

nadawcą a odbiorcą, przy czym przepływ informacji jest w zasadzie jednostronny. Nadawca wskazuje świat wartości i domaga się ich respektowania. Odbiorca „współpracować” ma jedynie w tym sensie, żeby wykonać określone, narzucone w utworze zadanie. Dochodzić ma do tego, do czego „każe” dojść mu nadawca (s. 121).

Jako ogniwo wykładu o charakterze „nie-porozumień” Norwida ze współczesnymi mogą te słowa usprawiedliwiać tych, co „minęli pismo” i mogą wystawiać korzystne świadectwo „późnym wnukom”, którzy w takim Norwidzie, jaki był, znaleźli myśli i poezję wielkiego formatu. Sławomir Rzepczyński nie w takiej jednak intencji napisał te zdania. Napisał je, by zaakcentować, że Norwid nie ułatwiał sobie zadania i nie ułatwiał zadania czytelnikom – ale że miał i powody, by nie ułatwiać.

Z książki *Wokół nowel „włoskich” Norwida* wyniosą pożytek – jak sędzę, niemały – ci historycy literatury, którzy interesują się dziejami nowelistyki polskiej; ważny fragment tych dziejów został tu pokazany kompetentnie. Znajdą w niej niejedno dla siebie i ci badacze, których ciekawią zagadnienia komunikacji literackiej. Nie zawiodą się też pasjonaci wielokroć rozpatrywanego problemu „Norwid a romantyzm” i niezbyt często podejmowanej kwestii „Norwid a pozytywizm i realizm”. Ale przede wszystkim skorzystają na niej ci wszyscy, którzy chcą się dowiadywać coraz więcej o fenomenie Norwida.

Dobrze, że powstała ta książka.

Wojciech K u d y b a – GLOSY I DOPOWIEDZENIA. O NOWYCH NORWIDIANACH KS. ANTONIEGO DUNAJSKIEGO

Ks. Antoni D u n a j s k i. *Teologiczne czytanie Norwida*. Pelplin 1996 ss. 151; *Słowo stało się siłą. Zarys Norwidowej teologii słowa*. Pelplin 1996 ss. 79; t e n ż e. *Najstarszy po Kościele obywatel. Zarys Norwidowej teologii narodu*. Pelplin 1996 ss. 79.

Dobrze przyjęta niegdyś w środowisku polonistów i teologów, wyróżniona Nagrodą Naukową im. F. Skowry, pierwsza książka ks. A. Dunajskiego¹ pozostanie jeszcze jakiś czas najważniejszą naukową publikacją pelplińskiego teologa, chef d’oeuvre jego norwidologicznych badań. Kolejne norwidiana autora *Chrześcijańskiej interpretacji dziejów w pismach Cypriana Norwida* są raczej próbą domknięcia

¹ Por. ks. A. D u n a j s k i. *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*. Lublin 1985.

wspomnianego opracowania niż zapowiedzią nowego. Prawie wszystkie, o czym badacz sumiennie informuje, były publikowane wcześniej w różnego rodzaju księgach zbiorowych i czasopismach – powstawały tuż po lub w trakcie pracy nad rozprawą doktorską, niejako na marginesie uwag o Norwidowej teologii dziejów. Że są to rzeczy drobne, uzupełniające, informują m.in. edytorskie decyzje autora: rezygnując z możliwości wydania jednego obszerniejszego tomu, opublikował ks. A. Dunajski trzy niewielkie woluminy złączone wspólną szatą graficzną okładki. W wydawnictwie „Bernardinum” ukazały się książki: *Teologiczne czytanie Norwida*, następnie *Słowo stało się siłą. Zarys Norwidowej teologii słowa* oraz *Najstarszy po Kościele obywatel. Zarys Norwidowej teologii narodu*².

Podpowiedzeniem, rodzajem glosy do *Chrześcijańskiej interpretacji dziejów* jest m.in. szkic *Słowo stało się siłą*, w którym ks. Dunajski rozwija jeden z fragmentów wspomnianej książki³. Także rozprawka *Najstarszy po Kościele obywatel* wyrasta z historiozoficznych zainteresowań autora, nawiązuje do sformułowań pojawiających się we wcześniejszym opracowaniu⁴, podobnie artykuł *Norwid-teolog* – stanowiący swoiste przedłużenie uwag zawartych we wstępie do pracy o Norwidowej historiozofii⁵. Wiele wskazuje na to, iż omawiany tryptyk norwidologiczny nie wychodzi poza horyzont problematyki i metodologii wyznaczony przez *Chrześcijańską interpretację dziejów*⁶. Co więcej: niektóre jego fragmenty odsłaniają oznaki rozluźnienia badawczego rygoru, którym – w trosce o kształt „teologicznego” czytania Norwida – warto, jak sądzę, poświęcić tu nieco uwagi.

Myślę zwłaszcza o książce *Teologiczne czytanie Norwida*. Otwiera ją esej *Norwid-teolog?*, drukowany pierwotnie w „Przeglądzie Powszechnym” (1982 nr 5 s. 153-167). Przypomnijmy zasadnicze tezy tego artykułu. Przedmiotem obserwacji pelplińskiego badacza jest tu religijna refleksja Norwida, posiadająca, jak przekonuje A. Dunajski, „wszystkie istotne cechy katolickiej myśli teologicznej” (s. 48). Autor *Promethidiona* na równi traktuje obydwa podmiotowe źródła teologicznego poznania – rozum i wiarę – odwołuje się w swych religijnych wypowiedziach do doświadczenia, do nauk innych niż teologia, ale „ostatecznym i jedynym nie normowanym źród-

² Pelplin 1996.

³ Por. t e n ż e. *Chrześcijańska interpretacja dziejów* s. 183-195.

⁴ Tamże s. 138-139, 156-157.

⁵ Tamże s. 11-32.

⁶ Podobnie np. jak we wcześniejszym opracowaniu autor rezygnuje z szerszego ukazania historycznoliterackiego kontekstu myśli Norwida, jedynie okazjonalnie przywołuje niektóre prace – głównie ojców zmartwychwstańców. Podobnie jak wcześniej, nie rozstrzyga też, czy punktem wyjścia jego rozważań jest teologia (której dane służą specyficznemu „sprawdzeniu” poezji) czy literatura (w której badacz poszukuje pewnych idei teologicznych).

tem argumentacji pozostaje dla poety Boże Objawienie” (tamże). W interpretacji Biblii (jako księgi objawionej) stale uwzględnia autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i Tradycji, owocnie korzysta z pism Ojców Kościoła. Wszystko to „pozwała stwierdzić, że w ramach [...] twórczości [Norwida] funkcjonuje odmienna od katolickiej teologii systematycznej, choć równie katolicka, teologia literacka” – konkluduje badacz (s. 52), nie rozstrzygając jednak, w jakim kontekście teologicznym należy odczytywać religijną myśl autora *Rzeczy o wolności słowa*.

Próbą odpowiedzi na podobne pytania jest szkic *Norwid wobec tradycji teologicznej*. Podkreślając, iż wiele spośród teologicznych idei obecnych w Norwidowej twórczości zrodziło się w kręgu oddziaływania ojców zmartwychwstańców, przekonuje jednak ks. Dunajski, iż charakterystyczną własnością teologicznej refleksji pisarza jest jej ukierunkowanie ku źródłom: ku Biblii i tekstom patrystycznym. Zdaniem badacza „Norwid współczesnej sobie literatury teologicznej chyba nie znał” (s. 61), co więcej: „nie widział potrzeby jej poznawania” (tamże), swoje chrześcijaństwo weryfikował bowiem nie tyle u współczesnych teologów, ile przede wszystkim u źródeł prawdy objawionej. Poszukując argumentacji dla swych przekonań religijnych, sięgał nie do współczesnej nauki o objawieniu, lecz do Tradycji Kościoła. Jakie powody nim kierowały? Książka Dunajski wskazuje dwa:

1) Norwidowe pogłębione rozumienie Tradycji (która stanowi dla poety – podobnie jak dla współczesnych katolickich teologów – swoistą jedność z Pismem Świętym, jest zatem wiarygodnym świadectwem Bożego Słowa).

2) Niechęć poety do dominującej w XIX w. teologii scholastycznej, której zarzucał ahistoryczność i oderwanie od życia.

Jakie zatem tradycje teologiczne pomagają zrozumieć twórczość Norwida? Dla badań norwidologicznych zasadnicze znaczenie mają, według badacza, zwłaszcza trzy typy tradycji teologicznej. Norwidową koncepcję dziejów należy, zdaniem ks. Dunajskiego, interpretować w ramach tradycji Łukaszej, antropologię pisarza w duchu tradycji Pawłowej, zaś jego koncepcję słowa w odniesieniu do tradycji Janowej (s. 66-67).

Prócz wspomnianych szkiców książka *Teologiczne czytanie Norwida* mieści jeszcze trzy inne – poświęcone mariologii poety i motywom eucharystycznym obecnym w jego twórczości. Obydwa kręgi problematyki mają już w norwidologii własną bibliografię. Mówiąc o maryjnych wierszach Norwida, autor nawiązuje do prac J. Arcaba, T. Domaradzkiego, J. Jarzębowski, A. Cedry (o maryjnych wierszach poety). Pisząc o Norwidowej refleksji nad Eucharystią, sięga do artykułów s. Ch. Frankowskiej i I. Sławińskiej (pomija artykuł P. Sczanieckiego *Msza święta w pismach i „przemilczeniach” Norwida*). Nie decyduje się jednak na weryfikację ustaleń poprzedników. W szkicu *Kruszyna Bożej obecności* potwierdza znaną tezę, że Eucharystia jest dla Norwida raczej „pryzmatem” niż tematem, raczej rzeczywistością,

poprzez którą ogląda on świat, niż przedmiotem osobnej uwagi. W artykule o maryjnych tekstach poety interesująco pisze o historiozbowczym ukierunkowaniu mariologii Norwida (podobna orientacja była w XIX-wiecznej teologii maryjnej pewną nowością) i o jej oryginalnym językowym kształcie, niepotrzebnie powtarza jednak wątpliwe ustalenia ks. T. Domaradzkiego dotyczące tekstowych i biograficznych źródeł Norwidowej *Do Najświętszej Panny Marii. Litanii*⁷.

Wspomniałem na początku o obecnych w omawianej książce symptomach rozluźnienia dyscypliny badawczej. Na czym one polegają? Uderza zwłaszcza swoiste pomieszanie ról autorskich: norwidologa, teologa i duszpasterza. Naturalnie, w każdej z tych ról ks. Dunajski potrafi występować z powodzeniem (prócz badań norwidologicznych od lat prowadzi przecież wykłady z dogmatyki i uprawia publicystykę religijną), jednak zacieranie granic pomiędzy tak różnorodnymi sferami działalności – widoczne zwłaszcza w książce *Teologiczne czytanie Norwida*, mieszczącej obok siebie esej (np. *Norwid-teolog?*), szkice o ambicjach naukowych (jak np. *Norwid wobec tradycji teologicznej*) i (sic!) materiały katechetyczne (por. zwłaszcza cykl *Norwidowa msza dziejów*, drukowany pierwotnie w miesięczniku „Msza Święta”) – sprawia, iż cierpi na tym zarówno norwidologia, jak i duszpasterstwo. Zgódźmy się: „katechezy mistagogiczne” (określenie ks. A. Dunajskiego) – które dla czytelników „Mszy Świętej”, były zapewne czymś odkrywczym ze względu na swe literackie inspiracje – wiele tracą w otoczeniu tekstów stricte norwidologicznych. Czytelnik-norwidolog, chcąc nie chcąc, czyta je z uczuciem zakłopotania: spodziewał się uniwersyteckiego wykładu, a ofiarowano mu homilię.

Niepokoi również wyraźna niekiedy sprzeczność pomiędzy deklarowanym a realizowanym modelem interpretacji tekstów Norwida. O ile sformułowania autora *Teologicznego czytania Norwida* nie powodują sprzeciwu – wszak często przypomina ks. Dunajski o konieczności uszanowania niesystemowości poglądów pisarza (por. *Teologiczne czytanie Norwida*, s. 51; *Słowo stało się siłą*, s. 71), respektowanie swoistości jego poetyckiego języka (por. *Teologiczne czytanie Norwida*, s. 52, 104, 109) – o tyle sposób, w jaki czyta on niektóre utwory poety, budzi niekiedy wątpliwości. Jedną z epistolarnych wypowiedzi Norwida na temat Eucharystii badacz komentuje np. następująco:

⁷ Wydaje się, iż *Litania* Norwida nie jest, jak chce ks. Domaradzki, świadectwem uniesienia mistycznego, nie jest też, jak sądzi wspomniany badacz, nawiązaniem do tekstu *Litanii loretańskiej*, jaki pojawia się w modlitewniku Witwickiego. Szerzej piszę o tym w pracy magisterskiej *Cypriana Norwida „Do Najświętszej Panny Marii. Litania”. Teologia i poezja*, złożonej w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL.

[...] poeta – zapewne zupełnie nieświadomie – popełnia błąd terminologiczny o konsekwencjach dogmatycznych [...]. Pisze bowiem o przyjmowaniu „Ciała Pańskiego pod istotą chleba”. Zapewne znany był Norwidowi teologiczny termin „przeistoczenie”, opisujący istotę tego, co dzieje się w sakramencie Eucharystii: podczas Mszy świętej dokonuje się przemiana chleba w Ciało, a wina w Krew Chrystusa w ten sposób, że zmienia się tylko istota, zaś przypadłości, czyli postacie chleba i wina, nie zmieniają się. Nie przyjmujemy więc Ciała Pańskiego pod „istotą chleba”, jak tłumaczył Norwid, lecz pod „postacią” chleba. Różnica jest tu zasadnicza [...]. (A. D u n a j s k i. *Kruszyna obecności bożej*. W: t e n ż e. *Teologiczne czytanie Norwida*. Pelplin 1996 s. 76).

Czy istotnie jednak autor listu do Michaliny Dziekońskiej z 10 listopada 1858 r.⁸ popełnia tu „błąd dogmatyczny”? Wydaje się, że nie. Jeśli prześledzimy Norwidowe użycia rzeczownika „istota” – wszak zezwala dziś na to, a nawet nakłada badawczy obowiązek, kartoteka w warszawskiej Pracowni Słownika Języka Cypriana Norwida – zauważymy, że jego znaczenie zbliża się niekiedy do rzeczownika „postać”. (Niech starczy tu jeden przykład. W liście do Marii Trębickiej z 19 lipca 1856 r. pisze poeta o swoich fotografiach i swoim wyglądzie: „[...] mam w tym głębokie powody, dla których uważam za słuszne pokazywać się w e w s z y s t k i m w n a j - n i ż s z y m s t o p n i u i s t o t y m o j e j [...]” (PWsz 8, 273, podkr. W. K.). Wydaje się, iż w cytowanych wyżej fragmentach listu do M. Dziekońskiej obserwujemy charakterystyczne dla Norwidowego mówienia na tematy religijne zjawisko „pseudonimowania” terminów teologii, próbę zastąpienia utartego określenia znakiem synonimicznym, niepowszednim, a przez to bardziej poetyckim – nie zaś, jak chce ks. A. Dunajski, „trudności terminologiczne” poety--teologa. Czytelnik szkicu *Kruszyna obecności bożej* odnosi wrażenie, iż wbrew deklaracjom oczekuje ks. Dunajski od Norwidowych tekstów nie tylko systemowości, ale i ścisłości terminologicznej, wbrew zapewnieniom czyta utwory poety nie tyle jako norwidolog, ile raczej jako teolog-dogmatyk – nie doceniając ani fragmentowości teologicznej myśli Norwida, ani specyfiki poetyckiego języka autora *Rzeczy o wolności słowa*.

Interpretacyjnych omyłek jest zresztą w omawianych norwidianach więcej. Czasem, jak w analizowanym wyżej przypadku, są one skutkiem pewnej strategii badawczej, kiedy indziej zaś bywają owocem izolowania fragmentu wypowiedzi poety od kontekstu. O jednej ze strof Norwidowej *Do Najświętszej Panny Marii. Litanii* pisze teolog: „w litanii Norwida Najświętsza Maryja Panna ukazana jest jako wspaniały wzór osobowy, jako

⁸ Wszystkie cytaty z dzieł Norwida pochodzą z wydania C. N o r w i d. *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, następane – strony). Tu: PWsz 8, 362.

[...] całość jedno-słowna,
I pąk, i górny kwiat wszech-ideałów,
Promieniejący jasnymi zorzami.
w. 232-234”.

Tymczasem najbliższy kontekst cytowanych sformułowań wyraźnie mówi, iż „całość jedno-słowna”, „kwiat wszech-ideałów” to... Chrystus. Wskazuje na to motyw korony cierniowej w wersie 235 i aluzyjnie przywołana formuła ze Zwiastowania – „niech mi się stanie” – będąca zgodą Maryi na przyjęcie Słowa Wcielonego. Strofa *Litanii* ma bowiem postać następującą:

Tchnień najwonnejszych, najczystszych zapałów,
Tobie się stała całość jedno-słowna,
I pąk, i górny kwiat wszech-ideałów,
Promieniejący jasnymi zorzami
W koronie cierni: O! R ó ż o D u c h o w n a,
Módl się za nami...
PWsz 1, 197, w. 231-236

Innego rodzaju potknięcia dotyczą warsztatu polonistycznego. Podam jeden tylko przykład. W artykule *Kruszyna obecności bożej* pisze ks. Dunajski: „późniejszy Norwid z *Bransoletki* przed «Kruszyną obecności bożej padnie na kolana i pójdzie za Nią do chorego śmieciarza miejskiego»” (*Teologiczne czytanie Norwida*, s. 73) – nie odróżniając osoby autora od narratora opowiadania.

Czy wszystko to oznacza kryzys teologicznego czytania Norwida? Czy jest znakiem osuwania się pewnej formuły interpretacyjnej poza granice norwidologii? Niełatwo o jednoznaczną odpowiedź. Słabszej książce *Teologiczne czytanie Norwida* towarzyszą przecież dwie lepsze, przypominające rozmachem i dyscypliną badawczą strony *Chrześcijańskiej interpretacji dziejów*. Jedna z nich mówi o Norwidowej teologii narodu. Szkic *Najstarszy po Kościele obywatel*, choć zorientowany teologicznie, nie oddala się przecież od literackiego podłoża, odślania raczej to, co w poetyckim świecie Norwida znamienne, pokazuje, jak w religijne kategorie stopniowo ujmuje poeta nieomal całą narodową rzeczywistość, jak układa myśl w specyficzny (teologiczny!) systemat, jak z pomocą danych Objawienia buduje siatkę pojęciowych opozycji. Rozważając relację narodu do państwa, społeczeństwa, człowieka, ojczyzny, Kościoła, sięga Norwid do teologii osoby ludzkiej i w oparciu o jej dane buduje wizję wspólnoty zjednoczonej kulturowo i świadomej nadprzyrodzonego wezwania, jakie zostało do niej z racji jej osobowego statusu skierowane. Państwo jest dla poety czymś służebnym, podrzędnym wobec narodu. Rola struktur państwowych ogranicza się, według Norwida, do pomocy narodom w realizacji ich historycznych i eschatycznych celów. Jak wskazuje ks. Dunajski, naród traktuje poeta

jako naturalny pomost łączący człowieka z całą ludzkością, w tym również z Kościołem, jako swoistą „wspólnotę wspólnot”, „zrodzoną przez świadome i wolne zjednoczenie, z-miłowanie spokrewnionych ze sobą oraz kulturowo i terytorialnie zbliżonych plemion, które uświadomiły sobie wspólną przeszłość i rozpoznały swoje wspólne dziejowe powołanie, swoje szczególne zobowiązania wobec Boga i całej ludzkości” (s. 34). „Wszystko to zdaje się przemawiać, że Norwid chętnie widziałby naród ukształtowany na wzór wspólnoty kościelnej, pojmowanej – za Nowym Testamentem – jako *koinonia*” (s. 22) – zauważa teolog.

Jak ujmował poeta relację narodu do Kościoła? Zdaniem badacza, autor *Niewoli*, mimo iż pisał niekiedy o „kościelności narodu” i „kościelnie narodu”, świadomy był odrębności obydwu społeczności. Wiedział o „jednopromienności” dziejów polskiego narodu i chrześcijaństwa na naszych ziemiach, często podkreślał jednak, że Kościół jest bytem ponadhistorycznym i jego ingerencje w dzieje winny mieć ściśle wytyczone granice. Na czym miałyby polegać owe ograniczenia? Jak wskazuje teolog, wypowiedzi pisarza na ten temat nie są jasne. Często próbuje Norwid usprawiedliwiać brak kościelnych reakcji na cierpienia narodów, czasem jednak, jak w liście do Augusta Cieszkowskiego z listopada 1850 r., wyraża oburzenie z powodu opieszałości Kościoła w działaniach na arenie międzynarodowej.

Problem reguł kościelnego udziału w historii nie jest jednak, jak przekonuje norwidolog, najważniejszym przedmiotem pisarskiej uwagi autora *Promethidiona*: myśl o wzajemnych związkach narodu i Kościoła rozwija poeta przede wszystkim na planie filozofii czy raczej teologii historii, a nie – polityki. Zdaniem ks. Dunajskiego w pismach autora *Listów o Emigracji* można odnaleźć przekonanie, że przez związek narodu z Kościołem dokonuje się swoista sakralizacja dziejów narodu (s. 38). Jak wskazuje badacz, na własny naród patrzy pisarz podobnie jak współcześni mu ojcowie zmartwychwstańcy, „zawsze w podwójnej perspektywie: przez pryzmat doświadczeń historii i przez pryzmat chrześcijańskiego objawienia” (s. 13). Dzieje narodów konsekwentnie umieszcza poeta w perspektywie historii zbawienia. Narody mają swój Boski początek, przez chrzest łączą się z Chrystusem, otwierają na działanie Ducha Świętego (ks. Dunajski dopatruje się tu idei swoistego „bierzmowania narodu”), pod wpływem Jego natchnień pracują w dziejach, cierpią, apostołują; pełnią jednym słowem posługę, którą badacz nazywa „liturgią narodu”. A przez to wszystko zmiierają ku rzeczywistości eschatycznej i są tej rzeczywistości osobliwym przedmiotem. Naród jest dla Norwida nie tylko miejscem objawiania się Bożej Obecności w dziejach, ale i sposobem ludzkiej współpracy z Opatrznością. Jest kategorią historiozabawczą, „ta zaś może być w pełni w ramach soteriologii chrześcijańskiej” (s. 78).

Podobny sposób czytania Norwida odsłania rozprawka *Słowo stało się siłą*. Tu również punktem wyjścia rozważań teologa jest literatura, tekst poety i idee wpisane

w poetycką materię utworów. Autor ukazuje przede wszystkim teologiczny kontekst swoistego pansemiotyzmu Norwida, który z pomocą kategorii Słowa interpretuje nie tylko rzeczywistość sztuki, człowieka i narodu, ale wręcz cały kosmos i jego dzieje. Cała trzecia część książki poświęcona jest tej właśnie problematyce. W rozdziale *U źródeł Słowa stwarzającego* (s. 19-38) wskazuje badacz, iż znamieną dla poety skłonność do oglądania świata poprzez pryzmat Słowa współbrzmi z ujęciami biblijnymi i teologicznymi. Tak dzieje się w przypadku Norwidowego ujęcia kosmosu jako swoistego „komunikatu” – które wyraźnie nawiązuje do Biblii – zwłaszcza Psalmów i chrześcijańskiego dogmatu o stworzeniu. Cały świat stworzony jest dla poety mową Boga – także jako *creatio continua*: wciąż nie zakończone dzieło Boga, który stwarza przez Słowo. Swoistym „Słowem” Boga jest też dla Norwida człowiek – jako Boży obraz, swoista ikona Boga, poprzez którą chciał On powiedzieć o samym sobie, o swej naturze i zamiarach. Także myśl poety o „słowie sztuki” i „słowie narodu” staje się, jak przekonuje badacz, w pełni zrozumiała dopiero w kontekście chrześcijańskiej teologii – omawiana książka ks. Dunajskiego, podobnie jak inne norwidiana tego autora, potwierdza i szeroko uzasadnia nieobcą norwidologom myśl, iż właśnie religijny światopogląd poety decyduje o spójności jego poetyckiego świata, pomaga ów świat zrozumieć. Zwłaszcza komentatorzy *Rzeczy o wolności słowa* otrzymali dzięki niej ważne wskazówki interpretacyjne. Cenne jest np. spostrzeżenie autora, iż kategoria Słowa ma u Norwida wyraźne implikacje historiozbowcze (a nie wyłącznie ontologiczne), odnosi się zatem nie tylko do greckiego terminu „logos”, ale i hebrajskiego „dabar” – jest rzeczywistością dynamiczną, przetwarzającą dzieje aż po ostateczne „z-wolenie” ludzkości z Bogiem (por. rozdział *Słowo jako zasada „zwolenia dziejów”*, s. 53-71). „Z-walająca” funkcja słowa w dziejach jest jego funkcją historiozbowczą, sam termin „z-wolenie” jest w pismach poety swoistym odpowiednikiem teologicznego pojęcia „zbawienie” – zauważa teolog. Słowo stanowi dla poety „principium” historii. Dzieje nie są niczym innym niż dramatem wcielania się boskiego Logos w rzeczywistość człowieka – w rzeczywistość narodu, sztuki, pracy. Dla zrozumienia, czym jest dla poety Słowo, niezbędne jest przywołanie kontekstu historii zbawienia i chrześcijańskiej historiozofii (por. uwagi na s. 73-75). Oto zasadnicze konkluzje wspomnianej publikacji.

Jak zatem ocenić nowe norwidiana ks. Dunajskiego? Mimo że wypełniają je fragmenty niejednakowej wartości, trudno odmówić niektórym obserwacjom teologa słuszności. Wydaje się, że autor *Teologicznego czytania Norwida* nie powiedział jeszcze w norwidologii wszystkiego, co ma do powiedzenia. Sądzę, że – korzystając tymczasem z glos i dopowiedzeń do *Chrześcijańskiej interpretacji dziejów* – możemy oczekiwać prac dorównujących jego pierwszej książce.