

MARIAN ŚLIWIŃSKI

NORWID I CYCERO

Obecność postaci Cycerona w twórczości Norwida od dawna zwracała uwagę badaczy. Tadeusz Sinko poświęcił wątkowi cyceroniańskiemu obszerny fragment w ramach swego syntetycznego omówienia stosunku autora *Quidama* do starożytności klasycznej¹. Zofia Szmydtowa prześledziła funkcjonowanie postaci Cycerona w kontekście Norwidowego zainteresowania odrodzeniem². Władysław Dobrowolski napisał rozprawkę *Osoba Cicerona w dziełach Norwida*³.

Występuje Cycero w wielu utworach polskiego poety: w wierszach *Z listu (Do Włodzimierza Łubieńskiego)* (1848), *Wielkie słowa* (1862) i *Do Wielmożnej Pani I.* (1871), w traktacie *Jasność i ciemność* (1850) i we fragmencie dramatycznym *Teatr bez teatru* (1855), jak również w listach do Emmy Herwegh z Paryża z 29 września 1852 r., do Marii Trębickiej z Nowego Jorku z 21–23 lutego 1854 r., do Joanny Kuczyńskiej z Paryża z maja 1862 r. i do Juliana Fontany z Paryża z 26 marca 1866 r.

Tak częste pojawianie się Cycerona sprawia, że wyodrębnia się on wyraziście i zajmuje wysoką pozycję wśród postaci reprezentatywnych dla ewokowanej w dziele Norwida wizji antyku, a zarazem wizji całej tradycji kultury europejskiej.

Skoncentrowanie uwagi na samym Cyceronie, rozpatrywanie go w niejakiej izolacji od innych postaci, motywów i wątków, tworzących Norwidową wizję przeszłości kulturowej, wydawać by się mogło zabiegiem ryzykownym i nie obiecującym wartościowych efektów poznawczych. Wobec możliwości pojawienia się tego typu obiekcji trzeba natychmiast podkreślić z całym naciskiem fakt,

¹ T. Sinko. *Klasyczny laur Norwida*. W: tenże. *Hellada i Roma w Polsce. Przegląd utworów na tematy klasyczne w literaturze polskiej ostatniego stulecia*. Lwów 1933 s. 65–69.

² Z. Szmydtowa. *Norwid wobec włoskiego Odrodzenia*. W: *Nowe studia o Norwidzie*. Pod redakcją J. W. Gomulickiego i J. Z. Jakubowskiego. Warszawa 1961 s. 147–148.

³ W. Dobrowolski. *Osoba Cicerona w dziełach Norwida*. W: *Pod znakiem Norwida*. Odb. z „Przeglądu Artystycznego” (Kraków) 1934 s. 34–38.

że postać Cyncerona występuje (m.in. wskutek dużej częstotliwości pojawiania się) w kilku zasadniczo odmiennych warstwach semantycznych Norwidowego obrazu starożytnego Rzymu. Wymaga to ustanowienia takiej optyki interpretacyjnej, która będzie uwzględniała wielokierunkowość penetrowania przez poetę tradycji antycznej, a w szerszym planie – całej tradycji europejskiej. Wyczerpująca eksplikacja obecności Cyncerona w świecie przedstawionym autora *Vademecum* nie wydaje się możliwa bez usytuowania tej postaci w kontekście co najmniej trzech paradygmatów, wyznaczających Norwidowe myślenie o kulturowym dziedzictwie starożytnego Rzymu, w dalszym zaś następstwie – o dziedzictwie kulturowym Europy. Wskażemy kolejno jako najistotniejsze determinanty uobecnień postaci Cyncerona w dziele Norwida: paradygmat przełomu antyczno-chrześcijańskiego, paradygmat totalitaryzmu pogańskiego Rzymu i paradygmat koryfeuszy ludzkości.

Przed szkicem niniejszym rysowałoby się jeszcze jedno zadanie, z pewnością trudne do zrealizowania w sposób w pełni zadowalający. Polegałoby ono na próbie przekroczenia jednostronności i jednokierunkowości relacji sformułowanej w tytule szkicu, próbie przełamania tego czysto historycznego, przez samą chronologię narzuconego porządku rozważań, w myśl którego Cyncero nieuchronnie staje się li tylko obiektem operacji ideowo-artystycznych Norwida, historyk zaś literatury czy zgoła historyk idei redukuje zakres swych poczynań nieledwie do skonstatowania obecności postaci starożytnego myśliciela i mówcy w dziele poety XIX-wiecznego. Jak się wydaje, wyjście poza tę rutynowo i inercyjnie narzucającą się sytuację staje się osiągalne dzięki potraktowaniu w szkicu niniejszym tradycji europejskiej jako tej zasadniczej płaszczyzny, w której rozważane są związki między Norwidem i Cyncerem. Kategoria tradycji implikuje nieuchronnie system idei i wartości ponadhistorycznych, ponadczasowych, uniwersalnych, stąd też właśnie ona zdaje się umożliwiać taką konfrontację obydwu interesujących nas autorów, która byłaby niezależna od chronologii. Tradycja odgrywałaby rolę interpretantu wobec tekstu Norwida i tekstu Cyncerona, przy czym relacja między tekstem polskiego poety i tekstem starożytnego filozofa jest w pełni równorzędna i dwukierunkowa: tekst Norwida staje się intertekstem dla tekstu Cyncerona, tekst Cyncerona zaś intertekstem dla tekstu Norwida⁴. Do realizacji tak pomyślanego celu rozprawki zmierzać można chociażby poprzez próby krytycznego, dystansującego oglądu Norwidowych paradygmatów myślenia o antycznym i w ogólności o europejskim dziedzictwie kulturowym.

⁴ Nawiązuję do terminologii i do koncepcji intertekstualności zawartej w artykule M. Rifaterre'a *Semiotyka intertekstualna: interpretant*. Przełożyli K. i J. Faliccy. „Pamiętnik Literacki” 79:1988 z. 1 s. 302–304.

PARADYGMAT PRZEŁOMU ANTYCZNO-CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Stosunek chrześcijaństwa do antyku to jeden z najbardziej doniosłych i kontrowersyjnych aspektów przełomu między epoką starożytności i epoką średnio-wieczną. Rozstrzygnięcie relacji między antykiem i chrześcijaństwem związane jest bezpośrednio z pojmowaniem istoty tradycji europejskiej i z zasadami jej periodyzowania. Rozróżnić można z gruntu dwojaki ujęcie stosunku łączącego obydwie formacje. Po pierwsze więc antyk i chrześcijaństwo traktowane będą jako tradycje całkowicie sobie obce i wykluczające się nawzajem. Po drugie, dostrzegane będzie i afirmowane głębokie pokrewieństwo obydwu formacji, ich fundamentalna jedność i tożsamość. Dwojako też w związku z tym zróżnicowaniem stanowisk będzie się rysowała tradycja europejska. Z jednej strony o ostatecznym kształcie i samej istocie tradycji decydować będzie przede wszystkim religia chrześcijańska, kamieniem węgielnym tradycji, wydarzeniem a quo będzie Objawienie. Będzie ono oddzielało nieprzekraczalną cezurą tradycję chrześcijańską od antyku, stanowiącego w tym ujęciu zgoła antytradycję. Z drugiej natomiast strony wyrazi się tradycja w ciągłości między antykiem i chrześcijaństwem, w nieprzerwanej ich sukcesji jako epok z gruntu izomorficznych.

Stanowisko ortodoksyjnie chrześcijańskie jest afirmatywne wobec antyku. Kościół od samych swych początków dostrzegał głęboką potrzebę, wręcz konieczność, nawiązania do klasycyzmu starożytnej, tak jak uznawał za nieodzowny nakaz zwrócenie się ku współczesnemu światu w całej jego historycznej konkretności i dosłowności. Symboliczna jest dla orientacji chrześcijańskiej postawa św. Pawła:

Nie należy się dziwić – pisze ks. Józef Majka we *Wprowadzeniu do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* – że młody Kościół, doznający prześladowań najpierw od świata żydowskiego, a potem rzymskiego, ustosunkowuje się nieufnie do ‘tego świata’, choć przecież ma go nawrócić i poprowadzić ku Chrystusowi. Ostrożność ta nie oznaczała jednak bynajmniej całkowitej izolacji w stosunku do świata. To właśnie św. Paweł, który podziela tę ostrożność, rzuca mosty między chrześcijaństwem a światem i kulturą antyczną, pomimo że symbioza ta nie była bynajmniej łatwa, gdyż proces rozkładu tego świata już się rozpoczął i wszystko wydawało się przemawiać za tym, by się od niego odłączyć, by przed nim uciekać. Zbyt wyraźnie sprawdzały się na tym Apostole przepowiednie Chrystusa o prześladowaniach ze strony złego świata. Paweł rozumie jednak doskonale, że bez nawiązania do kultury antycznej i dostosowania się do istniejącej rzeczywistości zadanie ewangelizacji i nawrócenia tego świata nie będzie możliwe⁵.

⁵ J. Majka. *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym: Gaudium et spes*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*. Wyd. 2. Red. bp J. Groblicki i ks. E. Florkowski. Poznań 1968 s. 522.

Postawa otwarta wobec tradycji antycznej mogła wynikać już choćby z tej fundamentalnej cechy Kościoła, jaką jest katolicość, zdolność asymilowania tego, co uniwersalne, i tego, co partykularne. Kościół żyje bowiem zawsze „dwoma potężnymi siłami: uniwersalizmem i partykularyzmem, jednością i różnorodnością”⁶. Otwarcie się na antyk to przejaw rozwojowości Kościoła, jego zdolności zaakceptowania tego, co w pierwszej chwili mogło wydawać się obce, podjęcia i rozwinięcia tego, co początkowo mogło wydawać się niewarte trudu interpretacji.

Twórcy teologii średniowiecznej raz po raz podejmują wysiłek powiązania greckiej kultury filozoficznej i chrześcijaństwa. Justyn Męczennik i Atenagoras zakładają istnienie wspólnej dla Greków i chrześcijan wiedzy o prawdzie; twórczy Logos (lógos spermatikós) pozwala najświetlejszym Grekom w znacznym stopniu dotrzeć do tych prawd, które w nowej epoce znane są za sprawą wcielenego Logosu. Klemens z Aleksandrii uznał filozofię za rodzaj „trzeciego Testamentu”, pozwalającego Grekom przybliżyć się do poznania Boga; filozofia jest czymś nieodzownym także dla chrześcijan, jeśli chcą znaleźć pełniejszą wykładnię swej religii i dokonać koniecznego kroku od wiary do wiedzy. Koncepcję Logosu jako kategorii wspólnej dla świata starożytności i dla świata chrześcijańskiego rozwijał również inny wybitny przedstawiciel szkoły aleksandryjskiej – Orygenes⁷. W ciągu czternastu wieków średniowiecznej kultury wypracowywana była synteza, której najświetniejszymi współautorami byli św. Augustyn, Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu, a najistotniejszymi źródłami – filozofia grecka i chrześcijaństwo⁸, Logos starożytnych systemów filozoficznych i Objawienie Jezusa Chrystusa⁹.

Wypadnie zastanowić się przez chwilę nad rolą pierwiastka rzymskiego w systemie antyku i chrześcijaństwa. Często napotkać można dość sceptyczną ocenę Rzymu. Ma to być epoka mało oryginalna, niezdolna do wypromieniowania twórczych idei, jej udziałem staje się co najwyżej pośrednictwo między filozofią grecką a chrześcijaństwem. Étienne Gilson tak oto sumarycznie ujmuje wkład kultury rzymskiej do tradycji europejskiej, Cycerona wymieniając na pierwszym miejscu jako filozofa najbardziej reprezentatywnego:

Zawsze gdy wykształceni chrześcijanie wchodzili w kontakt z greckimi źródłami filozoficznymi, rozwijała się teologiczna i filozoficzna myśl chrześcijańska. Rzym starożytny nie stworzył filozo-

⁶ J. S. Pasierb. *Teologia i kultura współczesna*. W: tenże. *Pionowy wymiar kultury*. Kraków 1983 s. 20–21.

⁷ Ch. Dawson. *Formowanie się chrześcijaństwa*. Przełożył J. Marzęcki, Warszawa 1987 s. 86–87.

⁸ E. Gilson. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przełożył S. Zalewski. Warszawa 1987 s. 480.

⁹ W. Kwiatkowski. *Przedmowa do: R. Guardini. Objawienie. Natura i formy objawienia*. Przełożył A. Paygert. Warszawa 1957.

fii. Tradycja cycerońska, która nigdy nie zniknęła z pola widzenia w okresie średniowiecza, odegrała bardzo ważną rolę w historii cywilizacji zachodniej, a poprzez Petrarke stała się decydującym czynnikiem odrodzenia klasycznego humanizmu, nie ma wszakże takiej doktryny filozoficznej, której początki wywodziłyby się od jakiegoś autora rzymskiego. Cyceiron, Seneka, a nawet Lukrecjusz – byli popularyzatorami idei pochodzenia greckiego; nie wzbogacili niczym ważnym tych źródeł. Filozoficzna jałowość starożytnego Rzymu nie ulega chyba żadnej wątpliwości¹⁰.

Odmienne rysują się funkcje Rzymu w ujęciu Wenera Jaegera, jednego z najwybitniejszych filologów klasycznych. Rzym okazuje się nie tylko pomostem między kulturą starożytnej Grecji a chrześcijaństwem, lecz stanowi niezwykle twórczą cywilizację, która zwłaszcza w wiekach I i IV wypracowuje syntezę pierwiastków greckich, chrześcijańskich i rzymskich, odgrywając rolę wzorca w następujących wiekach (IX, XII, XV)¹¹.

Wysoko szacował wkład Rzymu do tradycji europejskiej również Tadeusz Zieliński, wydobywając w szczególności wielką estymę, jaką w ciągu całych stułeci średniowiecza i czasów nowożytnych cieszył się Cyceiron, wspaniały kontynuator mądrości greckich filozofów, który ocalił grecką spuściznę dla Zachodu:

Wiedząc, że skarby filozofii greckiej są jego rodakom prawie całkowicie nie znane, postanowił owe skarby im udostępnić. Pragnął doprowadzić do tego, by Rzymianie mogli w ojczystym języku zapoznać się z filozoficznymi ideami Hellenów i szukać w nich pociechy, jaką sam znajdował; rezultaty tej działalności przeszły wszelkie jego oczekiwania; rozwijając myśl greckich mędrców w języku łacińskim – w tej wspaniałej łacinie, jaką sam władał – Cyceiro uczynił filozofię grecką (a więc i filozofię w ogóle) zdobyczą nie tylko Rzymu, ale i całego oświeconego i spragnionego wiedzy Zachodu¹².

Przez średniowiecze płynie jednak również silny nurt kwestionowania wszelkiej wartości i przydatności myśli antycznej dla chrześcijaństwa. Tertulian, największy wróg filozofii, reprezentant pojmowania wiary jako tradycji żywej, odrzucał możliwość fuzji antycznych doktryn filozoficznych z chrześcijańską religią:

Nasza nauka – powiada Tertulian – zrodziła się w portyku Salomona, który twierdził, że Boga należy szukać w prostocie serca. Niech o tym pamiętają ci, którzy głoszą jakieś stoickie, platońskie czy dialektyczne chrześcijaństwo. Po Chrystusie Jezusie nie potrzebujemy już żadnych badań, a po Jego Ewangelii żadnych dociekań!¹³

¹⁰ Gilson. *Historia filozofii chrześcijańskiej* s. 480–481.

¹¹ W. Jaeger. *Humanizm i teologia*. Przełożył S. Zalewski. Warszawa 1957 s. 28–29.

¹² T. Zieliński. *Cycero w historii kultury europejskiej*. W: *Po co Homer? Świat antyczny a my*. Kraków 1970 s. 201.

¹³ Cyt. za: Gilson. *Historia filozofii chrześcijańskiej* s. 44–45; por. też: Zieliński. *Cycero w historii* s. 203.

Także czasy nowożytne stoją pod znakiem silnej opozycji antyku i chrześcijaństwa, filozofii i religii. W historiografii reprezentuje tę tendencję Adolf Harnack¹⁴. Wychodzi on z założenia, że chrześcijaństwo powinno ograniczyć się do nauki Chrystusa, tak jak przedstawia się ona w Ewangeliach. Tymczasem poczynając od II w., kiedy to postawiono znak tożsamości między Logosem i Jezusem Chrystusem, dokonuje się nieustanna inwazja filozofii greckiej na chrześcijaństwo, które przekształca się w rezultacie w „religijną filozofię”.

Ten właśnie nurt nowożytnej interpretacji przełomu antyczno-chrześcijańskiego oddziałuje w znacznym stopniu na Norwida, który skłonny jest traktować epokę starożytną jako poganizm, radykalnie odmienny od epoki panowania religii chrześcijańskiej. Antyk absolutnie nie był w stanie zrozumieć w jakimkolwiek stopniu nauki Jezusa Chrystusa, był całkowicie głuchy na prawdę typu transcendentnego. Nawet Cycero, jeden z najświetniejszych i najsubtelniejszych umysłów starożytności, nie mógł wyłamać się z tej żelaznej reguły.

Za dni imperatora Augusta – pisze Norwid do Joanny Kuczyńskiej w połowie maja 1862 r. – nie dlatego nikt o Betlejemie w salonach rzymskich nie mówił, iż do Betlejemu nie dość nawypływało rocznie, ale raczej dlatego, iż gwiazdki betlejemskiej blask i ważność samemu nawet Ciceronowi grubym były obłokiem przyciemnione. Jeszcze wspomnienia Cleopatry i Marka Antoniusza wczasów egipskich – jeszcze Lucullusa [...] anegdota po salonach mozaikowanych krążyły gęściej niż jaka tam wieść żydowsko-chaldejska, z mieściny lichej, zza wielkiego morza przybyła! (PWsz 9, 37)¹⁵.

Pogański Rzym to świat, który zamknięty jest całkowicie w ziemskiej czasoprzestrzeni i nigdy nie będzie zdolny do usłyszenia głosu Boga. To świat oparty na wyłącznie materialistycznych podstawach, który nie jest w stanie pojąć, że archimedesowym punktem swej konstrukcji powinien uczynić prawdę transcendentną, objawioną przez Jezusa Chrystusa. To świat hołdujący aksjologii hedonistycznej, która wypełnia przestrzenie cesarskich pałaców i snobistycznych salonów towarzyskich. To świat wielkiej materialnej, gospodarczej prosperity, podbijający wszystkie narody, opanowujący kraje i kontynenty. Tym światem wstrząśnie w samych jego fundamentach i obróci go wniwecz prawda chrześcijańska, która głosi względność materialnych wartości i nieostateczność ziemskiej czasoprzestrzeni, a zarazem nadaje walor najwyższy każdemu pojedynczemu istnieniu, każdemu atomowi, każdemu punktowi globu i miejscem świętym, miejscem narodzin Boga czyni „mieścina lichej”.

¹⁴ Ref. za: Gilson. *Historia filozofii chrześcijańskiej* s. 9.

¹⁵ Utwory Norwida przytaczam według wydania: C. Norwid. *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki. T. 1–11. Warszawa 1971–1976 (dalej cyt. PWsz z odesłaniem do odpowiedniego tomu; pierwsza liczba oznacza tom, druga stronę).

Przełom starożytno-chrześcijański stanowi dla Norwida sytuację wzorcową, pozwalającą eksplikować zawsze i wszędzie rzeczywistość ludzkiego świata. Wedle poety nic tak nie charakteryzuje ludzkości – w tym także jak najbardziej społeczeństwa chrześcijańskiego w całej jego dziewiętnastowiekowej historii – jak obojętność na głos wiary, na religijny wymiar ludzkiego bytu, na hierarchię rzeczy i wartości ukonstytuowaną na Objawieniu. Jakoż w cytowanym liście przywołuje Norwid czasy Cyclerona, by objaśnić duchową atrofię i zagubienie ludzi w wieku XIX, wieku cywilizacji materialnej, zdominowanym przez ideologię empiryzmu i scjentyzmu:

Owszem, myślę, że wiekowi obecnemu nie tyle brak środków do wiedzenia o wszystkim, co na wiedzenie zasługuje, ile raczej zbywa na wyszczególnieniu moralnej ważności tego lub owego, co wiedzieć godzi się (PWsz 9, 37).

Pojawia się zatem Cycero w ramach „ulubionej przez Norwida paraleli współczesności i czasów przełomu antyku i ery chrześcijańskiej. Są to dzieje walki dobra z „poganizmem”¹⁶, objawionej prawdy chrześcijaństwa z ciągłą inercją ludzkości, z regresją ku czasom sprzed Objawienia. Cycero jako przedstawiciel antycznej epoki, obywatel rzymski z czasów Augusta, żyjący w okresie przełomu antyczno-chrześcijańskiego, staje się symbolem błędzenia ludzkiej populacji, trwającej w niewiedzy do czasów przyjścia Chrystusa i trwającej w niemal takiej samej niewiedzy również potem. Cycleronowi i całej zagubionej ludzkości przeciwstawialiby się ci nieliczni, którzy usłyszeli głos Pana, w pełni pojęli jego sens i uczynili go najgłębszą treścią swego życia. Do tych nielicznych należy podmiot listu, dystansujący się wyraźnie wobec apostatycznej ludzkości epoki chrześcijańskiej i wobec poganizmu antycznego, którego reprezentantem uczynił przede wszystkim Cyclerona.

PARADYGMAT TOTALITARYZMU POGAŃSKIEGO RZYMU

Wiersz *Z listu (Do Włodzimierza Łubińskiego)* często był mylnie odczytywany przez badaczy, a źródłem dezinterpretacji stawała się w ogólności koncepcja Rzymu pogańskiego prezentowana w tym utworze, w szczególności zaś postać Cyclerona, występującego tym razem w charakterze konsula rzymskiego państwa, który udaje się z misją dyplomatyczną do podbitego narodu Sikulów. W utworze tym Rzym jest retrospektywną utopią negatywną i funkcjonuje jako totalitarna machina, dławiąca narody militarnie i politycznie, a zarazem dążąca do unicestwienia ich narodowej i kulturowej tożsamości. Cycero reprezentuje interesy totalitarnego imperium i działa według najbardziej wyrafinowanych reguł politycznej strategii. Uderza jego olbrzymia przebiegłość i zimne okrucień-

¹⁶ J. Trznadel. *Czytanie Norwida. Próby*. Warszawa 1978 s. 164.

stwo, z jakim wykorzystuje swój talent oratorski oraz doskonałą znajomość języka greckiego, chcąc doprowadzić do całkowitego podporządkowania plemienia greckiego rzymskiemu państwu. Łudzi Cycero Greków perspektywami nieograniczonego rozwoju ich kultury w ramach rzymskiej maszyny, gwarancjami pełnej suwerenności duchowej. Odwołuje się do Sokratejskiego humanizmu, do idei greckiej polis, do ducha greckiej kultury, w natchnieniu przemawia w greckim języku, by wywołać wrażenie, że zasadą rzymskiej polityki jest respektowanie odrębności Grecji i troska o ocalenie i kontynuację jej wspaniałej tradycji. Biorący udział w rozmowie stary wychodźca grecki przenika jednak na wylot reguły dyplomatycznej gry Cycerona; zdając sobie zarazem sprawę z konsekwencji, jakie grożą mniejszości greckiej ze strony totalitarnej maszyny rzymskiej, sięgającej po makiaweliczne sposoby walki, przeczuwa nieuchronny dramat:

„Więc już i słowo (szepnął) wyszał upiór-Roma!...”

PWsz 1, 98

Podmiot wiersza wspomina całą tę historię w ślad za Plutarchem, zaznacza wszakże, iż zasadniczo reinterpretuje jej sens. Historyk rzymski opowiedział ją bowiem „[...] na korzyść Cicerona, jakby to nie był jeden z najuroczystszych państwa rzymskiego dramatów” (PWsz 1, 99). Dramatem jest przy tym zarówno to, że grecka mniejszość narodowa może zostać całkowicie i bez śladu wchłonięta przez gigantyczne imperium, jak i to, że niemożliwa jest jakakolwiek twórcza, konstruktywna asymilacja kultury greckiej na gruncie rzymskim, a wreszcie i to, że w totalitarnym państwie nieuchronne staje się sięganie po tak przewrotne metody sprawowania władzy, jak manipulacja wartościami humanistycznymi i sterowanie świadomością zbiorową za pomocą technik propagandowych i ideologii.

Paradygmat Rzymu pogańskiego jako totalitarnej maszyny pojawia się u Norwida w ramach kontynuacji rozpowszechnionego w historiozofii romantycznej organicznego odczytywania starożytności antycznej, w myśl którego Grecja to dzieciństwo i młodość, Rzym zaś to starość, schyłkowa faza tej formacji. Kultura grecka, wyrosła z rodzimego podglebia, ukształtowana w głębokiej symbiozie i harmonii z naturą, ma charakter autentyczny, jest wzorcową realizacją syntezy natury i kultury, Rzym natomiast, stanowiący niejako cywilizacyjną fazę antyku, wyzuty jest ze związków z naturą, nie wyrasta na gruncie rodzimym, w harmonii z przyrodniczymi warunkami, lecz powstaje jako twór całkowicie sztuczny, scalający wszystkie podbijane narody na zasadzie wyłącznie militarnych, administracyjnych i politycznych działań, zgodnie z takimi ideami filozoficznymi jak materializm, racjonalizm, mechanicyzm, sensualizm, hedonizm. Komentatorzy dostrzegają ten aspekt problemowy wiersza Norwida, nie akcentują jednak bynajmniej oddziaływania romantycznej historiozofii na

obraz Rzymu pogańskiego i w ogólności tradycji europejskiej. Pisał Mieczysław Jastrun:

Nieoryginalność Rzymu w różnych zakresach wiedzy i sztuki widział Norwid już w młodości. Jego wiersz *Z listu (Do Włodzimierza Łubińskiego)* przedstawia odbity w świadomości Greka, słuchającego słów Cycerona, dramat narodu podbitego i wyzyskanego przez Rzymian także w sferze ducha¹⁷.

Według Juliusza Gomulickiego przedstawiona w wierszu Norwida anegdota o Ciceronie-konsulu „pozornie ilustrowała tylko postępujący wówczas proces przejmowania kultury greckiej oraz dawnej roli Grecji, jako głównego ogniska kultury śródziemnomorskiej, przez zwycięskie państwo rzymskie, w istocie zaś zapowiadała przyszły upadek Rzymu, nie mogącego wytworzyć własnej nadrzędnej kultury i przejmującego z konieczności treści i formy wytworzone w innym środowisku narodowym”¹⁸.

Tadeusz Sinko rozminął się w swej interpretacji niemalże zupełnie z ideową dramaturgią wiersza; sam przekonany o głębokim pokrewieństwie i ciągłości greckiej i rzymskiej tradycji kulturowej, a także o doniosłym znaczeniu Cycerona jako twórcy mogącego wręcz symbolizować jedność całej grecko-rzymskiej starożytności, skłonny był oczekiwać podobnego spojrzenia na antyk również u Norwida i nie podejrzewał bodaj wcale, że myślenie poety o Grecji i Rzymie ukształtowało się pod wpływem historiozofii romantycznej:

Z przypisku autora o treści przemówienia Cycerona dowiadujemy się, ‘że w piersiach Cycerona filozofia narodowa grecka z językiem państwa rzymskiego się mierzyła’, a więc jakoby myśl grecka wypowiedziana została po rzymsku. Tymczasem Grek płacze nad tym, że Rzymianin posiadał nawet sztukę doskonałego mówienia po grecku [...]. W tej scenie widzi Norwid ‘jeden z najuroczystszych państwa rzymskiego dramatów’, jakoby wirtuozyjne posługiwanie się greką szkodziło coś nie tylko stylowi, ale i duchowi rzymskiemu. Toteż nie rozumiemy, dlaczego ‘pobieżną’ notatkę Plutarcha uznaje za jedną z niewielu szpar w skorupie historii, ‘tak poważną przypuszczających światłość’. Światłość ta ukazuje przecież tylko drobny fakt dobrowolnego hellenizowania się Rzymian – na użytek kultury i literatury rzymskiej, jak tego dowodzą choćby tylko pisma Cycerona¹⁹.

Zofia Szmydtowa niewiele dodała do interpretacji Sinki:

Rozpatrzył także badacz przetworzoną na podstawie Plutarcha opowieść o greckiej mowie Cycerona, wyrażając zdziwienie, że Norwid przejście się Rzymian kulturą Grecji uważał za jej

¹⁷ M. Jastrun. „*Quidam*” i *sobowtóry*. W: tenże. *Gwiazdzisty diament*. Warszawa 1971 s. 170.

¹⁸ J. W. Gomulicki. *Dodatek krytyczny*. W: C. Norwid. *Wiersze*. T. 2. Warszawa 1966 s. 354.

¹⁹ Sinko. *Klasyczny laur Norwida* s. 67–68.

kłeskę. Należy stwierdzić, że poeta uwydatnił tu jedną stronę sprawy, wskazując na podbój kulturalny ujawniający się w przejęciu dziedzictwa ducha greckiego przez Rzymianina²⁰.

Dodać należałoby, że obraz tradycji w wierszu Norwida kształtowany jest nie tylko przez opozycję Rzymu i Grecji, ale również przez opozycję Rzymu i Północy. Obydwie te opozycje modelowane są przez romantyczną historiozofię i mają strukturę zbliżoną. Rzym każdorazowo jest totalitarną machiną, niewołącą ludy i narody, programowo wrogą wszelkiemu humanizmowi i personalizmowi. Rzym jest tworem schyłkowej fazy antyku – w przeciwieństwie do Grecji, która reprezentuje młodość i dzieciństwo kultury śródziemnomorskiej. Formacją cywilizacyjnie młodą, głęboko zrośniętą z naturą, a przy tym pełną pierwotnej energii i barbarzyńskiej spontaniczności jest Północ, która zada śmiertelny cios chylącej się do upadku machinie rzymskiego imperium. Pojawia się Północ w autogeneologicznej aluzji podmiotu wiersza („syn Grymhildy”), uruchamiając w ten sposób paralelę między starożytną historią a współczesnością. W prezentystycznej wykładni wiersza Rzymowi pogańskiemu odpowiada Rosja, natomiast walczącej z „Rzymem Północy”, ale zarazem też uległej Rzymowi Grecji – odpowiada Polska. Plan aluzji politycznej wiersza podkreśla w swym komentarzu Gomulicki, wydobywając wszakże tylko jedną parę opozycji: Rzym – Grecja oraz Rosja – Polska; przedstawienie przez Norwida epizodu z działalności Cyncerona „miało charakter aktualnego komentarza politycznego i kulturalnego”, przy czym Grecję zastępował poeta „w swych myślach przez Polskę, zwycięski Rzym zaś przez Cesarstwo Rosyjskie”²¹.

PARADYGMAT KORYFEUSZY LUDZKOŚCI

W dotychczasowych analizach wypowiedzi Norwida o Cynceronie próbowaliśmy wykazać, że ilekroć sięga poeta ku epoce przełomu antyčno-chrześcijańskiego, ustanawia wyraźną opozycję antyku i chrześcijaństwa oraz Rzymu pogańskiego i chrześcijaństwa, autora *De natura deorum* traktuje zaś jako reprezentanta formacji pogańskiej, z gruntu niezdolnego do zrozumienia dziejowej roli chrześcijańskiej religii, jej uniwersalnego, adresowanego do całej ludzkości przesłania. W optyce tej Cyncero oddzielony jest wyraźną cezurą od właściwej tradycji europejskiej, konstytuującej się dopiero wraz z nadejściem chrześcijaństwa, i tylko potwierdza tę zasadniczą prawdę, że starożytność w żadnym wypadku nie była w stanie wypracować ani wartościowego obrazu świata, ani godnej kontynuacji koncepcji antropologicznej, w związku z tym musiała ostatecznie okazać się całkowicie jałowa i bezużyteczna w konfrontacji z nauką przyniesioną przez Jezusa Chrystusa. Powiedzieliśmy, że tę optykę Norwida determi-

²⁰ Szmydtowa. *Norwid wobec włoskiego Odrodzenia* s. 148.

²¹ Gomulicki. *Dodatek krytyczny* s. 354.

nuje rozległa tradycja antynomicznego ujmowania antyku i chrześcijaństwa, tradycja silnie zakorzeniona w czasach nowożytnych, na co zwracał uwagę Stanisław Brzozowski, tak pisząc na marginesie lektury eseju Newmana o Cyceronie:

Ille potrzeba czasu, by zrozumieć, jak trudną, rzadką, jak głęboko ważną i jak przedziwnie moralną rzeczą jest „urbanite”, wytworna uprzejmość myśli. Newman wiedział, że chrześcijaństwo ze swoim „moi est haïssable”, obcinaniem dzikich pędów starego Adama, jest w gruncie rzeczy attyckie, humanistyczne; katolicyzm jest najrzetelniejszą, o wiele rzetelniejszą i o wiele zupełniejszą niż renesans spuścizną klasycznej starożytności²².

Istnieje wszakże w myśleniu Norwida o przeszłości kulturowej paradygmat, na mocy którego w dość odmienny niż dotychczas sposób ukazuje się relacja między Cyceronem a chrześcijaństwem. To paradygmat męczenników prawdy, depozytariuszy religii ludzkości, wielkich twórców i odkrywców, wyrastających ponad swą epokę i zmagających się heroicznie z całym światem, z konserwatyzmem społeczeństwa i z oporem, inercją materii. W paradygmacie tym zachowują swoją ważność opozycje antyku i chrześcijaństwa, Rzymu pogańskiego i Rzymu chrześcijańskiego, natomiast Cycero jako wybitna jednostka interpretowany jest i wartościowany niezależnie od swej przynależności do formacji przedchrześcijańskiej, dane jest mu antycypować i przeczuwać chrześcijaństwo, a także współtworzyć łańcuch wzniosłych duchów, koryfeuszy ludzkości, wierających niezatarte piętno na dziejach całej kultury.

W cywilizacji antycznej – pisze Zdzisław Łapiński – dostrzegał Norwid pewne wątki myśli i postaw, które antycypowały chrystianizm. Jeżeli jednak uważał, iż nowa religia nie przekreśliła dla nas doświadczenia minionej kultury, to ze względu na zawarty tam wzór ‘oryginalnego’ wyśiłku poznawczego i moralnego: ‘proboszcz Twej parafii więcej od Sokratesa wie o rzeczach nieśmiertelności – cóż stąd? – Idzie o to, że oni jedni siłami swymi aż tam zaszedli’. [...] Poczucie tożsamości rodzajowej człowieka – wyrosłe zresztą z przekonań religijnych – broniło pisarzowi uznać granice podziałów wyznaniowych za nieprzekraczalne. Ucząc rozumienia Greków i Rzymian, uczył Norwid solidarności z każdym przejawem poważnego życia duchowego²³.

Artur Sandauer podkreśla w wielkich Norwida ich rys martyrologiczny:

[...] z postaci historycznych kuszą go [Norwida – M. Ś.] najbardziej te, które – jak Chrystus, Archimedes czy Sokrates – mają charakter męczeńsko-prekursorski²⁴.

Istotne jest też dla afirmacji antyku w twórczości Norwida to, jak pojmuje poeta chrześcijaństwo:

²² S. Brzozowski. *Pamiętnik*. Kraków 1985 s. 54.

²³ Z. Łapiński. *Norwid*. Kraków 1971 s. 112–113.

²⁴ A. Sandauer. *Pasja św. Fortepianu*. W: tenże. *Zebrane pisma krytyczne*. T. 3: *Pomniejsze pisma krytyczne i publicystyka literacka*. Warszawa 1981 s. 24.

Jest to pojmowanie wychodzące poza literę wiary. Dlatego też dostrzegał Norwid w obcych religiach i cywilizacjach zjawiska z natury swej bliskie chrześcijaństwu²⁵.

Ideę martyrologiczną jako konstytutywny wyznacznik koncepcji wielkich – podobnie zresztą jak całą tę koncepcję w ogólności – można też interpretować ściśle w duchu chrześcijańskiej ortodoksji, jak to czyni Stefan Sawicki:

W istocie dostrzegał poeta zawsze przecucie nauki Chrystusa w czasach go poprzedzających: w mądrości i losie Sokratesa (który był ‘świtem męczennika’), i w pismach Cycerona, i w postaci Epimenidesa²⁶.

Koronnym utworem Norwida przynoszącym apologię Cycerona jest wiersz *Do Wielmożnej Pani I*. Postać Cycerona ukazana jest na tle rzeczywistości pogańskiego Rzymu. Określa się tu pogański Rzym w całkowitej zgodności z analizowanym przez nas wcześniej paradygmatem totalitarnego molocha, świata wrogiego wszelkiej humanistycznej idei, wszelkiej wartości transcendentnej. W parabolicznej wykładni Rzym pogański jest historyczną rzeczywistością, stawiającą zasadniczy, inercyjny opór chrześcijańskiej prawdzie. Rzym to formacja pogańska w najbardziej pejoratywnym sensie tego słowa, zmaterializowana i bezduszna, bezwzględna wobec każdego ludzkiego gestu, uczynionego w imię prawdy, w imię godności człowieka. Ustanawiając opozycje totalitaryzmu i humanizmu, polityki i religii, materializmu i spirytualizmu, ziemskiej, historycznej rzeczywistości i transcendentnej, objawionej prawdy, poeta kontrastuje w tym wierszu przestrzeń całego świata opanowaną przez imperialną potęgę pogańskiego Rzymu z garścią piasku potrzebną do oparcia stóp Zbawiciela, zaprzeczającego zarazem prawom przestrzeni i odnoszącego cały świat ziemski, stworzony, do sfery wieczności, sfery Boga. W aktualizującej swej wykładni wiersz jest aluzją do okrojenia powierzchni Państwa Watykańskiego w 1859–1860 i w 1870 r.²⁷ Za główną ideę utworu uznać można męczeńską walkę ze światem, jaką na wzór Chrystusa toczy chrześcijaństwo, jaką też jednak, antycypując Chrystusa, toczono już wcześniej w świecie przedchrześcijańskim. By tę ideę wyrazić, głównym bohaterem wiersza uczynił Norwid Cycerona, ukazując go jako głosiciela nadejścia Chrystusa, jako zamordowanego przez żołdaków Antoniuszowych męczennika prawdy, jednego z wielkich koryfeuszów ludzkości. Występując publicznie po zabójstwie Juliusza Cezara przeciwko Antoniuszowi, wypowiada Cycero słowa, które są mimowolną, nieświadomą przepowiednią przyjścia Chrystusa: „...że przyjdzie człowiek, w boleści i chwale, / Sprawiedliwy – i przez to w koronie cierniowej (PWsz 2, 206).

²⁵ Łapiński. *Norwid* s. 113.

²⁶ S. Sawicki. *Religijność liryki Norwida*. W: tenże. *Norwida walka z formą*. Warszawa 1986 s. 44.

²⁷ Gomulicki. *Dodatek krytyczny* s. 917.

Norwid dokonuje paradoksalnego zbliżenia antyku i chrześcijaństwa, prawdy naturalnej i prawdy objawionej, a płaszczyzną zbliżenia jest koncepcja wielkich indywidualności, wyrastających ponad swój czas historyczny. Już inicjalny wers poprzez modyfikację utartej struktury frazeologicznej mówi o Cyceronie jako o poganinie, ale też jako o chrześcijaninie jednocześnie, któremu nie znany jest sakrament chrztu: „Czoło mówcy nie znało kropelki chrztu – wcale”. Jak wskazuje Stefan Sawicki, mamy tu do czynienia z zabiegiem niezwykle charakterystycznym z punktu widzenia semantyki poetyckiej Norwida:

Zaraz w pierwszym wersie w skrzepnięty schemat potocznego zwrotu wprowadza poeta nowe słowo. Zamiast ‘potu’ – ‘chrzest’. To wzbudza grę między tymi słowami i całym zwrotami. Wyowiedź Cycerona rozpięta zostaje między zwykłością a nadnaturalnością, między opanowaniem (rutyną) mówcy rzymskiego a sakralno-proroczym charakterem informacji. Między ‘potem’ a ‘chrztem’ właśnie. W ten sposób naruszona stabilność semantyczna zwrotu językowego buduje sytuację przełomu, sytuację zapowiedzi chrześcijaństwa, rodzenia się w świadomości pogan przeczcucia narodzin Boga-Człowieka²⁸.

Cycero zajmuje stałe miejsce w łańcuchu wielkich Norwida. W wierszu *Wielkie słowa* wymieniony zostaje obok Sokratesa i św. Pawła jako jeden z depozytariuszy tradycji europejskiej, ufundowanej zarówno na Objawieniu chrześcijańskim, jak i na humanizmie starożytności klasycznej. Najwyraźniej zależało poecie na zaakcentowaniu konieczności wyjścia poza krąg ściśle chrześcijański przy konstytuowaniu łańcucha koryfeusza ludzkości, skoro aż dwóch przedstawicieli antyku umieścił obok jednego reprezentanta religii chrześcijańskiej. Wielka tradycja ludzkości jest harmonijną syntezą kultur starożytnych i chrześcijaństwa, przeciwstawia się natomiast przeszłość radykalnie współczesności, będącej wyraźnie „czasem marnym”²⁹. Nieprzeparty wpływ ma też tradycja na współczesnego uczestnika kultury, niezależnie od stopnia jego zanurzenia we własną terażniejszość; wielcy stanowią ten układ odniesienia, który fundamentalne, obligatoryjne znaczenie ma zawsze i wszędzie:

[...]

Czy zapytaliście, czemu Cicerone?
 Pa weł? lub Sokrat? tych słów rzekłszy parę,
 Żyją... do dzisiaj cię za piersi bierą,
 A ty, choćbyś im nierad, dawasz wiarę.

[...]

PWsz 2, 113

²⁸ S. Sawicki. *Z zagadnień semantyki poetyckiej Norwida*. W: tenże. *Norwida walka z formą* s. 32–33.

²⁹ M. Heidegger. *Cóż po poecie?* Przełożył K. Wolicki. W: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1977 s. 168–223.

Do określenia istoty tradycji koryfeuszy ludzkości zbliżył się Norwid również w szkicu *Jasność i ciemność*. Walcząc o słowo, o prawdę, o jasność, wielcy zmagają się męczeńsko z inercją, z fałszem, ciemnościami świata, nierazdą płacąc cenę najwyższą, cenę życia. Prawda rozumiana być musi w sposób złożony, dialektyczny, integralnym jej składnikiem jest niejako kłamstwo, przez nią zwalczane; mówiąc o jasności idei, słowa, pamiętać trzeba o ciemnościach, przez które przebijać muszą się twórcy: nieodłącznym aspektem tradycji ludzkości jest martyrologia wielkich. Cyzero mieści się wśród wzniosłych duchów antyku i chrześcijaństwa:

A dawniej: Sokrates, który, nie mogąc się jasno wytłumaczyć, umrzeć musiał – Plato – Cyzero nawet (*De natura deorum*) – Epiktet – święty Paweł – święty Jan Apokaliptyk itd... (PWsz 6, 600).

Warto przy tym zaznaczyć, że owo apologetyczne „nawet” pojawia się w odniesieniu do Cyzerona jako przedstawiciela tradycji rzymskiej, traktowanej raz jeszcze jako schyłkowa formacja antyku. Mówiąc o przechodzeniu poezji w retorykę, Hegel sięgał po przykład literatury rzymskiej i podobnie odróżniał Cyzerona od jego epoki, podlegającej nieuchronnej degeneracji:

I tak np. język łaciński odznacza się nawet jeszcze u Cyzerona naiwnością i prostotą; ale u poetów rzymskich żyjących po nim, np. u Wergiliusza, Horacego itd., wyczuwa się od razu, że dzieła ich są czymś sztucznym [...] ³⁰.

W liście do Marii Trębickiej, pisanym z Nowego Jorku w lutym 1854 r., przyznał Norwid Cyzeronowi ważne miejsce w rozwoju filozofii europejskiej, jego dzieło *De natura deorum* oceniając jako antycypację chrześcijańskiej refleksji o Bogu. Pozytywnie odniósł się poeta do twierdzenia Cyzerona, że „Op a t r z n o ś ć nie tylko u nas, ale i u ludów innych rządzi i sprawuje, nawet w najodleglejszych krajach i tych stronach świata, które może są nam nie znajome etc...” (PWsz 8, 208). Do wysokiej oceny przyczynił się także słynny styl Cyzerona („filozoficzne pogańskie dzieło, ale wiele więcej od większej połowy chrześcijańskiej-nowożytnej-filozofii warte, bo mniej frazeologiczne”; PWsz 8, 208). W dalekiej i odrębnej kulturowo przestrzeni Ameryki ukazał się Cyzero Norwidowi jako przede wszystkim reprezentant filozofii europejskiej, jeden z niezliczonych „kilkunastowiecznych kamieni” (PWsz 8, 207) tworzących budowlę tradycji śródziemnomorskiej. Jego przynależność do formacji starożytnej sprawia, że określany jest jako „poganin”. Jako jednostka wybitna, jako jeden z wielkich Norwida kieruje swą refleksję ku fundamentalnym kwestiom religijnym i tym antycypuje chrześcijaństwo.

³⁰ G. W. F. Hegel. *Wykłady o estetyce*. T. 3. Przekład J. Grabowski i A. Landman. Objawieniami opatrzył A. Landman. Warszawa 1967 s. 346.

Norwid daleki jest od respektowania ciągłości i jedności antycznno-chrześcijańskiego dziedzictwa intelektualnego. Poeta myśli o tradycji europejskiej w kategoriach przeciwstawienia antyku i chrześcijaństwa, poganizmu i religii objawionej. Paradoksalna ciągłość powstaje na gruncie traktowania Cyserona jako poprzednika religii chrześcijańskiej, wykraczającego w tym poza swój wiek. O liście do Marii Trębickiej i kwestii stosunku Norwida do tradycji trafnie pisał Władysław Dobrowolski:

Spotykamy tu znowu charakterystyczne dla Norwida czasem naiwne nawiązywanie wielu wydarzeń i myśli antycznych do ideologii nadchodzącego chrześcijaństwa [...]. Norwid nie umiał się tu dopatrzeć wspólnych źródeł myślowych Rzymu i chrześcijaństwa w filozofii starożytnej Hellady³¹.

NORWID AND CICERO

SUMMARY

Cicero makes an appearance in many of Norwid's works: the poems *Z listu (Do Włodzimierza Łubińskiego)* (1862) and *Do Wielmożnej Pani I.* (1871), the treatise *Jasność i ciemność* (1850), and the dramatic fragment *Teatr bez teatru* (1855); he also appears in Norwid's letters: to Emma Herwegh (Paris, 29 September 1852), to Maria Trębicka (New York, 21-23 February 1854), to Joanna Kuczyńska (Paris, May 1862) and to Julian Fontana (Paris, 26 March 1866).

This high frequency makes Cicero stand out very clearly among the figures, themes and motifs that make up Norwid's vision of antiquity. since he is mentioned so often, it may be useful to devote a whole article to him; the description of Cicero reveals the complex structure of Norwid's vision of tradition. Cicero's presence is conditioned by three paradigms in Norwid's thinking about the cultural heritage of ancient Rome and indeed of Europe as a whole.

The first to be dealt with is the paradigm of transition from antiquity to Christianity. The Middle Ages accepted antiquity and worked out the formula of a single ancient and Christian tradition. The modern era put an end to that unity. Norwid follows the modern view of the ancient and Christian traditions. He saw the transition from antiquity to the Middle Ages as an age that symbolized the world's indifference and aggressiveness towards the Christian religion. In the letter to Joanna Kuczyńska written in May 1862 Cicero appears as a representative of the pagan era, which was unable to hear the voice of God; in a more general sense, he appears as a representative of all mankind, erring and plunged in sin and unbelief.

The second paradigm is that of the totalitarianism of pagan Rome; this comes from the Romantic philosophy of history. Pagan Rome functions in many places in Norwid as a retrospective negative utopia; it is pictured as a totalitarian empire that subjugates other nations and aims at destroying their cultural identities. In the poem *Z listu (Do Włodzimierza Łubińskiego)* Cicero appears as a consul of the Roman state who comes to the conquered tribe of Siculi on a diplomatic mission and uses the most sophisticated methods of political agitation and propaganda to effect the intellectual and cultural subordination of the Greek people to Rome.

³¹ Dobrowolski. *Osoba Cicerona* s. 35.

The third paradigm invokes the coryphaei of mankind, the great artists and discoverers who outgrew their own time and took on the world as heroes and martyrs. An apology of Cicero as a heroic advocate of the coming truth of Christianity can be found in the poem *Do Wielmożnej Pani I*. In the poem *Wielkie słowa*, the treatise *Jasność i ciemność* and the letter to Maria Trębicka of 21-23 February 1854 Cicero figures as the herald of new ideas of immense importance for the human race.

Trans. Adam Pasicki