

razem ze względu na rodzaj jego talentu. Również i tu mierzenie się z romantycznym dziedzictwem polega na specyficznej transkrypcji zagadnień, na innym ich rejestrowaniu. Stefanowska pokazuje to przesunięcie romantycznego stylu, zestawiając dwa typy pretekstowości akcji: w poemacie dygresyjnym Słowackiego wiąże się ona z panironizmem i demonstracją swobody kreacyjnej, u Norwida realizowana jest inaczej, jako atrofia fabuły, i zmierza do podkreślenia paraboliczności opowiadanych bądź prezentowanych zdarzeń. Jedynie ironia Norwidowska wydaje się zatem pozostawać terytorium wyłączonym z „romantycznej strony”.

Jacek L e o c i a k – KSIĄŻKA O POECIE SUMIENIA

Józef F e r t. *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida*. Lublin 1993 ss. 196.

Książkę Józefa Ferta *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida* można odczytywać (co najmniej) w trzech wymiarach. Po pierwsze – w perspektywie całej norwidologii, szukając należnego jej miejsca pośród bogatej refleksji narosłej wokół twórczości autora *Vade-mecum*. Po drugie – w perspektywie dokonań Ferta – norwidologa, umieszczając ją na tle jego zainteresowań badawczych, jego własnych wyborów metodologicznych, systemu preferencji i ocen, sposobu czytania i sposobu rozumienia tekstu. Ta płaszczyzna lektury wymaga zatem umiejętności wsłuchania się w rytm najgłębiej osobistej, by nie rzec – intymnej, rozmowy badacza z poetą. Po trzecie wreszcie książka Ferta może być czytana jako propozycja uprawiania pewnego typu humanistyki, poszukującej nie tylko niezmiennego oblicza prawdy, lecz także, a może przede wszystkim, zwracającej się do czytelnika z zaproszeniem do wspólnej wędrówki, przeżycia, wewnętrznej przemiany. Humanistyka Ferta, osadzona na glebie wartości fundamentalnych, głęboko chrześcijańska, kieruje się ku drugiemu człowiekowi nie w kuglarskim geście klauna, przymilnym uśmiechu podlizującego się publiczności konferansjera czy nawiedzonym spojrzeniu szamana. Wydaje się, iż Fert chciałby widzieć w czytelniku współpartnera wielkiej i szlachetnej pedagogiki, spełniającej się poprzez rozumiejące obcowanie z pięknem i prawdą Norwidowskiej mowy.

Książka o poecie sumienia jest pierwszym tak gruntownym opracowaniem, w całości poświęconym wszechstronnie ujętym zagadnieniom moralnym w twórczości Norwida. Fert wylicza trzy zasadnicze cele, które sobie stawia: 1) wyjaśnienie

Norwidowskiego pojmowania sumienia; 2) określenie jego miejsca w myśli i życiu pisarza; 3) zbadanie konsekwencji spotkania etyki z estetyką, przede wszystkim na gruncie poezji.

Autor podejmuje próbę zrekonstruowania znaczenia pojęcia sumienia w pismach Norwida, zaznaczając przy tym, że sformułowań o charakterze Norwidowskich quasi-definicji jest stosunkowo dużo. Rodzi się jednak w tym miejscu podstawowa trudność, z której autor zdaje sobie sprawę, polegająca na nieusuwalnym napięciu między dążeniem badacza do nadania tym poetyckim definicjom terminologicznej precyzji i pojęciowej przejrzystości z jednej, a koniecznością respektowania ich prymarnej – artystycznej – funkcji z drugiej strony. Mówiąc jeszcze inaczej, tekst Norwida, bez względu na to, czy jest to wiersz czy też list, nie poddaje się identycznym procedurom interpretacyjnym jak tekst filozoficzny czy teologiczny sensu stricto. Żywiół myśli (o tym, co święte, dobre, godziwe czy niegodziwe) zanurzony jest w dyskursie poetyckim, wpisany w jego rytm, podległy jego prawom. Dzięki dynamice poetyckiego dyskursu myśl Norwida uzyskuje lotność i głębię, stając się tym samym trudniej uchwytna dla interpretatorów. Jest w ruchu, który interpretator musi w jakiś sposób okiełznać, odkryć jego kierunek (kierunki), ale w żadnym wypadku zatrzymać, zamienić w bezruch.

Definiowanie sensów zawartych w materii poetyckiej jest więc trudne, wręcz niebezpieczne, ale może właśnie dlatego pociągające. Obok klasycznej koncepcji sumienia jako instancji warunkującej odpowiedzialność człowieka za swoje czyny Fert spotyka u Norwida ujęcia oryginalne, znaczeniowo świeże. Przede wszystkim pojawiające się często wyobrażenie sumienia jako ponadjednostkowej władzy moralnej (np. „wszech-sumienie” z *Niewoli*; „wielo-sumienie publiczne” z *Odpowiedzi krytykom „Listów o emigracji”*; „ludzkości sumienie” czy „narodu sumienie” z *Promethidiona*; „sumienie Ojczyzny” z listu do Hieronima Kajsiwicza z 26 kwietnia 1850 r.). Sumienie jawiło się poecie jako swoisty organ życia zbiorowego, już to ludzkości w ogóle, już to narodów, stanów społecznych, profesji. W okresie powstania styczniowego pojawia się nawet u Norwida idea armii jako organizmu wyposażonego w sumienie. Taki sposób myślenia traktuje Fert jako jeden z etapów pracy poety nad całościową wizją kultury, jako jedną z form określenia na nowo ludzkiego uniwersum, oceny godności życia, kryterium wartości ludzkiej osoby – dokonywanych właśnie z pozycji po Norwidowsku rozumianego sumienia.

Autor wyznacza pole pojęciowe sumienia, na które składają się: prawda, prawo (moc moralna) i dynamizm. Szczególnie istotne wydaje mi się zwrócenie uwagi, że Norwidowskie wyobrażenie sumienia wiąże się z pewnymi wyobrażeniami przestrzennymi. „Są to – pisze Fert – przede wszystkim wyobrażenia pola walki lub aktu fizycznego zmagania się; to wyobrażenia forum, przestrzeni wykreowanej na gruncie

walki myśli” (s. 21). Chciałoby się jednak w tym miejscu, jeszcze mocniej niż uczynił to autor, podkreślić wagę tego spostrzeżenia dla pełniejszego zrozumienia zarówno Norwida-poety, jak i Norwida-chrześcijanina. Fert prowadzi przecież swój wywód ku całościowo rozumianemu „dziełu życia”, opisując pole, na którym etyka (porządek wartości moralnych, realizowanych w życiu) spotyka się z poetyką (porządkiem wartości estetycznych, realizowanych w dziele).

Sumienie jest dla Norwida terenem walki, spełnia się w polu napięć poprzez starcie i nieustanne zmagania. Ów zmysł moralny zatem, będący pierwotnym źródłem rozpoznania powinności i prawidłowej orientacji człowieka w świecie wartości, to nie tyle statycznie pojęta swoiście ludzka „cecha”, ile raczej pewna dyspozycja, która dopiero może być zrealizowana, użyta. To proces, a nie stan rzeczy. Etyczny wymiar osoby ludzkiej realizuje się bowiem w postaci egzystencjalnego dramatu. Pojmowanie sumienia jako walki odsłania antynomię pokoju i wojny, jaką naznaczona jest kondycja ludzka, którą Sęp Szarzyński w *Sonecie IV* („O wojnie naszej, którą wiemy z szatanem, światem i ciałem”) nazywa „bojowaniem”:

Pokój – szczęśliwość, ale bojowanie
Byt nasz podniebny.

W liście do Józefa Bohdana Zaleskiego z 22 listopada 1850 r. Norwid w znamienny sposób reinterpretuje pojęcie pokoju, docierając do etycznego fundamentu Chrystusowego *Pax-vobis*: „B o p o k ó j o n – t o w ł a ś n i e n a j - g o r e t s z y z e w n ę t r z n y j e s t n i e p o k ó j . B o k t o d z i ś w e w n ę t r z n i p o k ó j u z e w n ę t r z n i – b o k t o , m ó w i ę , w p r a w d z i e t a k j a k o w d u c h u s i ę p o s t a w i , t o z a r a z w y z w i e n a o k o ł o w s z y s t k i e w a r u n k i r z e c z y w i s t e d o n a j b u t n i e j s z e g o n i e p o k o j u . B o p o k ó j o n – p o k ó j C h r y s t u s o w y – t o p u n k t w y j ś c i a d o w a l k i , t o p i e r w s z y k r o k w s z r a n k a c h , t o p o d s t a w a z g r a n i t u , n a k t ó r e j g l a d i a t o r o s o b ą d u c h a w s p a r t y w o ł a : « *Mirituri te salutant, VERITAS!* »” (PWsz 8, 115). Sumienie nie zostało dane człowiekowi po to, by przynosić mu poczucie spokoju. W tym sensie utarty zwrot o „spokojnym sumieniu” jest albo świadectwem złudzenia, albo wyrazem tęsknoty do tego, co w doczesnym bytowaniu jest nieosiągalne.

Opisująca pracę sumienia antynomia pokoju i wojny wskazuje na inną parę przeciwieństw – harmonii i dysharmonii. „Jestem nieprzyjacielem h a r m o n i i w kwestiach sumienia...” – deklaruje Norwid w liście do Marii Trębickiej z 8 kwietnia 1856 r. (PWsz 8, 256). Do harmonii się tęskni, ale żyje się w doświadczeniu fałszu:

...Ludzie kiedy mię mylili,
Było mi zawsze tym rzeźwiej do Boga,
I roz-piórzały się ramiona moje;

Patrzyłem w zawrót gwiazd, w wieczne spokoje,
Gdzie do harmonii już P e w n o ś ć i T r w o g a
Dobiegły, jako bliźniąt dziwnych dwoje...

Tam mię wypierał, w górę, fałsz, i więcej
Niż fałsz – owoców jego sto-tysięcy...

[Do Marii Trębickiej]. PWsz 1, 257

W świetle tych wyznań tytułowe pojęcie z 5 ogniwa *Vade-mecum* – harmonia – nabiera eschatologicznych sensów. Prawdziwa harmonia jest w doczesności nieosiągalna. Możliwe są tylko jej namiastki, falsyfikaty, pozory, osiągnięte za cenę wyrzeczenia się sumienia:

I nerwów gra, i wół-zachwycenie,
I tożsamość humoru –
Łączą ludzi bez sporu:
Lecz b e z w a l k i nie łączy s u m i e n i e!

Harmonia. PWsz 2, 21

Sumienie jest busolą w drodze do prawdy, stąd Norwidowski imperatyw „bycia w prawdzie” to postulat heroiczny, bo samo dążenie do prawdy jest wysiłkiem, jest zmaganiem się, powiedzieć można – jest trudem istnienia. Norwid w wykładach *O Juliuszu Słowackim* mówił przeciw o „[...] łzach, które poród prawdy wyciska” (PWsz 6, 449). Żyć w prawdzie to znaczy nieustannie o nią walczyć. Mieć sumienie to znaczy odczuwać nieustanny niepokój i napięcie wewnętrzne. Oto ów „ślad dramatyczny bytu” (PWsz 2, 76), o którym pisał poeta w wierszu *Bliscy*. Znamienne, w jaki sposób Norwid opisuje Józefowi Bohdanowi Zaleskiemu Zygmunta Krasieńskiego w liście z 22 listopada 1850 r.: „W d u c h u wyspokojony najobszerniej, ale (d o p e w n e g o s t o p n i a) z tej przyczyny, że tak niewiele w p r a w d z i e żyje” (PWsz 8, 116). Największym zagrożeniem dla człowieka jest zatem obumarcie sumienia – głuchy spokój. „Nerwów-gra” (z *Harmonii*), „nerwów-wstręt” (z *Czasu i prawdy*), „przedpokoje-nerwów-głupich” (ze *Źródła*) – to w *Vade-mecum* znaki martwego sumienia, które zastąpiła żalonna komedia hysterii.

W książce Fertta wydobyte z poetyckiej materii sensory sumienia zostają przyporządkowane kategoriom współczesnych szkół etycznych. W horyzoncie dociekań pojawia się zagadnienie, czy Norwid zbudował własny system etyczny i jakie są jego fundamenty. Ogólną formułę o chrześcijańskim pojmowaniu sumienia Fertt precyzuje, podkreślając wyraźnie wpływ „Kościoła katolickiego na duchową formację poety” (s. 15) oraz zbieżności jego myśli z neotomistyczną i personalistyczną refleksją etyczną. Stąd oprócz Norwida najczęściej cytowanymi autorami są Karol Wojtyła, Tadeusz Styczeń, Adam Rodziński czy Jacek Woroniecki. Przyznam, że w tak zaryso-

wanym kontekście interpretacyjnym brakuje mi tego wymiaru etycznego, jaki ukazuje w swych pracach uważnie i odważnie czytający Norwida Józef Tischner. Sądzę, że wypracowane przez niego pojęcie przestrzeni „międzyludzkiego obcowania” jest dobrą formułą interpretacyjną dla Norwidowskiego egzystencjalnego dramatu człowieka-pielgrzyma. W książce Ferta Tischner wspomniany jest raz, i to w dyskretnie polemicznym kontekście. A koncepcja sumienia jako terenu walki dałaby się chyba przełożyć na Tischnerowskie kategorie. Piszę o tym przekonywająco, pominięty przez Ferta, Henryk Siewierski w ważnym dla problematyki tej książki artykule *Słowo o samotności i międzyludzkim obcowaniu*. Pozwolę sobie na dłuższy cytat:

„Nie sposób poznać prawdy o człowieku eliminując z pola widzenia nekującej go relacji przeciwieństwa w obcowaniu z drugim. Jeśli przyjmemy za Józefem Tischnerem trzy linie strukturalne przestrzeni międzyludzkiego obcowania, wyznaczające: obszar wzajemności, obszar przeciwieństwa i obszar władania, to dla określenia Norwidowskiej wizji tej przestrzeni trzeba odwołać się głównie do obszaru przeciwieństwa. Przestrzeń międzyludzka nie jest bowiem obszarem harmonijnej wzajemności, jeśli spojrzeć na nią jako na przestrzeń etyczną, jak patrzy poeta w wierszu *Harmonia*. [...] Królestwem i wzorem harmonii jest natura. Człowiek o tyle, o ile jest jej częścią, włączony jest do uczestnictwa w tym układzie zgodności. Ponad harmonijnym światem natury wyrasta jednak świat ludzkich wartości, w którym rządzą już inne prawa. „Organizacja przestrzeni obcowania – pisze Józef Tischner – wynika z czynników pozaprzestrzennych. Czynnikiemami tymi są w a r t o ś c i. Struktura międzyludzkiej przestrzeni odsyła do aksjologii”. Życie człowieka przebiega więc w przestrzeni etycznej, która nie zna harmonii, bo nie może być zgodności między złem a dobrem, czy między różnymi ich odcieniami¹.

Szukając źródeł takiego myślenia Siewierski sięga do Ewangelii (gdzie Chrystus mówi: „Nie sądźcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz” [Mt 10, 34]) oraz do Księgi Genezis, z której wiemy, „że dzieje człowieka i świata nie będą przebiegały harmonijnie, bo trwać w nich będzie owo dramatyczne przeciwieństwo dobra i zła. [...] W katolicyzmie Norwida – pisze dalej Siewierski – znajdujemy więc podstawy tej «etyzacji» przestrzeni międzyludzkiej, która, choć rozdarta odwiecznym antagonizmem dobra i zła, Słowa i anty-Słowa, posiada punkt oparcia w przymierzu z najwyższym Dobrem”².

Ważne poznawczo są rozważania ujęte w rozdziale drugim pt. „*Moralność-zbiorowych-ciał*”. „I m o r a l n o ś ć nie tylko jest osobistą: / Jest i wtóra – m o r a l n o ś ć - z b i o r o w y c h - c i a ł” – pisał poeta w wierszu *Moralności*, 51 ogniwie *Vade-mecum*. Fert zajmuje się tu szczegółowo pojęciem sumienia zbiorowego czy też, jak to sam określa, „suprapersonalnym pojmowaniem sumienia”. Zastanawia się także, na ile taka konstrukcja jest specyficznie

¹ H. S i e w i e r s k i. *Słowo o samotności i międzyludzkim obcowaniu*. „Twórczość” 37:1981 nr 9 s. 111.

² Tamże s. 112.

Norwidowską kategorią etyczną, na ile zaś da się ją wyprowadzić z ówczesnych tendencji filozoficznych. Dokonuje również konfrontacji koncepcji Norwida z ówczesną myślą katolicką.

Szukając fundamentów refleksji o „moralności-zbiorowych-ciał”, Fert wychodzi od Norwidowskiego myślenia o całości. Rozległy i zarysowany z wielu perspektyw badawczych komentarz do tej problematyki stanowi książka „*Całość*” w *twórczości Norwida* (Warszawa 1992), będąca plonem konferencji pt. „Norwidowska «całość» i «sumienność»”, zorganizowanej przez Pracownię Słownika Języka Cypriana Norwida. Fert był współuczestnikiem tego zbiorowego myślenia nad sposobami rozumienia Norwidowskiej całości i sumienności. Jego referat o harmonii, którą autor ukazuje jako jedno z imion owej całości, stał się częścią trzeciego rozdziału książki o poecie sumienia.

Filozoficznym kontekstem Norwidowskiego myślenia o sumieniu zbiorowym może być niemiecka filozofia idealistyczna, ale Fert odnosi się bardzo sceptycznie do pomysłu wpisywania Norwida w poczet polskich heglistów (pomysłu – przypomnijmy – forsowanego swego czasu przez Alicję Lisiecką). „Myśl historyzoficzna poety – ugruntowana na katolickim pojmowaniu dziejów i człowieka zanurzonego w dramat zbawienia – [...] oddzielała [Norwida – J. L.] zarówno od skrajności «filozofii niemieckiej», jak też narodowej spekulacji w koncepcjach mesjanistyczno-mil-lenarystycznych” (s. 36) – pisze słusznie Fert. Najbliższy Norwidowi wśród nurtów myśli romantycznej jest, według autora, schellingizm, który mógł mieć pewien wpływ na Norwidowską koncepcję narodu.

O narodzie myśli Norwid za pomocą dwóch podstawowych kategorii: organizmu i osoby. W *Niewoli* odśłania się idea narodu jako istoty żywej, cieleśno-duchowej. Fert wskazuje, iż takim ujęciem przyświecał, szczególnie intensywnie wówczas przeżywany w Polsce, mit narodowości. Jednakże na tle romantycznej filozofii narodu wyróżnia się Norwidowskie myślenie o narodzie jako całości moralnej, obdarzonej sumieniem i poprzez sumienie służącej ludom. Koncepcja narodu jako sumienia ludzkości jest przewyciężeniem romantycznego mesjanizmu.

Fert przytacza wiele wydobytych z pism Norwida negatywnych formuł narodowego sumienia. Ukazują one pogłębiający się rozdziew między teorią narodu a stanem faktycznym narodowego ducha – tak dramatycznie przeżywany przez poetę i tak bezlitośnie przez niego analizowany. Konkluzją tej części rozważań jest sformułowanie moralnych fundamentów powołania artysty, co rzuca światło na etyczną perspektywę Norwidowskiego myślenia o narodzie. Poeta okazuje się bowiem wyrzutem sumienia wobec własnego narodu. Swoją analizą Fert pogłębia rozumienie złożonych relacji między sztuką i moralnością, między powołaniem artysty do tworzenia piękna i czynienia dobra. Jego dociekania zapraszają do tego, aby raz

jeszcze przemyśleć te sprawy, aby na nowo odczytać wielokrotnie już cytowany fragment z wiersza *Do Bronisława Z.*:

Z rzeczy świata tego zostaną tylko dwie,
Dwie tylko: p o e z j a i d o b r o ć... i więcej nic...

PWsz 2, 238

Rozdział trzeci, w którym autor zajmuje się opinią jako funkcją sumienia, można czytać w kontekście ogólniejszych rozważań nad problemem relacji między polityką a etyką, miejscem i rolą wartości moralnych w życiu publicznym, kryteriami oceny działalności jednostek i zbiorowości na arenie życia publicznego. Sprawy te stanowią nie tylko gorący przedmiot współczesnych debat, lecz także są wręcz paląco aktualne. Głos Norwida jest (czy raczej – powinien być) w tej debacie słyszany. To przecież autor *Promethidiona* mówił, iż rozpad opinii jest funkcją niewoli społecznej, że niewola polityczna prowadzi do degradacji sumienia narodu, że fundamentalne dla społecznego bytowania jest posiadanie (rozeznanie), wyznawanie i publiczne praktykowanie prawdy, że o piękno i prawdę trzeba walczyć w życiu społecznym, domagać się ich publicznego uznania. Spaczona opinia jest bowiem jednym ze źródeł niewoli. „Widać wyraźnie, jak w tekstach Norwida – i, niestety, raczej tylko w tekstach, nie zaś w życiu polskiej zbiorowości, o co głównie mu chodziło – toczy się spór o prawidłowe zrozumienie i poprawne uczestnictwo w wyłanianiu się i oddziaływaniu prawdy, której społecznym wyrazem jest – winna być – opinia” (s. 99-100) – konkluduje Fert.

Najciekawsze i najbardziej inspirujące wydają mi się rozważania wokół etyki i poetyki. Pisząc o „poezji sumienia”, Fert skupia się przede wszystkim na *Vademecum* jako dziele „programowo podejmującym ideę sztuki zorientowanej na wartości etyczne” (s. 107). Poezja staje się dla Norwida, w swoich ostatecznych konsekwencjach artystycznych i etycznych, polem walki o przemianę świata. Relacja między poezją a prawdą ma sens poznawczy, ale przede wszystkim etyczny. Norwid pojmował dzieło sztuki jako przeżycie wartości, natomiast przeżycie wartości ujmował jako walkę o nie – pisze Fert.

Autor zastanawia się, jak można się zbliżyć do utraconej harmonii, owego „znaku Boskiego porządku świata”, i wskazuje następujące drogi: podejmowana „z potem czoła” praca, walka o wartości, poszukiwanie prawdy poprzez jej praktykowanie, a wreszcie – podporządkowanie sztuki etyce. Trzeba odrzucić pokusy harmonii pozornej i przebijając się przez dysonanse świata samotnie pielgrzymować. Drogowskazem na tej drodze jest dla człowieka sumienie. Artysta winien w swoim dziele wyrażać owe dysonanse bytu, nie tracąc jednak poczucia i pragnienia formy harmonijnej.

Powinnością artysty jest prowadzenie czytelnika ku prawdzie, winien on zatem mącić fałszywą harmonię formy, która ową prawdę zasłania.

Harmonia, którą Fert zalicza do fundamentalnych wartości Norwida, objawia się zatem jako program etyczny i estetyczny zarazem. Harmonia jest dynamiczną równowagą, stanem walki, efektem nieustannych zmaganiań, jakie człowiek musi toczyć i w sztuce, i w życiu.

Józef Fert jest wśród norwidologów postacią nieprzeciętną. Świadczą o tym nie tylko jego prace edytorskie (znakomicie opracowane i wydane w „Bibliotece Narodowej” *Vade-mecum*, 1990), redakcyjne (sekretarz redakcji „Studiów Norwidiana”, wydawanych przez Zakład Badań nad Twórczością Cypriana Norwida KUL) i naukowe (prócz artykułów i szkiców dwie książki: *Norwid – poeta dialogu*, 1982, i *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida*, 1993). Fert ma – by tak rzec – norwidowską osobowość. Żyje Norwidem. Autor *Vade-mecum* jest dla niego przewodnikiem, ale też wyzwaniem. Poznawczym, egzystencjalnym, pisarskim wreszcie. Jeśli można dziś o kimś powiedzieć, że Norwida zna na pamięć, to z całą pewnością jest to Józef Fert – „późny wnuk”.

W 1982 r. ukazała się jego rozprawa doktorska *Norwid – poeta dialogu*. Książka Ferta nie pokazywała Norwida jako odrzuconego przez współczesnych bezkompromisowego proroka, przeświadczonego o swej prawdzie i swoich racjach. Nie był to również Norwid – surowy sędzia swych skarłałych i znikczemniałych rodaków. Fert rekonstruował z danych biograficznych, a przede wszystkim z samych tekstów poety, obraz człowieka, który wręcz rozpaczliwie usiłował się dogadać ze swymi współczesnymi, bo – jak sądził – miał im coś bardzo ważnego do powiedzenia. I chciał o tym mówić właśnie do nich, a nie do „późnych wnuków”. *Norwid – poeta dialogu*, a nie anatemy. Poeta mozolnego dochodzenia do prawdy, a nie jej bezwzględного egzekwowania.

Swą następną książkę poświęcił Fert Norwidowi – poecie sumienia. Postawienie sumienia, a więc zagadnień moralnych, w ideowym i artystycznym centrum twórczości Norwida ma – jak sądzę – prócz czysto poznawczego także swój walor dydaktyczny. Humanistyka, w tym i norwidologia, nie jest obojętna wobec tu i teraz dziejącego się świata. Jest formą mediacji między żywiołem słowa i działaniem, między światem idei i praktyką społeczną. Dlatego też próby rozumienia i przyswajania ogółowi takich postaci jak Norwid mają również wymiar swoistej pedagogiki. Definiują przeciwieństwo tradycję i pomagają zdomowić się wśród znaków kultury. Obie formuły interpretacyjne: „poeta dialogu” i „poeta sumienia”, akcentując pewien zespół wartości, wydobywając dominanty ideowe i kompozycyjne, konstruują w świadomości czytelników obraz poety i jego dzieła. Fert jest cierpliwym mediatorem

między nami i Norwidem. Norwida czuje, rozumie i kocha. Nas pragnąłby – w najgłębszym tego słowa znaczeniu – przemienić. Wierzy bowiem, że poprzez obcowanie z poetą staniemy się mądrzejsi i lepsi.

Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida to książka trudna, miejscami wręcz hermetyczna. Wydaje się mniej komunikatywna i przynosząca mniejszą lekturową satysfakcję niż książka o poecie dialogu. Tamta była żywa, dynamiczna, dająca odczuć zarówno „żar słowa”, jak i „treści rozsądek”. Ta jest raczej ciężka, przytłaczająca wielopiętrowymi konstrukcjami składniowymi. Stawiając czytelnikowi wysokie wymagania, Fert nie zawsze dba o dostateczną klarowność wywodu. Można się zgubić w długich ponad miarę zdaniach, pełnych myślników i nawiasów. Poetycki temperament skłania też czasem autora do metaforyzowania dyskursu, a jego rozczytanie i rozmiłowanie w poecie powoduje, że sam zbyt często zaczyna „mówić Norwidem”. Jest to zresztą problem całej norwidologii: na ile można uwolnić się od Norwidowskich fraz, na ile objaśniając poetę można przestać mówić jego własnym językiem, czyli wyrwać się z błędnego koła objaśnień idem per idem.

Z omawianej książki wyłania się Norwid nie dla miłośników, lecz dla norwidologów. Ale Fert nie jest – mówiąc słowami Norwida – „wulgaryzatorem”, lecz „autorem”, czyli „i d z i e w c i e m n o ś ć, by wydarł jej światło” (*Rzecz o wolności Słowa*, pieśń XI).

Norwid miał (i ma) swoich wulgaryzatorów. „A dzisiaj nawet idioci / Błyszczą w ustach Norwidem / Jak złotym zębem” – pisał Tomasz Jastrun³. Fert nie rozpieszczając nas i nie usiłując nam się przypodobać, pisze rzetelną, trudną i ważną książkę o Norwidzie. *Poetę sumienia* można skomentować cytatem z mojej ulubionej książki Ferta *Norwid – poeta dialogu*: „Bez uwzględnienia systemu ocen moralnych Norwida, jego poezja może pozostać dla czytelnika ciemnym baletem hieroglifów w takt piszczałki fauna” (s. 153) W tym zdaniu jest nie tylko zapowiedź tematu przyszłej książki, lecz także rozpoznanie własnego zadania – wejść w tę ciemność, aby wydrzeć jej światło.

³ T. J a s t r u n. *Norwid*. Cyt. za: „*Głosów-zbieranie*”. *Wiersze o Norwidzie 1841-1980*. Oprac. A. Mierzejewski, Z. Sudolski. Warszawa 1983 s. 205.