

w przestrzeni poetyckiej, jak i figurą najróżniejszych spraw. Oto garść przykładów: „męczeństwo u progu chrześcijaństwa” (s. 172), „poetycka ilustracja centralnego przesłania Ewangelii” (s. 178), „wzór całości” (s. 180), „centrum na przecięciu róży wiatrów” (s. 183), „uniwersalny pomnik «Ojczyzny» – konkretnej, polskiej” (s. 186), „wewnętrzny wzór narodowego życia” (s. 189), „kształt historiozoficznej koncepcji” (s. 190), „parabola dziejów” (s. 191), „symbolika krzyża towarzyszy również «gladiatorskiej» stylizacji podmiotu” (s. 1972) i wiele innych tego typu. Przy okazji autorka omawia skrótowo takie tematy, jak stosunek Norwida do mesjanizmu, do emigracji, do ojczyzny, narodu i Europy, jak kwestia nadinterpretacji w przypisywaniu symboliki i sacrum obrazom opartym na konkretach. Jest tak, jak gdyby nie zdawała sobie sprawy z faktu, że są to problemy nieraz już gruntownie analizowane również w kontekście symboliki krzyża. Należałoby gruntowniej sięgnąć do podstawowych prac z tego zakresu: do licznych artykułów Józefa Tischnera z lat osiemdziesiątych (jego nazwisko w ogóle się nie pojawia!), do wydanej w 1994 r. książki Stefana Sawickiego *Wartość – sacrum – Norwid*, do (pozwolę sobie na uwagę „pro domo sua”) mojego artykułu *Wschód i Zachód jako wartości w Norwidowskiej przestrzeni Krzyża*². Trudno mówić w rezultacie o spójności tych rozważań. Aksjologiczna przestrzeń krzyża właściwie nie została zarysowana. „Krzyż” został z jednej strony zabsolutyzowany jako jedyna figura służąca u Norwida integracji, a z drugiej strony nie wydobyto jego rzeczywistej funkcji semantycznej – jest on przecież figurą drogi i zbawczego środka, a nie „całości”.

Podsumowując, można chyba stwierdzić, że niekonsekwencje i niespełnienia w tej ambitnie i interesująco pomyślanej książce mają swe źródło w samym sformułowaniu tematu. Zostały tu mianowicie niezbyt fortunnie połączone różne punkty widzenia: tekstualny i metafizyczny. A żaden z nich nie został zdefiniowany do końca.

Alina M e r d a s RSCJ – NORWIDOWSKI „KOŚCIÓŁ OGROMNY”

Ryszard Z a j ą c z k o w s k i. „Głos prawdy i sumienia”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*. Wrocław 1998.

Studium Ryszarda Zajączkowskiego „Głos prawdy i sumienia” to próba „ukazania całości poglądów Norwida dotyczących zagadnień eklezjalnych, wyśledzenie historycznych uwarunkowań tych przemyśleń i ustalenie stopnia ich oryginalności oraz tego, jak dalece mogą zapłodnić współczesną myśl o Kościele” – jak czytamy

² W: *Dzieje Lubelszczyzny*. T. VI cz. II. Red. J. Mazurkiewicz, H. Zins. Warszawa 1991 s. 305-325.

w *Uwagach wstępnych* (s. 5-6). Autor zamierzył więc możliwie gruntownie zbadać treść Norwidowskiego rozumienia pojęcia „Kościół”.

Nie można postawić znaku równania i stwierdzić, że Kościół równa się chrześcijaństwo (w znaczeniu szerokiego ujmowania katolicyzmu). Jeśli jednak pragniemy powiedzieć wszystko o Kościele, mówimy o chrześcijaństwie, i odwrotnie: próbując określić chrześcijaństwo, opisujemy Kościół. Dlatego studium Ryszarda Zajączkowskiego przynosi portret Norwida-chrześcijanina. Chrześcijaństwo nie jest jednak ideologią, lecz religią, wyrazem wiary w Boga Żywego, Osobowego, a Kościół to charyzmat i instytucja. Stąd badania literackie dotyczące historii idei czy pisarza idei jako myśliciela religijnego, zwłaszcza chrześcijańskiego, nie są łatwe, gdyż przez teksty prześwieca wiara nie poddająca się analizie literackiej.

Przedmiotem badań Ryszarda Zajączkowskiego jest całe dzieło pisane Norwida, czytane i rozumiane w kontekście historycznym czasów poety, wydarzeń politycznych i społecznych, zwłaszcza na Półwyspie Apenińskim, i lat 1848, 1863, 1870, specjalnie związanych z sytuacją Kościoła i w Kościele. Także w zestawieniu z poglądami autorów piszących wówczas na temat Kościoła czy wyrażających charakterystyczne dla owej epoki opinie o Kościele. Kolejne rozdziały podejmują następujące zagadnienia: Kościół w perspektywie czasu i przestrzeni, stosunek Norwida do Rzymu, Kościół a XIX-wieczne problemy ekonomiczne i polityczne, Kościół a sztuka i sakramenty – sakramentologia sztuki, misyjne posłannictwo Kościoła. Zakończenie to podsumowanie poglądów Norwida na Kościół, czyli ów portret Norwida-chrześcijanina, pokazany na tle najbardziej znaczących wówczas nurtów myślenia o Kościele. Jest to portret człowieka wierzącego, który nie boi się refleksji nad swoją wiarą, a jej sprawy obejmuje szerokim spojrzeniem i wrażliwym sercem. Kocha wręcz papieża i Rzym, patrzy ze zrozumieniem na Kościół tak minionych wieków, jak i sobie współczesny, uwikłany i zależny od układów politycznych, społecznych i gospodarczych. Nigdy jednak nie traci poczucia tajemnicy Kościoła i pozostaje z nim w ścisłym związku poprzez sakramenty. Jako sztukmistrz i wierzący traktuje rolę sztuki w Kościele analogicznie do roli sakramentów.

W sumie omawiane studium to owoc poważnych badań nad epoką i nad pisarską spuścizną Norwida. Napisane jasno i przekonująco, świadczy o wczytaniu się w dzieło poety, bowiem jego język to przedziwna inkrustacja stylu autora obrazami i sformułowaniami Norwida.

Nie znaczy to jednak, że portret Norwida jest zupełny, a obraz epoki cały.

Chrześcijaństwo Norwida i w konsekwencji jego myślenie o Kościele, wyniesione z rodzinnego polskiego domu, dojrzało w Rzymie, w kręgu zmartwychwstańców, u których się spowiadał, odprawiał rekolekcje, pożyczał książki, a potem w Paryżu, gdzie mieszkał 31 lat, połowę swych lat, i pilnie odwiedzał biblioteki, czytając zapewne najlepszy ówczesny periodyk: „Revue de deux mondes”, pismo dające szeroką panoramę idei, nurtów i tendencji epoki. Przede wszystkim jednak o jego postawie życiowej decydowała wiara, pisał przecież, że najlepszą wiadomością, jaką może się podzielić, jest fakt, iż wierzy. A także Biblia, czytana stale i wieloma władzami umysłu. Pod jej wpływem oraz w odniesieniu do licznych romantycznych filozofii historii, patrzył na dzieje jako na pochod ludzkości, która od Boga wyszła i do Boga

zdąży, której kolebką jest Raj, a kresem – Jerozolima Niebieska z Apokalipsy, ów Kościół tryumfujący, jak do niedawna określała to teologia. Norwid był niezwykle wrażliwy na ten aspekt Kościoła, przedmiot jego nadziei to Miasto Boże, mieszkanie Boga-z-ludźmi, miejsce, gdzie niepotrzebne jest światło słońca i księżyca, bo światłem jego jest Baranek. I taki poetycki obraz zamyka liryk *Do panny Józefy z Korczewa*:

I słońca nie ma tam – ani księżyca –
Tylko już świeci
W obłokach cichych H o s t i a blado-lica:
Świeci i leci.

Inny obraz zapożyczony z Apokalipsy to „żniwo na sierpnie, który podzwania ręczo i wesoło” (*Assunta*). Liryk *Do Zeszłej...* całą swą metaforykę zawdzięcza tej jedynej prorockiej księdze Nowego Testamentu, którą Norwid czytał zupełnie inaczej niż romantycy. Ci szukali tam zapowiedzi przełomów społecznych i politycznych, poeta – prawdy o losie i przeznaczeniu człowieka, o szczęściu wiecznym i nagrodzie za każdą przelaną łzę (Ap 21, 1-4). Lecz obok Kościoła tryumfującego istnieje Kościół cierpiący, obok nieba – czyściec, o którym poeta również pamiętał. Wzruszającym dowodem na to jest wykaz 50 osób wpisanych do „cmentarza parafii życia”, tzn. lista tych, których pragnął objąć otrzymanym od Piusa IX odpustem pełnym na godzinę śmierci. Te dwa aspekty, których zabrakło w studium Ryszarda Zajączkowskiego, dopełniają myślenie Norwida o Kościele, sprawiają, że jest to rzeczywiście „Kościół ogromny”.

Kościół z natury swej jest misyjny, to znaczy niezmiennie pełni swe posłannictwo w świecie, wszystkim narodom głosi Chrystusową prawdę. Ale by dotrzeć wszędzie, organizuje misje, wysyła głosicieli tej prawdy na misje, do krajów, które nie słyszały nic o Ewangelii, i Norwid obok dogłębnego zrozumienia istoty Kościoła interesuje się i wrusza misjami i misjonarzami. Raduje się misją Kleczkowskiego w Chinach, „czysto-polską”, bo „na pomoc chrześcijanom i męczennikowi” (list 251), i jest szczęśliwy, że Polak znalazł się na ziemi przesiąkniętej krwią męczeńską (list 241). Wspomina św. Franciszka Ksawerego jako panującego w Indiach mocą Tego, którego królestwo nie jest z tego świata (list 226). I marzy: „co by to za epopeję napisać można było: trzech ludzi przechodzi świat, ludzi bezbronych, nie mających mocy nawet ręki podnieść, nawet obyczaj przyjąć – kraj ich za nimi na drugim końcu ziemi, zajęty tymczasem tą szanowną powszedniością salonowych grzechów i gawędek, przeciwko czemu oni nawet nie gorzkną – idą – idą – ażeby się ucieszyć zatknięciem dwóch drewn na krzyż złożonych na drugim punkcie globu i zapłakać z radości” (list 174). Te teksty uzupełniają obraz Kościoła wojującego, by już pozostać przy dawnej terminologii. I portret Norwida żyjącego życiem Kościoła.

W przedstawieniu epoki, w której Norwid żył i niewątpliwie był w jakimś stopniu od swoich czasów zależny, brak obrazu odrodzenia religijnego w poświeceniowej i porewolucyjnej Francji. Pisałam o tym w swojej książce *Ocalony wieniec. Chryścijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji*

(1995). Ryszard Zajączkowski cytuje ją (ze skróconym tytułem, bez *Ocalony wieniec*), ale chyba jej nie zna, co jest wytlumaczalne, rzecz ta bowiem ukazała się w księgarniach na początku r. 1996, gdy studium Zajączkowskiego, wydane w r. 1998, mogło już leżeć w wydawnictwie. Ale dziwi mnie, że w swoich poszukiwaniach tam nie dotarł.

W pierwszej połowie XIX w. w różnych stronach rozkwitło odrodzenie umysłowe i duchowe. Było owocem poczynań indywidualnych, czasem kończących się niepowodzeniem, przynosiło jednak nowe impulsy. Najważniejszą rolę odegrała wówczas we Francji grupa de La Mennais'go – cenacle de la Chênaie. Członkowie jej, księża i przedstawiciele laikatu, filozoficznie prezentowali tradycjonalizm, niezgodny z oficjalną doktryną Kościoła, ale ich apologetyka, jak i duchowość nie kłóciły się z ortodoksją i sprawiły, że szeroki nurt odnowy religijnej ogarnął Francję. Bogdan Jański, założyciel zmartwychwstańców, zawdzięcza jej swe nawrócenie i program swego apostołstwa, a Norwid swą historiozofię i typ swej pobożności. Warto dodać, że to de La Mennais uczył gallikańską Francję kochać Kościół, bo sam kochał go z całą pasją, a jego talent pisarski stał na wysokości tej wielkiej miłości. Wkład i osiągnięcia kręgu de La Mennais Francuzi określają słowem menezjanizm. Kiedy Grzegorz XVI potępił przywódcę, głównie jako autora *Paroles d'un croyant* i wyraziciela katolickiego liberalizmu, ten zmienił pisownię swego nazwiska i zaczął się odtąd podpisywać jako Lamennais. Ale cóż miałyby oznaczać słowo lamenezjanizm, użyte przez Zajączkowskiego? Zawartość ideową pism powstałych po zerwaniu z Kościołem? Panteizm i ultraradykalny liberalizm, w których zagubiły się i wiara, i talent tego kapłana i pisarza?

Głównym pomostem pomiędzy menezjanizmem a Norwidem byli zmartwychwstańcy. Dzięki kontaktom osobistym i lekturze książek znajdujących się w bibliotekach Norwid zapoznał się z tym prądem duchowym i intelektualnym, który doprowadził do odnowy katolicyzmu we Francji, a także w Niemczech. Jego poszukiwania w tradycjach minionych epok i kultur wspólnych pierwiastków to główna cecha apologetyki tradycjonalizmu, jego przeżywanie Eucharystii to owoc lektury najpiękniejszej książki religijnej romantycznej Francji: *Rzecz o dogmacie Eucharystii, katolickiej pobożności rodzicu* (tłumaczona przez zmartwychwstańców). Jej autor, ks. Filip Gerbet, główny teolog de la Chênaie, napisał również *Esquisse de Rome chretienne* – przewodnik po Rzymie, pomagający zwiedzającemu to miasto ruin i grobów odkryć Kościół, odczytać symbole spraw wiecznych, poprzez widzialną instytucję dojrzeć to, co niewidzialne – Rzeczywistość nadprzyrodzoną, obecność Chrystusa w zgromadzeniu wiernych. I popatrzeć na sztukę religijną jak na sakrament. Wydaje się niewątpliwie, że Norwid był jej gorliwym czytelnikiem. I że znał *Filozofię historii* Fryderyka Schlegla, tradycjonalistę z drugiej strony Renu, pragnącego pokazać dzieje ludzkości jako proces odnowienia w człowieku obrazu Bożego. Dlatego pisał o „zgu-by szukaniu” i w *Rzeczy o wolności słowa* na tle dziejów kultury pokazał, iż człowiek, który wyszedł z Raju, dojdzie do Jerozolimy Niebieskiej, jeśli stoi na straży wolności słowa, czyli własnej prawdy i własnego do Boga podobieństwa. Przede wszystkim znał jednak nauczanie Kościoła i nigdy nie uległ ani grożącemu apologetyce tradycjonalizmu synkretyzmowi religijnemu, ani też tak żywotnej w kulturze

europiejskiej idei Joachima da Fiore (czego nie można powiedzieć o Cieszkowskim), dzieleniu historii ludzkości na trzy epoki: Ojca, Syna i mającą dopiero nadejść epokę Ducha Świętego. Na ten znamieny wpływ na myślenie o chrześcijaństwie i Kościele Ryszard Zajączkowski się nie natknął. Za to trafił na studium J. Zaremby *Inkarnacyjna koncepcja Kościoła u Moehlera* (Lublin 1975, mps BU KUL), z którego dowiedział się tylko o „modnym” jakoby „modelu eklezjologii inkarnacjonistycznej”, rozwijanym przez teologa z Tübingen, stolicy katolickiej myśli w Bawarii, Jana Adama Moehlera, „słabo uwzględniającego rolę Ducha Świętego w Kościele”, „zbliżającego się do wczesnochrześcijańskiego rozumienia Kościoła, zgodnie z którym Duch Święty jest gwarantem instytucji” (a jednak jakaś rola mu przypadła!), ale również korzystającego z „romantycznej teorii religii i filozofii w wydaniu Schleiermachera i Hegla” (s. 34). To nie zawsze ściśle, a przede wszystkim niewystarczające, by omówić wpływ tego dzieła na Norwida.

Moehler to przykład teologa, który wyzwolił się ze schematów scholastyki i sięgnął do źródeł. Znając błędy nauczania w katolickich seminariach duchownych, zdecydował się na studia u protestantów. Badając dzieje Kościoła pierwotnego, odkrył, że główną rolę w gminach chrześcijańskich odgrywała miłość Boga. Wtedy zrozumiał, że pod tym kątem należy badać całą przeszłość Kościoła. Historyk historii świętej nie może, tak jak jego koledzy świeccy, ograniczyć się do tekstów i dokumentów. Do niego należy odnalezienie działania Ducha Świętego w poczynaniach ludzkich. To przekonanie kazało mu obcować z Ewangelią i z Ojcami Kościoła jako źródłami wiary. Jego dzieło *Die Einheit in der Kirche* (1825), owoc medytacji i erudycji, proponowało więc nową metodę badań. Kościół w jego ujęciu to nadal trwające Wcielenie. Jego siłą wewnętrzną, niezmiennie czynną i twórczą, jest Chrystus działający za pośrednictwem Ducha Świętego. Wiernych łączy w Chrystusie jedność życia – i takie jest jedyne i właściwe ujęcie Kościoła. Duch Święty, Sprawca Kościoła, nie opuścił go wraz ze śmiercią apostołów, na których zstąpił w dniu Pięćdziesiątnicy. Pozostaje w nim obecny aż do końca czasów i zapewnia aktualność nauczania oraz ciągłość tradycji. Być chrześcijaninem, być w Kościele znaczy egzystować w Duchu Świętym. Pochylając się nad wypowiedziami Norwida na temat Kościoła i Ducha Świętego, można powtórzyć: poeta egzystuje w Duchu Świętym. A postawę swą zawdzięcza wprost czy pośrednio Moehlerowskiej teologii Kościoła.

W działalności Towarzystwa św. Wincentego à Paulo Norwid „widział przykład wzorowej chrześcijańskiej i kapłańskiej postawy” (s. 98). Ale na pewno wiedział, że było to dzieło laikatu, że założył je Fryderyk Ozanam, profesor uniwersytecki. Słowa „Chrześcijań-STWO-SKOŚĆ” nie odczytuje jako neologizmu (s. 21). Przypuszczam, że Norwidowi chodziło o zaznaczenie, że istnieją czy powstają dwa pojęcia: chrześcijaństwo i chrześcijańskość. Chrześcijaństwo (Kościół) promieniuje jako chrześcijańskość (postawa wierzącego). Te wszystkie moje dopowiedzenia nie umniejszają wartości książki ani nie domagają się jakichś znaczących poprawek w dziedzinie sądów czy ocen. Polemizowałabym jedynie z mówieniem o oryginalności myślenia Norwida o Kościele. Kościół jest niezmienny, zawsze ten sam, jak Chrystus, heri et hodie, od chwili otwarcia Mu boku na Golgocie, kiedy to wypłynęły z niego krew i woda, czy może nawet od momentu, gdy Słowo przechadzało się

z uczniami nad brzegiem jeziora Genezaret. Kościół nie podlega postępowi. To tylko nasza myśl, nasze rozumienie jego głębi, rozwija się i od czasu do czasu olśniewa nowym światłem i nowymi barwami. Nowymi ujęciami, a nie odkrywaniem czegoś, co dotąd było nieznanne czy nawet w przeszłości nie istniało. Mamy w takich wypadkach jedynie do czynienia z tym, co Tomasz z Akwinu zamknął w stwierdzeniu, że łaska buduje na naturze. Możemy doświadczyć, do czego prowadzi wiara w spotkaniu z niezwykłą szerokością myślenia i szlachetnością serca otwartego na dobro, prawdę i piękno.

Dariusz Skórczewski – POETA-KRYTYK

Sławomir Rzepczyński. *Krytyka literacka w twórczości Norwida. Próby ujęcia*. Seria Romantyczna. Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Słupsku. Słupsk 1998 ss. 98.

„Nie ma pięknej sztuki bez udziału świadomości w jej tworzeniu, a świadomość jest tym samym, co duch krytyczny”¹. Credo Gilberta z rozpisanego na dialog eseju Oskara Wilde’a *Krytyk jako artysta* zdaje się przyświecać metodzie obranej przez autora książeczki o Norwidzie-krytyku. Czytelnik nie znajdzie w niej wprawdzie tak explicite sformułowanej deklaracji rozumienia krytyki, jednak zaproponowane przez Sławomira Rzepczyńskiego ujęcie wyraźnie wpisuje się w pewną tradycję myślenia o krytyce literackiej, które zapoczątkował pod koniec ubiegłego stulecia przywołany angielski pisarz. Z jakim spojrzeniem spotyka się odbiorca studium o Norwidowej krytyce? Zagadnieniu temu, jako istotnemu ze względów metodologicznych, a także jego pochodnym chcę głównie poświęcić niniejsze omówienie. Mniej miejsca natomiast zajmą w nim szczegółowe kwestie interpretacyjne zawarte w pracy Rzepczyńskiego. Mam nadzieję, iż ranga problemu uzasadnia takie postępowanie. Najpierw jednak garść informacji o samej zawartości i układzie książki.

Studium słupskiego norwidologa zajmuje w dotychczasowych badaniach nad twórczością poety miejsce szczególne, jest bowiem pierwszym opracowaniem, które za swój przedmiot obiera krytycznoliteracki wymiar spuścizny Norwida. Niewątpliwą zaletą pracy, ujawniającą się już w początkowej fazie lektury, jest przejrzystość i spójność prowadzonego wywodu, klarowność wyrażanych sądów, dążność do wyrazistego stawiania tez i formułowania czytelnych wniosków. Zasadniczy korpus pracy Rzepczyńskiego stanowią rozdziały poświęcone kolejno kilku wybranym zagadnieniom z zakresu tego, co autor rozumie przez „krytykę w twórczości” Norwida. Znajdują

¹ O. Wilde. *Krytyk jako artysta*. Przeł. C. Wojewoda. W: tenże. *Eseje. Opowiadania. Bajki. Poematy prozą*, red. J. Żuławski, Warszawa 1957, s. 39.