

Ryszard Zajączkowski – KU ROMANTYCZNYM ŹRÓDŁOM
RELIGIJNEJ MYŚLI NORWIDA

Alina Merdas RSCJ. *Ocalony wieniec. Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji*. Warszawa 1995 ss. 219.

Norwid, jak wiadomo, połowę życia spędził na emigracji we Francji. Tego faktu nie może przeoczyć żaden badacz poważnie zajmujący się spuścizną autora *Vademecum*. Kontekst francuski (czyli prace Francuzów i autorów zagranicznych piszących po francusku lub tłumaczonych na francuski) ma zapewne duże znaczenie dla zrozumienia wielu utworów, zapisków i przemyśleń poety. Jednocześnie daje o sobie znać dotkliwy brak opracowań w tym zakresie. Książkę Aliny Merdas RSCJ *Ocalony wieniec. Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji* należy zatem powitać jako odważną próbę wejścia na teren dotychczas mało znany, ale jakże ważny i obiecujący dla norwidologa. Autorka postawiła sobie za cel zbadanie, „w jakim stopniu odnowa religijna w porewolucyjnej Francji ukształtowała katolicyzm Norwida (s. 124), by w konsekwencji „dać obraz chrześcijaństwa poety” (s. 10). Praca składa się z czterech rozdziałów. Trzy pierwsze traktują szczególnie o sytuacji Kościoła francuskiego, ostatni zaś stanowi dość szeroki zarys poglądów pisarza, zwłaszcza w odniesieniu do spraw wiary i chrześcijaństwa w dziejach.

W rozdziale I, pt. *Obraz epoki*, s. Merdas daje panoramę ówczesnej myśli chrześcijańskiej we Francji. Świadomość religijną w tym kraju u progu XIX w. wiąże się zwłaszcza z tradycjonalizmem. „Kierunek ten – jak pisze – zapoczątkował de Maistre, Bonald był mu ojcem, a Lamennais – płomiennym heroldem” (s. 19). W tej części pracy zawarte są skrótkowe uwagi na temat poglądów dwóch pierwszych autorów oraz takich postaci, jak np. Ferdynand d’Eckstein (wydawca ukazującego się w latach 1826-1829 pisma „Catholique”, zapoznającego czytelnika francuskiego z myślą katolicką w Niemczech), Johannes Adam Moehler (niemiecki teolog, twórca XIX-wiecznej historii Kościoła i eklezjologii) czy Benjamin Constant (filozof francuski dowartościowujący wyraźnie przeżycie religijne). Wszyscy oni, mimo dzielących ich różnic poglądów, wnieśli niemały wkład w dzieło ówczesnej odnowy duchowej. Nie rezygnując z obiektywizmu oraz pogłębiania dogmatów religijnych, „przygotowali pojednanie epoki z wiarą” (s. 28). Dotyczy to zwłaszcza barona Ecksteina.

Refleksja religijna Ecksteina, oparta na szerokiej kulturze filozoficznej i filologicznej (nazwano go przecież „baron sancrit”), wzbogaciła katolicyzm francuski w oryginalną doktrynę,

a otwarciem na współczesność, zrozumieniem jej potrzeb i głębokim przeświadczeniem o konieczności odnowy, przygotowała drogę kampanii Lamennais'go (s. 31).

Życiu i poglądom wydawcy „L'Avenir” poświęcony został cały drugi rozdział książki, zatytułowany *Menezjanizm*. Termin ten oznacza tu „tradycjonalizm w wydaniu Lamennais'go (s. 19), czyli

to, co dał kulturze francuskiej Lamennais przed przejściem na pozycję radykalnego liberalizmu, zmianą w pisowni nazwiska (zamiast de La Mennais – Lamennais) i opuszczeniem Kościoła (s. 126).

Doktryna ks. de La Mennais

była oryginalną syntezą tradycjonalizmu de Maistre'a i Bonalda z głoszoną przez Bossueta, lecz wolną od kartezjanizmu, teologią katolicką (s. 73).

W tej części pracy Autorka zarysowuje najpierw osobowość autora *Paroles de croyant*. Następnie poświęca podrozdział jego głównemu dziełu *Essai sur l'indifférence en matière de la religion* (1817), w którym francuski duchowny wyłożył podstawy swej doktryny. Dalej pisze o prowadzonej przez niego działalności publicystycznej i organizatorskiej, zmierzającej do wzmocnienia pozycji papieżstwa i Kościoła oraz odnowienia nauki katolickiej. Dowiadujemy się tu również o kontaktach ks. Lamennais (jak też innych liberałów katolickich we Francji) z Polakami oraz o wpływie, jaki wydarzenia na ziemiach polskich wywarły na ich postawę i ewolucję ideową. Wreszcie są tu fragmenty poświęcone duchowości menezjańskiej. Ruch intelektualny zapoczątkowany przez Lamennais'go kontynuowali bowiem na różnych polach i z dużym powodzeniem m.in. Guéranger, Bonnetty, Montalembert, Lacordaire. Zarazem, choć kierunek myślenia wytyczony przez Lamennais'go miał wyłącznie podstawę apologetyczną i był nastawiony na zdobycie intelektu, a nie na rozwój duchowy (s. 75), dzięki pracom z dziedziny sakramentologii ks. Filipa Gerbeta – jednego z „najznakomitszych autorów religijnych romantycznej Francji” (s. 68) – znalazł również wyraz w postaci specyficznej duchowości. Zdaniem s. Merdas pod dużym wpływem mezenjańczyków rozpoczęła się odnowa religijna w łonie Wielkiej Emigracji, zapoczątkowana przez Mickiewicza i Jańskiego.

Trzeci rozdział książki, zatytułowany *Bogdan Jański*, jest właśnie dość szczegółową prezentacją życia i sylwetki duchowej człowieka, który – jak napisał po latach o Hieronim Kajsiewicz – „początkował i ześrodkował w sobie ruch religijny w emigracji” (s. 102). Rozdział ten został podzielony na dwa paragrafy. Pierwszy z nich, zatytułowany *Dzieje nawrócenia*, ma kształt obszernej biografii Jańskiego, zawierającej szereg uwag na temat jego przyjaźni z saintsimonistami, inspiracji, lektur

i doświadczeń duchowych, co zaowocowało wreszcie rekolekcjami i nawróceniem w 1835 r. W drugim paragrafie zawarte są informacje o działalności Jańskiego wśród polskich emigrantów w Paryżu. Jego aktywność Autorka widzi jako inspirowaną szczególnie przez umiłowanie Kościoła i Polski w przekonaniu, że jedynie – jak pisał – „przez katolicyzm, to jest przez poprawę życia, przez życie religijne, bez żadnego użycia środków rewolucyjnych, ojczyzna nasza może być zbawiona” (s. 112-113). Główne zasługi Jańskiego to zwłaszcza założenie Domku (miejsca formacji duchowej i pomocy dla emigrantów polskich w Paryżu) i Bractwa Służby Narodowej Polskiej oraz zainspirowanie utworzenia Zgromadzenia Zmartwychwstania Polskiego. Jański „wzywał do nawrócenia w imię ojczyzny” (s. 109), gdyż dostrzegał wyraźną zależność między odnową życia chrześcijańskiego i przemianą sytuacji politycznej narodu. Wynika stąd, że

rozumiał już dobrze to, co mówi Konstytucja duszpasterstwa o Kościele *Gaudium et spes* na temat obecności Boga w kulturze i co posoborowy Kościół nazywa inkulturacją i ewangelizacją, a mianowicie wprowadzanie Boga w kulturę przez serce człowieka ukształtowane Ewangelią [...]. Postawę tę zawdzięczał Jański w pewnym stopniu swemu spotkaniu z saintsimonizmem i menezjanizmem, przygotowały one grunt pod owocowanie, które dojrzewało dzięki osobistemu życiu z Bogiem i dzięki życiu w Kościele (s. 110).

Ostatni rozdział pracy, pt. *Cyprian Kamil Norwid*, poświęcony jest prawie w całości chrześcijaństwu Norwida na tle poglądów i tendencji religijnych epoki. Autorka próbuje zrozumieć utwory autora *Vade-mecum*, zwłaszcza „w świetle historiozofii Fryderyka Schlegla, teologii Kościoła Johanna Adama Moehlera i sakramentologii Filipa Gerbeta” (s. 10).

Główna teza zawartych tu – jak i w całej książce – rozważań brzmi:

Czytając teksty polskiego poety odnosi się wrażenie przebywania w tym samym świecie duchowym, jaki panuje w dziełach tych trzech europejskich filozofów i teologów (s. 10).

Dalsze partie pracy polegają na „tropieniu podobieństw i zbliżeń” (s. 123) między wspomnianymi autorami i Norwidem. W pierwszej części tego rozdziału, zatytułowanej z *Czytania nabyte*, wywód zmierza do ukazania powiązań polskiego poety z tradycjonalizmem, polegających na tym, że przejął z niego menezjańską apologetykę i „łączył starożytność pogańską z chrześcijaństwem” (s. 130). Autorka pisze również o umiłowaniu przez pisarza modlitwy, co znalazło wyraz w jego poezji. Dostrzegając podobieństwa ideowe i językowo-stylistyczne między wypowiedziami Norwida i Gerbeta, s. Merdas uznaje francuskiego kapłana za „pierwszego mistrza duchowego poety” (s. 133). Następny podrozdział, *Pieśń i boleść*, został z kolei poświęcony głównie *Rzeczy o wolności słowa*, którą Norwid określił jako „pieśń

i boleść, pieśń o Bogu i boleść z powodu człowieka” (s. 155), tj. jego grzechu i utracie podobieństwa do Stwórcy. W zwięzłej charakterystyce utworu czytamy m.in.:

Rzecz o wolności słowa to wielki poetycki wykład teologiczny. Fundamentalne dla poematu pojęcie wolności zawiera w sobie wszystko to, co teologia mówi o człowieku, nosicielu Bożego obrazu oddychającym wolnością i prawdą, o „słowie Słowa” (s. 142).

W swych komentarzach Autorka podkreśla zwłaszcza wpływ myśli historiozoficznej Fryderyka Schlegla i niektórych Ojców Kościoła (jak choćby Orygenesusa i Augustyna) na wizję dziejów zarysowaną u Norwida, by wreszcie stwierdzić, że

można *Rzecz o wolności słowa* odczytać jako wielką medytację na temat przeznaczeń człowieka, jego godności i jego drogi wiodącej przez doczesność ku wieczności. Medytację zakorzenioną w Biblii mówiącej o początkach w Księdze Rodzaju i o mającej spełnić się przyszłości w Apokalipsie (s. 157).

Podrozdział *Norwidowska poezja ruin i grobów* poświęcony jest z kolei tak ważnym motywom z poezji Norwida, jak ruina, grób i śmierć. Jako źródło inspiracji poety w rozmyślaniu nad ruinami rzymskimi s. Merdas przywołuje *Esquisse de Rome chrétienne* Gerbeta. Mówiąc o Norwidowskim pojęciu śmierci zauważa z kolei, że dla pisarza

Obok oddziaływania Rzymu, wielkiego znaku wyznawanych prawd, i Gerbeta, przewodnika po Wiecznym Mieście, znaczył jeszcze kontakt ze zmartwychwstańcami. *Mistyka* ks. Semeneki (Kraków 1893), współzałożyciela Zgromadzenia Zmartwychwstania Polskiego i spowiednika Norwida, była mistyką zmartwychwstania, głosiła śmierć „starego człowieka”, duchowe jego przeobrażenie, mające zaowocować zjednoczeniem z Chrystusem (s. 169).

Przedostatni podrozdział nosi tytuł *Rzym – miasto – Kościół* i stanowi rozważania na temat Rzymu jako znaku duchowej rzeczywistości wspólnoty chrześcijańskiej, stosunku poety do ówczesnych papieży (Grzegorza XVI i Piusa IX), duchowieństwa i świeckich. I tu również Autorka zaznacza intelektualne powinowactwa pisarza twierdząc, że „teologami, u których Norwid studiował swą chrystologię i eklezjologię, byli zapewne Gerbet i Moehler” (s. 178). W tej części pracy znajdujemy także uwagi o dostrzeganych przez poetę zagrożeniach Kościoła, wynikających z tryumfalizmu, uwikłań politycznych czy niedostatecznego poziomu duchowego i intelektualnego chrześcijan. Część rozważań poświęcona jest tu również Norwidowskiemu rozumieniu wolności i roli Ducha Świętego w dziele kształtowania wolnego człowieka i społeczeństwa.

Ostatni podrozdział pracy został poświęcony głównie Eucharystii u Norwida. Tytuł tego paragrafu *Tylko już świeci* to cytat z wiersza *Do panny Józefy z Korczewa*, w którym pojawia się „H o s t i a blado-lica”. Autorka pokazuje tu, jak „Norwid, którego charakteryzuje dążenie do przemyślenia każdej sprawy, sięganie do jej korzeni, przeżywał swoje chrześcijaństwo w aspekcie Eucharystii” (s. 191).

Czytamy tu też o znaczeniu, jakie pisarz przykładał do modlitwy, a więc drugiej „z dwóch kolumn” służących temu, „by mogła się budować społeczność Rzeczpospolitej i społeczność ludzkości” (s. 205). Fragment ten zawiera również nawiązanie do Gerbeta, który zdaniem Autorki w znacznym stopniu wpłynął na rozumienie przez poetę Eucharystii i modlitwy.

Zawarte w książce wywody sprowadzają się w *Zakończeniu* do wniosku, że „W twórczości Norwida jaśnieje pełnym blaskiem: przemyślane, ukochane i wyznawane chrześcijaństwo, chrześcijaństwo zupełne, wolne od naleciałości epoki, «ocalone»” (s. 211).

W czasach, w których młodzi mieli do wyboru „ateistyczny humanizm lub romantyczne chrześcijaństwo” (s. 122), Norwid potrafił ocalić „z b a r a n k a c z y - s t e g o w i e n i e c” (PWSz 9, 9), a więc to, co wniósł w historię świata Baranek Boży. To też tłumaczy umieszczenie na okładce książki zdjęcia poety mającego na głowie konfederatkę przyozdobioną otokiem z białego baranka.

Jakie uwagi rodzą się po lekturze książki s. Aliny Merdas? Niewątpliwie należy uznać za fakt ważny i pożyteczny podjęcie przez Autorkę próby zrozumienia historycznych źródeł chrześcijaństwa Norwida w kontekście francuskim. Jest to pierwsza poważna publikacja, w której zostało poruszone to zagadnienie. Fakt ten stanowi niewątpliwie o randze pracy. Odważna teza o inspiracji ze strony trzech uczonych – dwóch Niemców i jednego Francuza – nie znalazła jednak przekonującego uzasadnienia. Intuicje mogą być słuszne, wymagałyby jednak gruntowniejszego przebadania i udokumentowania (inna sprawa, jak dalece jest to możliwe). Szczególnie niewystarczające wydają się wywody o wpływie eklezjologii Moehlera na Norwida. Nie można wykluczyć, że Norwid czytał prace niemieckiego teologa. Zapewne przy uważniejszej lekturze obu autorów można by dopatrzeć się między nimi pewnych zbieżności. Czy są one jednak na tyle wyraźne, aby formułować tezę, że Norwid był uczniem Moehlera w zakresie eklezjologii? Powstaje przy tym jeszcze pytanie, które z dzieł Moehlera miałyby najbardziej zainspirować Norwida. Istnieją bowiem pewne różnice między obrazem Kościoła zawartym w *Die Einheit* (1825) i w *Symbolik* (1832). Najkrócej mówiąc, sprowadzają się one do tego, że w pierwszym dziele Kościół jest przedstawiony jako nieustanne wcielanie się Ducha Świętego, w drugim zaś (a czwartym z kolei, jeśli chodzi o prace książkowe Moehlera) Kościół to

nieustanne wcielanie się Syna Bożego¹. Siostra Merdas wspomina tylko o *Die Einheit* (choć *Symbolik* również doczekała się przekładu na język francuski w 1836 r.)². Pisząc o wpływie Moehlera na Norwida należałoby chyba szerzej zarysować myśl tego pierwszego, by uchronić się przed słabo udokumentowanymi stwierdzeniami. Dotyczą one zresztą nie tylko związku między Moehlerem i Norwidem, ale też między Fryderykiem Schleglem i polskim poetą. Siostra Alina Merdas pisze na przykład, że „Pewne ujęcia dziejów słowa, czyli dziejów Boga w dziejach człowieka, zapożyczył Norwid od Schlegla. Obaj, filozof i poeta, prezentują taką samą chrześcijańską teologię historii” (s. 142).

Nieco dalej zaś stwierdza, że – co prawda z pewnymi różnicami – „Norwid właściwie powtórzył poglądy Schlegla” (s. 148). Te dość mocne konstatacje również nie znajdują poparcia w analizach. Zresztą gdy chodzi o wpływ F. Schlegla na Norwida, wątpliwości można mieć znacznie większe niż w przypadku twierdzenia o wpływie J. A. Moehlera. Nie należy wszak zapominać, że F. Schlegel to myśliciel, którego filozofia pozostaje pod silnym wpływem niemieckich idealistów, zwłaszcza Schellinga i Fichtego³. Zaznacza się to dość wyraźnie choćby w jego rozważaniach o antropologicznych podstawach historii, o wewnętrznej odbudowie człowieka i podziale historii świata na epoki. Krótko mówiąc, głębszy wgląd w strukturę poglądów autora *Filozofii historii* nie wydaje się uzasadniać jego powinowactw z Norwidem, choć być może pewnych inspiracji nie można wykluczyć⁴. Chyba najbardziej ciekawe są zestawienia Norwida z Gerbetem (m.in. interesująca sugestia odnosząca się do rozumienia jednej strofy z wiersza *Pielgrzym* – [s. 134-135])⁵ choć i w tym przypadku Autorka sygnalizuje tylko podobieństwo i możliwe wpływy, pozostając bardziej na płaszczyźnie przypuszczeń i luźnych skojarzeń niż pogłębionych stwierdzeń badawczych. O takie zresztą ze zrozumiałych względów jest tu bardzo trudno⁶. Podobnie wzmianki

¹ Por. A. P a w ł o w s k i. *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii*. Warszawa 1935 s. 84.

² Pierwszy francuski przekład *Die Einheit* ukazał się w r. 1839. W latach 1852 i 1853-1854 opublikowano II i III wydanie francuskie *Symbolik*. Z tymi edycjami mógł się zetknąć Norwid. Pełny wykaz prac Moehlera (w tym też tłumaczeń) podaje R. Karwacki (*J. A. Möhler. Podstawowe dane biograficzne*. „Studia Theologica Varsoviensia” 1981, nr 2 s. 285-315).

³ R. M. G a b i t o w a. *Filozofia niemieckiego romantyzmu*. Moskwa 1978 s. 67.

⁴ Interesującym opracowaniem poglądów historiozoficznych F. Schlegla jest artykuł W. i E. Gössmann. *Das christliche Geschichtsbewußtsein Friedrich Schlegels w Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Monachium 1957 s. 861-898.

⁵ Szkoda, że w cytacie z wiersza Norwida w słowie „piramida” pojawił się błąd literowy.

⁶ Świadomość tego ma również s. Merdas, ponieważ pisze, że „Próba wykazania

o antropologii partyzystycznej (na podstawie dwóch lektur) czy teologii słowa przy okazji uwag na temat *Rzeczy o wolności słowa* są bardzo pobieżne, tak że w sumie niewiele wnoszą do rozumienia poety. Gdy chodzi o Norwidowskie zainteresowanie sprawami języka, to może warto było również przywołać (choćby w przypisie) słynnego w pierwszej ćwierci XIX w. językoznawcę Fabre d'Olivet, o którego pracach poeta chyba nie mógł nie słyszeć⁷, zwłaszcza że „Sprawami języka [...] interesował się zawsze, należał czy przynajmniej chodził na posiedzenia paryskiego Towarzystwa Filologicznego od roku 1870” (s. 158).

W książce s. Aliny Merdas znajdziemy też – jak wspomniano – szereg nawiązań do ważnych pojęć poety, takich jak choćby Kościół, krzyż, Eucharystia, śmierć, ruina. Żadne z nich nie zostało jednak należycie pogłębione i sproblematyzowane, na skutek czego gubi się niekiedy ich bogactwo i swoistość. Na przykład w podrozdziale zatytułowanym *Tylko już świeci* Autorka, wychodząc od motywu Hostii, poszukuje „obrazów poetyckich, które można umieścić w polu semantycznym Eucharystii” (s. 190). W pracy nie pada jednak bliższe określenie „pola semantycznego”. Można się jedynie domyślać, że chodzi tu o wszystko, co w jakiś sposób wiąże się z pojęciem Eucharystii. W tej części książki znajdziemy więc uwagi na temat świadectwa składanego prawdzie, ofiary, krzyża, mszy świętej, modlitwy, przymierza i „Mszy-wiecznej” świata. W międzyczasie przeczytamy też o motywie Eucharystii w *Bransoletce*, o niektórych przemyśleniach Gerbeta i jeszcze kilku innych kwestiach. Wszystko to zaś na dwudziestu niedużych stronach. Ginie w ten sposób specyfika motywu, pomijając już to, że wywód niedostatecznie ilustruje zależność Norwida od Gerbeta w rozumieniu wspomnianego sakramentu. Czy nie lepiej byłoby skoncentrować się np. tylko na motywie konsekrowanego chleba czy – szerzej – chleba u Norwida? Gdy autor *Vade-mecum* pisze o „łamaniu” i „rozdzielaniu” chleba (PWsz 9, 475), o jego „złamkach”, „kawałkach”, „ułamkach” i „kruszynekach”, ma wszak często na myśli „chleb-ofiarny” (PWsz 9, 282), „chleb duszy” (PWsz 1, 7). Krótko mówiąc, zbliża się do sakramentalnego znaczenia tego słowa. Chleb niejednokrotnie otrzymuje u niego sankcję eucharystyczną, a jego spożywanie przypomina poniekąd obrzęd religijny i relację człowieka względem człowieka, stając się jakby źródłem epifanii. Motyw chleba ma tu też sens eklezjalny. Jego „łamanie” oznacza nie tylko

wpływu lektur Norwida na jego własną, wyrażaną w utworach, postawę religijną, jest nieco karkołomna. Polegać musi raczej na tropieniu podobieństw i zbliżeń niż konkretnych sformułowań słownych. Nie mają one jednak w żadnym wypadku świadczyć o braku samodzielności polskiego poety” (s. 125).

⁷ Zob. uwagi C. Rowińskiego do interpretacji wiersza Norwida *Moja ojczyzna* w *Cypriana Norwida kształt prawdy i miłości. Analizy i interpretacje*. Praca zbiorowa pod redakcją S. Makowskiego. Warszawa 1986 s. 97-98.

„dzielenie”, „rozbijanie” całości na części, lecz także udzielanie się Chrystusa, a więc zmierzanie ku Jego jedności i pełni. Zarazem Chleb Wieczny, Chrystus, staje się w tej wizji „chlebem powszednim”. Pisarz pokazuje w ten sposób, jak dyskretnie, ale realnie, rzeczywistość Boża wkracza w ludzkie dzieje, odbudowując zmysł sacrum; jak w codzienności zwykły chleb staje się „chlebem mistycznym”. Czy podobne intencje można znaleźć u Gerbeta? Wydaje się, że nawet w pracy mającej na celu pokazanie zależności nie należy zbyt pośpiesznie zacierać twórczej i oryginalnej myśli poety.

Inny niedostatek książki to duża liczba cytatów (przywoływanych nierzadko na zasadzie skojarzeniowej) przy jednoczesnym braku głębszych analiz. Szczególnie negatywnie odbija się to na utworach poetyckich. Wiersze autora *Vade-mecum* są wszakże bardzo pojemne semantycznie. Próbując je zrozumieć, trzeba zwracać baczną uwagę na każde słowo, podkreślenie, myślnik, kropkę...⁸ Nic nie jest tu zbędne i obojętne. Pobieżny kontakt z tą poezją spycha ją na pozycje wierszowanej publicystyki i nie pozwala, aby zajaśniała całym swym ukrytym bogactwem znaczeń. Zdarza się też, że Autorka zbyt wybiórczo przedstawia wypowiedzi Norwida, co prowadzi do przeinaczeń jego poglądów. Zajrzyjmy na przykład na stronę 182. Są tam dwa obszernie cytaty na temat duchowieństwa. Czytelnik nie znający dobrze poglądów poety może na ich podstawie pomyśleć, że autor *Vade-mecum* był antykle-rykałem. Wiadomo jednak, że krytyczne uwagi pisarza pod adresem duchownych nie mogą przesłonić faktu, iż doceniał on bardzo ich zasługi i rolę w Kościele. To Norwid wszak wprowadził rozróżnienie pojęć „księźa” i „kapłani” (PWsz 7, 108). To drugie miało dla niego wydźwięk wyraźnie pozytywny. Oznaczało tych, którzy z ofiarnością potrafili oddać się swej posłudze, wielkodusznych i szlachetnych, naśladowujących w swym życiu postawę Najwyższego Kapłana. Pisarz dostrzegł wkład duchowieństwa w budowanie kultury oraz naznaczonego ofiarnością i świętością oblicza Kościoła (np. wiersz *Ołówkiem. Na książce o Tunce* [PWsz 2, 218] czy wzmianka o kapucynie ojcu Juwenalisie w liście do A. Jełowickiego z 1861 r. – [PWsz 8, 452]). Dużą śmiałością i życzliwością, jak na ówczesne czasy, zaskakuje jego opinia o jezuitach (list do M. Sokołowskiego, PWsz 9, 200). To Norwid również w czasie Komuny Paryskiej wspierał duchowo pozbawionych wolności kapłanów oraz wystosował protest przeciw więzieniu duchowieństwa i burzeniu kościołów (PWsz 9, 484). Żadna z przywołanych przed chwilą informacji (a nie jest to wszystko, co

⁸ Dowodzą tego choćby prace: Z. M i t o s e k. *Przerwana pieśń. O funkcji podkreśleń w poezji Norwida*. „Pamiętnik Literacki” 1986 z. 3 s. 157-174; B. S u b k o. *O podkreśleniach Norwidowskich – czyli o podtekstach metatekstu*. „Studia Norwidiana” 9-10:1991-1992 s. 45-64 oraz artykuły składające się na książkę *Studia nad językiem Cypriana Norwida*. Praca zbiorowa pod redakcją naukową J. Chojak i J. Puzyniny. Warszawa 1980.

można powiedzieć o pozytywnym stosunku Norwida do kapłanów) nie pada jednak w książce. Czytelnik pozostawiony z dwiema krytycznymi uwagami o duchownych uzyskuje obraz tyleż niepełny, co błędny. W książce należałoby zresztą poczynić szereg innych uzupełnień – zarówno w odniesieniu do zagadnień podejmowanych przez Norwida (np. do jego uwag o papieżstwie, Rzymie, śmierci...), jak też do faktów z życia poety. Można mieć np. spore wątpliwości, czy „z 29 na 30 kwietnia 1848 r. [...] razem z Krasieńskim pobiegł na Kwirynał, aby stanąć w obronie zagrożonego «Władcy Rzymu»” (s. 79)⁹. Bezkrytyczne przyjmowanie pisanych po latach wyznań pisarza nie wydaje się właściwe.

Dający o sobie niekiedy znać brak pogłębionych analiz wpływa też na ogólny obraz autora *Vade-mecum*, jaki wyłania się z książki. Norwid dla Autorki to człowiek niezwykle religijny, zawsze wierny katolicyzmowi i na co dzień żywo obcujący z Bogiem. Jest to przy tym twórca, który potrafił oprzeć się biegowi czasu, zachowując aktualność. Choć trudno nie zgodzić się z takimi stwierdzeniami, to nie sposób też nie zauważyć, że nie odbiegają one od obrazu już dość utrwalonego w norwidologii.

Książka s. Aliny Merdas ma na pewno znaczenie w dziele popularyzacji twórczości Norwida – przybliżenia jej szerokim kręgom czytelników. Ten zamysł, zapewne ściśle związany z koncepcją pracy, może usprawiedliwiać pewne jej braki i dyskusyjne tezy. Należy uszanować pionierski wysiłek badawczy podjęty przez Autorkę i podkreślić, że rozprawa stanowi ważny rekonesans przed przystąpieniem do poważniejszych badań „europejskości” Norwida. Zaprezentowany tu obraz XIX-wiecznego katolicyzmu we Francji pozwala pełniej i dojrzałej spojrzeć na dokonania tego niezwykle pisarza. Jest to więc studium zarówno potrzebne, jak też interesujące.

Jerzy K a c z o r o w s k i – NORWID CZYTANY PRZEZ PRAWNUKÓW

Czytając Norwida. Materiały z konferencji poświęconej interpretacji utworów Cypriana Norwida zorganizowanej przez Katedrę Filologii Polskiej Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Słupsku. Pod redakcją Sławomira Rzepczyńskiego. Słupsk 1995 ss. 204.

⁹ Por. B. B i l i Ń s k i. *Norwid w Rzymie*. W: *Cyprian Norwid. W 150-lecie urodzin. Materiały z konferencji naukowej 23-25 września 1971*. Pod redakcją M. Żmigrodzkiej. Warszawa 1973 s. 178-183.