

analysis, careful textological edition of the text and comprehensive interpretation of the poem serve each other. The edition, albeit designed for a broad group of readers, meets the requirements of a critical edition, gives a lot of precisely justified amendments, the necessary explanations, and a list of variants of the text. In the sphere of meanings and structures the poem glitters with variety and shows many aspects of the problems. "Concepts-keys" that are central to the poem are the concept of art ("with no limits") whose definition is in many ways completed by the concepts of beauty, love, work, good and truth, "constantly approached as if from the side of the conscience". They are made manifest in utterances by many subjects that have differentiated styles and genres, which is done by means of peculiar techniques (amplifications, approximations, speaking by negation assuming the form of a dialogue, the "counterpoint" technique, evoking the value "by negating anti-values"). However, the whole forms a cohesive "Norvidian collage", and the image of a "superior speaking subject" appearing as an "image of a prophet of the contemporary Church" has a clear author's stamp. Hence, the message of the poem is perceived "as the voice of a poet: a real one, convinced that what he wants to convey to the society is just".

Transl. Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Norwid, Sawicki, poemat, collage, sztuka, praca, piękno, prawda, sumienie, prorocstwo, edycja krytyczna, interpretacja.

Key words: Norwid, Sawicki, poem, collage, art, work, beauty, truth, conscience, prophecy, critical edition, interpretation.

MAREK BUŚ, dr hab., prof. Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie; zastępca dyrektora Instytutu Filologii Polskiej UP; 30-084 Kraków, ul. Podchorążych 2; [tel.: praca 12 662 6144, dom 12 6454493, kom. 667818907]

Anna K o z ł o w s k a – O PERSPEKTYWACH PERSPEKTYWIZMU

Arent van N i e u k e r k e n. *Perspektywiczność sacrum. Szkice o Norwidowskim romantyzmie*. Wydawnictwo Instytut Badań Literackich PAN, seria „Badania Polonistyczne za Granicą”. Tom XVII, Warszawa 2007 ss. 395.

Książka Arenta van Nieuwerkerena *Perspektywiczność sacrum. Szkice o Norwidowskim romantyzmie* ma, jak zapowiada sam Autor, kontynuować i uzupełniać niektóre wątki zaproponowane we wcześniejszej, znakomicie przyjętej rozprawie

holenderskiego badacza¹. Nowsza jego praca dotyczy przede wszystkim Norwida, którego twórczość tym razem interpretowana jest w naturalnym dlań kontekście XIX-wiecznym, a zatem inaczej niż w poprzednim projekcie, ujmującym poezję autora *Vade-mecum* świadomie anachronicznie, jako element „synchronii w diachronii”².

Na wstępie chciałabym zaznaczyć, że książka van Nieukerkena niełatwo poddaje się opisowi i ocenie. Składa się na to kilka czynników: na pierwszym miejscu wymieniałabym niezwykle bogactwo tematyczne rozprawy, dotyczącej wielu istotnych Norwidowskich problemów intelektualnych, artystycznych i interpretacyjnych, z których znaczna część jest zaledwie zasygnalizowana lub wręcz zasugerowana, np. przy okazji odczytań poszczególnych utworów, w aneksach i przypisach. To swoiste „niedomknięcie” pracy, niedopowiedzenie wielu pobocznych wątków wynika przede wszystkim stąd, że van Nieukerken prezentuje tytułową perspektywiczność jako centralny punkt Norwidowskiego świata, właściwość organizującą całe uniwersum poety. Dlatego wprowadzenie tej kategorii wymaga nowego spojrzenia na niemal wszystkie (a być może rzeczywiście wszystkie) problemy norwidologii, wymaga ich przemyślenia i reinterpretacji. Oczywiście jest to zadanie niewykonalne w jednej pracy. Liczne konsekwencje postawienia tytułowego problemu w studiach nad Norwidem czy – inaczej mówiąc – perspektywy badawcze, jakie otwiera perspektywiczność, czytelnik musi więc dostrzec sam.

Obcowania z omawianą książką nie ułatwia również nowość prezentowanego w niej ujęcia. Co więcej, jest to nowość w żaden sposób niesygnalizowana w (nieco dziwnym) tytule pracy (o którym będzie jeszcze mowa), zapowiadającym w zasadzie dość tradycyjną problematykę norwidologiczną: specyfikę Norwidowej koncepcji sacrum i kwestię relacji poety wobec romantyzmu. Czytelnika, który oczekuje kontynuacji znanych rozpoznań, czeka jednak niespodzianka – praca van Nieukerkena nie jest ani próbą opisu głównych wątków „teologii literackiej” Norwida, ani analizą sposobów przywoływania sacrum w tekstach, ani studium języka religijnego poety. Książka – choć zawiera wiele powtórzeń tego, co w norwidologii już opisane – jako całość dokumentuje zupełnie nowy typ refleksji nad problematyką Norwidowego sacrum. Usiłuje mianowicie zrekonstruować strukturę ludzkiego doświadczenia transcendencji,

¹ Zob. A. van Nieukerken. *Ironiczny konceptyzm. Nowoczesna polska poezja metafizyczna w anglosaskim kontekście*. Kraków 1998.

² A. van Nieukerken. *Perspektywiczność sacrum. Szkice o Norwidowskim romantyzmie*. Warszawa 2007 s. 9-10. Numery stron umieszczone w nawiasach odnoszą się do omawianej pracy.

doświadczenia, które, jak twierdzi van Nieukerken, autor *Vade-mecum* wielokrotnie w swej twórczości tematyzuje. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że i owa „tematyzacja” rozumiana jest w pracy nietradycyjnie – przedmiotu badań nie stanowi bowiem to, o czym Norwid mówi, eksplicytna treść, temat czy jeden z tematów jego wypowiedzi, ale to, co zostało „zaszyfrowane” w przedstawionych sytuacjach, implikowane poprzez wypowiedzi, opisy i układ scen. Sytuacje egzystencjalne (i ich interpretacje), a nie treść wypowiedzi – oto obszar zainteresowania Autora omawianej książki.

Kolejny element decydujący o tym, że *Perspektywiczność sacrum* stawia pewien opór recenzentowi, a także oczywiście czytelnikom, to niewiarygodna, wręcz onieśmielająca erudycja Autora. Van Nieukerken porusza się bardzo swobodnie w obrębie twórczości Norwida i innych pisarzy XIX i XX w.; imponuje również znajomością europejskiej filozofii i tradycji religijnych. Jego obycie z myślą filozoficzną ujawnia się zresztą nie tylko w repertuarze cytatów i odnośników, ale także – a może przede wszystkim – w sposobie ujmowania obecności i przejawów sacrum oraz w terminologii, w której wyraźnie odciskają się ślady fascynacji myślą Heideggera. Niestety, ta niewątpliwa zaleta Autora, jaką jest rozległa i głęboka wiedza, łatwo może przeobrazić się w usterkę jego pracy, zwłaszcza jeśli – tak jak to się dzieje w przypadku omawianej książki – idzie w parze z hermetycznością języka i wspomnianą już wielością przywoływanych tematów. Jasność i przejrzystość naukowego dyskursu przestała dziś już być wartością bezdyskusyjną; zwłaszcza badaczowi Norwida, któremu w uszach nieustannie brzmią wersy o podrzędności „Wulgaryzatora” w stosunku do „Autora” (por. PWSz III, 594-595), zarzut budowania nadmiernie dygresyjnego wywodu, komplikowania składni i wikłania się w uwagi nawiasowe wydawać się może wyjątkowo nietrafiony. Myślę jednak, że problemu formy tekstu naukowego nie należy, a nawet nie wolno lekceważyć. Van Nieukerken, proponując właśnie taki, niezwykle trudny w odbiorze sposób prezentacji, naraża się przecież na ryzyko niezrozumienia nawet wśród najbardziej zaangażowanych i uważnych czytelników, którym – tak jak mnie – towarzyszy w lekturze zaszczerpiony przez samego Norwida lęk, że to nie Autor „ciemno pisze”, lecz my „ciemno czytamy” (por. PWSz VIII, 109). Trzeba przy tym zauważyć, że za nieprzejrzystością tekstu nie stoi w tym przypadku brak dyscypliny myślowej czy konsekwencji interpretacyjnej – mam raczej wrażenie, że badacz chce powiedzieć za dużo, że jego refleksja „udziela się” nad miarę obficie, nie respektując naturalnych ograniczeń percepcyjnych czytelnika.

Konstrukcja pracy odpowiada wyrażonemu na wstępie autorskiemu zamysłowi usytuowania Norwida w kontekście romantycznym: pierwsze trzy części poświęcone są zasadniczo Norwidowi (inni twórcy romantyczni pojawiają się

jedynie w obszernych przypisach i aneksach), natomiast dwa ostatnie rozdziały omawiają głównie wyznaczniki „światoodczucia” wybranych przedstawicieli polskiego romantyzmu.

Punktem wyjścia rozważań van Nieukerken jest – nienowa przecież – obserwacja dotycząca tak charakterystycznej dla Norwida afirmacji powszedniości, zwyczajności, codzienności. Dla autora *Quidama* właśnie to, co mało spektakularne i mało wzniosłe, stanowi wartość, ponieważ powszedniość pozwala człowiekowi zachować poznawczy i emocjonalny dystans do świata, a tym samym umożliwia mu refleksję nad istotą jego własnego bytu, a przede wszystkim „uświadomienie sobie przezeń relatywności jego położenia” (s. 13) i niezbywalnych ograniczeń jego poznania. Dopiero uzyskanie tej świadomości umożliwia otwarcie się na transcendencję (a zarazem owo otwarcie warunkuje wskazany typ świadomości), która przekracza wszelkie perspektywy, jest „perspektywą-perspektyw” (s. 13) i objawia się samorzutnie poprzez zmienne, migotliwe, codzienne symbole, zadane do rozpoznania i interpretacji *hic et nunc*. Przed człowiekiem stoi więc zadanie nieustannej autorefleksji, ujmowania siebie „jako istoty pytającej o istotę bytu pytającego” (s. 13-14), ponieważ jedynie takie postępowanie może spowodować przemianę „k a p ł a n a b e z w i e d n e g o / I n i e d o j r z a ł e g o” (PWsz II, 33) w kogoś nieco bardziej „wiednego”, a w konsekwencji i bardziej dojrzałego.

Wątek objawienia sacrum powraca w pierwszym rozdziale pracy, zatytułowanym *Człowiek Norwida – perspektywizm i historia święta* *hic et nunc*. Van Nieukerken pokazuje w nim, jak w tekstach Norwida „powszedniość przeistacza się [...] nagle w historię świętą” (s. 28). W jego ujęciu odkrycie sakralnej istoty świata zawsze wynikać ma z uświadomienia sobie przez człowieka „perspektywistycznej natury ludzkiego bytu wobec przekraczającego go transcendencji” (s. 17), z odkrycia własnego „stygmatu”. „Stygmata” ten stanowi bowiem częściowe objawienie, które – po koniecznym zdemaskowaniu jego jednostronności, włączeniu go w inny kontekst, a tym samym po przekroczeniu związanej z nim perspektywy – „objawia swą sakralną istotę w świetle prawdziwego Objawienia” (s. 20). Przekonanie o nieuniknionej perspektywiczności poznania pozwala człowiekowi na wyjście poza jego własną perspektywę i na otwarcie się na inność. Owocuje ono również określoną strategią poetycką samego Norwida, widoczną na przykład w konceptystycznych wierszach, takich jak *Toast*, *Narcyz* czy *Litość*. Poprzez epifanijne etymologizacje, jednorazowe, niepowtarzalne symbole, obrazy konfrontujące stereotypy z sytuacją, która je przekracza, a także zapośredniczanie „dyktowanych przez tradycję zapośredniczeń” (s. 34) i ujawnianie ich konwencjonalności poeta dokonuje „otwierania przestrzeni egzystencjalnej” (s. 29) w nadziei, że „wcieli się tam samo Słowo” (s. 27),

a konkretna sytuacja rozgrywająca się w ludzkiej rzeczywistości ukaże się jako element „historii świętej”. W istocie każdy fragment codzienności to jakieś odtworzenie „pierwowzoru”, który należy rozpoznać, wydobywając go spod pokładów konwencji.

Szczególnym obszarem „archeologii prawdy” (por. s. 56) jest język, którego dane trzeba nieustannie interpretować i reinterpretować. Sama twórczość słowna (zwana w innym miejscu „m e t a f i z y c z n y m c z y n e m”, s. 170) realizuje się we „wcielaniu” dogmatów, tzn. umieszczaniu ich w kontekstach doczesnych i cząstkowych (zob. s. 33), aby otwierać siebie samego (czy raczej być otwieranym) na Objawienie. Właśnie rekontekstualizacja, która prowadzi do powstania jednorazowego układu symbolicznych odniesień, umożliwia budowanie pomostów między immanencją a transcendencją, w pismach Norwida nie da się bowiem wykryć jakiegokolwiek stałego systemu figuralnego. Dlatego zdaniem van Nieukerken „Norwidowski symbolizm jest paradoksalną próbą lektury świata przez konstruowanie jednorazowych sytuacji, w których symboliczność dawnych symboli religijnych [...] jest aktualizowana tu i teraz, w ograniczonej perspektywie konkretnej i niepowtarzalnej sytuacji” (s. 35). Za znakomity przykład „poetyckiej realizacji obecności historii świętej *hic et nunc*” (s. 43) Autor uważa wiersz *Człowiek*, w którym – a przynajmniej w jego pierwszej części – poeta realizuje poetykę „biografii egzystencjalnej”, opartej na przekonaniu, że sacrum „jest zawsze konkretną drogą” (s. 44), ma charakter (auto)biograficzny, czyli łączy się życiorysem konkretnego protagonisty, przy czym ta więź nie opiera się na (przynajmniej wyobrażonym) współ-odczuwaniu z Chrystusem, lecz na interpretacji faktów biograficznych w świetle Ewangelii. Elementy takiej „obiektywizującej” strategii włączania biografii człowieka w „historię świętą” Autor odnajduje również w wierszu [*Klaskaniem mając obrzękle prawice*].

Druga część pracy, zatytułowana *Osobowość a anonimowość w przypowieści: o „rzymskim bruku”*, poświęcona jest perspektywiczności obecnej w poemacie *Quidam*. Autor książki dostrzega w nim przede wszystkim kontrast sacrum pogańskiego, przedstawianego jako zrytualizowana powierzchowność, niezłożona, niezróżnicowana przestrzeń „literary” i pustych gestów (por. s. 81 i n.), oraz sacrum chrześcijańskiego, zakorzenionego w „w e w n ę t r z n y m, u ś w i ę c a j ą c y m p r z e ż y w a n i u rzeczywistości” (s. 83), umożliwiającego (przynajmniej momentalne) postrzeganie ludzkiego życia i jego najdrobniejszych szczegółów na tle „historii świętej”. Syn Aleksandra jest dla van Nieukerken „bezwiednym kapłanem”, uzmysławiającym sobie stopniowo skostnienie i pustkę pogańskiej cywilizacji, „świadomym «bezmiaru swojej nieświadomości»” (s. 85), ale do końca niepoznającym tej perspektywy (znanej

Gwidonowi-ogrodnikowi), w której jego los i jego śmierć zyskują sens. „Epicka wieloperspektywiczność” poematu (s. 86) sprawia, że możliwe jest w nim napięcie między tym, co stanowi przedmiot wiedzy, a tym, co przeżywane – punkt widzenia metafizyczny, właściwy dla ogrodnika, różni się od egzystencjalnego, charakterystycznego dla syna Aleksandra. Dzięki temu „bolesne, «emocjonalne» rozterki ofiary «choroby wieku» znoszą się, zostają wyniesione na wyższy poziom” (s. 86) i oświetlone (niewidzialnym dla głównego bohatera) światłem męki Chrystusa.

Najobszerniejszy rozdział pracy („*Assunta*” a poetyka metafizycznych gestów w świecie „martwych formuł”) przynosi interpretację poematu *Assunta*. Jest to odczytanie bardzo spójne i przemyślane, prowadzone linearnie (choć z licznymi dygresjami), ale jednak niecałościowe, bo skupione oczywiście głównie na problemie różnorodności perspektyw widzenia świata. Wedle van Nieukerken: „Narracja i organizacja świata przedstawionego utworu są podporządkowane s p o j r z e n i u autora, który chce udowodnić (unaocznic), że świat ludzkich konwencji [...] i «prawd realnych» [...] jest tylko jedną, i w dodatku nie najbardziej istotną stroną rzeczywistości. Rzeczywistość jest bowiem brzemien-na cudownością” (s. 95). Świat zarysowany w poemacie ma strukturę trójwarstwową: na powierzchni zjawisk znajduje się płaszczyzna ogólnodostępnych, jednowymiarowych, potocznych doświadczeń, która stanowi domenę „martwych formuł” i konwencji; pod nią rozciąga się sfera „uświadomionej perspektywiczności bytu” – indywidualnego, niepowtarzalnego sensu, odkrywanego lub konstytuowanego każdorazowo przez podmiot *hic et nunc*; najgłębsza i zarazem najbardziej ukryta warstwa rzeczywistości to dynamiczna, spontanicznie „udzielająca się” transcendencja (s. 95-96), Nieuwarunkowane, Bóg, czyli „To-Co-Jest-Ponad-Perspektywicznością”, objawiające się dopiero po „uświadomieniu sobie [przez człowieka – A.K.] (wielo)perspektywiczności bytu” (s. 103).

Autor omawianej książki pokazuje w swoim odczytaniu poematu przede wszystkim dwa typy sytuacji: docieranie bohatera do sfery „uświadomionej perspektywiczności bytu” oraz epifanie sacrum. Pierwsza z nich wiąże się ze wskazywanym już zabiegiem demaskowania pozornej oczywistości świata za pomocą potencjału języka: wykorzystywania kontekstualizacji, mnożenia znaczeń, wprowadzania elementów tradycji literackiej i uwiarygodniania ich lub unieważniania w tzw. relacji zwrotnej (zob. s. 110); druga – z postacią Assunty. Wedle van Nieukerken niema wnuczka ogrodnika pełni w świecie poematu funkcję niepowtarzalnego, jednostkowego „symbolu-konkretu”, jest pośredniczką między „światem podksiężycowym” a sacrum, wcieleniem relacji, która „łączy konkret świata z najwyższym konkretem, ze stającym się Ogółem-Pełnią-Absolutem” (s. 115). Jak twierdzi Autor, „konkret-symbol może się [...] ukazać tylko

w wizji lub epifanii, w p r z e b ł y s k a c h umieszczających jego jednostkową naturę w «niemożliwej» perspektywie pojedynczości Absolutu” (s. 115). Ta funkcja Assunty tłumaczy – przynajmniej w jednym aspekcie – jej milczenie, ponieważ słowa mogłyby tylko zniekształcić bezpośredniość epifanii, a mowa stanowiłaby wyobcowanie z przestrzeni transcendencji (zob. s. 123). Poematem rządzi zatem nie dyskursywność, ale poetyka „metafizycznych gestów” (s. 187); dzięki nim protagonista wznosi się na poziom „j e d n o ś c i i r ó w n o c z e s n o ś c i r ó ż n o r o d n y c h p e r s p e k t y w w p e r s p e k t y w i e p e r s p e k t y w, k t ó r a d l a m n i e (dla protagonisty) n i e p r z e s t a j e b y ć p e r s p e k t y w ą” (s. 124-125).

Wśród tych gestów szczególną rolę odgrywa „spojrzenie ku niebu”, będące jednostkowym, niepowtarzalnym „aktem nadania (przywrócenia) światu jego sakralnego sensu” (s. 135), wydobywające rzeczywistość z fałszywych kontekstów i stawiające ją w „perspektywie-perspektyw”. W interpretacji van Nieukerken spojrzenie ku niebu staje się figurą deprivacji, nadziei i pragnienia, aktualizacją niepowtarzalnego momentu Wniebowstąpienia (zob. s. 130-131), „aktem zapośredniczenia Nie-zapośredniczonego” (s. 132). Ten „metafizyczny gest” jest niezależny od wszelkich kontekstów interpretacyjnych i niesprowadzalny do nich – wskazuje on na istnienie „K o n t e k s t u p o z a w s z e l k i m i k o n t e k s t a m i” (s. 147), zdolnego nieustannie organizować całą rzeczywistość „w p e r s p e k t y w i e Wcielenia, Ukrzyżowania, Zmartwychwstania, Wniebowstąpienia etc.” (s. 134). Symbol-konkret da się rozpoznać wszędzie, nawet w otoczeniu zdesakralizowanego salonu (tak jak to się dzieje w III pieśni poematu), i w każdej sytuacji przywraca światu wymiar transcendencji, usuwając wszystkie inne możliwe perspektywy: realizmu psychologicznego, poetyki melodramatu, postawy zdroworozsądkowej. Obecność symbolu-konkretu umożliwia odczytywanie różnorodnych śladów sacrum zaszyfrowanych w przestrzeni (podróż poznawcza opisana w pieśni czwartej) oraz przygotowuje grunt dla całkowicie nieumotywowanego cudu epifanii, w której odsłania się oblicze konkretów-symboli jako wcieleń Absolutu (zob. s. 170). Powtarzające się, choć chwilowe epifanie Innego mają ważne konsekwencje: dzięki nim „rzeczywistość nigdy się nie zamyka, wciąż odsyła poza siebie, zawsze pragnie dopełnienia, scalenia i ocalenia” (s. 176-177); ludzkie „ja” staje się otwarte na transcendencję i zarazem świadome własnej zależności od sacrum; świat, kultury i epoki ukazują się jako wewnętrznie zróżnicowane, a w ich różnorodności przejawia się wielość sposobów nawiązania kontaktu z Całkowicie Innym, bogactwo Jego możliwych zapośredniczeń. Jak pisze van Nieukerken, „dzięki owej ruchomej siatce relacji, zapośredniczeń, możemy sobie

wyobrazic istnienie czegoś niezapośredniczonego, co się «samorzutnie» zapośrednicza, nie tracąc swej bezpośredniej natury” (s. 192). Zapośredniczeniem może stać się wszystko – z wyjątkiem śmierci, będącej „tą rzeczywistością, która objawia i zapośrednicza się samorzutnie, czyli bez «pośrednicy»” (s. 207).

Niejako na marginesie interpretacji poematu Autor książki wprowadza do niej uwagi na temat ważnych cech Norwidowego mechanizmu konstruowania symboli, które „rodzą się” na drodze przekształcenia jednego z elementów świata potocznego, a dokładniej – jednego ze szczegółów składających się na cały splot zjawisk. Niezwykle charakterystyczne dla Norwidowej poetyki jest przy tym zachowanie autonomii rzeczywistości w stosunku do powstającego w jej łonie symbolu (zob. s. 166) – zwyczajność można i da się spójnie rozumieć w kategoriach zdroworozsądkowych czy sejentystycznych. Dlatego też transcendencja funkcjonuje jako „nadmiarowy”, niekonieczny aspekt rzeczywistości, jedna z możliwych w jej obrębie perspektyw.

Dwie ostatnie partie książki przynoszą – z konieczności dość zwięzłą i wybiórczą – charakterystykę światoodczucia polskiego romantyzmu, a przynajmniej tych jego aspektów, które Autor uznaje za najbardziej istotne dla uchwycenia specyfiki poglądów Norwida. Charakterystyka ta obejmuje filozofię dziejów Augusta Cieszkowskiego (temu zagadnieniu poświęcony został rozdział IV pt. *Niewola czasu a wyzwalająca „historia święta”*) oraz wybrane problemy obecne w pismach Adama Mickiewicza, Zygmunta Krasińskiego, Bohdana Zaleskiego, Teofila Lenartowicza i Seweryna Goszczyńskiego, a mianowicie kwestię postrzegania losu wygnańca, problematykę wartościowania miasta, wsi, nowoczesnej cywilizacji i postępu oraz sprawę dziejowej misji Słowian (w rozdziale V, zatytułowanym *„Piszę na Babilon / do Jeruzalem” – polski romantyzm: poezja synów osieroconych w sile wieku wobec poezji sierot-pogrobowców*).

Nietrudno zauważyć, że wymieniony zestaw problemów to w istocie rejestr pytań powracających wciąż w twórczości autora *Vade-mecum*. Są to jednocześnie tylko te pytania, które wiążą się z centralnym zagadnieniem pracy van Nieukerken, a mianowicie wynikają z uzmysłowienia sobie roli interpretacji, nieuniknioności punktu widzenia i kontekstu. Na romantycznym tle wyraźnie zaznacza się odrębność stanowiska poety, widoczna nie tylko w zestawieniu z tymi ideami, które Norwid zdecydowanie odrzucał (jak przekonanie o wyjątkowej pozycji Słowian w dziejach, niechęć do nowoczesnej cywilizacji, idealizacja wsi, prymat „czucia” itp.), ale także np. w konfrontacji z koncepcją tak cenionego przezeń Cieszkowskiego; myśl tego ostatniego poeta poddawał ważnej interpretacji, przekształcając historiografię w „egzystencjalną epistemologię osoby-człowieka dochodzącego do swego człowieczeństwa jako kapłaństwa”

(s. 271), a obiektywizujący dyskurs zastępując „poetyką performatywną” (zob. s. 258). W świetle twórczości polskich romantyków jeszcze wyraźniej rysuje się oryginalność Norwidowego dowartościowania realiów codzienności oraz dostrzeżania w każdym miejscu potencjalnej scenerii „historii świętej”, refleksji na temat konieczności interpretacji własnego losu czy przewartościowania obrazu Słowian.

Ostatnie rozdziały pracy powtarzają wiele obserwacji, które zostały już wprowadzone i udokumentowane we wcześniejszych jej partiach, a także ustaleń obecnych od dawna w literaturze przedmiotu. Zostały tu one jednak – by odwołać się do terminologii Autora – ujęte w i n n e j p e r s p e k t y w i e, inaczej k o n t e k s t u a l i z o w a n e. W zamierzeniu van Nieuwerkerkena umieszczenie Norwidowej perspektywiczności „w kontekście światoodczucia polskiego romantyzmu” miało być uzupełnieniem poprzedniego „anachronicznego” projektu dotyczącego „ironicznego konceptyzmu” (zob. s. 9-10). W moim pojęciu pełni ono w pracy jeszcze inną funkcję, może nawet ważniejszą od zamierzonej. Lektura końcowych partii pracy uświadamia bowiem, że tytułowe zagadnienie (niezależnie od tego, czy i w jakim stopniu adekwatnie zostało opisane, o czym dalej) jest w istocie centralnym problemem charakterystycznej dla Norwida, wyróżniającej go koncepcji świata, a także jego projektu języka poetyckiego. Skoro bowiem wiąże się ono (co Autor przekonująco pokazuje) z wymienionymi wcześniej zagadnieniami, tak fundamentalnymi dla norwidologii i nauki o literaturze XIX w., skoro wokół niego ogniskują się kwestie zasadnicze, to nie sposób uznać wydobycia problemu perspektywiczności w utworach Norwida za pomysł chybiony. Lektura omawianej rozprawy pozwala chyba dostrzec, że takie zjawisko w pismach autora *Promethidiona* istnieje i że odgrywa ważną rolę w obrębie światopoglądu poety.

Inną sprawą jest adekwatność opisu tytułowego pojęcia. Własność bytu zwana „perspektywicznością” nie została nigdzie w tekście precyzyjnie zdefiniowania, ale omawiana jest w następujący sposób: „nasza ludzka egzystencja zależy zawsze od konkretnej, niepowtarzalnej perspektywy, która została nam zadana (można by ją określić jako «stygmata» człowieka)” (s. 32); „innymi słowy, musimy się usytuować wobec czegoś, co nas (mnie) nieskończenie przekracza, mimo że «nasz» świat wydaje się nam (przynajmniej większości naszych «współczesnych») dany na zawsze” (s. 21). Tak rozumiana perspektywiczność funkcjonuje w dwóch wymiarach: to jednocześnie cecha egzystencji człowieka oraz idea regulatywna ludzkiego poznania. W pracy pojawia się również niewyjaśniony termin „perspektywizm”, oznaczający prawdopodobnie przekonanie o podporządkowaniu świata prawu perspektywiczności.

W świetle tego, co zostało powiedziane, wydaje się, że Autor wybrał tytuł niezbyt precyzyjnie oddający jego zasadniczą myśl. Perspektywiczność opisywana tak, jak to czyni van Nieukerken, nie sięga przecież samego sacrum jako takiego, nie jest jego własnością – wprost przeciwnie, sacrum przysługuje epistemiczna, a przede wszystkim bytowa „perspektywa perspektyw”, jak niejednokrotnie pisze holenderski badacz. Perspektywiczność to cecha ludzkiej egzystencji i właściwego człowiekowi sposobu poznawania świata, a sacrum można ją przypisywać tylko wówczas, gdy mówimy o mechanizmach jego obecności czy objawiania się w horyzoncie spraw ludzkich. Innymi słowy: sacrum może być perspektywiczne jedynie z naszej ludzkiej perspektywy. Omawiana książka nie dotyczy w istocie „perspektywiczności sacrum”, lecz nieuniknionej perspektywiczności jego epifanii; nie koncentruje się na tym, jakie jest sacrum, ale jak to, co wieczne i całkowite, wchodzi w doczesny i cząstkowy świat. Za zasadniczą sprawę uważam również to, że rozumiana w opisany sposób perspektywiczność towarzyszy nie tylko objawieniom transcendencji, ale i manifestacjom wszystkich możliwych przedmiotów poznania, choć oczywiście jedynie w przypadku sacrum między podmiotem a przedmiotem rozciąga się ontyczna przepaść i tylko to, co transcendentne, znajduje się poza wszelką perspektywą. Ściślej rzecz ujmując, perspektywiczność – o ile rozumiem intencję Autora – przysługuje poznaniu w ogóle, a zatem nie należy jej wiązać w sposób szczególny z żadnym jego obiektem.

Sprawa sformułowania tytułu wykracza poza kwestie jedynie stylistyczne. Chodzi tu bowiem o położenie akcentu w relacji sacrum–człowiek. Prace poświęcone transcendencji zwykle mówią więcej o człowieku i jego sposobie myślenia niż o Bogu. W przypadku Norwida prawda ta staje się szczególnie ważna i jej zasadności doświadczył również Arent van Nieukerken, którego książka traktuje przecież przede wszystkim – wbrew tytułowi – o Norwidowej antropologii i epistemologii. Dlatego zarzut nieadekwatności tytułu i treści pracy wydaje mi się jak najbardziej na miejscu.

Innego rodzaju wątpliwości wiążą się z samym pojęciem sacrum. Nieprzypadkowo zresztą Autor posługuje się najczęściej właśnie tym terminem, wymieniając go czasem na „transcendencję”, „Absolut” lub inne wyrażenia o proveniencji filozoficznej. Wiąże się to z orientacją pracy, która – jak już zaznaczyłam – nie omawia treści przekonań religijnych, ale rekonstruuje strukturę doświadczenia tego, co przekracza realność. Taki wybór tematu, połączony z fascynacją Heideggerem, musi pociągnąć za sobą określone wyprofilowanie obiektu opisu: przedmiotem rozważań staje się nie osobowy Bóg wiary, lecz Absolut czy Bóg filozofii (samo słowo „Bóg” pojawia się w pracy okazjonalnie). Ta decyzja jest dość niekonwencjonalna – w norwidologii do-

tychczas obowiązuje raczej przekonanie, że Norwidowski Bóg „nie jest jakimś Absolutem filozofów, ale interweniującym w ludzką historię Bogiem chrześcijańskiego Objawienia”³.

Ma to oczywiście swoje konsekwencje: w proponowanym ujęciu problematyki transcendencji na pierwszy plan wysuwają się kwestie ontyczne i epistemologiczne, a tracą na znaczeniu problemy moralne i egzystencjalne. Dlatego na przykład pisząc o „przygotowaniu” człowieka do epifanii, van Nieuwerkerken akcentuje konieczność rekontekstualizacji znaków i zwielokrotniania ich znaczeń, a zupełnie pomija sprawę etycznej kwalifikacji ludzkich czynów, tak ważną w tradycyjnych opisach Norwidowego chrześcijaństwa⁴; dlatego tak silnie uwypukla poznawczy wymiar kapłaństwa człowieka; dlatego wreszcie przy wyjaśnianiu pozornej nieobecności Boga odwołuje się do argumentu ontologicznego, tłumacząc ją radykalną transcendencją Innego, a nie wspomina o pedagogicznym aspekcie działania Boga, który – jak twierdzi tradycja Kościoła – ukrywa się, aby człowiek mógł Go szukać. Podobnych przykładów myślenia głównie w kategoriach ontycznych i epistemicznych jest w pracy wiele. Rzecz jasna, aspektowość ujęcia nie obniża wartości opisu. Warto jednak zdać sobie sprawę z tego, że książka prezentuje tylko jedno, być może wcale nie najważniejsze oblicze Norwidowej transcendencji. Epifanie Absolutu, którym Autor poświęca tyle uwagi, w świecie Norwida zdarzają się, ale stosunkowo rzadko, ponieważ – skoro Bóg wkroczył już kiedyś w ludzką perspektywę i przyjął ją jako własną – zwyczajnym sposobem nawiązywania kontaktu z Najwyższym i organizowania własnego życia w świetle tajemnicy Wcielenia jest przede wszystkim wytrwałe podążanie „za Zbawicielem z k r z y ż e m s w o i m” (PWsz III, 431).

W związku z dokonaniem przez Autora wyborem metodologicznym rodzi się także pytanie o jego zasadność. Innymi słowy: czy perspektywiczność nie może się wyłonić jako problem badawczy bez zastosowania takiego właśnie instrumentarium? Być może do takich samych wniosków można było dojść bez potrzeby wprawiania w ruch „ciężkich” i w istocie nie do końca precyzyjnych

³ A. D u n a j s k i. *Chrześcijańska koncepcja dziejów w pismach Cypriana Norwida*. Lublin 1985 s. 48.

⁴ Zob. np. A. K a d y j e w s k a, T. K o r p y s z, J. P u z y n i n a. *Chrześcijaństwo w pismach Cypriana Norwida*. Warszawa 2000 s. XIX. Irena Sławińska pisała co prawda, że wedle autora *Vade-mecum* „nasze obowiązki religijne to obowiązki wobec Prawdy: myślenie, poznanie, sumienność, dokładność, oryginalność, wyznawstwo” (t a ż. *Chrześcijaństwo w prze-myśleniach Norwida*. „Znak” 1966 nr 144 s. 729), ale wszystkie te powinności intelektualne są u Norwida przede wszystkim działaniami lub cechami silnie nacechowanymi etycznie.

narzędzi filozoficznych. W moim przekonaniu warto postawić ten problem, choć nie potrafię go rozstrzygnąć.

O braku dostatecznej precyzji zastosowanych instrumentów świadczą choćby fundamentalne wątpliwości i niejednoznaczności dotyczące stosowanych pojęć i terminów, rysujące się w trakcie lektury. Pozwolę sobie je wymienić.

Po pierwsze, nie jest do końca jasne, jak należy rozumieć samą epifanię, którą Autor nazywa niejednokrotnie „przelewaniem się” lub „udzielaniem się” sacrum. Dokładniej rzecz ujmując, problemem jest natura tego zjawiska. W wielu miejscach można odnieść wrażenie, że van Nieuwerkerken prezentuje epifanię jako akt szczególnej „aktywności” objawiającego się sacrum; w innych – lokuje ją wyraźnie w planie poznawczym, przyjmując, że udzielanie się Absolutu nie ma ograniczeń i trwa nieustannie, poza czasem – ograniczona jest jedynie ludzka świadomość tego zjawiska. Do tak rozumianej sytuacji chyba lepiej pasuje określenie „iluminacja”.

Po drugie, doprecyzowania wymaga relacja między epifanią a parabolą, która raz bywa utożsamiana z epifanią, a zaraz potem z jej zapisem (zob. s. 187).

Po trzecie, niezbyt spójnie rysuje się w pracy sprawa (bardzo silnie podkreślanej) jednostkowości epifanii i niepowtarzalności „metafizycznych gestów”. Z jednej strony Autor chce widzieć każdorazowe objawienie sacrum jako absolutnie wyjątkowy splot okoliczności i przypisuje „metafizycznym gestom” niezależność od kontekstu, a nawet moc organizowania kontekstów; z drugiej – twierdzi, że autonomizacja gestu spojrzenia ku niebu umożliwia odczytanie go wszędzie jako symbolu (zob. s. 198) i nadawanie mu takiego samego znaczenia.

Wspominana już nowość ujęcia i zastosowanych w pracy narzędzi badawczych prowokuje również do postawienia pytań o relacje między opisanymi w niej zjawiskami a zagadnieniami znanymi już i obecnymi w literaturze przedmiotu. Na przykład: jak przedstawia się tytułowa kategoria w stosunku do „fragmentaryczności” czy Norwidowego przekonania o wielopostaciowości prawdy? Dlaczego w ujęciu Norwida perspektywiczność nie przekształca się w przekonanie o relatywności wszelkiego poznania? Czy dogmaty religijne nie stawiają barier nieograniczoności możliwych konfiguracji elementów świata i ich interpretacji? Niestety, pytania te pozostają w książce bez odpowiedzi. Wynika to nie tylko z innowacyjności opisu, ale przede wszystkim z określonego sposobu konstruowania naukowego dyskursu. Pokażę go na konkretnym przykładzie.

Van Nieuwerkerken, zestawiając autora *Vade-mecum* z Cieszkowskim, przekonuje, że w dojrzałych utworach Norwid porzuca dyskursywne próby opowiadania o „historii świętej” na rzecz realizacji „dyskursu przeżywającej, u o s a - b i a j ą c e j, u t o ż s a m i a j ą c e j wiary” (s. 249) czy „poetyki performatywnej”, która unaocznia prawdy zamiast o nich mówić (zob. s. 251). Innymi

słowy, brak w tych tekstach bezpośredniego, implicytnego przywoływania sacrum, którego obecność zostaje ukryta, zaszyfrowana w sytuacjach i konfiguracjach zjawisk, mogących objawić swą znakowość *hic et nunc* (s. 244). Autor omawianej pracy proponuje tym samym, aby zmianę w zakresie Norwidowego sposobu mówienia o sacrum interpretować jako poetycki wyraz (rozwijających się wraz z upływem czasu) przekonań poety na temat samej natury tego, co transcendentne, i mechanizmów jego objawiania się w świecie „podksiężycowym”.

Hipoteza taka wypada niewątpliwie przekonująco i ma radykalnie inny charakter niż dotychczasowe przypuszczenia badaczy, którzy zwykle wiążą tę przemianę poetyki ze swoistym „ekumenicznym” dążeniem pisarza do tego, aby „jego przesłanie mogło dotrzeć do każdego, poruszyć w każdym głębsze pokłady jego człowieczeństwa, uwrażliwić na Prawdę”⁵, a także z indywidualnym rozwojem duchowym samego Norwida, z biegiem czasu coraz mniej skłonnego do manifestowania religijności opartej na określonej, chrześcijańskiej koncepcji Boga i Kościoła, z tendencją pisarza do stopniowego „uwewnętrzniania” prawd wiary, bądź wreszcie z wpływami idei „wieku kupieckiego i przemysłowego”. W pracy van Nieukerkena nie pojawiają się jednak żadne sygnały świadczące o istnieniu innych wyjaśnień tej kwestii, podobnie jak i wielu innych. Autor nie tylko nie rozważa alternatywnych hipotez, ale nawet ich nie dostrzega. Tę samą strategię stosuje w interpretacjach tekstów Norwida. Tymczasem w niektórych przypadkach jego odczytania – choć doskonale wkomponowują się w tok wywodu i zdają się potwierdzać głoszone tezy – budzą wątpliwości, a przynajmniej domagają się w moim pojęciu uzasadnienia i rozprawy z kontrargumentami. Na przykład: dlaczego „spojrzenie ku niebu” w tekście *Assunty* ma być samoobjawieniem, „przelewaniem się” Boskości? Czy nie chodzi tu raczej o p r a g n i e n i e nawiązania łączności z Bogiem, o d ą ż e n i e człowieka do kontaktu z Nim? Czy sytuacja podmiotu mówiącego w inicjalnej strofie poematu i „jałowość” rozpoczynającego się dnia to rzeczywiście wynik nieświadomości, jak widzi to van Nieukerken, czy raczej bierności, bezczynności (por. „Czynić co nie mam ni kwapić się na co”, PWSz III, 267)? Dlaczego metaforyka walki pojawiająca się w piętnastej oktawie IV pieśni utworu ma być tylko sztafażem, a nie rzeczywistym odwołaniem do tradycji rycerskich (s. 196), tak jak w innych miejscach tekstu? Na ile uzasadnione są asocjacje

⁵ S. S a w i c k i. *Granice „sakralnych” interpretacji literatury*. W: „Metafizyczne” w literaturze współczesnej. *Materiały z II Tygodnia Polonistów*. Pod red. A. Koss. Lublin 1992 s. 29.

Assunty z bohaterką *Marii* Malczewskiego (zob. s. 146) i z czarodziejką *Armidą* z poematu Tassa (zob. s. 112)?

Podobne wątpliwości można mnożyć. Wyraziłam je w postaci pytań, ponieważ nie twierdzę, że decyzje van Nieukerkena są niewłaściwe. Być może są słuszne. Postulowałabym tylko, by zostały szerzej (a czasem w ogóle) poparte argumentami, ponieważ nie zawsze narzucają się jako jedyne czy nawet najsilniejsze, najbardziej oczywiste pomysły interpretacyjne, a niekiedy zaskakująco różnią się od rozwiązań obecnych w literaturze przedmiotu. O dyskusji z tymi rozwiązaniami nie ma jednak mowy, ponieważ van Nieukerken prowadzi swoje rozważania w niemal doskonałej norwidologicznej próżni. Poza dosłownie kilkoma pracami (m.in. Jadwigi Puzyniny, Zofii Stefanowskiej, Zdzisława Łapińskiego, Władysława Arcimowicza, Pawła Siekierskiego, Romana Doktora) nie przywołuje on ustaleń ani nawet nazwisk innych badaczy zajmujących się pokrewną problematyką oraz interpretujących wcześniej te same teksty, które go zajmują. Jakimś wytłumaczeniem takiej strategii może być wskazywane już nowatorstwo omawianego ujęcia; w pewnym stopniu usprawiedliwia holenderskiego badacza fakt, że przygotowywał swą pracę za granicą, gdzie dostęp do publikacji jest z konieczności mocno utrudniony. Niemniej jednak szkoda, że właśnie w tekście, który stawia problem roli perspektywy i usytuowania, właśnie tego usytuowania wobec dokonań innych zabrakło. Jak słusznie zauważa Nieukerken, w naszym świecie „nie ma ucieczki od perspektywiczności” (s. 140); nawet referowanie stanu badań staje się „wypadkową trudno uchwytnego przesuwania się i nakładania perspektyw” (s. 93). Objawienie tego, co ponadperspektywiczne, transcendentne, przybliżanie się do prawdy – także prawdy o Norwidzie – dokonuje się tylko na drodze dialogu, konfrontacji własnych ustaleń z innym, czy – mówiąc językiem Autora – ich rekontekstualizacji. Tylko tak uprawiany perspektywizm otwiera nowe perspektywy w nauce.

ABOUT THE PERSPECTIVES OF PERSPECTIVISM

S u m m a r y

The article is a critical discussion of Arent van Nieukerken's work entitled *The perspective character of the sacrum. Sketches about Norwid's Romanticism* (Warszawa 2007). The work tries to reconstruct and describe the structure of the human experience of transcendence, the experience which, according to van Nieukerken, the author of *Vade-mecum* often makes the

subject of his work. In this way the book introduces into Norwidology the category of “perspectiveness” understood both as a feature of man’s existence, and as an idea regulating human cognition. The first three chapters of the work are devoted to the study of this category in Norwid’s writings (in *Quidam*, *Assunta* and other poems), and the last two ones mainly discuss determinants of “the feeling of the world” in selected representatives of Polish Romanticism, and against this background they show how original the author of *Promethidion* was.

Transl. Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: twórczość Cypriana Norwida, perspektywiczność, Arent van Nieukerken, sacrum w twórczości Norwida, romantyzm, epifania, rekontekstualizacja.

Key words: Cyprian Norwid’s works, perspectiveness, Arent van Nieukerken, sacrum in Norwid’s work, Romanticism, epiphany, re-contextualization.

ANNA KOZŁOWSKA – dr, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Adres: ul. Dewajtis 5, p. 314, 01-815 Warszawa; email: a.kozłowska@uksw.edu.pl

Piotr Chlebowski – DLACZEGO OCALA?

Zespół zagadnień związanych z problematyką śmierci, przemijania, eschatologii sytuuje się w centrum twórczości Norwida. Wydaje się, że literatura przedmiotu jest w tym wypadku dość obfita i różnorodna. Systematycznie powiększa się zresztą od wielu lat. Jednakże, jak dotąd, nie mieliśmy osobnej zwartej publikacji, która miałaby ambicje zebrania owego zespołu zagadnień w pewną problemową całość. Książka Beaty Wołoszyn *Norwid ocala*¹ stara się zagospodarować ten teren badawczy, wypełnić lukę w zakresie jego monograficznego ujęcia. Stanowi zatem pewne podsumowanie dotychczasowych poszukiwań badawczych, ale też proponuje nowe, wyraziste propozycje interpretacyjne, poszerzające poczynione już ustalenia. Wprawdzie Autorka już na samym po-

¹ Niniejszy artykuł poświęcony jest omówieniu i ocenie tej właśnie publikacji. Oto jej pełny tytuł i adres bibliograficzny: B. Wołoszyn. *Norwid ocala. Heroizm, śmierć i zmartwychwstanie w twórczości postromantyka*. Kraków 2008 ss. 298. Seria „Książka bez Kantów”.