji „teologicznej”, a nie tylko „chrześcijańskiej”, pragnę podkreślić jego specyficzny stosunek do Objawienia.

Nauczając o Objawieniu Bożym, Sobór Watykański II przypomina:

Tradycja święta zatem i Pismo święte ściśle się z sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem, wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. [...] Święta Tradycja i Pismo św. stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi. Zadanie zaś autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane go czy przekazane go

¹ Zob.: *Norwid – teolog?* „Przegląd Powszechny” 99:1982 nr 5 s. 153–167; nr 6 s. 353–367; *Człowiek – „Boga żywego obraz”*. „Studia Norwidiana” 1:1983 s. 81–88; *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*. Lublin 1985; *Mariologia Cypriana Norwida*. W: *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*. Pod redakcją B. Pylaka i Cz. Krakowiaka. Lublin 1988 s. 579–590.

² H. D. Wojtyńska CP. *Norwid teolog?* „Studia Norwidiana” 5–6:1987–1988 s. 248 n.

przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa³.

Takie rozumienie „świętej Tradycji” Kościoła, która w łączności z Pismem świętym stanowi jeden „święty depozyt”, wypływający z „tego samego źródła Bożego”, w teologicznych komentarzach posoborowych zostało uznane za bardzo oryginalne (przez kilka wieków bowiem mówiono zwykle o dwóch źródłach Objawienia: Piśmie świętym i Tradycji). Warto zauważyć, że dla Norwida sprawa była zupełnie oczywista:

żaden albowiem zakon i reguła żadna żadnego Świętego nie jest Ewangelią – i żadna z czterech Ewangelii nawet nie jest pierwszą i jedynie stanowiącą. Tylko ta, co jest jedna na dnie i w posadzie onych czterech⁴.

Krótko mówiąc, dla Norwida najważniejsza jest Tradycja, która leży „na dnie i w posadzie” wszystkich innych tradycji – najpierw „ewangelicznych”, a potem (w konsekwencji) także „teologicznych”. Poeta ma więc świadomość, że już teologia biblijna, także nowotestamentalna, jest pluralistyczna. Znaczy to, że „teologia” każdego z ewangelistów jest na swój sposób „oryginalna”. Różnice te jednak nie są mankamentem, lecz zaletą „świętej Tradycji” Kościoła.

W tym miejscu należy przypomnieć Norwidowe pojęcie „oryginalności” jako „[...] sumiennosci dodatniej w obliczu źródeł”⁵. Chociaż zostało ono wyrażone w zupełnie innym kontekście, doskonale tłumaczy także stosunek Norwida do tradycji teologicznej, albo raczej do tradycji teologicznych. Z jednej strony będzie to świadomość ich wielości oraz przekonanie, że każda z nich jest nośnikiem pewnych wartości „dodatnich”, bez których sama teologia byłaby uboższa. Jednocześnie każda z nich, o ile tylko jest „sumienna” w obliczu źródeł, jest w stanie doprowadzić nas do ostatecznego źródła Tradycji leżącej „na dnie” wszelkiej refleksji teologicznej. Z drugiej strony Norwidowe pojęcie „oryginalności” pozwala na rozróżnianie i wartościowanie poszczególnych tradycji teologicznych i podsuwa konkretne kryterium: będzie nim właśnie bliskość i wierność („sumiennosc”) wobec „źródła” świętej Tradycji Kościoła.

To w dużym stopniu tłumaczy fakt, dlaczego Norwid w swoich wątkach argumentacyjnych tak chętnie odwołuje się do Pisma świętego i Ojców Kościoła, a prawie nigdy do współczesnych mu teologów. Swoje chrześcijaństwo i swój

³ Dei Verbum 9–10.

⁴ List do Konstancji Górskiej [z początku lipca 1866 r.]. W: C. Norwid. *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki. T. 9: *Listy 1862–1872*. Warszawa 1971 s. 241. Wszystkie pozostałe cytaty z Norwida pochodzą z tego wydania (dalej cyt. PWSz z odesłaniem do odpowiedniego tomu; pierwsza liczba oznacza tom, druga – stronę).

⁵ *O Juliuszu Słowackim*. PWSz 6, 425.

katolicyzm poeta z reguły weryfikuje „u źródła” świętej Tradycji Kościoła. Odnosi się do niej z wielkim pietyzmem i stara się jej sam nie zdeformować. Gdy ma wątpliwości, czy właściwie komentuje słowa Pisma świętego, ostrzega czytelnika:

[...] w tym odsyłam usilnie czytelnika do Ewangelii Świętej.

[...] odsyłam usilnie dla zgłębienia, jak pojęte są i czyli nie tłumaczę błędnie⁶.

W interpretacji trudnych do zrozumienia tekstów biblijnych – zgodnie z zasadami respektowanymi przez profesjonalnych teologów katolickich – Norwid uznaje prymat opinii Ojców Kościoła i sam stosunkowo często do literatury patrystycznej się odwołuje. Dla przykładu – fragment jednego z przypisów do poematu *Quidam* brzmi:

Co do właściwego znaczenia odpowiedzi Zbawiciela: [...] – ta przez Ojców Kościoła objaśnianą jest w apologiach [...].⁷

Wypowiedzi najstarszych pisarzy chrześcijańskich, które w komentarzu do *Boga-Rodzicy* nazwał „zdrowym i szerokim słowem Ojców Kościoła”⁸, w *Notatkach* poety zajmują miejsce w pewnym sensie uprzywilejowane. Stanowiły bowiem dla niego świadectwo wiary Kościoła, źródło najbliższe nauczaniu apostołów, a niekiedy tego nauczania świadectwo jedyne:

‘Tak utrzymują pisarze Kościoła na zasadzie szczegółów jedynie przez Łukasza Ś-o cytowanych’⁹.

Oprócz chrześcijańskiego historyka Euzebiusza najlepiej znał – jak można przypuszczać – św. Augustyna, św. Klemensa Aleksandryjskiego i Tertuliana, ale znajdziemy także odnośniki do św. Ambrożego, św. Atanazego Wielkiego, św. Bazylego, św. Jana Chryzostoma, Dionizego Areopagity, św. Ignacego z Antiochii, Orygenesisa i wielu innych. Często są to mało znaczące wzmianki. Większość tych pism znał Norwid zapewne z drugiej ręki, choć nie można wykluczyć, że do niektórych źródeł patrystycznych sięgał bezpośrednio. Czasami – jak w przypadku Tertuliana – silił się na własne przekłady. Inspirująca obecność wypowiedzi Ojców Kościoła w pismach Norwida przybiera różny charakter. Czasami jest to tylko motto jakiegoś utworu, jak np. myśl św. Augustyna w skierowanym do Towiańskiego wierszu *Salem. Do A. T.* Czasami jakieś dzie-

⁶ *Psalmów-psalm. Objaśnienia*. PWSz 3, 418.

⁷ *Quidam*. PWSz 3, 114, przypis.

⁸ „*Boga-Rodzica*” *pieśń ze stanowiska historyczno-literackiego odczytana*. PWSz 6, 512.

⁹ *Wita-Stosa pamięci estetycznych zarysów siedem*. PWSz 3, 525, przypis 2.

ło patrystyczne inspiruje treściowo i kształtuje pewne elementy utworu Norwida, jak to ma miejsce w przypadku *Apologetyku* Tertuliana w stosunku do dramatu pt. *Słodycz. Tragedia w scenie jednej*. Nierzadko jednak myśl patrystyczna formowała światopogląd poety, i to w zakresie jego podstawowych zasad, wytyczając np. kierunek interpretacji dziejów. W swoim brulionie np. odnotował rudawym atramentem (co według J. W. Gomulickiego oznacza późniejszy dopisek) następującą uwagę:

Chryścianizm podnosi i stawia historię przez jedynność Boga i jedynność rodu ludzkiego. Ś. Augustyn – Euzebiusz – Sulpice-Sevère i niektórzy pod koniec państwa rzymskiego [Leon Wielki? – A. D.] tak się dają słyszeć¹⁰.

Tego rodzaju uwagi dowodzą, że Norwid nie tylko czytał Ojców Kościoła, ale starał się też właściwie ich zrozumieć na drodze wzajemnego porównywania głoszonych przez nich poglądów¹¹. Można się w tym dopatrzeć jakiejś woli porządkowania i rozróżniania różnych tradycji patrystycznych.

Na tym tle rzeczywiście zastanawiać musi praktycznie zupełna nieobecność przywołań współczesnych Norwidowi teologów profesjonalistów, jeśli oczywiście pominiemy jego kontakty z księżmi ze Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa: Hieronimem Kajsiewiczem, Piotrem Semenenką i Aleksandrem Jełowickim. Wpływ teologii lansowanej przez księży zmartwychwstańców jest u Norwida widoczny i oczywisty, zwłaszcza w odniesieniu do księdza Semeneki. Wykazywałem to w dotychczasowych publikacjach. Tu chciałbym tylko zaznaczyć, że zadecydowała o tym nie tylko biografia poety, ale także sposób uprawiania teologii przez przedstawicieli tego zgromadzenia. Oczywiście, szczegółowe badania komparatystyczne mogłyby ujawnić podobieństwa (może nawet wpływy) w odniesieniu do przedstawicieli lub poszczególnych nurtów teologii XIX-wiecznej, ale wydaje się, że dla studiów nad Norwidem badania takie nie miałyby istotniejszego znaczenia. I to nie tylko dlatego, że z góry można założyć, iż Norwid współczesnej sobie literatury teologicznej chyba nie znał, ale dlatego, że istnieją podstawy do podejrzeń, iż nie widział potrzeby jej poznawania. Nie widział bowiem potrzeby dalszej weryfikacji tego, co już wcześniej zweryfikował u „źródła”. Chyba że przez „bezpośrednie” odniesienie do „instytucji”, które czystości źródlanej Tradycji strzegą, tj. do katechizmu i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. To m.in. stąd bierze się u Norwida szacunek dla papieża i fascynacja Kościołem, w którym w zakresie podstawowych, fundamentalnych prawd „[...] papież, jako uczonego człowiek, tyle wie zupełnie doktryny, ile pierwsza lepsza dziewczyna bosa, co gęsi pasie, a umie katechizm –”¹².

¹⁰ *Notatki z historii*. PWSz 7, 366.

¹¹ Zob. Dunajski. *Norwid – teolog?* „Przegląd Powszechny” 99:1982 nr 6 s. 359 n.

¹² List do Marii Trębickiej z maja 1854 r. PWSz 8, 214.

Wydaje się jednak, że oprócz wyżej wspomnianych istnieje jeszcze jedna ważna przyczyna tłumacząca tak małe zainteresowanie Norwida teologią jemu współczesną, a nawet – powiedziałbym – ukrytą do niej awersję. Przyczyna ta leży również w sferze stosunku Norwida do szeroko rozumianej tradycji teologicznej, a konkretniej – w jego stosunku do różnych typów uprawiania teologii, które tradycja ta ukształtowała.

Wybitny znawca tych zagadnień Czesław Bartnik zwrócił uwagę, że pod względem strukturalnym można zauważyć i zrekonstruować proces kształtowania się czterech wielkich typów teologii¹³. Proces ten, zapoczątkowany już na etapie „biblijnym”, ukształtowała i pogłębiła myśl patrystyczna, wyznaczając na daleką przyszłość zasadnicze kierunki i typy uprawiania teologii. W tym sensie można również mówić o czterech różnych tradycjach teologicznych:

1. Łukasowski typ teologii, odpowiadający głęboko historycznej i „dziejowej” strukturze religii chrześcijańskiej, pojmował teologię jako szeroko rozumianą refleksję nad historią zbawienia. W tym zwłaszcza nurcie pozostaje wielu Ojców Kościoła na Zachodzie, jak Klemens Rzymski, Euzebiusz z Cezarei, św. Augustyn, Leon Wielki. Później nurt ten jakby wygasa. W średniowieczu tego typu teologię uprawiał właściwie tylko Jan z Salisburii. Odżyła ona i w pełni rozkwitła w pierwszej połowie XIX w., głównie dzięki katolickim teologom z Tübingen, na krótki jednak czas, by ustąpić miejsca bezwzględnie ofensywnej neoscholastyce;

2. Pawłowy typ teologii, szukający najgłębszych treści wiary chrześcijańskiej głównie w życiu wspólnoty Kościoła, ma charakter swego rodzaju teologii praktycznej. Jej zasadniczym celem jest to, „aby człowiek Boży był doskonały” (2 Tm 3, 16). Akcent pada tu głównie na problemy liturgiczne, moralne, ascetyczne. Ten typ teologii nie płynął wprawdzie tak szerokim nurtem jak poprzedni, ale potrafił zachować jakby „lepszą” ciągłość (głównie dzięki środowiskom monastycznym). W tym nurcie pozostają m.in. Diadaché, św. Jan Chryzostom, a potem św. Jan od Krzyża, św. Bonawentura, Duns Szkot i prawie cała tradycja franciszkańska, a dzisiaj tzw. teologia rzeczywistości ziemskich;

3. Janowy typ teologii, nawiązujący do starej religijnej teorii stwarzania przez słowo, traktował wiedzę o Słowie Bożym jako klucz do zrozumienia wszystkich innych problemów teologicznych. Słowo Wcielone „wystawia się”, zwraca się do człowieka i oczekuje od niego odpowiedzi w formie ludzkiego słowa, zaangażowania serca, czynu i intelektualnej kontemplacji. W nurcie tej tradycji pozostają różne odmiany gnozy chrześcijańskiej, myśl patrystyczna Wschodu (m.in. Pseudo-Dionizy Areopagita) oraz historiozofie XIX w.;

4. Filozoficzny typ teologii uformował się dzięki zastosowaniu ścisłej filozofii do myślenia chrześcijańskiego. Na początku tego procesu istotną rolę

¹³ Cz. Bartnik, *Teologia chrześcijańska*. W: *Katolicyzm A–Z*. Pod redakcją Z. Pawlaka. Poznań 1989 s. 370–372.

odegrała filozofia grecka, co widać już u Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa (na Wschodzie) oraz u św. Augustyna (na Zachodzie). Teologia jest tu pojmowana jako „filozoficzne rozumienie wiary” (tak np. św. Grzegorz z Nissy, a w średniowieczu św. Anzelm z Canterbury). Z czasem w procesie tym decydującą rolę (niemal na prawach monopolisty) zaczął odgrywać w teologii arystotelizm, głównie dzięki Boecjuszowi i św. Tomaszowi z Akwinu. Pozostająca w tym nurcie teologia scholastyczna, a od drugiej połowy XIX w. neoscholastyczna niemal zupełnie zdominowały pozostałe nurty teologicznego myślenia.

Gdybyśmy chcieli określić stosunek Cypriana Norwida do tych czterech nurtów tradycji teologicznej, to zauważymy, że z aprobatą i w sposób twórczy podejmuje on i na swój sposób rozwija trzy pierwsze, dość wyraźnie natomiast dystansuje się od czwartego. I nie jest to przypadek. Trzy pierwsze typy teologii, tzn. Łukaszowy, Pawłowy i Janowy, są „sumienne w obliczu źródeł”, sięgając korzeniami najstarszej, świętej Tradycji Kościoła. Typ czwarty, choć uprawiany także przez niektórych Ojców Kościoła, jest pod tym względem jakby mniej „sumienny”. W tym nurcie bowiem teologia jakby przestawała być nauką czerpiącą przesłanki z Bożego źródła i zaczynała polegać bardziej na naturalnym rozumie. Norwidowi trudno było się z tym pogodzić.

Komentując *De natura deorum* Cyserona pisał wprost:

[...] filozoficzne pogańskie dzieło, ale wiele więcej od większej połowy chrześcijańskiej-nowożytnej-filozofii warte, bo mniej frazeologiczne¹⁴.

Co miał na myśli Norwid, pisząc o „chrześcijańskiej-nowożytnej-filozofii”? O filozofię czy o teologię mu chodziło? Na to pytanie trudno odpowiedzieć jednoznacznie. W każdym bądź razie problem współczesnej Norwidowi teologii polegał na tym, że stawała się coraz mniej teologią, a coraz bardziej filozofią.

Znamienne, że Norwid krytykował współczesną sobie teologię scholastyczną przede wszystkim ze względu na jej alergię do wszystkiego, co historyczne. I, niestety, miał rację. Była ona kierunkiem myślowym ahistorycznym, nieporadnym w teologicznej interpretacji historycznych wydarzeń, systemem myślowym oderwanym od życia i dlatego niewystarczającym.

Od roku 1830 – pisał po dwudziestu latach – aż do czasów obecnych nie było ani jednego jeszcze księdza na pobojowisku tym szerokim i na tych Kościoła-okopach, które zwiemy Polską; księdza, mówię, który by pojęcie ofiary i męczeństwa od zamęczeń fatalnych śmiało wyróżnić ku użytkowi wiernych, pojęcie odwagi, tego Ducha Świętego daru, od świętych zarysów nierozwagi, pojęcie tego, co Opatrzny, od tego, co fatalnym, który by rozpedzał tym sposobem mgły przed armatami, jak to czynił gorącością modlitwy ksiądz Kordecki na wałach Częstochowy. Zaprawdę, one subtelności, które bym tu nazwał nasien-ny mi, nie scholastycznym tylko cyrklem [...] dawałyby się rozumieć i wyróżniać z użytkow-

¹⁴ List do Marii Trebickiej z 21[-23] lutego 1854 r. PWSz 8, 207 n.

chrześcijaństwa. [...] kwestia męczeństwa, która przez lat dwadzieścia wywłóczy wnętrzości młodzi polskiej poza granice ziem przez ludzi zamieszkałych na globie, nie znalazła dotychczas Justyna świętego przed najniższym imperatora urzędnikiem¹⁵.

Przywołując – w opozycji do „cyrkla” scholastyki – postać św. Justyna, Norwid ma na myśli nie tylko wielkiego apologetę, ale także konkretną tradycję patrystyczną (i teologiczną), pojmującą teologię jako sztukę interpretowania historycznych zdarzeń w świetle Objawienia (por. Łukaszowy typ teologii). Zre-sztą proponowana przez Norwida „archistrategia dziejów”¹⁶ pozostaje dokład-nie w tym nurcie chrześcijańskiego myślenia.

Zauważono już, że aby zrekonstruować chrześcijański światopogląd Norwi-da, mamy właściwie do wyboru trzy bezpieczne drogi: prześledzić jego koncep-cję dziejów, jego antropologię lub jego koncepcję słowa. Zauważono też, że wątków tych nie da się do końca rozszcześcić. Podjęcie choćby jednego z nich daje jednak szansę na zrekonstruowanie całości przemyśleń wielkiego pisarza. Norwidolodzy mają na ogół świadomość, że którąś z tych dróg trzeba przejść, ale nie bardzo mają świadomość dlaczego. Otóż wydaje mi się, że wiele tu wy-jaśnia stosunek Norwida do tradycji teologicznej i „teologiczny” wymiar całej jego twórczości, przez którą przebija niezwykle spójny system chrześcijańskie-go myślenia.

Zauważmy, że owym trzem drogom pozwalającym zrekonstruować światopogląd Norwida doskonale odpowiadają trzy pierwsze typy (i tradycje) teologii. Dla badań nad Norwidem ma to w moim przekonaniu istotne znaczenie. Jeśli bowiem jego myśl jest w istocie swiej chrześcijańska i struktury tego myślenia są teologiczne, to:

1. Norwidową koncepcję dziejów należy interpretować w ramach tradycji Łukaszowej;
2. Norwidową antropologię (i związane z nią zagadnienia moralne) należy interpretować w duchu tradycji Pawłowej;
3. Norwidową koncepcję słowa należy interpretować w duchu tradycji Jano-wej.
4. Ale też – konsekwentnie – należy się wystrzegać interpretacji tekstów Norwida za pomocą kategorii czysto filozoficznych (tzn. poza teologicznym układem odniesień). W przeciwnym wypadku można wpaść w pułapkę.

Weźmy dla przykładu znany fragment z poematu *Niewola*:

[...]

Poczęty jestem: wiem, że skończyć muszę,
Ile formalną tu bywam osobą –
Więc i nie czekam, aż mi wezmą duszę,

¹⁵ Z *pamiętnika (O zemście)*. PWSz 7, 41.

¹⁶ O *Juliuszu Słowackim*. PWSz 6, 435.

Lech duchem formę z każdą niszcę dobą –
 U-nadforemniam się, i palę ciało,
 By jako mirra w woń się rozleciało:
 Przez pot, co trudom zacnym towarzyszy,
 Przez łyż – lub czynne cierpienia w zaciszy –
 Częstokroć przez krew, dla celu wylaną:
 Tak że nareszcie śmierć, ta form mistrzyni,
 Gdy przyjdzie, dusza będzie rozebraną
 I rzuci resztę szat do czarnej skrzyni – –
 [...]

[...]

U mnie duch treść jest, pozorem jest ciało¹⁷.

Terminologia występująca w tym tekście sugeruje filozoficzny – arystotelesowski układ odniesienia. Myślę tu zwłaszcza o jego hylemorfizm: rozróżnienie w bycie materii i formy oraz potraktowanie duszy jako formy substancjalnej ludzkiego ciała. Ale u Norwida to właśnie „ciało” pojmowane jest jako „forma” („[...] duchem formę z każdą niszcę dobą”). Z kolei słowa: „U mnie duch treść jest, pozorem jest ciało”, zdają się zdradzać raczej platoński klimat Norwidowych rozważań, a zawarta w nich dialektyka wskazywałaby na Hegla. Tymczasem sprawa staje się zupełnie jasna, gdy zaczynamy ten tekst interpretować w duchu teologicznej tradycji Pawłowej, a zwłaszcza gdy przywołamy wypracowane w ramach tej tradycji kategorie „człowieka cielesnego” i „człowieka duchowego” (zob. 1 Rz, 1–12; 1 Kor 3, 1–3; Ga 5, 16–22). To nie dusza i ciało walczą ze sobą w cytowanym fragmencie *Niewoli*. To po prostu „[...] z człeka się wywalcza człowiek”¹⁸.

Tego rodzaju tekstów znajdziemy u Norwida więcej. Wiele trudnych problemów związanych z interpretacją jego pism i rekonstrukcją jego poglądów „rozjaśnia się” przez odniesienie do konkretnej tradycji teologicznej. Metoda ta została już dość dobrze wypróbowana i przyniosła – jak sądzę – istotne dla norwidologii owoce¹⁹. Oryginalność Norwida w tym względzie ubogaca także samą tradycję teologiczną. Z punktu widzenia teologa Norwid jest oryginalny i tradycyjny zarazem, bowiem jego koncepcja oryginalności jako „sumienności dodatniej” w obliczu źródeł pokrywa się z teologicznym rozumieniem tradycji.

¹⁷ *Niewola*. PWSz 3, 376, 377, 379.

¹⁸ *Vendôme*. PWSz 1, 111.

¹⁹ Obszerniej podzieliłem się tymi wnioskami w odniesieniu do konkretnych zagadnień w mojej książce *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida* (s. 242–251).

NORWID AND THE THEOLOGICAL TRADITION
SUMMARY

What is important for the “Christian tradition” is the subject-matter, value system, motif, idea and institution; what matters for the “theological tradition” is structures of thought and argument. Christian inspiration in literature need not be theological. In Norwid it is. It is useful, therefore, to study Cyprian Norwid’s attitude to the “theological” traditon. The crucial point is his attitude to Revelation.

For Vatican II, the “sacred Tradition” of the Church and the Holy Scripture form one “sacred deposit” flowing from “the same Divine source” (*Dei Verbum* 9–10). Over the centuries the tradition has been expressed in various forms, first in the Gospels themselves, then as a variety of theological traditions. Four such traditions have taken particularly clear shape: (1) the Lucan type (theology as a broadly taken history of salvation); (2) the Pauline type (theology as expressed in a man’s life and his moral decisions); (3) the Johannine type (with the theologically basic category of the Word of God); (4) the philosophical type (application of strict philosophy to theological reflection).

Norwid approvingly adopts and in his own way develops the first three, but fairly outspokenly dissociates himself from the fourth tradition (and current of thought) – cf. his unequivocal criticism of “scholasticism”. To explain this we need to bear in mind Norwid’s understanding of “originality” as “conscientiousness towards the sources”, which coincides with the theological understanding of tradition. The fourth current seemed the least “conscientious” to him. It also explains why Norwid took hardly any interest in contemporary theology while he was greatly interested in the Bible and Patristic writings, which were closer to the sources.

The students of Norwid have known very long that the safest three ways to reconstruct the poet’s Christian outlook are by examining his concept of history, his anthropology and his concept of the word. But they did not know why. Norwid’s attitude to the theological tradition, especially its three basic currents, seems to shed much light on the problem.

Trans. Adam Pasicki