



res humanae

■ Ryszard Zajączkowski

Głos prawdy i sumienie



Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika

**GŁOS PRAWDY
I SUMIENIE**

Ryszard Zajączkowski

**GŁOS PRAWDY
I SUMIENIE**

**KOŚCIÓŁ W PISMACH
CYPRIANA NORWIDA**



WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA

TORUŃ 2012

Pierwsze wydanie książki ukazało się
w serii Monografie FNP wydanej przez
Wydawnictwo Leopoldinum
Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998

Korekty
Justyna Filipczyk

Projekt okładki
Tomasz Jaroszewski

Printed in Poland
© Copyright by Ryszard Zajączkowski
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2012

ISBN 978-83-231-2882-3

**WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersytetu MIKOŁAJA KOPERNIKA**

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl
Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl

www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie drugie
Druk: Wydawnictwo Naukowe UMK
ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
Oprawa: Abedik sp. z o.o.
ul. Glinki 84, 85-861 Bydgoszcz



Cyprian Kamil Norwid, autoportret, 1880 r.

SPIS TREŚCI

UWAGI WSTĘPNE.....	9
ROZDZIAŁ 1. W CZASIE I W PRZESTRZENI.....	15
Kościół „wobec tradycji dziejów i pryncypiów królestwa niebieskiego”.....	15
Kosmiczny „obszar miłości cało-chrześcijańskiej”.....	32
ROZDZIAŁ 2. MISTERIUM WIDZIALNOŚCI.....	55
„Biskupstwo rzymskie”.....	55
Rzym – „Chrystusa koturn ziemski”.....	55
Wobec „władców Rzymu”.....	69
„Bezpośrednie kapłaństwo ołtarzowe”.....	97
Powszechne „zgromadzenie wiernych”.....	109
ROZDZIAŁ 3. KOŚCIÓŁ WOBEC EKONOMII I POLITYKI.....	123
Wokół kwestii społecznych.....	123
Ku „polityce uchrześcijanionej”.....	137
ROZDZIAŁ 4. W KRĘGU CHRZEŚCIJAŃSKICH TAJEMNIC.....	153
„Sztuka przy progu kościoła”.....	153
Oblicza sakramentalne.....	162
ROZDZIAŁ 5. NA DRODZE KRZYŻA I NADZIEI.....	177
Kościół w służbie profetycznej.....	177
„Pracowanie na Królestwo Boże”.....	190
ZAKOŃCZENIE.....	205
BIBLIOGRAFIA.....	229
SUMMARY.....	243
INDEKS OSOBOWY.....	247

UWAGI WSTĘPNE

Norwid to pisarz, który od lat nie przestaje fascynować głębią i oryginalnością swych przemyśleń. Jest ciekawy zwłaszcza jako myśliciel religijny, pogłębiający rozumienie dogmatu, poszukujący śmiałych rozwiązań dla istotnych problemów wiary i życia¹. W metodologii badań literackich problem relacji religii i literatury może być rozważany w różny sposób. Stefan Sawicki w artykule *Religia a literatura. Trzy kręgi badawcze*² wyróżnił trzy, jego zdaniem, najbardziej aktualne i znaczące kierunki badań w tym zakresie: badanie wpływu literatury na religijność jednostek i zbiorowości ludzkich, badanie funkcji elementów religijnych w strukturze utworu i wreszcie badanie literatury jako źródła poznania cech religijności. To ostatnie podejście wiąże się ze spojrzeniem na literaturę piękną jako swoisty *locus theologicus*. Zahacza też ono o historię idei w badaniach literackich. Ta dziedzina dociekań humanistycznych jest preferowana w niniejszej pracy³.

Problem teologicznej świadomości Norwida był już stawiany w badaniach nad twórczością poety, do dziś jednak nie został wystarczająco opracowany. Istotne w tego rodzaju analizach wydaje się zwłaszcza Norwidowe rozumienie Kościoła. Pisarzowi zawsze bliskie były przeszłość i współczesne dzieje wspólnoty chrześcijańskiej, przez co zbliżał się wyraźnie do ówczesnych tendencji w teologii kładących wyraźny nacisk na nowe przemyślenie natury i roli Kościoła wobec postępujących przeobrażeń społecznych i zmian

¹ Por. ks. A. Dunajski, *Norwid teolog?*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 5, s. 153–167 i nr 6, s. 353–367.

² S. Sawicki, *Religia a literatura. Trzy kręgi badawcze*, „Roczniki Humanistyczne” 1976, z. 1, s. 59–67.

³ M. Mandelbaum, *The History of Ideas. Intellectual History and the History of Philosophy*, „History and Theory” 1964; T. Bredsdorff, *Lovejoy's Idea of Idea*, „New Literary History” 1977, nr 2.

świadościowych. Celem niniejszej rozprawy jest więc ukazanie całości poglądów Norwida dotyczących zagadnień eklezjalnych, wyśledzenie historycznych uwarunkowań tych przemyśleń i ustalenie stopnia ich oryginalności oraz tego, jak dalece mogą zapładniać współczesną myśl o Kościele.

Praca adresowana jest nie tylko do tych, którzy interesują się dawną i współczesną myślą teologiczną, również do tych, których interesuje Norwidowska sztuka i poezja. Nie jest to rozprawa przeznaczona jedynie dla Czytelników, którzy twórczość literacką autora *Vade-mecum* są skłonni traktować jako źródło wiedzy o „świadości religijnej” XIX wieku, lecz także – a może przede wszystkim – dla tych, którzy dzięki poznaniu przekonań religijnych Norwida chcą lepiej poznać jego dzieła literackie i plastyczne.

Cechą metodologiczną niniejszej książki jest połączenie analizy światopoglądowej z literacką ze szczególnym uwzględnieniem tej pierwszej. Interesować nas będzie Norwid nie tyle jako poeta i mistrz słowa, ile raczej jako myśliciel religijny – choć nie „ścisły teolog” (PWsz 6, 507)⁴ – pisarz idei, dla którego „Cezarem [...] jest: 1° DUCH EPOKI, 2° NAJSTARSZY W NARODZIE OBYWATEL” (PWsz 8, 150). Nie zapominamy przy tym, że rozróżnienia takiego nie należy przeceniać. Romantycy wypowiadali się wszak niejednokrotnie przez dzieła literatury pięknej, zaś autorzy piszący wiersze, poematy czy listy mieli nie mniej do powiedzenia niż ci, którzy formułowali swe tezy w traktatach filozoficznych i społecznych.

Podjęte tu zagadnienie, poza kilkoma drobnymi pracami, nie doczekało się poważniejszego całościowego ujęcia. Jego brak daje o sobie znać tym bardziej, że pojęcie Kościoła ma kluczowe znaczenie dla całej religijnej świadomości autora *Vade-mecum* i tłumaczy jego swoiste teologiczne nowatorstwo na tle epoki⁵.

⁴ Teksty Norwida cytuję za wydaniem: C. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. 1–11, Warszawa 1971–1976 (dalej jako PWsz; pierwsza liczba oznacza tom, druga – stronę).

⁵ Na temat eklezjalnej świadomości Norwida por. m.in.: B. Wosiek, *Norwid poeta katolicki*, „Homo Dei” 1958, nr 6, s. 849–858; ks. J. Jarzębowski, *Katolicki profil Norwida*, w: *Norwid żywy*, Londyn 1962, s. 274–286.

Badaniom została poddana cała spuścizna literacka Cypriana Norwida dostępna w wydaniu Juliusza Wiktoru Gomulickiego ze szczególnym uwzględnieniem liryków okolicznościowych, pism publicystycznych i listów poety jako zawierających najwięcej materiałów przydatnych w analizach jego poglądów. Przedmiotem zainteresowania niejednokrotnie będą też *Notatki* Norwida – imponujące erudycją i pomagające w głębszym zrozumieniu przemyśleń pisarza.

Specyfika wypowiedzi autora *Vade-mecum* wymaga nie tylko szczegółowej analizy najważniejszych tekstów, ale też głębszego zbadania pól semantycznych niektórych kluczowych w tym przypadku słów. Analiza semantyczna została poddana wymogom metody synchronicznej, zgodnie z którą znaczenia wyrazów ustala się na podstawie ich użyc w różnych okresach twórczości pisarza.

Wypowiedzi Norwida, zgrupowane w szerokiej gamie form przekazu, rodzą czasem istotne trudności, gdy chodzi o ich przekładalność na język naukowego dyskursu. Myśl podana w poezji rzadko da się zwerbalizować z pomocą ostrych pojęć. Stąd tok rozważań w pracy przyjmuje niekiedy kształt eseistyczny i medytacyjny. Jest próbą duchowej pielgrzymki za sugestiami autora *Vade-mecum*. Wywód będzie się też często odwoływał do cytatów z pism poety, by z możliwie największą dokładnością oddać bogactwo jego myśli. Ponieważ niejednokrotnie sformułowania Norwida nie są wyraźne i precyzyjne, a jego przemyślenia nie wychodzą poza werbalne szkice, w trakcie interpretacji będziemy też dążyć do rozwinięcia i uporządkowania niektórych, rzucanych jakby przypadkiem, uwag poety i ujęcia ich w kategorie pojęciowe zewnętrzne wobec jego myśli, tak jednak, by nie zniekształcać sensu przekazu. Za istotny warunek właściwego zrozumienia Norwidowego spojrzenia na Kościół zostało uznane umieszczenie go w szerokim kontekście historycznym obejmującym zarówno aktualne wydarzenia społeczne i polityczne (zwłaszcza na Półwyspie Apenińskim), jak też poglądy autorów, których myśl jest charakterystyczna dla ówczesnych opinii na temat Kościoła.

Rozdział 1 ujmuje Norwidowy Kościół w szerokiej perspektywie czasu i przestrzeni. Będą nas interesować zwłaszcza prefiguracje, początki, długi pochód dziejowy wspólnoty chrześcijańskiej i jej nie-

powtarzalny wkład do historii ludzkości. Spojrzenie obejmie też racje i zasięg „ekumenicznego porozumienia”; drogi wiodące, zdaniem pisarza, ku ludzkiemu braterstwu.

Rozdział 2 został poświęcony szczególnie stosunkowi Norwida (jak też innych romantyków) do Rzymu (wówczas stolicy Państwa Kościelnego) i papieżstwa. Będziemy starali się zrozumieć, co legło u podstaw jego szczególnej fascynacji Wiecznym Miastem i papieżem, oraz zanalizować bliżej racje ultramontańskiej niekiedy postawy poety. Przedmiotem zainteresowania w tym rozdziale będzie również obraz chrześcijaństwa i laikatu wyłaniający się z pism Norwida.

Rozdział 3 dotyczy problemów ekonomicznych i politycznych widzianych z perspektywy roli, jaką Kościół powinien odegrać, zdaniem pisarza, w sferze ekonomicznej i politycznej. Chodzi w nim m.in. o wykazanie, na tle XIX-wiecznych uwarunkowań, oryginalności a niekiedy nawet dalekowzroczności przemyśleń poety.

W rozdziale 4 spróbujemy dotrzeć do najgłębszych tajemnic życia Kościoła, tak jak widział je Norwid – sztuki i sakramentów. Analizie poddana zostanie kościelna funkcja szeroko rozumianej przez autora *Vade-mecum* twórczości oraz jego wrażliwość sakramentalna.

Rozdział 5 poświęcony jest bliższemu przyjrzeniu się misyjnej obecności Kościoła w świecie, roli i formie codziennego chrześcijańskiego świadectwa. Będziemy starali się zrozumieć, jak poeta pojmował służbę profetyczną Kościoła wobec świata, zadania chrześcijan w „pracowaniu na Królestwo Boże” i wreszcie warunki jego nadejścia.

W Zakończeniu dokonano dość szerokiego podsumowania Norwidowych poglądów na temat Kościoła oraz zestawienia ich z głównymi ówczesnymi tendencjami w myśleniu o Kościele z przekonaniem, że „badania porównawcze nie tylko ułatwiają, ale wręcz warunkują właściwe zrozumienie myśli pisarza”⁶. Będzie tu chodzić nie tyle o ustalenie wpływów, ile o porównanie struktur myślowych pozostających w stosunku do siebie w „relacji znaczącej”; o ukazanie różnic w celu lepszego wyklarowania poglądów autora *Vade-me-*

⁶ Ks. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1995, s. 22.

cum. Głównym celem jest zatem „strukturalizacja” przemysłów pisarza oraz ich socjologiczna interpretacja (choć oczywiście z pewnym uproszczeniem). Tłem porównawczym będą, zarysowane z grubsza, poglądy Cieszkowskiego, Mickiewicza i Krasińskiego, a więc postaci dobrze znanych Norwidowi, z którymi zgadzał się bądź polemizował. Ów kontekst pozwoli, jak sądzę, ukazać historyczne uwarunkowania myśli poety i wyostrzyć jego poglądy.

*

Praca ta mogła powstać dzięki pomocy stypendialnej Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej Fundacji im. Jana Pawła II w Rzymie. Pragnę dlatego najserdeczniej podziękować byłemu Dyrektorowi Instytutu ks. dr. Marianowi Radwanowi za pomoc i życzliwe zainteresowanie w trakcie pisania niniejszej rozprawy. Wdzięcznością obejmuję jednocześnie wszystkich, często anonimowych, Donatorów Fundacji, których otwartość serca przyczynia się do rozwoju nauki i promowania chrześcijańskich wartości.

Dziękuję również J. E. Ks. Arcybiskupowi Dr. Stanisławowi Nowakowi, za pokrycie kosztów mojego przewodu doktorskiego oraz Rodzicom, Żonie, Profesorom i Przyjaciołom – wszystkim Tym, o których Norwid pisał, że są „wyjątkowej zacności i zasług niemałych, bo cichych”.

ROZDZIAŁ 1

W czasie i w przestrzeni

Obecnością Kościoła są dla Norwida naznaczone zwłaszcza historia i przestrzeń. Na obie te kategorie pisarz patrzył pod kątem ich „wartości” eklezjalnej i przeżywał jako manifestacje odwiecznej Prawdy i Bożego Ducha. Kościół miał dla niego zbawcze odniesienie do wszystkich epok oraz stał u źródła głoszonych prawd o ludzkim życiu i jego tajemnicy. Zarazem rzeczywistość eklezjalna, w ujęciu autora *Vade-mecum*, wymykała się instytucjonalnym ograniczeniom, była bowiem wielka, wszechogarniająca, niemal kosmiczna; stanowiła żywy przejaw obecności Bóstwa i pozwalała przeczuć wielkość i głębię zamiarów Opatrzności.

Kościół „wobec tradycji dziejów i pryncypiów królestwa niebieskiego”

Stwierdzenie Czesława Miłosza, że „Norwid był zakorzeniony w romantycznym zaabsorbowaniu historią”¹, w świetle obecnych badań nad twórczością autora *Vade-mecum*, nie budzi żadnych wątpliwości. Wymaga ono jednak pewnych uściśleń i dopowiedzeń w odniesieniu do Kościoła. W 1857 r. w liście do Władysława Bentkowskiego pisarz zauważył, że

nieobojętna jest rzecz [...] znać i historię społeczeństwa chrześcijańskiego – to także coś, co przecie obowiązuje porządnego obywatela (PWSz 8, 308).

¹ Cz. Miłosz, *Historia literatury polskiej do roku 1939*, Kraków 1993, s. 319 (wyd. angielskie: London 1969).

Poetę interesowała zwłaszcza „historia jako prawda” (PWsz 7, 319), historia widziana pod kątem chrześcijaństwa, służąca jego przygotowaniu i rozwojowi. Kościół w historii był głównym przedmiotem uwagi Norwida. Choć bowiem dzieje wspólnoty wierzących nie istniały dlań jako rzeczywistość obiektywnie odrębna od dziejów świeckich, to jednak można z pewnością mówić o swoistej „kościelności” tych ostatnich, o ich naznaczeniu przez chrześcijaństwo. Według poety religia jest kluczem do dziejów. W tym sensie uważał on Kościół za główny podmiot historii, a nawet rzeczywistość wyrastającą ponad empirię historyczną oraz ograniczenia czasu i przestrzeni. Całe dzieje, w ujęciu Norwida, nie były osadzone w ramach instytucji świeckich, lecz Kościoła. Historia, która wyłania się z pism autora *Vade-mecum*, rozwija się ewolucyjnie przechodząc przez cztery okresy.

1. Okres Kościoła utajonego w religiach przedchrześcijańskich, gdzie ma miejsce „świadectwo prawdzie”, toczy się walka ze złem i trwa wysiłek na rzecz, jeszcze niejasno przeczuczanego, prawdziwego ludzkiego dobra.

2. Okres Kościoła Starego Przymierza, kiedy objawienie znajduje zapis, instytucjonalną weryfikację i wielkich świadków w postaci proroków.

3. Okres naznaczony obecnością, nauczaniem i cudami Jezusa.

4. Okres „upowszechniania” się Kościoła, czyli „przenikania wzdłuż i wszcz” ludzkiej rzeczywistości w dążeniu do eschatologicznego spełnienia.

Myśleniem o Kościele rządziła u Norwida metoda całościowego traktowania tradycji. Można ją określić mianem romantycznego myślenia „według całości” czy też myślenia integrującego, nacechowanego dążeniem do scalenia trwałych wartości przynależnych różnym epokom i obecnych w różnych tradycjach kulturowych. Autor *Vade-mecum* uważał przy tym, że należy „być sumiennym w obliczu wskazującej [...] źródła swe prawdy” (PWsz 6, 424). Dlatego cechowała go „tendencja do stawiania znaku równości między prawdą i dawnością”².

² S. Sawicki, *Wstęp*, w: C. Norwid, *Wiersze*, Lublin 1991, s. 15.

W 1882 r., w luźnych uwagach na temat popularnego wówczas podręcznika Józefa Szujskiego *Rys dziejów piśmiennictwa świata niechrześcijańskiego*, poeta pisał:

Podział na przed – i po – chrześcijańskość jasnym musiał być dla kawalera Quirinusa, prefekta rzymskiego w Betleem, który to urzędnik miał u siebie akt narodzenia Jezusa Nazarejskiego. Tenże podział nie jest jasnym dla nas, którzy nie tylko wiemy, iż Chrystus był na świecie pierw, nim z Marii narodził się, i że jest po pochowaniu onego na przedmieściu jerozalemskim, ale nadto wiemy jeszcze, iż gdybyśmy właśnie że to od postaci Chrystusa Pana odjęli, pozostałby największy filozof i minister jakim był KUNG FU TSEU (Konfucjusz) (PWsz 6, 540).

Szeroka, otwarta koncepcja objawienia, jakiej zwolennikiem był Norwid, kazała mu śledzić wszystko, co mogło stanowić prefigurację Kościoła. Pisarz uważał, że cały ciąg dziejów jest miejscem obecności i przejawianiem się odwiecznej Prawdy, ponieważ „Chrystus Pan był i jest” (PWsz 6, 432) i „czas zwycięża” (PWsz 8, 62). W *[Notatkach z mitologii]* twierdził zaś m.in., że „Każda religia starożytna składa się [...] z cząsteczki jakiej Ewangelii więc nie rewelowanej (precepty)” (PWsz 7, 274). Tam też wspominał o wierzeniach starożytnych Egipcjan, dla których „dysk słoneczny ze wszystkich manifestacji znaczył wszelako Jedyne Boga” i że „mieli oni Egipt niebieski i Nil niebieski – jakoby Jerozalem niebieską” (PWsz 7, 272). W zbiorze *Album. Orbis w szkicu* zawarł z kolei wzmiankę o związku religii starożytnych Greków z chrześcijaństwem, twierdząc, że „Religią pierwotną idealność chrześcijańska: MĄDROŚĆ, POKÓJ, MOC BOŻE u-mitologizowane w ZOFIĘ, IRENĘ, DYNAMIS” (PWsz 11, 401).

Wszystko, co było kiedyś dobrze pomyślane i uczynione, jest więc w najgłębszym sensie chrześcijańskie. W tym znaczeniu całe dzieje ludzkości od początku mają wyraźny wymiar eklezjalny. Nowość chrystianizmu, zdaniem Norwida, polegała raczej na oczyszczeniu i dopełnianiu niż na tworzeniu od nowa, ponieważ „religii człowiek nie ulepsza i nie wynajduje religii, ale owszem – te się zaciemniają i skorupieją z czasem” (PWsz 7, 261). Istnieją wspólne dla wyznawców różnych systemów wierzeń postawy wobec idei jedyne Boga i dzięki temu, w ramach tak zwanej religii naturalnej, czło-

wiek poznaje wystarczająco pojęcia będące wstępem do chrześcijaństwa, a sam „Chryścianizm podnosi i stawia historię przez JEDYNOŚĆ Boga i jedyność rodu ludzkiego” (PWsz 7, 366), tzn. nadaje jej sens i zbawczy wymiar.

W obserwacji przeszłości Norwid zmierza do wyzyskania wzorów z przeszłości dla wprowadzenia w sztukę chrześcijańskiego życia. Autor *Vade-mecum* wyraźnie dostrzegał zbieżności między poglądami i postawami niektórych starożytnych a przesłaniem i wymogami moralnymi chrześcijaństwa. Podziwiał ludzi żyjących przed Chrystusem za to, że „SIŁAMI SWYMI”, „potem-potów dorabiali się, a ledwo w usta im powiało przy zgonie” (PWsz 8, 270) poznanie prawdy objawionej. Dochodzenie do niej pisarz wiązał bowiem ściśle z postępowaniem etycznym osiąganym w pracy nad sobą. Przeto „Ziarnem Chrześcijańskiej Ery” (PWsz 2, 272) i przedmiotem jego szczególnej uwagi nie stali się głównie wielcy starożytni myśliciele, artyści czy politycy lecz „przedchrześcijańscy święci” „męczennicy przecucia” (PWsz 7, 48), którzy w swym życiu ukazali różne oblicza Prawdy. Norwid mówił często o „Grekach, których teozoficzne mrzonki były świtaniem różowym prawd, do których jednakże dorość oni nie mieli” (PWsz 9, 73). Wspominał także o Cyceronie i nie obcy mu był Cezar – „przed-świt tyjary” (PWsz 1, 109)³. Gdy zaś pisał o innych znanych postaciach, starał się zwłaszcza eksponować ich mądrość związaną z moralną prawością, jakby antycypującą chrześcijaństwo. Wszyscy oni tworzą, w ujęciu Norwida, swoisty „Kościół pogan” zmierzający ku swemu wypełnieniu w tajemnicy Chrystusa. Najbardziej eksponowane miejsce zajmuje wśród nich Sokrates. Był on dla pisarza wzorem chrześcijańskiego filozofa, który rozpoznał prawdę o „stosunku bólu do żywota” (PWsz 3, 336) oraz pokazał, że prawda musi być nie tylko poznana, ale też głęboko przeżyta i wyznawana. W końcu „umarł dla nieproporcjonalnej wielkości myśli, której świadczył” (PWsz 6, 311), czyniąc siebie nie głosicielem abstrakcyjnych prawd, lecz męczennikiem najwyższych wartości, ku

³ K. Franzik, *Juliusz Cezar – bohater Norwida*, „Ruch Literacki” 1993, z. 6, s. 769–779; E. Żwirzkowska, *Tragedia kultur. Studium o tragedii historycznej C. K. Norwida „Kleopatra i Cezar”*, Lublin 1991.

którym wzywa chrześcijańskie objawienie. Śmierć w obronie Prawdy to jednak, w ujęciu poety, raczej „zgon”, pogodne odejście naznaczone spełnieniem powołania. Stąd właściwie „Sokrates [...] już prawie nie umarł... skończył raczej filozoficzne dowodzenie” (PWsz 6, 609), bo „umarł on dla nieproporcjonalnej wielkości myśli, której świadczył” (PWsz 6, 311)⁴.

Drugi wielki Norwidowski „przedchrześcijanin” to Spartakus, przywódca powstania niewolników w 72 r. przed Chrystusem. W jego życiu doszło do głosu inne ważne napomnienie Prawdy, która „mówi i woła: NIE BĄDŹCIE NIEWOLNIKAMI LUDZKIMI” (PWsz 6, 432). Przywódca gladiatorów nie przypomina „cichych bohaterów” misteriów autora *Vade-mecum*. Przeciwnie. On właśnie „gwałtem i krwią poprzedził oliwne słowa Chrystusa” (PWsz 6, 432). Nie należy go jednak uważać za mściwego wojownika. Spartakus to dla Norwida ten, którego „uskrzydliła [...] ludzkości prawda” (PWsz 6, 640), gladiator, który widzom wypełniającym amfiteatr, zadufanym w swoją mądrość i siłę, miał odwagę wykrzyknąć:

Cała już światłość wasza – NOC!

[...]

Całe już życie wasze – ŚMIERĆ!

(PWsz 1, 285–286)

Spartakus choć „Bitwy [...] przegrał”, to jednak „męstwem wyrównał szlachetnym, a przeto kastę zniósł” (PWsz 6, 433), pokazując, że możliwe są nowe perspektywy życia i trzeba zawsze za wszelką cenę walczyć o wydobyć się z niewoli. Ten, który stanął na czele powstania niewolników, był zatem człowiekiem płacącym niezwykle dużo za swe prawo do wolności i wprowadzającym przez to „pokój Chrystusowy”, który „WŁAŚNIE NAJGORĘTSZY ZEWNĘTRZNY JEST NIEPOKÓJ” (PWsz 8, 115), bo będący niezgodą na wszelkie skostnienie i zniewolenie, demaskujący fałszywe bóstwa i wartości; właści-

⁴ Por. A. Lisiecka, *Sokrates chrześcijaninem*, w: eadem, *Norwid – poeta historii*, Londyn 1973, s. 51–69.

wy dla każdego, kto „W PRAWDZIE TAK JAKO W DUCHU SIĘ POSTAWI” (PWSz 8, 115).

Cyceron to wreszcie jeszcze inna pomnikowa postać Norwidowskiej starożytności. To *sui generis* pogański prorok, głęboki myśliciel i głosiciel Prawdy, pieczętujący świadectwo o niej śmiercią przypominającą ukrzyżowanie Chrystusa⁵. Cyceron umiał wyjątkowo dobrze rozpoznać obecność „nieznanego Boga” w dziejach świata antycznego. Ten fakt bodaj szczególnie uderzył Norwida w osobie wielkiego retora. Dokonując jego charakterystyki, w gąszczu historycznych opisów i faktów, pisarz wyszukuje właśnie te, które wiążą się z ukrytym chrześcijaństwem. W liście pisanym z Nowego Jorku do Marii Trębickiej tak zwierzał się adresatce:

jednego razu czułem się tu bardzo opuszczonym [...] i wziąłem w rękę machinalnie jeden z tomów Cycerona, który czytywać lubię, lubilem: *De natura deorum* (*Sur la nature des dieux*) – filozoficzne pogańskie dzieło, ale wiele więcej od większej połowy chrześcijańskiej – nowożytnej – filozofii warte, bo mniej frazeologiczne.

Otóż otworzyłem tę książkę i czytam na którejś kartce ku końcowi: „Wnosić by więc można, że ta akcja niebieska, która tych obywateli, o których wyżej mówiliśmy, w tak dalekich ekspedycjach nie opuszczała – że ta, mówię OPATRZNOŚĆ nie tylko u nas, ale i u ludów innych rządzi i sprawuje, nawet w najodleglejszych krajach i tych stronach świata, które może są nam nie znajome etc...”. Cycero poganin pisał to na siedemdziesiąt parę lat PRZED ZBAWICIELEM (PWSz 8, 207–208).

Cyceron miał więc właściwe prorokom i świętym wyraźne poczucie Bożej obecności, umiał dostrzec ślady transcendencji w trawionym doczesnością świecie, a wreszcie stał się jej wiernym świadkiem.

⁵ Na temat motywu Cycerona u Norwida por.: T. Sinko, *Klasyczny laur Norwida*, w: idem, *Hellada i Roma w Polsce. Przegląd utworów na tematy klasyczne w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, Lwów 1933, s. 40–115; Z. Szmydtowa, *Norwid wobec włoskiego Odrodzenia*, w: *Nowe studia o Norwidzie*, pod red. J. W. Gomulickiego i J. Z. Jakubowskiego, Warszawa 1961, s. 147–148; W. Dobrowolski, *Osoba Cicerona w dziełach Norwida*, w: *Pod znakiem Norwida* [odb. z „Przeglądu Artystycznego”], [Kraków] 1934, s. 34–38; M. Śliwiński, *Norwid i Cycero*, „Studia Norwidiana” 1990, z. 8, s. 61–76.

W wierszu *Do Wielmożnej Pani I.* Norwid przywołuje niewielki fragment z wypowiedzi wielkiego retora, który ukazuje go nie jako zwykłego obrońcę praworządności, ale proroka czasów ostatecznych, stróża wiecznej Prawdy i jej męczennika, bo „konsula purpurowego” – nie tylko z racji stroju oznaczającego piastowaną godność, ale też z racji wierności Bożemu prawu, aż do przelania krwi⁶. Jego śmierć niedwuznacznie przypomina ukrzyżowanie Chrystusa i związane z tym uwielbienie:

Czoło mówcy nie znało KROPELKI CHRZTU – wcale,
 Kiedy *Patriae-Pater* – konsul purpurowy –
 Cicero, rękę wzniośszy nad zamęt ludowy,
 Głosił:
 „... że przyjdzie człowiek, w BOLEŚCI I CHWALE,
 SPRAWIEDLIWY – I PRZEZ TO W KORONIE CIERNIOWEJ”.

II

A RĘCE OBIE mówcy, gdy niewiele potem
 Blade PRZYBITO GWOŹDŹMI na deskach trybuny
 My znamy, w czyje grały i psalmy i struny?
 Lubo milczało niebo błyskaniem i grzmotem!
 (PWsz 2, 206)

Przykłady przedchrześcijańskich świętych Norwida można by jeszcze przywoływać⁷. Wspomnienie o zapowiadających chrześcijaństwo wielkich starożytnych ma tu sens jako jeden z dowodów, że

⁶ Trudno powiedzieć, skąd Norwid zaczerpnął cytowane w wierszu słowa Cicerona. Nie pochodzą one bowiem, jak twierdzi J. W. Gomulicki, ze słynnych mów politycznych rzymskiego retora wygłoszonych przeciw Antoniuszowi, nazywanych popularnie filipikami. C. Norwid, *Dzieła zebrane*, t. 2, Warszawa 1966, s. 916–917. Por. E. Dziura, „Grecko-rzymskie prefiguracje chrześcijaństwa w twórczości Norwida”, Lublin 1990 [mps w zbiorach BU KUL], s. 155. Fragmenty tej pracy zostały zamieszczone w „Filomacie”: E. Dziura, *Norwidowy Spartakus – przedchrześcijańska potrzeba wolności oraz Posłannictwo Norwidowego Tyrteusza*, „Filomata” 1993, nr 415, s. 229–241 i 241–252.

⁷ Szerzej pisała na ten temat E. Dziura w pracy odnotowanej w poprzednim przypisie.

autor *Vade-mecum* dostrzegął w starożytności prefiguracje i nieskazitoczne początki utajonego jeszcze Kościoła.

Norwida bardziej interesuje teologiczny niż historyczny początek wspólnoty eklezjalnej. Gdyby chciał szukać powinowactw myślowych i inspiracji poety, należałoby powiedzieć, że autor *Vade-mecum* w swych przemyśleniach o Kościele podąża za głównym nurtem greckiej ewolucji teologicznej, który wytyczyli przywódcy aleksandryjskiej szkoły katechetów – Klemens i Orygenes. Ten sposób ujęcia zapoczątkowali już greccy apologety, zwłaszcza Justyn Męczennik i Atenagoras. Uznawali oni istnienie zasadniczej wiedzy o prawdzie, wspólnej zarówno chrześcijanom, jak i filozofom. Św. Justyn, którego pisma nie były Norwidowi obce⁸, ujął naukę pierwotnego Kościoła w sformułowaniu o „szczególnym zasiewie logosu” w historii⁹. W swoich apologiach dał wyraz przeświadczeniu, że wielkie zdobycze greckiej kultury były zapowiedzią odwiecznego Logosu, który ostatecznie objawił się w Chrystusie. Prawdopodobnie na podstawie znajomości wypowiedzi Ojców Kościoła:

W historii narodów i społeczeństw i w dziejach myśli ludzkiej poszukiwał Norwid źródeł narodzin myśli etyczno-religijnej, dla której kulminacją według niego stał się Nowy Testament jako księga wyznaczająca drogi rozwoju cywilizacji nowożytnej¹⁰.

Wspominał więc o wielkich wyznawcach świętej sprawy, ale też umiał dostrzec pewne zawiązki instytucjonalne chrześcijaństwa. W [*Notatkach etno-filologicznych*] i w zbiorze *Album. Orbis w szkicu* zachowały się wzmianki, które warto w związku z tym przywołać:

115. Prêtre – *cohen* – *iereus* (*presbyteros* l'ancien)
Kościół – *kahal* – *ekklesia*

⁸ Por. *Z pamiętnika*, PWSz 7, 41; [*Notatki z historii*], PWSz 7, 329–373, poz. 52 (dalej jako NH); [*Notatki etno-filologiczne*], PWSz 7, 377–417, poz. 167 (dalej jako NEF).

⁹ Ks. Cz. S. Bartnik, *Historia jako odniesienie ludzkości do Logosu. Św. Justyn Męczennik (ok. 100–167)*, w: idem, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 147–159.

¹⁰ S. Świontek, *Norwidowski teatr świata*, Łódź 1983, s. 81.

Ecclesia – convocation du peuple dans les cités grecques au Pnyx à L'AGORA

(PWsz 7, 394)

48. Cała organizacja Kościoła wywodzi się z koryt azjacko-greckich: *ecclesia*, SENAT, biskupi (archontowie), obchody, TEORIE, PANEGYRIE, misteria...

(PWsz 11, 400)

Oba cytaty wskazują m.in., że według Norwida Kościół, podobnie jak chrześcijaństwo, rósł i objawiał się coraz doskonalej wraz z dojrzewaniem ludzkości, zbliżaniem się do „pełni czasów”, gdy „SŁOWO SIĘ STAŁO...” (PWsz 3, 584) potem zaś wzrastał jako społeczny wyraz Prawdy objawionej w pełni przez Chrystusa¹¹. [*Notatki z mitologii*]¹² i [*Notatki z historii*] są m.in. dowodem, że w świadomości pisarza żywe były starotestamentowe, „z tak zwanego biblijnie patriarchalnego czasu” (PWsz 6, 519), prefiguracje Kościoła: życie Mojżesza (NM 259, 277), wyjście z Egiptu (NM 94, 258, 295), spisywanie Pięcioksięgu (NM 45, 277), zwyczaje żydowskie (NH 106, NM 62, 193), dzieje królestwa Judy i królestwa Izraela (NM 318, 322, 323, 324, 342), działalność proroków (NM 328), spisywanie proroctw (NM 320). Norwida interesują również ważne dla całej historii zbawienia i życia Kościoła wydarzenia stojące na styku Starego i Nowego Przymierza, jak choćby „Niepokalane POCZĘCIE (*Conception*) Marii Panny 8 december, 16 lat przed Chrystusem” czy „Zwiastowanie (*Annonciation*): 25 marca, 4 lata przed Chrystusem” (NM 383).

¹¹ W swoich przemyśleniach na temat początków Kościoła Norwid zbliża się do starochrześcijańskiej eklezjologii, która widzialny prapoczątek Kościoła sytuowała w raju. Uczyla jednocześnie, że jego początki sięgają wieczności, ponieważ istniał jeszcze przed aktem stworzenia jako niewidzialny „Kościół niebieski”. Kościołem widzialnym stał się wraz ze stworzeniem człowieka. Dopiero jednak przez Chrystusa objawił się prawdziwie w doczesności i stał się w pełni widzialny jako Mistyczne Ciało Zmartwychwstałego. Zob. F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1973, s. 21–22, 35; P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 157–160.

¹² Dalej jako NM.

Teologia dziejów, jaka wyłania się z pism Norwida, wskazuje, że wszystkie zjawiska i zdarzenia do czasów przyjścia Chrystusa stanowiły precyzyjnie ułożony plan historii uniwersalnej, jakiegoś *preparationem evangelicum*, później zaś wzmagają i wzmagają właściwy rozwój Kościoła. W każdym razie Kościół okazuje się tu nie jako coś narzuconego historii, lecz przez ludzkość upragnionego, oczekiwanego, i w różny sposób, choćby nieświadomie, przygotowawanego – zgodnie z przekonaniem, że „KAŻDA PRAWDA MA TO DO SIEBIE, IŻ ZARODY JEJ SĄ NAWET U LUDZI NIE ZNAJĄCYCH JEJ jeszcze” (PWsz 6, 635).

Fakty z życia Jezusa pisarz odnotowuje niekiedy bardzo szczegółowo, np. w *Kalendarzu* (NM 383), pod kątem ich wartości pasyjnej i zbawczej. Niekiedy przywołuje też i słowa z Ewangelii na poparcie niektórych tez moralnych. Wzmianki o osobie i czynach Chrystusa nie zajmują w sumie dużo miejsca w tekstach Norwida. W kontekście wypowiedzi poety nabierają jednak szczególnego „ciężaru gatunkowego”, ponieważ autor *Vade-mecum* odtwarza bardziej historię zbawienia niż historię naturalną, a Kościół interesuje go jako historyczna manifestacja Bożego działania.

Z różnych notatek pisarza wyłania się wreszcie szeroka panorama młodego Kościoła w pierwszych latach i wiekach po Chrystusie; jego zmagania z mocnymi jeszcze, ale powoli chylącymi się do upadku instytucjami pogańskiego Rzymu. Poeta obserwuje, jak dzieje „heroicznie [...] się kościelą” (PWsz 1, 165). Interesuje go bowiem zwłaszcza Kościół w wymiarze „martyro-heroicznym, pierwochrześcijańskim” (PWsz 8, 267), najlepiej, jego zdaniem, wcielający ducha religii przyniesionej przez Chrystusa. Jest to chrześcijaństwo na szczytach swej wielkości – mesjańskie, dynamiczne i pełne chwały, choć zarazem pokorne i święte (por. wiersz *Amen*). Pisarz śledzi z uwagą pionierską działalność apostołów i ważniejsze fakty świadczące o krystalizowaniu się tożsamości i wzroście młodego Kościoła. Wspomina więc o ustaleniu *Credo* (NH 20), działalności ewangelizacyjnej św. Pawła (NH 24), przybyciu do Rzymu św. Piotra (NH 20), „translacji stolicy Piotrowej z Jerozalem do Antiochii i do Rzymu” (NH 9), męczeństwie apostołów (NH 29, 30) i zamknięciu zbioru ksiąg kanonicznych (NH 38), a zwłaszcza o licznych „persekucjach”.

Wreszcie zauważa, że cesarz „Konstantyn znosi gwardię pretoriańską, prawa prześladowania chrześcijan, chronologię Olimpiad. Naznacza nowy pomiar czasu” (NH 75). W *Kalendarzu Kościoła*, przy wieku IV Norwid zapisał: „312 Chrześcijań – STWO-SKOŚĆ”. Słowo to jest niezrozumiałe i dziwne bez kontekstu i daty. W połączeniu z nimi niesie jednak ważne przesłanie. Oto po prawie trzech wiekach prześladowań „Chrześcijaństwo promienieć zaczęło – to jest – SŁOWO STAŁO SIĘ MOCĄ (nie moc słowem)” (PWsz 7, 348). W tym szczególnym neologizmie nacisk pada na fakt, że nowa religia rozbłysła w historii swymi stwórczymi siłami, jako zjawisko jawne społecznie. Jest to moment, w którym „Dominacja pogańska w Rzymie upada” (NH 93). Jej specyficzny i gorzki wykwit to ostatecznie „Igrzyska Rzymskie”, które

skończyły się zaszczepieniem instynktów krwawych, zepsuciem smaku i – końcem końców – męczeństwa chrześcijan, rzucanych na pastwę zwierzętom dzikim, stosownie pierwszej wygłodzonym, zakończyły historię igrzysk (PWsz 6, 389).

Jednakże „kiedy państwo rzymskie łamie się, CZŁOWIECZOŚĆ rośnie i »Cité de Dieu« świata” (NH 71). Świadcstwo prawdzie staje się widoczne dla całego świata i z nową siłą dochodzi do głosu humanistyczna wartość Dobrej Nowiny oraz jej energia w twórczej odnowie ludzkiej rzeczywistości. Dlatego „czwarty wiek to czyni ze społeczeństwem, co ojcowie z wiedzą starożytnego świata: oczyszcza i oczyszczone uwłaszcza” (NH 67). Stąd choćby w IV wieku „Sławny biskup ULPILAS [...] wynajduje GŁOSKI GOTYCKIE i Pismo Święte tłumaczy” (NH 39). Chrześcijaństwo do tego stopnia staje się silne i dynamiczne, że jego

Herezje nawet służyć muszą: manichejczycowie aż w Indiach, Tybecie, Chinach, gdzie są przytomni ostatniemu Buddzie i ustanowieniu religii lamajskiej; nestorianie w Edessie – pierwszy UNIWERSYTET CHRZEŚCIJAŃSKI, skąd alfabet syriacki. Do Mezopotamii, Fenicji i Persji samogłoski zanoszą. Arabom tłumaczą te greckie dzieła, które później i Europa przez nich bierze (NH 72).

Nowa sytuacja budziła też jednak wątpliwości pisarza, który w jednej z notatek zapytywał:

Chryścianizm z katakumb i amfiteatrów gdzie trzy wieki walczył – czwarty wiek czy zaczyna Erę szczęśliwą Chrześcijaństwa? czy zamyka?... (NH 62).

To drugie pytanie zostało zapisane w autografie innym atramentem i prawdopodobnie później, co może skłaniać do przypuszczeń, że Norwid zastanawiał się nad wiernością Kościoła głoszonym przezeń na przestrzeni wieków zasadom i dziejową dojrzałością chrześcijańskiego świadectwa. Miał zapewne świadomość ciemnych stron życia wspólnoty kościelnej i obserwował drogi jej zmagania się o prawdziwe oblicze. Wspominał więc o reformach wielkich średniowiecznych świętych („ś. Bernard nadużycia znosi, zaś Dominik zabobony”, NH 114), wielkiej schizmie zachodniej (NH 120), piętnastowiecznych soborach w Konstancji (1414 r.) i we Florencji (1494 r.), o wystąpieniu Lutra (NH 132) i o tym, że „kantony północnych Niemiec, Szwajcarii i Henryka VIII Angielskiego – za Lutrem, Zwinglim i Kalwinem – od Rzymu odrywają się stanowczo” (NH 142). Wzmiankował też o „Koncilium Trydenckim”, które „nie odbudowuje całości, tylko całość teologiczną utwierdza” (NH 134)¹³.

Jak zatem nietrudno zauważyć, cała historia posiada dla Norwida jakąś strukturę zbieżną z dziejami Kościoła, ten zaś jest głównym wątkiem stwarzania świata przez Słowo Boże. Ks. Antoni Dunajski zwraca uwagę na wielowarstwowość cywilizacji chrześcijańskiej

¹³ Co nie znaczy, że Norwid przejął się ideą jednej i wiecznej religii, jedynie przejściowo wypowiadającej się w chrześcijaństwie. Źródeł spojrzenia pisarza na początek i rozwój Kościoła należałoby raczej szukać w Biblii (np. Kol 1, 25; Rz 16, 25; Ef 3, 9n), w tekstach wczesnopatrystycznych (np. św. Justyn, *Apologia* 1.46, 2–4; 2–7, Hermas, *Pasterz*, *Wizja* 2, 4, 1; Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 1, 4, 6n) albo w którejs z licznych wypowiedzi św. Augustyna (np. *Mowa* 341, 9, 11; *Objaśnienie Ps 142*, 3; *Dosłowny wykład Księgi Rodzaju*, 5, 19, 38; *Początkowe nauczanie religii*, 3, 5; 19, 33; *Sprostowania* 5, 9, 38). Powyższe wskazówki za wdzięczam o. prof. Jackowi Salijowi.

u Norwida¹⁴. Pisarz bowiem wszędzie poszukuje śladów przymiery człowieka z Bogiem. Stąd „widzi ciągłość tradycji religijnej we wszystkich epokach”¹⁵, a początki Kościoła sytuuje znacznie wcześniej niż inni romantycy. Dzieje to dla niego przenikanie Chrystusa w ludzkość, wyzwalające w czasie działanie Słowa¹⁶. Wcielenie właśnie tłumaczy tu w dużej mierze istotę procesu historycznego. Nie jest on rzeczywistością statyczną i zamkniętą w świecie ludzkim lub boskim, lecz faktem dynamicznym. Polega na przechodzeniu jednego świata w drugi. Podstawą podziału czasu są dla Norwida poszczególne etapy historii zbawienia¹⁷. Można powiedzieć, że jest to chronologia zsakralizowana. Pisarz kładzie nacisk na najważniejsze zbawcze wydarzenia w historii ludzkości, ogląda ją jakby przez pryzmat „Kościoła wiecznego” (PWsz 3, 73–74). Historia święta jest dla Norwida najbardziej wewnętrznym sensem i rdzeniem historii w ogóle. Historią świecką rządzi ekonomia zbawienia, Bóg zaś działa w „HISTORII PRZEZ CZŁOWIECZOŚĆ” (PWsz 7, 28). Kościół Chrystusa ma odniesienie zbawcze do wszystkich epok. Istnieje na mocy wszechogarniającego aktu stworzenia i antycypuje kościołotwórcze wydarzenie Chrystusa. Kościół katolicki jest zwieńczeniem całego doświadczenia religijnego ludzkości. W nawiązaniu do początków pisarz widział możliwość zbliżenia Kościoła współczesnego do Kościoła pierwotnego i nabrania sił dla przetrwania aktualnego kryzysu. Szkice i zapiski z historii Norwid doprowadza bowiem aż do wieku XIX, jednak jego zainteresowanie „dziejami chrześcijańskiego człowieka zbiorowego” (PWsz 8, 331) maleje wraz ze zbliżaniem się do czasów mu najbliższych, w miarę jak chrześcijaństwo, jego zdaniem, traci swój wymiar heroiczny. W spuściźnie poety można znaleźć sporo bardzo krytycznych wypowiedzi pod adresem XIX-wiecznych chrześcijan. W wierszach mówi więc na przykład o zatracie świętego religijnego zapału na rzecz działań wyłącznie o motywacjach utylitarnych (*Zapał*), o braku współczucia (*Ruszał z Bogiem*)

¹⁴ Ks. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1995, s. 224.

¹⁵ A. Lisiecka, *Norwid – poeta historii*, Londyn 1973, s. 40.

¹⁶ Por. E. Bieńkowska, *Historia jako dzieje wcielenia*, „Więź” 1974, nr 4, s. 29–39.

¹⁷ Ks. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów*, s. 183.

i wzajemnego zaufania (*Grzeczność*). Autor *Vade-mecum* wyrzucał współczesnym marazm i brak pierwotnej żarliwej postawy wyznawczej oraz to, że ci, którym powierzono troskę o prawdę, stali się tego niegodni. W liście z 1866 r. do Joanny Kuczyńskiej poeta pisał:

Spanoszyli się Chrześcijanie, czując lub wiedząc, że dziewiętnaście wieków prawdy daje im Bożą prawdy moc. Podobni są spanoszonemu mieszczaństwu francuskiemu po rewolucji socjalnej!... Mówią sobie albo nie mówią, ale poczuwają, że są przez wieków dziewiętnaście wyswobodzeni od tych pierwotnych usposobień naiwnych chrześcijańskich, które sprawowały ludzkością.

Każdy z nas DZIŚ nie tylko nieprzyjaciela ma owego pierwotnego, ale jeszcze nieprzyjaciela w owej pewności chrześcijańskiej wieków dziewiętnastu! (PWsz 9, 256).

W Norwidowskim ujęciu Kościoła dochodzi wyraźnie do głosu przekonanie, że „historia nie jest MARTWĄ PRAWDĄ rzeczą” (PWsz 9, 61), poddaną wyłącznie penetracji historyka bądź archeologa. Rozpoczynając analizę pierwszej części *Boga-Rodzicy*, pisarz nazwał „Kościół katolicki rzymski” „skarbnicą archeologii żywotnej” (PWsz 6, 506). Zainteresowanie archeologią było dość modne w XIX w.¹⁸ U autora *Vade-mecum* ze słowem „archeologia” wiązana jest jednak wyraźna ambiwalencja. Najczęściej daje o sobie znać jego dość niechętny i sceptyczny stosunek do tej dziedziny wiedzy. Egzemplifikacją jej fałszywego rozumienia była dla pisarza choćby teoria ewolucji Darwina¹⁹, u którego „każda kartka wyjęta z jego dzieł jest genialna i prawdziwa... a wszystkie kartki razem zebrane są niedołączne i błędne” (PWsz 6, 651). Słabość archeologii wynikała zdaniem poety z powierzchownej metody badawczej, z nieuwzględnienia tego, że „ODKOPANIE-HISTORYCZNE A ODKOPANIE-OGRODOWE są dwie rzeczy” (PWsz 6, 449). Archeologia dociera zaledwie do rudymentów ludzkiego etosu. Opierając się tylko na materialnych szczątkach, nie jest w stanie objąć całej wielkiej gamy ludzkich uczuć i przeżyć. Archeolog to człowiek traktujący obojętnie wartości i ideały, „NIE

¹⁸ Por. W. Hensel, *Archeologia żywa*, Warszawa 1983.

¹⁹ E. Feliksiak, *Darwin Norwida*, „Teksty” 1972, nr 4, s. 82–99.

MAJĄCY ŻADNEGO NERWU I SENSU CZŁOWIECZOŚCI I CHRZEŚCIJAŃSTWA” (PWsz 9, 94).

Nazwania przez Norwida Kościoła „skarbnicą archeologii żywotnej” (PWsz 6, 506) nie należy rozumieć jako uznanie go za „muzeum starożytności”, od czego zresztą pisarz wyraźnie się dystansował, twierdząc, że „Chrześcijaństwo to nie sprawa archeologii” (PWsz 1, 273), lecz głębszych prawd o ludzkim życiu i jego tajemnicy, niedających ująć się w martwe opisowe formuły. Spotkany na pokładzie „Cywilizacji” „MAŻ ODDANY PO SZCZEGÓLE SAMEJ TYLKO ARCHEOLOGII NIGDY NA MSZĘ NIE CHODZI!” i ciska „żarty z udziału Świętego Ducha w Kościoła sprawach, żarty gwałtem jako przedmiot naciągane” (PWsz 6, 53). Archeologia pojęta wyłącznie jako nauka o pozostałościach sprzed wieków jest więc daleka od religii, spłyca rzeczywistość, a nawet ją fałszuje, nie obejmuje bowiem całej prawdy o ludzkich dziejach, tworząc wręcz dość karykaturalny ich obraz pozbawiony tego, co duchowe i najbardziej ludzkie. Archeolog to nie artysta (por. NH 14). Kościół, realizując swą misję wobec świata, musi więc zdobyć się na coś więcej niż tylko suchą rejestrację wydarzeń z przeszłości. Trzeba, aby wyposażył je też w sens moralny i pokazał ich rolę oraz znaczenie w niekiedy ukrytej i niezauważalnej, ale realnej i kształtującej oblicze ludzkości, historii zbawienia. Za prawdę historyczną zachowywaną przez Kościół autor *Vade-mecum* uważa nie tylko zgodność opisu ze zmysłowym doświadczeniem rzeczy (tzw. prawdę naukową), lecz prawdę odpowiadającą całemu człowiekowi, łączącą wiele aspektów ludzkich poczynań, zwłaszcza zaś aspekt moralny i religijny. Stąd zdaniem pisarza „czytanie pomników [...] musi się archeologią żywotną posiłkować i oświecać” (PWsz 6, 509). Przez „archeologię żywotną” czy też „archeologię uczuć” pisarz rozumiał „pamięć serca”; umiejętność dostrzeżenia „w historii opuszczonych łez, łkań, rozdarć i tortur, które są powszednimi towarzyszami narodzenia się i wydojrzenia każdej prawdy” (PWsz 6, 447). „Empiryczne poszukiwanie przeszłości stanowi w takiej perspektywie jedynie pierwszy stopień wtajemnicze-

nia”²⁰. Kościół jest skarbnicą uczuć działających w ludziach, archeologii prawd skrywanych w ich sercach, przemilczanych przez wielką historię, ale najbliższych ludzkiemu życiu. Kościół posiada zdolność zachowywania głębszych walorów materialnych szczątków, odsłania znaczenie faktów, które uszły uwadze archeologów i historyków, tak aby „moralny sens” nie zaginął w „archeologicznym wątku” (PWsz 6, 517). W ten m.in. sposób Kościół realizuje swą misję profetyczną.

Warto tu przywołać wiersz *Scherzo* [*Napisz nam książkę...*] mający znamienne motto: *Morituri te salutant Veritas* – polemiczne w stosunku do fałszywej, wrogiej prawdzie o człowieku, kulturze pogańskiej, której bezsensownym i zbrodniczym apogeum stały się walki gladiatorów. Jest to utwór w formie dialogu między Doktorem i Wariatem, nawiązujący do ewangelicznego opisu kuszenia Jezusa. Na ostatnią pokusę Doktora, dotyczącą wypowiedzenia prawdy łatwiej w odbiorze, Wariat odpowiada:

[...] tę wam tylko powieść dam: – Przed wieki
Trzy piramidy na puszczy stawiono,
Przedłutowano spód ogromnej rzeki
I na powietrzu ogród zawieszono – –
Dziś – tam jest cegieł kilka popalonych
I kilka zawias rdzą poczerwienionych,
A ówdzie stoją trzy one postacie
Piramidalne w zachodnim obłoku,
Lecz ani tamtych budownika znacie,
Ni tych – bo sławę miały na widoku!

Lat temu tysiąc-ośmset i pół-wieku
Schylona postać przy Bogu-Człowieku
Alabastrowe rozbiła naczynie.
Kto? Kiedy?... o tym nie ma wątpliwości
Z czerepy onej maść po dziś dzień płynie,
A archeolog milczy... O! Miłości...

(PWsz 1, 140)

²⁰ G. Halkiewicz-Sojak, *Norwid o Epimenidesie i Byronie*, „Studia Norwidiana” 1987–1988, z. 5/6, s. 77–78.

„Powieść” Wariata dotyczy sceny namaszczenia Jezusa w Betanii, zapisanej we wszystkich Ewangeliach. Z Ewangelii według św. Jana dowiadujemy się, że działo się to „na sześć dni przed Paschą” (J 12, 1), a kobietą, która wylała funt olejku nardowego, była Maria, siostra Łazarza i Marty. Prastara tradycja głosi z kolei, że uczyniła to Maria Magdalena. Tak czy inaczej, w historii zachowała się pamięć o osobie, która zdobyła się na jeden bezinteresowny uczynek, podczas gdy w zapomnienie poszli budowniczości cudów świata starożytnego: potężnych piramid w Gizeh (określonych przez Pliniusza jako „niepotrzebny i głupi pomnik bogactwa faraonów”)²¹ i wiszących ogrodów w Tebach²².

Archeolog jawi się w wierszu jako badacz (wątpliwych) pozostałości z rozbitego flakonu, rejestrator suchych faktów, który przeszłość traktuje instrumentalnie zapominając o człowieku. Prawda przetrwała jednak w depozycie Kościoła, w Ewangelii, która przede wszystkim nie „milczy o Miłości”, jest wyczulona na całą głębię ludzkich doznań i przeżyć. Przez zrozumianą głęboko historię Kościoła odsłania obiektywną prawdę i cały ciężar jej absolutnych wymagań wobec człowieka, stając się tym samym szczególnie ważnym depozytariuszem i stróżem pamiątek przeszłości. W ten sposób jest w stanie wciąż wracać do pierwotnej wierności wobec powierzonej mu prawdy; odkrywać odpowiedzialność za nią, a tym samym i za siebie. Może też wciąż wywyższać to, co w nim najlepsze i wszystkich w sobie „obejmać [...] sumieniem” (PWsz 2, 76).

Nietrudno zauważyć, że w swej analizie historii Kościoła Norwid wychodzi poza zwykłą faktografię, nie zmierza jednak do tworzenia spekulatywnego systemu²³ filozofii dziejów w przekonaniu, że system nie wystarcza do objęcia całej prawdy, że ludzkie poznanie rozumowe pozostaje słabe, niejednoznaczne i niepewne w odkrywaniu istotnych zagadnień życia ludzkości²⁴. Pisarz dąży raczej do

²¹ Cyt. za: J. W. Gomulicki, w: C. Norwid, *Dzieła zebrane*, t. 2: *Wiersze. Dodatek krytyczny*, Warszawa 1966, s. 384.

²² Por. też komentarz S. Sawickiego do tego wiersza. C. Norwid, *Wiersze*, Lublin 1991, s. 69–72.

²³ Por. C. Norwid, *Milczenie*, PWsz 6, 219–227.

²⁴ Por. uwagi Norwida w rozprawie *Milczenie*, PWsz 6, 226.

uchwycenia sensu wydarzeń w ramach historii zbawienia. Refleksja Norwida to synteza wizji historycznej z teologiczną.

Wypada przy tym zauważyć, że pisarz nie rejestruje całej historii Kościoła. Nie wspomina prawie o jego uwikłaniach politycznych czy choćby o walce, w starożytności i w średniowieczu, z licznymi sektami. Norwida interesuje zwłaszcza religijno-ortodoksyjny aspekt historii Kościoła wyrażający szczególnie ducha jego świętości i heroizmu, a nade wszystko ukazujący działanie Boga jako stwórczej osobowej siły tkwiącej wewnątrz bytu historycznego (choć oczywiście z nim nietożsamej).

W pismach poety rysuje się koncepcja dziejów Kościoła jako historii zbawienia. Nie wysuwają się w niej na czoło sprawy ustroju kościelnego, doktryny, polityki czy kultury, ale raczej zdarzenia i procesy uważane w świetle przesłanek objawionych za zbawcze dla ludzkości. Kościół jest w nich głównym wątkiem stwarzania świata przez Słowo Boże, odwiecznym i nieustannym trwaniem Wcielenia, cała historia zaś ma jakąś strukturę proklezjalną.

Kosmiczny „obszar miłości cało-chrześcijańskiej”

Czasy Norwida cechowała tendencja do wyznaczania dość wąskich granic Kościoła. Ówczesna eklezjologia, będąca w znacznej mierze dziedzictwem teologii trydenckiej, miała zasadniczo nastawienie obronne i polemiczne²⁵. Najczęściej powoływano się na definicję podaną przez św. Roberta Bellarmina:

²⁵ Prace najwybitniejszych ówczesnych teologów, inicjatorów odrodzenia w teologii – J. A. Möhlera, C. Passaglii, K. Schradera i M. J. Scheebena, świadczą jednak, że już w połowie XIX w., obok głównego nurtu apologetyczno-fundamentalnego, w eklezjologii rodzi się idea dogmatycznego stanowiska w nauce o Kościele. Przejawy tego odrodzenia można zaobserwować też w pracach Soboru Watykańskiego I, na którym wszechstronnie i równomiernie uwzględniono wszystkie momenty eklezjologiczne. Jednak z uwagi na nagłe przerwanie obrad soborowych poczynione wówczas ustalenia poszły w zapomnienie. Por. B. Pylak, *Kościół – mistyczne ciało Chrystusa. Projekt konstytucji dogmatycznej na Soborze Watykańskim II*, Lublin 1959, s. 9–10; J. Wierusz-Kowalski,

Kościół jest to zgromadzenie (*coetus*) ludzi związanych wyznawaniem tej samej wiary chrześcijańskiej i uczestnictwem w tych samych sakramentach, pod zarządem prawowitych pasterzy, a zwłaszcza jednego Biskupa Rzymskiego, namiestnika (*vicarii*) Chrystusa na ziemi²⁶.

Bellarmin dość jednostronnie akcentował te prawdy wiary, które protestanci odrzucali. Nietrudno zauważyć, że jego definicja przedsiębiorzona jest duchem zachodniego jurydyzmu. Podkreśla zwłaszcza widzialną stronę Kościoła i wyraźnie zaznacza jego granice²⁷.

Choć w uwagach Norwida o Kościele nie brakuje odwołań do znanych stwierdzeń katechizmowych (np. rozróżnienie na Kościół walczący, cierpiący i tryumfujący), to należy stwierdzić, że pisarza nie zadowalały ujęcia rozpowszechnione w ówczesnej teologii. Do obowiązujących uchwał soborowych odnosił się nawet z pewną rezerwą. W jednej z cytowanych już notatek trafnie zauważył: „Koncilium Trydenckie nie odbudowywa całości, tylko całość teologiczną utwierdza” (PWsz 7, 356). W przeciwieństwie do wielu ówczesnych katolików Norwid miał świadomość, że rzeczywistość eklezjalna jest szersza niż jej wymiar widzialny. Za niekonwencjonalnym, jak na ówczesne czasy, Norwidowym rozumieniem powszechności Kościoła stały trzy zasadnicze przesłanki: jednakowa godność wszystkich ludzi, wynikająca z tajemnicy Wcielenia, powszechne działanie Ducha Świętego w sumieniach i prawda jako całość.

Fakt Wcielenia oznaczał dla Norwida niezwykle wyniesienie człowieka, nadanie jego godności Boskiego wymiaru. W rozprawie [*Asocjacja, ilość i jakość*], analizując robiące wówczas karierę pojęcie asocjacji, która miała przyczynić się do wzrostu solidarności, a więc rozbudzać uczucia miłości i braterstwa, pisał:

Eklezjologia katolicka w XIX w. (1815–1869), „Studia Religioznawcze” 1970, nr 3, s. 107–123.

²⁶ *Disputatio de controversis fidei*, 4 contr., lib. III c. 2. Cyt. za: ks. Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 55–56.

²⁷ Ks. W. Łydka, *Bellarminowska definicja Kościoła i jej wpływ na późniejszą teologię katolicką*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1966, z. 2, s. 57–75.

ASOCJACJA najszersza, Chryścijaństwo – skutkiem CZŁOWIECZEŃSTWA CHRYSZTUSA PANA [...]. Chrystus Pan życzył sobie, ażeby JAKOŚCI JEGO SKUTKIEM powstała asocjacja – i to jest właśnie bazą chrześcijańskiego społeczeństwa (PWsz 7, 47–48).

Człowieczeństwo Norwid wiązał ściśle ze świętością – daną w momencie stworzenia, a zarazem zadaną do odkrywania w sobie i w innych. Osoba ludzka to od początku „święta rzecz” (PWsz 9, 337). Pisarz uważał, że „człowiek jest zawsze obrazem i podobieństwem Boga żywego” (PWsz 9, 314). Przez obraz Boży rozumiał głoszoną przez Kościół prawdę o człowieku wolną od skrajności przejawiających się choćby w tym, że „Człowiek w Egipcie był nicości; w Grecji – ubóstwiony” (PWsz 7, 280)²⁸. Podstawowy fakt człowieczeństwa stwarzał, według Norwida, możliwość spotkania ludzi w całej ich różnorodności, pozwalał zawsze na nawiązanie do tego, co wspólne i nieredukowalne, ponieważ pochodzące z nadprzyrodzonego źródła. Znaczenie spotkania ludzi na płaszczyźnie człowieczeństwa Norwid odkrył, bodaj najpełniej, u Homera. We wstępie do swego tłumaczenia *Odysei* pisał:

TEOLOGIJNA PRZEZROCZYŚĆ UTWORU, na obyczajach żywym ludu upostaciowanego, czyni, że tam w każdym nędzarzu i tułaczku obcym podejrzewało się najprzód, CZYLI ON NIE JEST Z BOGA?... [...] Jakiegoś „ostatniego człowieka!” nie było u Greków Homera! – zawsze był on pierwszym, to jest boskim.

[...] Homer nie znał PARAFIAŃSZCZYNY, a przeto trywialności, i [...] on znać ich nie mógł dla tego powodu, że wszelkiego człowieka uznaje BOSKIM! (PWsz 3, 674–675).

²⁸ Por. uwagi w artykule ks. A. Dunajskiego, *Człowiek – Boga żywego obraz*, „Studia Norwidiana” 1983, z. 1, s. 81–88. Znamiennym wyrazem afirmacji człowieczeństwa przez Norwida jest wiersz *Do Teofila Lenartowicza*, zapewne nie przypadkiem umieszczony przez S. Sawickiego w cytowanym zbiorze utworów religijnych poety. C. Norwid, *Wiersze*, s. 109.

To, że „Dwie Ewangelie z niesłychaną szybkością świat cały obiegły: SPIRYCY²⁹ i system DARWINA” (PWSz 6, 643), wiązało się dla Norwida z niebezpieczeństwem zagubienia prawdy o transcendencji człowieka, a w wymiarze społecznym groźnymi jednostronnościami. Stąd w 1875 r., do swoich przyjaciół na emigracji, pisarz wystosował memoriał w sprawie zawiązania Towarzystwa Uszanowania Człowieka, mającego „na celu wprowadzenie człowieczej pokory we warunki socjalne i historyczne” (PWSz 6, 643) a przez to „wyeliminowanie twórczą miłością technicznego elementu kast” (PWSz 6, 644). Było to wołanie o zrozumienie i obronę w człowieku tego, co prawdziwie ludzkie, co jest warunkiem poszukiwania wszelkiej jedności i sprawdzonym fundamentem trwałości ludzkich wspólnot, krótko mówiąc, co znaczy „być człowiekiem” (PWSz 1, 324):

W TYCH CIEMNYCH WIEKACH ŚREDNICH – pisał Norwid do Konstancji Górskiej – PRZEZ PRZYTOMNOŚĆ WSZECH-STRONNĄ MIARY NAJWZNIÓLSZEJ CZŁOWIEKA, PRZEZ UCZUCIE OBECNOŚCI NAJPRAWDZIW-SZEGO-CZŁOWIEKA, JAKI BYŁ NA PLANECIE LUB KIEDYKOLWIEK BĘDZIE, zawiązywała się nieledwie miłość-kochanka – przyjaźń – bractwo – towarzystwo-rycerskie, handlowe – KAŻDY związek ludzki – NIKT SIĘ WIĘC OD PIERWSZEGO KROKU NIE OSZUKIWAŁ NA DRUGIM CZŁOWIEKU, BO KAŻDY MÓGŁ, CZY TO BOGATY, CZY UBOGI, PAMIĘTAĆ NA WSPÓLNĄ IM NAJWYŻSZĄ MIARĘ CZŁEKA (PWSz 8, 423–424).

Norwid często ujmuje osobę ludzką w kategoriach eklezjalnych. Człowiek to dla pisarza od początku „Sakrament Kościoła” (PWSz 1, 270) i „Kapłan” (PWSz 1, 271). Nazywa go też „Boga [...] sąsiadem” (PWSz 2, 272) i tym, który „doczesnym jest co chwila, a wieczny zawsze” (PWSz 6, 33). Człowiek dla Norwida to miejsce uobecnienia się Boga w historii. W spotkaniu z człowiekiem najlepiej doświadcza się też misterium Kościoła. Świadczy o tym choćby wiersz *Fraszka!* [*Dewocja krzyczy...*] pochodzący z 1851 r.:

²⁹ Norwidowi chodzi oczywiście o spirytystów – ludzi wierzących w możliwość obcowania z duchami osób zmarłych za pośrednictwem medium w czasie specjalnych seansów spirytystycznych.

Dewocja krzyczy: „Michelet wychodzi z Kościoła!”
 Prawda; Dewocja tylko tego nie postrzegła,
 Że za Kościołem CZŁOWIEK o ratunek woła,
 Że kona – że ażeby krew go nie uległa,
 To ornat drze się w pasy i związuje rany,

*

A faryzeusz idzie mimo zadumany...

(PWsz 1, 168)

Spójrzmy najpierw na kontekst powstania utworu. Wiersz jest jednym z wielu w spuściznie poety liryków okolicznościowych. Pada tu nazwisko słynnego historyka francuskiego – przez wiele lat wykładowcy w Collège de France – Jules’a Micheleta. Dekretem z 13 maja 1851 r. został on usunięty z uczelni za szerzenie bardzo liberalnych poglądów. Pozbawiony możliwości wykładania postanowił oddać się działalności popularyzatorskiej w celu ożywienia aspiracji wolnościowych szerokich kręgów czytelników. Podjął wówczas zamiar wydania dzieła, które miało być stylizowaną w duchu *Złotej Legendy* serią żywotów bohaterów walk o wolność. Od 28 sierpnia do 17 września w dzienniku „L’Événement” zaczął ogłaszać opublikowaną później w formie książkowej pracę pt. *Polska i Rosja. Kościuszk*. Rozprawa była apoteozą dawnej Rzeczypospolitej i hołdem dla polskich walk o wolność – zwłaszcza w okresie insurekcji kościuszkowskiej – ale nie brakło w niej też motywów antyklerykalnych i antykościelnych (*nota bene* częstych w pracach Micheleta już od roku 1844, kiedy ukazały się jego paryskie wykłady o jezuitach). W *Kościuszcze* Michelet dowodził, że roszczenia Kościoła katolickiego, a zwłaszcza jezuitów, ściągnęły na kraj klęskę wojen kozackich.

Przywiązanie do katolicyzmu – twierdził – odcina Polskę od innych Słowian. Ten akt oskarżenia pod adresem „religii papieskiej” przeplatał się w jego wywodach z namiętnym apelem do Polaków, aby pamiętni na nieszczęsne losy Irlandczyków i Hiszpanów, wyzwolili się spod jej wpływów. Głosił, że Boga należy szukać nie w kamiennych wizerunkach na ołtarzu, ale w ludzkości. „Bóg we wszystkich i wszyscy Mesjaszami” – brzmiało jego naczelne hasło. Publikacje Micheleta były w zamierzeniu nie tyle zamachem na Ko-

ściół, ile próbą obrony podmiotowości i wolności człowieka wobec zagrażających mu różnych form zniewolenia. Niebawem wywołały jednak, m.in. ze względów doktrynalnych, sprzeciw w kołach katolickich, sam zaś Michelet oficjalnie zerwał z Kościołem³⁰. Reakcją na falę niezadowolenia, która dawała o sobie znać z ambon i periodyków kościelnych, był wiersz Norwida. Pisarz, choć posłuszny Kościołowi, nie zgadzał się na sytuację, w której litera prawa miałaby wziąć górę nad jego duchem, a praktyki religijne czy określone instytucje obrócić się przeciw człowiekowi. Apostazja Micheleta dała Norwidowi okazję do krytycznej oceny postawy współczesnego „faryzeusza”, któremu brakuje tego, co najważniejsze: ewangelicznej wrażliwości na człowieka i jego niedolę, dostrzegania ludzkiej sytuacji w świetle „nowego przykazania” rozsadzającego ciasne ramy starego prawa. Przesłanie utworu da się zawrzeć w stwierdzeniu, że człowiek – jego los i cierpienie – nie może nigdy stać się „fraszką”, „drobiazgiem”, obok którego przechodzi się obojętnie, w poczuciu samozadowolenia, mając na względzie tylko martwe przepisy prawa. Troska o człowieka jest ważniejsza niż, święty skądinąd, obrzęd liturgiczny. Dopuszcza ona nawet to, że „ornat drze się w pasy i związuje rany”, ponieważ „wyjątkowe położenia usprawiedliwiają brak formy stosowanej u chrześcijan zwłaszcza” (PWsz 8, 278).

Fraszka [...] nawiązując do potępienia faryzeuszów przez Chrystusa, wytyka bierność wobec nieszczęść ludzkich i piętnuje wierzących, którzy zadumani nad swoimi sprawami nie widzą nędzy i cierpienia innych³¹.

Zarazem apeluje też o uznanie prawa każdego człowieka do odmienności. W ścisłym związku z przekonaniem pisarza, że człowieczeństwo jest podstawową racją wszystkich osobowych odniesień, a sza-

³⁰ M. Wodzyńska, *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia historii w Collège de France*, Warszawa 1976, s. 58.

³¹ Z. Dokurno, *Kompozycja utworów lirycznych C. K. Norwida (Do roku 1852)*, Toruń 1965, s. 145.

cunek dla niego zasadniczym probierzem oceny ludzkich poczyniań, pozostają też jego wywody na temat „idei reprezentacji”³².

Wyjątkowa godność człowieka to pierwsza, ale nie jedyna przyczyna uniwersalności Kościoła. Sądzę, że nie będzie w tym miejscu nadużyciem badawczym krótki cytat z książki współczesnego myśliciela, oddający myśl, którą można wyczytać też u Norwida:

Duch Święty jest równie konieczny do tego, aby przez posługę Kościoła ludzie mogli rodzić się do życia wiary, jak był konieczny, aby Chrystus mógł narodzić się w ciele i w tajemnicy Paschy [...]. A więc Kościół istnieje w świecie jako sakrament Ducha Świętego, który przez wyznawanie, że Jezus jest Panem, objawia historycznie Chrystusa i rodzi ludzi, aby osiągnęli oni w ten sposób swoją odwieczną prawdę³³.

Myślenie Norwida o Kościele nie było zdominowane przez modny wówczas inkarnacjonistyczny model eklezjologii rozwijany choćby przez – nowatora w ówczesnej teologii – tybindzkiego teologa Jana Adama Möhlera³⁴ (zm. 1838) i przedstawicieli szkoły rzymskiej w eklezjologii, takich jak Carlo Passaglia (zm. 1887) czy Klemens Schröder (zm. 1893). Model ten słabo uwzględniał rolę Ducha Świętego w Kościele i ujmował Kościół jako kontynuację wcielenia Logosu. Dla Norwida wymiar niewidzialny, duchowy, kryjący w sobie najgłębszą rzeczywistość jawił się, zwłaszcza w obliczu likwidacji Państwa Kościelnego, jako daleko ważniejszy niż strona widzialna. Pod tym względem pisarz zbliżał się do wczesnochrześcijańskiego rozumienia Kościoła, zgodnie z którym Duch Święty jest gwarantem instytucji (Möhler, gdy mówił o działaniu Ducha Bożego w Kościele, sięgał głównie do dobrze znanej mu romantycznej teorii religii i filozofii w wydaniu Schleiermachera i Hegla). Norwid był daleki od tego, by „ciskać żarty z udziału Ducha Św. w Kościoła sprawach” (PWsz 6, 53). Uważał, że Kościół jest najwyższą całością

³² Por. PWsz 7, 51–54.

³³ G. Martelet, *Zmartwychwstanie, eucharystia, człowiek*, przeł. S. Rutkowska, Warszawa 1976, s. 226.

³⁴ W czasach Norwida były znane zwłaszcza dwa dzieła tego autora: *Symbolik* (1832) i *Die Einheit in die Kirche* (1825). Por. też J. Zaremba, „Inkarnacyjna koncepcja Kościoła u Möhlera”, Lublin 1975, mps BU KUL.

moralną, zaś „Żadna [...] całość moralna bez Ducha Św. nie istnieje, choć w różnej proporcji Duch ten w skład ciał moralnych wchodzi na miarę posiadanej przez nie cnoty jakiejś duchowej” (PWsz 6, 613). W twórczości poety trwa stale, mniej lub bardziej wyraźna, refleksja pneumatologiczna. Słowo „duch” występuje tu bardzo często i w licznych kontekstach, przeważnie jednak ma wydźwięk wyrażnie religijny. Niekiedy Norwid mówi wprost o Duchu Świętym, który „gdzie chce tchnie” (PWsz 1, 29), „który jest duchem miłości i pokoju” (PWsz 8, 296), który „połączy wzajemnością pokoleń zastępy” (PWsz 7, 43) i „zarządza ludzkością” (PWsz 7, 45). „Duch Święty w stosunku do człowieka i świata tego – Miłość – Wolność” (PWsz 6, 613). Częściej jednak pisarz używa samego pojęcia „duch” do określenia pierwiastka boskiego w człowieku i w dziejach.

Wizja Kościoła, ku której zbliża się Norwid, wydaje się oparta na równowadze – mówiąc współczesnym językiem teologicznym – czynnika chrystologicznego i pneumatologicznego, syntezy, którą można odnaleźć we wczesnej patrystyce (Ireneusz, Atanazy, Cyryl z Aleksandrii, Bazyli Wielki)³⁵.

Pisarz jakby świadom ograniczeń analogii Kościoła i Słowa Wcielonego (grożącej ubóstwieniem Kościoła i utożsamianiem go z elementami instytucjonalnymi), myśli bardziej o Kościele jako o przedłużeniu namaszczenia Chrystusa przez Ducha. W tym kontekście należy powiedzieć, że Kościół stanowi dla Norwida wydarzenie pneumatologiczne zrodzone na długo przed Wcieleniem, z racji wszechobjemującego oddziaływania męki i zmartwychwstania Chrystusa. Wskazuje na to nawet pobieżna analiza pola semantycznego pojęcia „duch”. Wszak „Krynica ducha” to „Chrystowe w historii zwycięstwo” (PWsz 3, 510), a „Stare – Religie – pierwsze ducha dzieło” (PWsz 3, 571–572). Stąd ci, którzy „nie studiowali ducha [...] są jak poganie” (PWsz 4, 52–53). Jego przymioty to „równość” (PWsz 3, 388), „powszechność” (PWsz 1, 175), ale też „różność” (PWsz 3, 338) i „wolność”. Duch potrafi zwyciężyć wszelkie ograniczenia. To wszak „niepoprawny Idealista” (PWsz 1, 371–372), który

³⁵ W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem*, Lublin 1987, s. 92.

„FORMY nie chce” (PWSz 3, 388), sprawca ciągłego i twórczego niepokoju.

O tym, że Norwid miał świadomość znaczenia pentekostalnej jedności, świadczy wzmianka w [*Notatkach z historii*], cytata z drugiego rozdziału *Dziejów Apostolskich*:

Zesłanie Ducha Ś-o. Partowie, Medowie, Elamitowie, w Mezopotamii... w Judei, Kapadocji, Poncie, w Azji – w Frygii, w Pamfilii, w Egipcie (w Libii opodal Cyreny). Rzymianie, Żydowie nowo nawróceni, Kreteńczycy, Arabczycy (PWSz 7, 330).

Wydaje się, że nie jest to tylko erudycyjny zapis, choć zapewne pełni i taką funkcję. Nacisk pada tu szczególnie na cudowną jedność (w ogromnej wielości), jaka zaistniała w dniu Zielonych Świąt. Ta jedność jest dostępna obecnie za sprawą ludzkich sumień, szanujących „prawo obyczaju, względu i miłosierdzia” (PWSz 9, 196). Właśnie w sumieniu, zdaniem Norwida, przejawia się szczególnie działanie Ducha Świętego. W opozycji pozostają zawsze „SPRAWA-SUMIENIA I UMYŚLU” i „SPRAWA-NERWOWA” (PWSz 9, 53). Pisarz wyrzucał współczesnym, że „nerwy”, a więc hipokryzja i nihilizm „zastępują Ducha-Świętego we wszystkich ENTRE-aktach kataklizmów!!...” (PWSz 9, 141). Kościół pozostaje Kościołem narodów, ale jednocześnie w Kościele, który jest antytypem wieży Babel i ma za zadanie jednoczenie ludzkości, nastąpiło doskonale „pojednanie” różnych języków; tutaj stały się one „wspólne” wszystkim dzięki działaniu Ducha Bożego. Zarazem pisarz był świadom, że na płaszczyźnie świeckiej, inspirowanej przez Kościół, proces jednoczenia jest jeszcze za mało posunięty. Stąd na przykład w odniesieniu do Europy mówił o „CIELE SENSUALNIE Z-KOŚCIELNIONYM” (PWSz 10, 163). Z kolei, jakby dla kontrastu, w 1862 r. w liście do Joanny Kuczyńskiej zawarł wzmiankę o wojnie secesyjnej w Ameryce, dając przy okazji zwięzłą charakterystykę tamtejszej wspólnoty narodowej. Wypowiedź ta jest też znamieną w tym kontekście dla Norwidowych przemyśleń o Kościele:

W tej EUROPIE-EUROPY [...] spotyka się [...] obywateli [...] z których

każdy jest prezydent i król. Z których każdy może dogmatycznie różny jest i nie ujednany w ogół sklepienia kościelnego, ale każdy ma nad sobą w niebiesiech i w łonie wnętrzości swych Bożą przytomność (PWSz 9, 37).

Nacisk pada tu nie na widzialną jedność, ale wewnętrzną „Bożą przytomność”, którą można interpretować jako „nieba odbicie w sumieniu (PWSz 1, 248). Sumienie było dla Norwida nieredukowalnym składnikiem osobowości („sumienie jest sumieniem”, PWSz 6, 143). Jednocześnie pisarz dowartościowywał jego specyficznie teologiczne wymiary. Zdaniem Norwida „Sumienie [...] Bez-organicznym będąc, bo bez granic” (PWSz 1, 249), dalekie od zamknięcia się w sobie, jest równoczesnym otwarciem się na prawdę i na innych, którzy szukają dobra. Sąd sumienia, wyrażający jednostkowość, jest zarazem uniwersalizujący. Właśnie dlatego, że Kościół sięga aż do najtajniejszych głębi w człowieku, może dosięgnąć wszystkich ludzi. Sumienie przybiera więc specyficzną konfigurację eklezjalną. Duch Boży działający w ludzkich sumieniach rozsada sztywną granicę kanoniczną. Jego „charyzmatyczna” obecność może przekraczać wszelkie bariery, uzupełniając i łącząc w kościelną jedność zróżnicowaną ludzką rzeczywistość. Kościół jest w tym ujęciu swoim centrum świadomości religijnej wszystkich ludzi, która jednak nie ogranicza się do objawienia chrześcijańskiego, lecz sięga dalej, do wszelkiego doświadczenia *sacrum* całej ludzkości, a także do „rozświecania się” prawdy przez sumienie. Kościół to powszechna wspólnota sumienia i Ducha, która daleko wykracza poza instytucjonalne ramy³⁶. Wizja Norwida daje bardziej teologiczne niż – powszechne wówczas – socjologiczne rozumienie jedności Kościoła, jedności będącej nie tyle owocem ludzkich usiłowań, ile nadprzyrodzonego działania Bożego Ducha.

Trzecim czynnikiem stanowiącym o powszechności Kościoła była dla autora *Vade-mecum* prawda, która zawsze zawiera się w całości, a więc nie może być „partykularna”, zawężona do jednej gru-

³⁶ Na temat sumienia u Norwida por. J. F. Fert, *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida*, Lublin 1993.

py religijnej lub jednego narodu, bo „każdej wszelako całej prawdy bywa cechą, iż mówiąc o jednym obejma drugie i trzecie” (PWSz 6, 571). Zarazem niemożliwe jest, „aby COKOLWIEK mającego CAŁOŚĆ MOGŁO BYĆ BEZ PRAWDY – JAKŻE BYŁABY CAŁOŚĆ?!” (PWSz 10, 113). Tolerancja wiązała się dla pisarza z wiarą w bogactwo możliwości przejawiania się prawdy. Jedynie przy szerokim otwarciu na nią można uniknąć herezji, egoizmu i zaściankowości, zdążyć do wyeliminowania „twórczą miłością technicznego elementu kasty” (PWSz 6, 644). Kasta była dla Norwida przejawem sztywności, „formalizmu” i „niedojrzałości”, wynikiem zapomnienia o tym, że wszak „OPRÓCZ KOŚCIOŁA MATKI NASZEJ jest jeszcze OJCIEC, KTÓRY JEST W NIEBIESIECH” (PWSz 9, 196). Tracąc z oczu moralny uniwersalizm, dokonuje się zbyt łatwych podziałów na bliskich i obcych oraz ideologizacji wartości. W swego rodzaju „purytanizmie” religijnym Norwid widział zasadnicze niebezpieczeństwo dla rozumienia prawdy, „patriotyzmu chrześcijańskiego” i Kościoła. W liście do Władysława Zamoyskiego z lutego 1864 r. pisał:

Ważne i ciekawe [...] pytanie: CZEMU PURYTANIZM NAWET W RELIGII JEST HEREZJĄ???... .. Nawet w religii purytanizm doprowadziłby zawsze albo do żydostwa, albo do archeologii, i skończyłoby się na tym, że KOŚCIÓŁ BYŁOBY TO MUZEUM STAROŻYTNOŚCI! Nieuwerkerke byłby Papieżem! –³⁷ (PWSz 9, 131)

„Chrystusa Pana nie umęczyci ani poganie, ani Rzymianie – jedno WŁAŚNI RODACY I КАНАЛ” (PWSz 10, 56) – zauważył z kolei poeta w liście do Bronisława Zaleskiego, chcąc w ten sposób podkreślić niebezpieczeństwo „ślepoty kastowej” (PWSz 10, 57) i uwydatnić przekonanie, że „KTO PATRIOTYZM zamieni na WYŁĄCZNOŚĆ (*qui de patriotisme ne ferait que l'exclusivite*) [...] ten musi koniecznie [...] zrobić z ojczyzny SEKTĘ i skończyć fanatyzmem!!” (PWSz 9, 131). W poprzednim podrozdziale zwrócono już uwagę, że dla Norwida pojęcie Kościoła stanowi (zgodnie zresztą z przemyśleniami pisarza

³⁷ Hrabia Alfred Emil Nieuwerkerke był francuskim rzeźbiarzem pochodzenia holenderskiego. Od 1850 r. przez wiele lat zajmował stanowisko dyrektora muzeów narodowych we Francji.

pierwszych wieków) kontynuację hebrajskiego pojęcia „kahal”, które z kolei *Septuaginta* tłumaczy jako „ekklezja”. „Kahal” nie określa tylko ugrupowania o ograniczonym zasięgu, ani zgromadzenia w znaczeniu materialnym, lecz cały Lud Boży, rzeczywistość może niedużą w swym widzialnym aspekcie, ale zawsze o wiele większą niż jej zewnętrzne przejawy. Greckie słowo zawarte w *Septuagincie*, na mocy trudnych do oddania w nowszych językach zbliżeń terminologicznych, oznacza wezwanie, aby stać się częścią Kościoła³⁸. Dla Żydów, zwłaszcza od czasów niewoli babilońskiej, „ekklezja” była „symbolem wyższej rzeczywistości, zarodkiem innej społeczności, znakiem najwyższej pełni w czasach mesjańskich i ostatecznych (np. Iz 2, 2–4; Jr 3, 16; 16, 19–21)”³⁹. Również św. Paweł i pierwsi uczniowie uważali ją nie za rzeczywistość zupełnie niewidzialną, ale za tajemnicę przerastającą zewnętrzne realizacje, poprzedzającą „kłejoi” wezwanych, wzywającą i gromadzącą ludzi ze względu na obiecane królestwo. „Ekklezja” jest więc najpierw *convocatio* zanim stanie się *congregatio*. W tym sensie zadaniem Kościoła jest objawianie ludziom pierwotnej jedności, do której zostali „wezvani”, odnawianie jej i dopełnianie⁴⁰. Te aspekty terminologiczne nie były chyba obce Norwidowi. Katolickość jest mistyczną i metafizyczną głębią Kościoła, a nie tylko jego zewnętrznym rozprzestrzenieniem. Jest ona wspólnym życiem w jednej prawdzie. Dlatego też przez „kościelność” pisarz rozumiał wewnętrzną siłę zdolną do wiązania wszelkich ludzkich różnorodności, tak by „ku innym sądom nie mieć zawiści, lecz oświeconą miłość żywić” (PWsz 5, 129). Myślenie uniwersalistyczne nakazywało mu nie zacieśniać granic Kościoła do „prawdy” jednej grupy religijnej, wyznania czy narodu. W związku z tym traktował katolicyzm jako tylko jeden z przejawów chrześcijaństwa.

Właśnie chrześcijaństwo, jako całość, stanowiło dla pisarza drugi zasadniczy przejaw Kościoła, co wypada zaznaczyć w wypadku epoki, w której zupełnie nie było miejsca na religijny dialog. Choć w odniesieniu do wspólnot odseparowanych od Kościoła katolickie-

³⁸ H. de Lubac, *Katolicyzm*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1988, s. 46.

³⁹ Ks. Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 30.

⁴⁰ H. de Lubac, op. cit., s. 47.

go Norwid używał określenia „sekty protestanckie” (PWsz 7, 357) i mówił o „herezji bizanckiej” (PWsz 8, 264), to jednak nie brakło mu spojrzenia bardziej „ekumenicznego”. W liście do Konstancji Górskiej pisał:

my jesteśmy Chrześcijanie, kiedy jeszcze leżymy w kolebkach, bo woda chrztu nas utwierdza... zaś jesteśmy katolikami nauczywszy się katechizmu i przystępowania do Sakramentu.

Jest więc rzeczą jasną, że my zawsze starsi Chrześcijanie niż katechiści (PWsz 9, 195).

Norwid w ogóle wolał używać słowa „chrześcijański” niż „katolicki”. Miało ono dla niego wymiar bardziej szeroki, dostojny, heroiczny. Warto też zauważyć, że pisarz nie rozróżniał wyraźnie płaszczyzn ludzkiego istnienia, zacierał różnice między rzeczywistością świecką i religijną⁴¹. W kolejnych formach życia społecznego dostrzegał różne poziomy „skościelania”. Przestrzeń kościelna była dla niego zorganizowana w ciąg, którego zasadnicze elementy stanowiły: ród, naród, ludzkość. Zwłaszcza pojęcie narodu jest cenne dla autora *Vade-mecum* w analizach eklezjologicznych. Naród bowiem ma strukturę personalno-organiczną i historyczną oraz pozostaje w nadprzyrodzonej relacji do Kościoła, który jest „nad Historią” (PWsz 7, 36). „Dynamika myśli o narodzie jest w pismach Norwida ogromna”⁴². Pojęcie narodu Norwid ściśle wiązał z wewnętrznym dynamizmem pochodzącym z chrześcijaństwa. Wierzył szczególnie w „MOŻEBNOŚĆ NATCHNIENIĘ POSTĘPOWO-TRADYCYJNYCH” u narodów, w „których HISTORYCZNOŚĆ I chrześcijaństwo JEDNO-PROMIENNIE wzeszły i wzrosły” (PWsz 9, 14). Zapewne nie przypadkiem pojawiają się u pisarza takie określenia jak „z-kościelanie” się narodu (PWsz 6, 18), „Kościół [...] duchowy [...] narodu” (PWsz 3, 541) czy nawet „kościelność narodu” (PWsz 7, 187). Można wręcz mówić o eklezjologicznej kategorii narodu u Norwida. Wrastanie narodu w Kościół staje się jego uwiecznieniem i doskonaleniem. Jest osiągnięciem optymalnej formy życia i rozwiązaniem podstawowych trudności historycznych.

⁴¹ Ks. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów*, s. 103.

⁴² J. F. Fert, op. cit., s. 47.

Dlatego „społeczność religijna, zwłaszcza chrześcijańska, stanowi najważniejszy rdzeń narodowego organizmu”⁴³. Kościół uniwersalny wciela się w konkretny naród i ucieleśnia się w nim. Przekłada historię narodu na dzieje zbawienia. Naród zaś niejako materializuje Kościół, ukonkretnia go i uhistorycznia, zapewnia mu wymiar publiczny i ciągłość dziejową, drogę przez świat i epoki. Kościół uniwersalny wciela się w konkretne kształty narodów. Naród w stosunku do Kościoła pełni niejako funkcję hermeneutyczną. W nim Kościół może się sobie przyjrzeć, pogłębić swe rozumienie. Przywołane przed chwilą określenia narodu bynajmniej nie świadczą o teokratycznych skłonnościach Norwida. Opisują raczej dialektykę relacji Kościoła i narodu. Naród to dla Norwida „najstarszy po Kościele obywatel” (PWsz 7, 7), który – podobnie jak Kościół – zasadza się i rośnie na duchowej wolności. Naród jest „dziełem miłości (naprzód natchnionej a potem uświadomionej)” (PWsz 7, 85). Norwid mówił również o „skościelanej wewnątrz sile narodowej całości” (PWsz 6, 318). Uważał też, że naród daje Kościołowi, który jest „nad Historią”, realność, materialność, możliwość wcielania się w czasoprzestrzeń świata – w epoki, kultury i kraje. Jak określony naród jest podmiotem partykularnego Kościoła, tak cała rodzina narodów stanowi podłoże dla Kościoła powszechnego jako swoistej Rodziny Bożej. Z kolei Kościół od wewnątrz przenika naród i odnawia go. Kościół jest strukturą wspierającą właściwy rozwój narodu chrześcijańskiego. Kościół i naród są korelatami. Misterium eklezjalne jest szczególnym środowiskiem doskonalenia się narodu. Za sprawą Kościoła naród również uzyskuje zdolność bycia „nad-narodowym”, co w rezultacie stanowi o jego tożsamości, bo „składa się on nie tylko z tego, co go wyróżnia od innych, lecz i z tego, co go z innymi łączy” (PWsz 7, 86). Uniwersalizm Kościoła nie pozwalał, według Norwida, na żaden eklezjalny nacjonalizm. Dlatego złem byłoby rozlamywanie „CAŁOŚCI KATOLICKIEJ ALBO HUMANITARNEJ NA PANTEONY NARODÓW” (PWsz 9, 129). Pisarz uważał, że Kościół jest wspólnym

⁴³ Ks. A. Dunajski, *Najstarszy po Kościele obywatel, czyli naród w historiozoficznej myśli Norwida*, w: *Polska teologia narodu*, pod red. ks. Cz. S. Bartnika, Lublin 1988, s. 155.

dobrem całej ludzkiej wspólnoty i widział konieczność łączenia poczucia jego powszechności z szacunkiem dla różnorodności. W imię uniwersalizmu wypowiadał się przeciw wszelkiemu „purytanizmowi narodowemu” w religii. Najpełniejszym przejawem wspólnoty eklezjalnej była dla niego uniwersalna Rzeczpospolita, składająca się z „NARODOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKICH, tych to różnobarwnych tęcz, na globie pędzlem Opatrzności nakreślonych” (PWSz 8, 60–61). Ale, podobnie jak jedność nie oznacza centralizującej jednakości, tak też różnorodność nie jest po prostu malowniczym zestawieniem odmienności. Stanowi ona raczej powszechne wezwanie do wzajemnego ubogacania w wierności jednej, choć różnie przejawiającej się Prawdzie. „Oryginalność” Kościoła wiąże się właśnie z wymianą i wzajemnością.

W wykładach *O Juliuszu Słowackim* Norwid zauważył, że

dzień, w którym narodowość chrześcijańska jakakolwiek bądź powiedziała, że Kościół chrześcijański do niej tylko „od wieków i na wieki” należy, byłby dniem, w którym narodowość ta stałaby się przez toż samo żydowską, nie chrześcijańską (PWSz 6, 442).

Nie naród-sekta zamknięty w swej wyłączności, ale naród, którego odrębność wejdzie w skład ogólnoludzkiej wspólnoty, był ideałem pisarza (stąd autor *Vade-mecum* nie zawahał się oskarżać Adama Mickiewicza o brak patriotyzmu ze względu na jego zbyt ciasne pojęcie ojczyzny)⁴⁴. Eklezjologia Norwida wykracza poza wszelkie ciasne ujęcia. Kościół powinien zostać otwarty na różne wartości kulturowe i humanistyczne, ponieważ może oczyścić i przetworzyć doczesne ludzkie dokonania, cały proces dojrzewania narodów, który „żywą dramą się odbywa” (PWSz 6, 443). „Kościelność” to pojęcie zarezerwowane u Norwida nie tylko na określenie hierarchicznie zorganizowanej wspólnoty wierzących w Chrystusa. Pisarz rozumiał ją też

⁴⁴ W 1879 r. Norwid napisał do T. Lenartowicza jednozdaniowy list, w którym stwierdził: „Dziecko jesteś, ale maluteczkie, utrzymując, że Adam Mickiewicz był patriotą” (PWSz 10, 133). W postawie ideowej Mickiewicza Norwida raziła zwłaszcza swego rodzaju zaściankowość, ponieważ sam przyznawał się do szerokiego – w czasie i w przestrzeni – pojęcia ojczyzny.

jako wewnętrzną siłę zdolną do wiązania wszelkich ludzkich różnorodności, tak by „ku innym sądom nie mieć zawiści, lecz oświeconą miłość żywić” (PWsz 5, 129). Dlatego nie przypadkiem znalazł się w spuściznie poety wiersz *Do Emira Abd el Kadera w Damaszku*, napisany w 1860 r. jako poetycki hołd złożony muzułmaninowi za jego prawdziwie „ekumeniczną” postawę – obronę chrześcijan w czasie rozpętanych przeciw nim w Syrii krwawych prześladowań. W utworze zawierającym wiele nawiązań do Biblii emir wyrasta na „chrześcijanina z ducha”, człowieka spoza Kościoła, oświeconego jednak prawdą chrześcijańską. Dzięki takim jak on Kościół daleko wykracza poza swe widzialne przejawy. Pisarz nie wahał się więc stwierdzić:

5

A jeśli w łzach gnębionych ludzi,
 A jeśli w dziewic krwi niewinnej,
 A jeśli w dziecku, co się budzi,
 Ten sam jest Bóg – nie żaden inny –

6

To – namiot Twój niech będzie szerszy
 Niż Dawidowych cedrów las;
 Bo z Królów-Magów trzech, Tyś pierwszy,
 Co konia swego dosiadł w czas!
 (PWsz 1, 327)

„Dawidowych cedrów las” to wyraźna aluzja do ogromnej świątyni jerozolimskiej, której budowę zamierzył Dawid, a zrealizował jego syn Salomon, sprowadzając w tym celu wielkie ilości drewna cedrowego z Libanu (por. 1 Król. 5, 19–24)⁴⁵. Emir, dzięki swej postawie, zasługuje na wejście do „świątyni” większej, przeznaczonej nie tylko dla wyznawców jednej, choćby najprawdziwszej religii. Jego wiel-

⁴⁵ Inny komentarz do tego fragmentu wiersza podaje S. Sawicki w: C. Norwid, *Wiersze*, s. 135.

kość polega na tym, że nie uległ ciasnym wyobrażeniom o prawdzie i umiał dostrzec „obraz Boży” w „niewiernych”.

W tym miejscu wypada przywołać jeszcze wiersz pt. *Fraszka! (Petersbursko-Wiedeńskim papistom przypisana)*, będący wśród liryków poety jakby summą jego eklezjologii.

I

Broń lepiej Syksta, Klemensa, Piusa –
 CZŁOWIEKA, mówię, w papieża osobie,
 LECZ NIE BROŃ WŁADZY, CO JEST OD CHRYSTUSA
 NAJWSZECHMOCNIEJSZĄ POTĘGĄ NA GLOBIE.
 Bo cóż ty jesteś?... albo CZYMŻE ONA
 WSZECHMOCNOŚĆ WŁADZY, gdy taka obrona!...
 Stąd – uczą dzieje wieków dziewiętnastu,
 Że z tych, co władzy papieskiej bronili,
 Wątpię, czy WIERNYM był choć jeden na stu.
 A dziś?...
 ...dziś może już się nawrócili!!

II

O! katolicy szanowni ta wasza
 O Chrystusową potęgę obawa
 To jeszcze resztki wnętrzości Judasza,
 Co się po świecie rozwlekły jak lawa –
 To Piotrowego odłamek pałasza,
 CO PRZED ZAPARCIEM SIĘ Z POCHEW DOSTAWA!

III

Gdybyście wiarę mieli, to już dawno
 Widzielibyście, że glob jest Kościołem,
 Który ma oną bazylikę sławną
 Piotrową – niby ołtarzem i stołem...
 Ale wam trzeba KOŚCIÓŁ W OŁTARZ wcisnąć
 I zamknąć – i straż postawić przy grobie,
 Żeby za prędko nie mógł Bóg wyblysnąć...
 – Czekajcież... wstanie On – w cało-osobie.

IV

Wstanie On – i już świtają promienie
 Przez rozsadzane grobowca kamienie,
 I już chorągwi rąbek się wybiela
 Ze szpar... i ranek bliski Zbawiciela...

.....

V

Zapytaj niewiast, GDY SAME NA DRODZE,
 Gdy rozrzewnione GUBIĄ SIĘ w płakaniu...
 Zapytaj mędrców... albo na podłodze
 Leżących prochów, bo skorsze w uznaniu! –
 Albo zapytaj siebie, ale w chwili,
 Gdy pod stopami glob ci się zakręci,
 I CUDZA w tobie waga się przesili,
 I w swojej staniem MIERZE, bez pamięci:
 Zapytaj – –

VI

Pokąd będziemy się zwodzili?
 (PWsz 1, 169–170)

Wiersz należy zaliczyć do publicystycznej odmiany okolicznościowych utworów Norwida. Powstał prawdopodobnie w 1851 r. na fali wydarzeń, które mocno wstrząsnęły Państwem Kościelnym, swoje początki zaś miały już trzy lata wcześniej. W 1848 r. Pius IX odmówił sojuszu z Królestwem Sardynii przeciwko Austrii w wojnie o wyzwolenie Mediolanu i Wenecji. Takie stanowisko papieża, jak również narastający kryzys gospodarczy na terenach znajdujących się pod jego jurysdykcją, spowodowały niebawem duże niezadowolenie ludności. 16 listopada 1848 r. wybuchło w Rzymie powstanie, w wyniku którego Pius IX został pozbawiony władzy świeckiej. 24 listopada papież opuścił też potajemnie swą stolicę, udając się do Gaety, przygranicznej miejscowości w sąsiednim Królestwie Neapolu. W lutym następnego roku powołano tymczasowy rząd Republiki Rzym-

skiej na czele z Giuseppe Mazzinim, papież zaś zwrócił się z prośbą o interwencję zbrojną do Francji, Austrii, Hiszpanii i Neapolu. W jej wyniku powstanie w Państwie Kościelnym zostało stłumione i 12 kwietnia 1850 r. jego władca wrócił do Rzymu. Jednak w zamian za militarne zabezpieczenie swego panowania ze strony Francji, Pius IX został zmuszony do sekularyzacji rządu w duchu liberalnym oraz wprowadzenia Kodeksu Napoleona. Takie rozwiązanie wywołało oczywiście niezadowolenie przeciwników politycznych Francji – Rosji i Austrii. Z Petersburga i Wiednia odezwały się wnet głosy biorące w obronę papieża i jego państwo, choć oczywiście nie stała za nimi troska o Kościół, lecz jedynie zimna kalkulacja interesów politycznych – chęć umocnienia swych wpływów na Półwyspie Apenińskim. To było chyba główną przyczyną oburzenia poety, choć może nie tylko, gdyż Norwidowi jak zwykle nie chodziło o konkretne osoby, lecz o postawy, nie o krytykę personalną, lecz merytoryczną polemikę.

Mimo że wiersz wpisuje się w kontekst polityczny epoki, to jednak dominuje w nim problematyka moralno-religijna. Pierwsza część to niepozobawiona ironii polemika z tymi, którzy wystąpili z „obroną” papieża. Pisarz wyraźnie podkreśla, że obrony może potrzebować najwyżej człowiek piastujący najwyższy urząd w Kościele, jednakże nie sama instytucja, którą reprezentuje, ponieważ z racji swego nadprzyrodzonego ustanowienia ma ona dostateczną moc, aby przetrwać. Wyraźnie sarkastyczny charakter ma druga strofa, demaskująca rzekomą wierność papistów podszytą zdradą i bojaźnią, wartą tyle co „Piotrowego odłamek pałasza”, choć skrywaną za gotowością gorliwej służby. Zwrotka trzecia to polemika z wąskim i dość jednostronnym spojrzeniem na Kościół akcentującym nadmiernie wymiar instytucjonalny kosztem tajemnicy. Pisarz stawia znak równości między wspólnotą wierzących i zmartwychwstałym Chrystusem. Ich jedność jest tak wielka, że Kościół jawi się wręcz jako Osoba Zmartwychwstałego obecna na sposób duchowy, w ludzkiej rzeczywistości. Takie ujęcie bliskie jest zresztą teologii Pawłowej, w której zmartwychwstanie przyjmuje rysy wydarzenia eklezjalnego (Por. 1 Tes 4, 14 i Flp 3, 10–21). Również u św. Pawła

pojęcie ciała ma sens zarówno chrystologiczny, jak i eklezjologiczny. W pojęciu ciała duchowego mielibyśmy zatem syntezę chrystologicznego i pneumatologicznego wymiaru Kościoła. Chrystologia pozostaje punktem wyjścia eklezjologii, prowadzi jednak niezawodnie do pneumatologii⁴⁶.

Każda próba sformalizowania życia kościelnego to zatem wciąż powtarzający się, ale nieskuteczny, zamach Sanhedrynu. Bóg bowiem potrafi „wybłysnąć”: „wstanie On – w cało-osobie”⁴⁷. Kościoła zatem nie można „w ołtarz wcisnąć”, ponieważ ołtarz symbolizuje także grób – jego kształt wywodzi się z antycznego sarkofagu. Symbolika ołtarza-grobu, obecna już w sztuce wczesnochrześcijańskiej i żywa w średniowiecznej tradycji obrzędowej Wielkiego Tygodnia (gdy ołtarz w akcji dramatów liturgicznych lub w celebracji liturgicznej pełnił funkcję grobu Chrystusa), była chyba dobrze znana Norwidowi.

Pisarz zmierza tu wyraźnie do ukazania chrześcijaństwa nie jako ideologii i systemu doktrynalnego, lecz przede wszystkim wydarzenia, manifestacji wyzwającego działania Boga w historii. Stąd próbuje niejako dowieść zmartwychwstania będącego źródłem życia Kościoła. W czwartej strofie jest ono ukazane niemal jak fakt jawiskowy, poddany ludzkiej percepcji i mieszczący się w kategoriach historycznej sprawdzalności (choć zawieszenie wypowiedzi – uwydatnione zabiegiem graficznym – wprowadza pewien element szacunku wobec Tajemnicy). Następna strofa mówi już jednak o „historycznym obrzeżu”⁴⁸ zmartwychwstania. Argumenty mające o nim świadczyć stają się coraz bardziej wysubtelnione. Możliwości przekonania się o prawdziwości wydarzeń wielkanocnych wiążą się kolejno z odwołaniem do wiarygodności ewangelicznych niewiast, mędrców, prochu z podłogi i wreszcie samego siebie. W tym układzie oczekiwane potwierdzenie zatracza stopniowo uchwytność w kategoriach historycznych na rzecz kategorii mocniej zinterioryzowanych, związanych z racjami serca. Próby uzasadnienia zmierzają ku

⁴⁶ W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem*, s. 93–94.

⁴⁷ Por. współczesne intuicje teologiczne: ks. Cz. S. Bartnik, *Osobowy byt Kościoła*, w: *Kościół w świetle Biblii*, pod red. J. Szłagi, Lublin 1984, s. 163–174.

⁴⁸ Określenie to wprowadził W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem*, s. 326.

poszukiwaniu dowodów o charakterze wewnętrznej, egzystencjalnej oczywistości. Stopniowo zostaje dowartościowany zmysł tajemnicy i apofatyczna wrażliwość intelektualna. Na taką logikę wskazuje już motyw niewiast. Pisarz nie przypadkiem podkreśla, że są one „SAME NA DRODZE” i „GUBIĄ SIĘ”⁴⁹. Nacisk zostaje położony (zgodnie z relacją św. Mateusza) nie na zamiar namaszczenia Jezusa przez niewiasty, lecz zagubienie i smutek z powodu Jego śmierci oraz pragnienie „bycia” przy grobie motywowane głębokim przywiązaniem do Mistrza⁵⁰. Emocjonalna więź z Nim sprawia właśnie, że niewiasty są pierwszymi wiarygodnymi świadkami zmartwychwstania. Mogą nimi być również mędracy, a więc, jakby powiedział Norwid, „zacni mężowie”; ci, którym obca jest „zewnątrzna miłość [...] zewnątrzną filozofia – doktryna” (PWSz 8, 101). Są oni godni zaufania, bo rozum jest dla nich środkiem, a nie celem (PWSz 6, 617). Z pytaniem o zmartwychwstanie można nawet zwrócić się do „na podłodze / Leżących prochów”, których wiarygodność wynika ze szczególnej „pokory” i unizienia. Wreszcie trzeba je skierować do samego siebie, aby wyzuć się z utajonego w sercu fałszu, ponieważ przemiana chrześcijańska płynąca ze zmartwychwstania Chrystusa dotyczy ostatecznie ludzkiego wnętrza. Norwid próbuje pojednać eklezjologię opartą na afirmacji widzialnych środków zbawienia z eklezjologią duchowej interioryzacji i bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości Bożej. Pięciokrotnie powtarzająca się w V strofie dyrektywa „zapytaj” ma istotne znaczenie dla struktury znaczeniowej analizowanego fragmentu: nie jest tylko aktualizacją bezpośredniego kontaktu z adresatami, ani wskazaniem sposobu empirycznego upewnienia się o zmartwychwstaniu, lecz moralnym ponagleniem do odpowiedzi na wezwanie do przemiany, która polega na zjednoczeniu z Bogiem. Odpowiedź musi bowiem paść, nie można zwlekać: „Pokąd będziem się zwodzili?”

Z problematyką utworu kontrastuje na pierwszy rzut oka jego tytuł. Nie można go oczywiście rozumieć w sensie genologicznym.

⁴⁹ Por. Z. Mitosek, *Przerwana pieśń. O funkcji podkreśleń w poezji Norwida*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 3, s. 157–174.

⁵⁰ Na temat motywu niewiast w Ewangelii ciekawie i wnikliwie pisze K. Romaniuk, *Wiara w zmartwychwstanie*, Katowice 1981, s. 36–37.

Fraszki Norwida nie dają się wyraźnie ująć w karby konwencji; rozsadzają ramy normatywnych rygorów. Brak im wyraźnego kształtu konturu, upoetycnionego wnętrza.

Słowem „fraszka” w tytułach lub podtytułach operuje poeta dla wydobycia ironicznej struktury wypowiedzi: utwór i jego tytuł pozostają zwykle do siebie w stosunku przeciwstawnym⁵¹.

Fraszka to również doraźna, jakby publicystyczna forma wypowiedzi poetyckiej. „Fraszka”, drobiazgiem, rzeczą bez znaczenia można też nazwać w tym przypadku postawę „papistów”, którzy w niczym nie mogą przyczynić się do wzrostu autorytetu bądź siły papieżstwa. Ich wypowiedzi nie można więc traktować poważnie. Utwór ma charakter skierowanego przeciw nim poetyckiego pamfletu. Poucza jednocześnie (podobnie jak wiersz *Do Emira Abd el Kadera w Damaszku*), że istnieje jakby przestrzeń charyzmatyczna poza oficjalnym Kościołem. Granica kanoniczna nie pokrywa się z charyzmatyczną granicą działania Ducha. Wiemy dobrze, gdzie Kościół jest, ale nie możemy stwierdzić z równą pewnością, gdzie go nie ma.

W omawianym wierszu Norwid bynajmniej nie definiuje Kościoła (wszak to nie „Kościół jest globem!”). Jego rzeczywistość wymyka się tu ścisłym określeniom. Pisarz nie sili się na jej syntetyczne ujęcie, nie determinuje treści. Fakt, że nie znajdziemy u Norwida żadnej formuły, którą próbowałyby adekwatnie określić Kościół, można uznać nie tyle za brak teologicznej kompetencji pisarza, ile może za niezbyt wyraźnie wyartykułowane przeczcucie, że Kościół ze względu na to, co w nim jest nadprzyrodzone, nie da się określić żadną formułą, a tym bardziej ująć w sztywne ramy definicji. Boża prawda ze swej natury nie ma granic. Rozmiary Chrystusowego odkupienia obejmują całą ludzkość (do tego stopnia, że „LUDZKOŚĆ BEZ BOSKOŚCI sama siebie zdradza”, PWSz 3, 564), a może nawet wszechświat. Stąd Kościół nie może być zacieśniany. Jego zasięg odpowiada „TEMU, który jest wszystko, jest wszędzie” (PWSz 1, 293). Jako po-

⁵¹ A. Siomkajło, *Epigramatyka*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, pod red. J. Bachórze i A. Kowalczykowej, Wrocław 1991, s. 235.

wszechny, wszechogarniający, Kościół jest dla Norwida przejawem formy doskonałej, kształtem treści, w którą wpisane są najwyższe wartości. Jego istotną cechą jest różnorodność, wielość odniesień, „katolickość” (gr. *kath'holon* – zgodnie z całością, wedle całości)⁵². Norwid zatem wyraźnie, zwłaszcza w stosunku do eklezjologii swoich czasów, rewaloryzuje granice Kościoła pod względem geograficznym i moralnym. „Całościowość”, „katolickość” Norwidowej wizji Kościoła ma wymiar profetyczny, pozwalający przeczuć wielkość i głębię zamysłów Opatrzności⁵³.

⁵² Wszelkie przestrzenie zamknięte u Norwida są nacechowane negatywnie (por. *Kółko*), jakby antykościelnie. Stanowią swoisty *ethos in profano*. „Przestrzeń zamkniętą, ograniczoną, preferuje Norwid tylko w pewnych przypadkach, wtedy mianowicie, kiedy chce zaznaczyć dezaprobatę dla przedstawionej problematyki”. A. Gurbiel, *Motywy codzienności w liryce Norwida*, „Ruch Literacki” 1976, z. 4, s. 235.

⁵³ Por. współczesne intuicje teologiczne na ten temat: ks. Cz. S. Bartnik, *Kościół uniwersalny*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1979, z. 2, s. 41–52; M. Nowak, *Kościół wspólnota wszystkich*, „Znak” 1990, nr 9, s. 27–29.

ROZDZIAŁ 2

Misterium widzialności

Kościół miał dla Norwida swój wyraźnie określony kształt materialny. Był „skarbcem” i „relikwiarzem” najlepszych dokonań ludzkości symbolizowanych zwłaszcza przez Wieczne Miasto i papieństwo. Nie sprowadzał się jednak do wymiaru hierarchicznego, był Kościołem „wszystkich świętych”, Kościołem „słabych, bezdomnych, ku wolności tułających się” (PWsz 9, 398). To, co widzialne, stanowiło również, według pisarza, znak głębszej duchowej rzeczywistości, czyniącej ze wspólnoty chrześcijańskiej przybytek Opatrzności w świecie, Syjon nowego Ludu Bożego.

„Biskupstwo rzymskie”

Rzym – „Chrystusa koturn ziemski”

W obrazie Kościoła, jaki wyłania się z pism Norwida, nie może zabraknąć Rzymu – stolicy chrześcijaństwa, a do 1870 r. również Państwa Kościelnego. Wieczne Miasto końca I połowy XIX w. przybyszom z dalekich krajów mogło bez wątpienia dostarczyć wiele artystycznych wrażeń i inspiracji. Pontyfikaty Grzegorza XVI i Piusa IX zasługują na pewno na uznanie za działalność na polu mecenatu artystycznego i budownictwa. Pod tym względem obaj papieże starali się utrzymać w mocy tradycję Kwirynału. U Grzegorza XVI obserwuje się nawet pewną rozrzutność przy upiększaniu miasta. Powiększył on też muzea watykańskie oraz założył etruskie i egipskie. Dużą wagę przywiązywał do wykopalisk i zabezpieczania śladów starożytności. Z kolei za rządów Piusa IX – zwłaszcza już po wyjeździe Norwida – zostało odrestaurowanych i dodatkowo wyposażonych kilkadziesiąt świątyń w Rzymie i okolicach, a pod okiem

słynnego archeologa i historyka sztuki, odkrywcy katakumb św. Kaliksta, Giovanniego Battisty Rossiego prowadzono badania archeologiczne i restaurowano zabytki, m.in. Koloseum, Most Milwijski, Forum Trajana itd.¹

Rzym jako siedziba papieża, kolebka europejskiej kultury oraz nieprzebrany skarbiec historycznych i archeologicznych pamiątek, był częstym celem odwiedzin pielgrzymów z różnych krajów. Zwłaszcza wiosną na zalane słońcem i kwiatami Wieczne Miasto spadała prawdziwa lawina przybyszów pragnących głębszego religijnego przeżycia świąt wielkanocnych, spotkania z Ojcem Świętym oraz poznania osobliwych zabytków tego miejsca. 18 listopada 1829 r. przybył tu Adam Mickiewicz. Miasto, będące etapem na trasie jego wędrówki przez Italię, wywarło na nim szczególne wrażenie. Zafascynowały go zwłaszcza bogate zbiory sztuki zgromadzone w muzeum watykańskim. Poeta tak oto relacjonował swoje wrażenia w liście do Franciszka Malewskiego:

Rzym mię zagłuszył i kopuła Ś. Piotra nakryła wszystkie pamiątki włoskie. [...] Przez Muzeum raz tylko przemaszerowałem szybkim krokiem, rzucając tu i ówdzie oczyma, zatrzymując się ledwie przed Apolinem, Laokonem i Zapaśnikiem. Marsz ten trwał dwie godziny.

¹ Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, cz. 1, Poznań 1986, s. 268. Wart przywołania w tym miejscu jest malowniczy opis Rzymu z czasów Norwida, który dał K. Górski w książce *Papiestwo w Rzymie*: „Nad chylącym się ku upadkowi papieskim Rzymem świeciło nadal dobroczynne słońce Italii. Na uliczkach i placach spacerowali mieszkańcy Wiecznego Miasta, przysiadając od czasu do czasu na kamiennych cokołach pałaców i fontann, by pograć się w słońcu i popatrzeć na przejeżdżające powozy możnych tego świata. Codziennym prawie widokiem na ulicach miasta był poprzedzony konnym oddziałem gwardii szwajcarskiej powóz, w którym papież przejeżdżał przez swoje miasto, udając się na wizytację parafii, klasztoru, odwiedzenie szpitala albo więzienia lub też doglądnięcia budowy nowego gmachu użyteczności publicznej albo kościoła. Czasem odwiedziny papieskie zaszczycały kogoś z kardynałów, a częściej jeszcze artystów. Pius IX specjalnie lubił zaglądać do pracowni malarzy i rzeźbiarzy i w skupieniu przyglądać się ich pracy. Niejednokrotnie papież wysiadał z powozu na przechadzkę po podmiejskim parku, poprzedzany tylko przez nieodłącznego gwardzistę i z jednym lub kilkoma prałatami dla konwersacji. Spotykani wtedy przechodnie przyklękali, a papież udzielał im błogosławieństwa”. K. Górski, *Papiestwo w Rzymie*, Kraków 1990, s. 40.

Gdybyś zebrał wszystkie posągi i gipsy drezdeńskie, weneckie, nawet florenckie, schowałbyś je w kątku Watykanu. Tutejsze muzeum jest to prawdziwe miasto posągów, zavalone sarkofagami i tynkowane inskrypcjami. Po Rzymie odpadnie mnie na zawsze ochota zbioru posągów i obrazów oglądać, a to, co się z entuzjazmem dawniej widziało, przypomina się z niejakim wstydem².

Około 22 lutego 1836 r. przyjechał do Rzymu na ponad trzy miesiące Juliusz Słowacki. Jego wrażenia nie były oszałamiające: „Rzym – spiekły upałem przez cały dzień – bez drzew – bez żadnej zieloności”³ – pisał w liście do matki pod koniec swego pobytu. Pozostaje jednak faktem, że wiele wspomnień z Rzymu odbiło się silnym echem w twórczości pisarza, m.in. w *Beniowskim*, w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*, w *Fantazym*, w *Rozmowie z Matką Makryną Mieczysłowską*, w licznych wierszach (np. w utworze *Rzym*) oraz w poematach filozoficznych.

Szczególnie często bywał w Wiecznym Mieście Zygmunt Kraśiński. Dwanaście wizyt trwających od kilku do kilkunastu miesięcy pozwoliło poecie zyskać bardzo osobisty stosunek do tego miejsca. Po raz pierwszy przybył tam 30 listopada 1830 r. Parę dni później udał się wraz z Mickiewiczem na zwiedzanie głównej świątyni Rzymu. Wkrótce po tej wizycie tak pisał do ojca:

dla mnie kościół Św. Piotra nie wzbudził głębokiego uczucia religijnego. Zanadto myśli się tu o sile i sztuce ludzkiej, by myśleć immediale o Bogu, a potem taka świątynia nie jest tak zgodną z duchem religii chrześcijańskiej, by ją żywo i tkliwie wspominać miała⁴.

Głębsze doświadczenie duchowe stało się jego udziałem dopiero w Koloseum, gdzie po raz pierwszy od dawna zapragnął „siłą niepojętą przejęty, modlić się z całego serca, z całej duszy do Zbawicie-

² A. Mickiewicz, *Dzieła*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 14, Warszawa 1955, s. 506–507 (dalej jako Dz, pierwsza liczba oznacza tom, druga – stronę).

³ J. Słowacki, *Dzieła*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 13, Warszawa 1952, s. 272–273.

⁴ Z. Kraśiński, *Listy do ojca*, pod red. S. Pigonia, Warszawa 1963, s. 215.

la świata”⁵. Tam też zachwyił się widokiem prostego triumfującego krzyża ustawionego na arenie:

Ten krzyż – pisał – wart wszystkich kościołów Mediolanu i Rzymu. Przezeń żywej Bóg przemawia niż przez sklepienia złotem, srebrem, drogimi kamieniami zasnutę. [...] Nigdy nabożniejszym się nie czułem jak wtedy; powtarzam, ten jeden krzyż wart dla mnie wszystkich kościołów. Godło w nim niezaprzeczone zwyczajstwa życia nowego nad starym; stare wokół niego w proch leci i gnije pomiędzy bluszczem, on jednak nieśmiertelny, prosty i boski. Żebym miał nawracać niedowiar-ka, nie czytałbym mu rozpraw ani dowodów; w noc miesięczną zaprowadziłbym go do Koliseum i rzekłbym: patrz! Gdyby nie ukląkł i hołdu prawdzie nie złożył, nie byłby to człowiek [...], coś podobnego do szatana⁶.

Przez swą prostotę i znikomość, jakże odmienną od przepychu i gigantyzmu bazyliki Piotrowej, krzyż ten był dla poety źródłem niczym niezakłóconego przeżycia religijnego, a także symbolem duchowego zwyczajstwa nad materialistycznym i pogrążonym w chaosie światem pogańskim. Krasieński wielokrotnie bywał w Koloseum. Miejsce to uważał za szczególne również dlatego, że przypominało mu stary Rzym, miasto cesarów i pierwszych chrześcijan. W listopadzie 1833 r. poeta pisał do Zofii Akwiczowej:

Nikogo nie znam, dni całe i wieczory siedzę u siebie; ruiny chodzą mi po głowie, Koliseum wirem kręci się naokoło mnie, pałac cesarów trzęsie się cały i rzuca mi bukiety róż. U św. Piotra nie byłem, nigdzie stopa moja nowego Rzymu się nie tknęła. Ja chcę żyć w starym, chcę zapomnieć o dwu tysiącach lat i rozpatrzeć się w tym mieście, co tak umiało ciężyc nad rodem ludzkim, wszystkie narodowości zagubić, niszczyć pamięć ojców w sercach synów, mordować i przekupywać, budować i gladiatorować, procesować się i starych królów zapisy podchwytywać

⁵ Ibidem, s. 215–216. Ciekawe, że zupełnie zdawkowo, wręcz trywialnie, potraktował Koloseum Mickiewicz wspominając o nim w liście do Józefa Jeżowskiego: „Koloseum, którego i ten kawał muru, oceniony, kosztowałby dziś 19 milionów franków!!!” (Dz 14, 520).

⁶ Z. Krasieński, *Listy do ojca*, s. 216–217.

[...] Jak to poznam, zrozumiem, dlaczego dziś tyle grobów tutaj i jaszczurek na nich⁷.

W Rzymie też jak w soczewce skupiały się dla Krasińskiego prawdziwości biegu dziejów. Pisarz uważał, że można tam zdobyć wiedzę cenną dla przyszłości, tj. nauczyć się właściwej postawy moralnej w określonych sytuacjach historycznych.

Pierwszy kontakt Norwida z Rzymem datuje się na maj 1844 r. Podobnie jak dla innych romantyków, Wieczne Miasto było dla Norwida kolebką europejskiej kultury oraz nieprzebrany skarbcem historycznych i archeologicznych pamiątek⁸. Już samo nazwanie go „Koturnem” oznaczało zaakcentowanie wpływu sztuki na jego rolę i znaczenie⁹. Pisarz nie zaniedbywał zainteresowań historią materialną „w przed-chrześcijańskim Rzymie” (PWsz 1, 281). Zwiedzał starożytne ruiny i muzea, studiował zabytki i obserwował rozbudowę miasta, spostrzeżenia zaś przenosił na akwaforty, szkice i rysunki, zapewniając nimi malarskie albumy¹⁰. O studiach Norwida nad sztuką włoską i jej historią świadczą esej *O rzeźbiarzach florenckich (dziś żyjących)* napisany w Rzymie w 1845 r. oraz przełożony rok później *Capitolo fatto in prigone e lode di detta prigone Benvenuta Celliniego*. Napisał też wtedy dramaty-misteria *Wanda* i *Krakus*¹¹ oraz wiele utworów lirycznych. W Rzymie w największym stopniu ukształ-

⁷ S. Tarnowski, *Listy Zygmunta Krasińskiego*, „Przegląd Polski” 1912, s. 190. Nieco szerzej na temat Rzymu u Krasińskiego pisali m.in.: M. Śliwiński, *Antyk i chrześcijaństwo w twórczości Zygmunta Krasińskiego*, Słupsk 1986, s. 64–89; Z. Sudolski, *Aspekty religijne epistolografii polskiej XIX i XX w.*, w: *Proza polska w kręgu inspiracji religijnych*, pod red. M. Jasińskiej-Wojtkowskiej i K. Dybciaka, Lublin 1993, s. 109–126.

⁸ Por. I. Sławińska, *Jeden motyw antyczny w poezji Norwida: bruk rzymski*, „Roczniki Humanistyczne” 1957, z. 2, s. 129–140.

⁹ Eadem, *O terminologii teatralnej Norwida*, „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 4, s. 78.

¹⁰ W Rzymie Norwid prowadził prawdopodobnie *Przewodnik po zabytkach starożytnego Rzymu ze szczególnym uwzględnieniem zabytków pierwochrześcijańskich*. Por. PWsz 7, 465.

¹¹ Nie był to przypadek. Norwid bowiem łączył początki polskiej państwowości z dziejami Rzymu. Wskazuje na to choćby zapis zawarty w [Notatkach z historii] (85): „KRAKUS – zakończenie na -us rzymskie (heros starożytny)” (PWsz 7, 346).

towała się świadomość estetyczna poety. Jednakże, choć podziwiał architekturę i dzieła sztuki Wiecznego Miasta, nie zatrzymywał uwagi wyłącznie na jego kulturze materialnej; nie uważał go jedynie za muzeum świata. Historia, usytuowanie i architektura tej starożytnej metropolii były dla Norwida znakami odsyłającymi do głębszej duchowej rzeczywistości.

Do Rzymu prowadziła Norwida „nie tylko jego stale i wszędzie towarzysząca mu perspektywa dziejów, rozmiłowanie w antyku i w sztuce, ale i jego związenie z Kościołem”¹². Ta ostatnia przyczyna miała chyba największe znaczenie. Irena Sławińska zauważyła, że

Nie pałace, budowle, mury, ale [...] kamienie ulicy zdają się pocie najistotniej reprezentować Wieczne Miasto i jego tradycje. [...] nieustannie widzi Norwid przez skorupę bruku podziemne miasto katakumb, wtóry Rzym, może istotniejszy od tego na powierzchni: Rzym chrześcijański. Bruk rzymski staje się zasłoną dla tego ukrytego miasta, które pilnie przechowuje krew męczeńską, przelewaną „przez całe akta dramatu tego seraficznie krwawego” (*Czarne kwiaty*)¹³.

Z okresu drugiego pobytu poety w Rzymie¹⁴ pochodzi jego pierwsza wzmianka o Wiecznym Mieście. W lutym 1845 r. pisał do Antoniego Zaleskiego:

Gdy wjeżdżałem do Rzymu przez PORTA DEI CAVALLIERI, [...] wjazd ten dziwnie uderza: pierwszą bowiem budowlą, jaką się napotyka, jest

¹² B. Biliński, *Rzymskie itineraria Cypriana Norwida*, „Przegląd Humanistyczny” 1972, nr 2, s. 2.

¹³ I. Sławińska, *Jeden motyw antyczny*, s. 133.

¹⁴ Norwid był w Rzymie czterokrotnie. Po raz pierwszy przybył na parę tygodni w maju 1844 r. Drugi jego pobyt przypadł na okres od stycznia do kwietnia 1845 r., trzeci (spowodowany nagłą chorobą) na sierpień i wrzesień tego roku, ostatni zaś, najdłuższy, trwał od stycznia 1847 do stycznia 1849 r. Zob.: S. Pigoń, *Cyprian Norwid w Rzymie*, „Tygodnik Powszechny” 1951, nr 51–52; J. W. Gomułicki, *Kalendarz biograficzny Cypriana Norwida*, PWSz 11, 46–59; B. Biliński, *Norwid w Rzymie*, w: *Cyprian Norwid. W 150-lecie urodzin. Materiały konferencji naukowej 23–25 września 1971*, pod red. M. Żmigrodzkiej, Warszawa 1973, s. 151–195; J. Dackiewicz, *Romantycy w Italii*, Warszawa 1978.

sobie sam Piotr Święty, jakoby na ustroniu, więc jakoby do Niego, a nie do Rzymu, się jechało (PWsz 8, 15).

Norwidowy opis nie jest rozbudowaną relacją, ale sugestią o charakterze religijnym. Ciekawe, że uwaga młodego przybysza skoncentrowała się na sakralnej specyfice Rzymu. Stanowił on dla poety szczególny symbol Kościoła, poniekąd Kościół w miniaturze. Tu właśnie, jak w soczewce, skupiały się dla niego dzieje chrześcijaństwa. Wieczne Miasto było też według pisarza „jakby kolebką europejskiej kultury, w której chrześcijaństwo przez Kościół znalazło swoją dziejową transmisję”¹⁵. Oto znamieny *passus* zawarty w *Zarysach z Rzymu* z 1848 r.

Jest na TRASTEVERZE (to jest na Za-tybrzu) kościół taki, który postawiłbym w pośrodku między Rzymu starego a nowego dziejami. Był on pierwiej przytułkiem dla inwalidów, więc ze wszystkich świata pobojowisk wszystkie bitwy wygrane porzucały tam ŚMIECIE I OPIŁKI od kolosów kilku tryumfalnych, co wchodziły dumnie na Kapitol wśród zawiści miejscowej, a po ukróceniu nienawiści gdzieś zdzierstwami wywołanej. Ten więc ŚMIETNIK jest dzisiaj Kościołem Boga, co Psalmiście natchnął niegdyś modlitwę: „Od końca ziemi wołam do Ciebie, Panie, w zatrwożeniu serca mojego – wprowadź mnie na skałę, KTÓRA JEST WYŻSZĄ NAD MIĘ” (Psalm LXI, 3) (PWsz 7, 11–12).

Norwid nawiązuje tu do znanego wówczas twierdzenia Ampère’a, że kościoły chrześcijańskie Rzymu zostały wzniesione ze szczątków świątyń pogańskich¹⁶. Opis jest tyleż konkretny, co metaforyczny. W jedną oryginalną całość wiążą się w nim wątki architektoniczny, soteriologiczny i eklezjologiczny. Motyw budowli stanowi punkt

¹⁵ B. Biliński, *Rzymskie itineraria*, s. 10.

¹⁶ O tym, że prace Ampère’a były Norwidowi bliskie, świadczy choćby wyznanie w liście do Mariana Sokołowskiego: „Czy czytałeś piękną rzecz Ampère’a o starożytnym Rzymie w bieżącym »Revue des Deux Mondes«? Czytając te piękne i wierne karty, zadziwiony byłem – zadziwiony byłem obrazem Romy, kobiet, ludzi, towarzystwa, obyczajów... zdawało mi się, że na grobie własnym usiadłszy przewracam karty mojego *Quidama* i pytam, czy się gdzie nie omyliłem?” (PWsz 9, 263).

wyjścia do lakonicznej, lecz głębokiej refleksji nad dziejami zbawienia. Chrystus jest nie tylko główną ideą, ale też sprawcą postępu ku spełnieniu i coraz większej wolności (1Kol 1, 29). Jest on tym, „co przyszedł miłość, pokój i powagę wnieść na śmietnisko gwałtów” (PWsz 10, 76), a zarazem Tym, który „powiada, że NAUKA JEGO NIE JEST JEGO, że nie przyszedł nauczać, ale dopełniać” (PWsz 6, 425). To wszystko dokonuje się przez Kościół, który służy wyzwoleniu człowieka od bezdusznych determinizmów i nieszczęść dziejowych; jest siłą przeobrażającą całą zagmatwaną oraz napiętnowaną ułomnością człowieczą historię i prowadzącą ją do całkowitego spełnienia w Bogu. Kościół katolicki jest zarazem najbardziej bezpośrednią i głęboką formą, w jakiej żyje obecnie świat klasyczny i cała kultura Zachodu. Dzięki niemu każdy może nadawać chrześcijański sens historii, jej właściwe „imię”, a zarazem uczestniczyć w wielowiekowym dorobku pokoleń.

W 1860 r., nawiązując do swoich wędrówek przez „ogromne podziemne miasto z napisami i rysunkami” (PWsz 6, 176) „pierwochrześcijańskimi”, pisarz wyraźnie sformułował przekonanie o szczególnym znaczeniu Rzymu dla chrześcijaństwa, o niedającej się przecenić wartości jego heroicznego martyrium. Na przykładzie Rzymu dostrzegął też wyraźnie, jak w jakimś mistycznym sensie zbiegają się dzieje Kościoła i Polski. W wykładach *O Juliuszu Słowackim* pisał:

Słońcem rzymskim są katakumby rzymskie, przemienione w noc Neron na świeczniki, albowiem on to na zatkniętych słupach, materiałami palnymi okręconych i zażegnionych, w kagańce zamienił Chrześcijan pierwszych i po raz pierwszy. To zaś, nie aby CHRZEŚCIJAN prześladował, ale aby CHRYSUSA palił, albowiem dlatego jedynie, aby zakryć rozpustę swą przed ludem i z trwogi. Stąd to, mówię, promień chrześcijaństwa popłynął na świat, i tutaj też cywilizacji polskiej źródło jest (PWsz 6, 437).

Wspomnienie katakumb i prześladowań wielokrotnie i przy różnych okazjach wraca w utworach i zapiskach poety¹⁷. Świadczy to, że pi-

¹⁷ M. Śliwiński, *Norwid o chrześcijanach z katakumb*, „W drodze” 1992, nr 3, s. 70–76.

sarz patrzył na Rzym zwłaszcza przez pryzmat heroicznego chrześcijaństwa i jego dzieje ściśle wiązał z Kościołem. Norwidowi stale towarzyszyło przekonanie, że „Rzym [...] ZAWSZE BYŁ KAPŁAŃSKI” (PWs 9, 14), a więc hieratyczny, naznaczony religijnym stygmatem.

Pozbawienie papieża władzy świeckiej pisarz uważał za objaw niedojrzałości politycznej i braku porozumienia Włochów w istotnych dla nich sprawach. W 1874 r., nawiązując do tzw. kwestii rzymskiej, tak pisał do Bronisława Zaleskiego:

Mówiłem:

Że w kwestii należącego Ojcu Ś[więte]mu PANOWANIA trzeba, aby wydojrzenie opinii (która jest sumieniem upublicznionym) we Włoszech, w Rzymie pomiędzy książętami-Rzymu, którzy (oprócz Borghesów etc.) są teźże myśli – ażeby, mówię, na KAPITOLU i w Górach Sabińskich, TAK JAK JEST MIĘDZY LUDEM, aby opinia miejscowo, TOPIJNIE wykreślała się i wyrażała. Kardynałowie są *patres conscripti*, Rzym jest – transcendentalnie – tenże sam, co był, gdy Zbawiciel (za Nerona) Piotrowi się na *via Appia* pokazał [...]. Rzym tak pojmowany jest ludom świata tego obiecaną Jerozalem, albowiem jest kartą historii u-transcendentnioną. Inaczej jakoż byłyby SZATY JEGO teź same, które w Nazarecie nosił, ale białe i jasnością promienne?? Zniszczcie tę transfigurację legalną i historyczną w Rzymie, a BĘDZIECIE JĄ MIELI w PRADZE (z Hussem) lub gdzie indziej.

Zaprawdę powiadam Ci, że trzeba się oprzeć na tym, iż prawdziwi patrioci włoscy – *les peres du patriotisme moderne des Italiens (a l'exception de Mr Mazzini et Garibaldi qui n'étaient que FAISEURS)* – nigdy nie myśleli o wyjęciu berła Ojcu Ś[więte]temu.

Trzeba w opinii Italów prawych powrócić patriotyzm do źródeł czystych, do ojców patriotyzmu – do Azeglio, Pellico¹⁸ etc., etc., etc.

I dopiero tak od-źródlonemu czysto patriotyzmowi, dopiero wtedy trzeba, aby ludy katolickie (Francja) legalnie dopomogły – aby, mówię, dopomogły tylko objawowi myśli swobodnie wydojrzałej, a ta

¹⁸ Znamienne jest przywołanie przez Norwida obu tych postaci. Massimo d'Azeglio (1792–1866) oraz Silvio Pellico (1789–1854) byli wybitnymi pisarzami włoskimi, a jednocześnie działaczami politycznymi – zwolennikami reform i zjednoczenia Włoch, ale przeciwnikami spisków i przewrotów.

leży w pojęciu, iż historia (chrześcijańska, bo innej nie ma w Europie) OGLĄDA SIĘ NA SIEBIE SAMĄ W RZYMIE, i tam transcendentalni się i potęguje w Syjon – –¹⁹ (PWsz 10, 19–20).

Cytat ten przynajmniej z dwóch powodów zasługuje na nieco większą uwagę. Po pierwsze, zawiera próbę stworzenia teologicznej interpretacji roli Rzymu w dziejach. Służy temu nawiązanie do biblijnego obrazu Syjonu, świętego miasta Jebuzytów, zdobytego przez Dawida i wcielonego w obręb późniejszej Jerozolimy. Według Starego Testamentu Syjon to najwyższa Góra Święta, na której łączy się Niebo z Ziemią (Iz 2, 2). Jest on ojczyzną i przestrzenią azylu dla wszystkich narodów (Iz 21, 1n). Tu znajduje się świątynia Boża i dlatego miejsce to podlega szczególnej opiece Jahwe (Iz 4, 5). Nikt nie może go podbić i uczynić swoją własnością (Iz 29,8). Z tej Góry będzie władał Mesjasz, król i kapłan (Ps 110, 2). Syjon to wreszcie antycypacja Niebieskiej Ojczyzny, Wiecznego Kościoła, „przybytek Boga z ludźmi” (Ap 21, 3). Przy bliższej analizie nietrudno zauważyć, że niektóre przymioty Syjonu są zbieżne z cechami Norwidowskiego Rzymu. Norwid wyraźnie osadzał Wieczne Miasto w planie zbawczym ludzkości. Dzięki tajemniczej i łaskawej ekonomii Bożej cała historia Rzymu była dla niego zapowiedzią i heroiczną realizacją religii przyniesionej przez Chrystusa. Rzym jawił się pisarzowi jako narzędzie w rękach Opatrzności, a cała jego wielkość jako szczególny dar Bożej łaski²⁰. Nietrudno zauważyć, że starotestamentowe i chrześci-

¹⁹ Odpowiadając wkrótce na list Norwida, Bronisław Zaleski zgadzał się z jego opinią, powołując się przy tym na swoją książkę *Rzym jako stolica Państwa Włoskiego* (1874), będącą skrótowym zarysem historii Rzymu od czasu Wiosny Ludów aż po lata siedemdziesiąte. Twierdził w niej, że Rzym stał się w ostatnich dziesięcioleciach łupem spisku sił nieprzyjaznych papieżowi i Kościołowi. Tekst listu Zaleskiego podaje J. W. Gomulicki w komentarzu do listu Norwida – PWsz 10, 213.

²⁰ W liście do K. Górskiej z pierwszej połowy września 1862 r. pisarz podkreślił na przykład fakt, że jest to miasto szczególnie wybrane i chronione przez Boga. Nawiązując do dwóch wydarzeń z historii walk o Rzym: porażki francuskiego generała K. L. de Lamorciera, stojącego na czele armii papieskiej w bitwie z wojskami Piemontu pod Castelfidardo (18 września 1860 r.) i nieudanej próby zdobycia Wiecznego Miasta przez generała Giuseppe Garibaldi, w dość zaskakujących okolicznościach pokonanego i wziętego do niewoli pod

jańskie motywy oraz współczesne realia polityczne wiążą się w wypowiedzi poety w jedną całość. Uwypuklony zostaje w ten sposób duchowy wymiar Rzymu. Jest to jakby dowód z tradycji i teologii historii na prawa papieża do świeckiej władzy nad „Stolicą-Dziejów”. Piotr po przybyciu do metropolii cesarów nie zburzył jej przecież, lecz nadał jej głębszy sens historyczny i podniósł do nieznannej przedtem świetności: ustanowił Rzym duchową stolicą świata; miastem na drodze do eschatologicznego królestwa. Papież, sprawując świecką i religijną władzę nad Wiecznym Miastem, kontynuuje starożytną tradycję; jest symbolem i sprawcą syntezy różnych elementów kulturalnego dorobku ludzkości mających swe spełnienie w chrześcijaństwie. Dlatego pisarz nie wahał się nazwać faryzeuszami przeciwników politycznych następcy św. Piotra, nacjonalistycznie nastawionych „patriotów z krwi”, których obwiniał o zerwanie z tradycją i uniwersalizmem Rzymu. Jednocześnie nie widział przeszkód, „aby ludy katolickie (Francja) legalnie dopomogły” papieżowi (jak miało to miejsce w 1849 r.) w odzyskaniu świeckiej inwestytury; nie miał nic przeciw ewentualnej interwencji zbrojnej na rzecz odbudowy Państwa Kościelnego. Wierzył w jego rychłe zmartwychwstanie. W 1875 r., a więc pięć lat po likwidacji papieskiego Patrimonium i zarazem blisko osiemdziesiąt lat po trzecim rozbiórce Polski, poeta ogłosił w „Czasie” wiersz pt. *Co robić?* Była to poetycka odpowiedź dana Polakom szczególnie dotkniętym przez ciężkie narodowe doświadczenie, a jednocześnie refleksja o Rzymie. Norwid nie uważał, że zewnętrzna przemoc, pozbawienie wolności i państwowości mogą przerażać. Wszystkim zatroskanym o los kraju, którzy w zaistniałej sytuacji trwożliwie pytali „Co robić?”, tłumaczył najpierw, przez analogię do Rzymu, pojęcie ojczyzny:

Aspromonte (29 sierpnia 1862 r.) przez wojska Królestwa Włoch, Norwid pisał: „Tyle razy, z ludźmi u Pani bywającymi, słyszała Pani, że mówiłem o rzymskiej kwestii – i widzi Pani, co się stało! W jedną stronę przewrócił się człowiek, KTÓRY MIECZEM BRONIŁ RZYMU – w drugą stronę przewraca się człowiek, KTÓRY Z MIECZEM SZEDŁ NA RZYM. Ani miecz nie obronił Rzymu, ani miecz nie zwyciężył go. Tak Bóg broni, gdy broni czego On” (PWsz 9, 54).

Pojrzeć ku górze – pod ołtarz narodów,
 Gdzie z całej armii został strażnik schodów,
 Z korony blaski odleciały święte,
 Berła nie widać, chorągwie zwinięte
 I usunięta kraina spod stopy.
 – A czy się wdarł kto na ducha okopy?
 A czy i gwałcić kto śmiał nieostroźnie,
 Gdy cierpią czujni – i milczą wielmożnie?

Jeżeli przeto ta ojczyzna Twoja
 Jest HISTORYCZNA... (a nie jest, jak Troja!)
 Niech jak Rzym będzie i Mszy-DZIEJÓW słucha,
 Tak, jak on, perląc różaniec łańcucha,
 Milcząc, jak milczą, trwając, jak tam trwają,
 Pokąd się harfy nie ponastrajają...

Lub – jeśli, wzory przenosząc realne,
 Ojczyzna jest to bagno lakustralne –
 A ludów prawem są koście Mamuta,
 To – niech je zdepczą, i zgnije zepsuta!
 (PWsz 2, 214–215)

Fragment ten stanowi ważne pouczenie o naturze Rzymu a zarazem Kościoła. Likwidacja sporego i cieszącego się powagą państwa rządzonego przez papieża jest ukazana w wierszu nieco lekceważąco – przypomina jakby usunięcie ze sceny teatralnej ostatnich statystów i rekwizytów. W gruncie rzeczy bowiem nie to, co widzialne, jest istotne – choćby obiektywnie miało duże znaczenie. W wierszu, w celu wydobycia znaczącej i wartościowej opozycji, współlistnieją dwa wymiary: archeologiczny (w Norwidowskim pejoratywnym znaczeniu tego słowa) i religijny. Ten pierwszy symbolizują motywy Troi i mamuta. Starożytna *polis*, odkopana przez archeologa-amatora Heinricha Schliemanna (1822–1890) na wzgórzu Hirsalik w Grecji, stała się od 1871 r. przedmiotem ożywionych badań i licznych artykułów prasowych. Mniej więcej w tym samym czasie dość dużym wydarzeniem było też znalezienie w Bieriozowie na Syberii zamarznętego mamuta, którego wypchaną skórę udostępniono widzom zwiedzającym muzeum w Petersburgu. Oba odkrycia, choć

niewątpliwie sensacyjne, były jednak dla Norwida świadectwem li tylko materialnej, zamarłej historii, z którą nie można się utożsamiać w imię prawdziwego życia toczącego się w sferze ducha, która jest sferą „Mszy-dziejów”, a więc nieustannej ofiary dokonującej się w „żywym ciele ludzkości, w wybranych jednostkach-Chrystusach”²¹. Dar ofiarny nie ulega zniszczeniu ani jakiejś „lakustralnej” konserwacji, nie staje się tylko „archeologicznym” rudymmentem. Ofiara jest „powrotem” i „przejściem” do Boga, przemianą i uświęceniem tego, co ludzkie, niejako zmartwychwstaniem do nowego życia²². W tej perspektywie upadek to tylko przygotowanie do przeniesienia w wyższą sferę duchową, „Pokąd się harfy nie ponastrajają”, czyli w oczekiwaniu na niechybne, jeszcze wspanialsze, odrodzenie. W porządku przestrzennym wiersza sfera ducha jest usytuowana u góry i – przez patetyczne słownictwo – przeciwstawiona trywialnie opisanej sferze materialnej. Sfera ducha pozostaje nietykalna. W niej właśnie „cierpią czujni – i milczą wielmożnie”. Użycie czasu teraźniejszego wskazuje, że nic się w niej nie zmienia. Jest ona odporna na wszelkie katakлизmy i tym samym stanowi o tożsamości Wiecznego Miasta²³.

Przekonanie o niezniszczalności rzeczywistości duchowej umacniają też w wierszu pytania retoryczne, podkreślenia i powtórzenia. Wszystko to zmierza do utwierdzenia wiary w ponowne zaistnienie Polski i Państwa Kościelnego ze stolicą w Rzymie.

Rzym, a wraz z nim papieństwo, był więc dla Norwida symbolem i spadkobiercą całej europejskiej kultury, żywym ucieleśnieniem i ostoją humanistycznych wartości. Oderwanie się od tego duchowego bogactwa byłoby objawem wielkiego kryzysu. W wierszu [*Do Ludwika Nabelaka*] *Post-scriptum* z 1881 r. pisarz z ironią, ale też nie bez goryczy, komentował wydarzenia z ostatnich kilkunastu lat:

²¹ J. Trznadel, *Czytanie Norwida. Próby*, Warszawa 1978, s. 312.

²² Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, s. 435–440.

²³ Na temat omawianego wiersza interesująco i wnikliwie pisze m.in. B. Kryda, *Co robić?*, w: *Cyprian Norwid. Interpretacje*, pod red. S. Makowskiego, Warszawa 1986, s. 84–102.

Krótko mówiąc – najnowsze wiadomości te są:
 Apostolską stolicę z Rzymu GDZIEŚ przeniesą –
 Tymczasem zaś kazania będą przesyłane
 W telefonach, zatknięte i zbutelkowane.
 [...]

Jednakowoż podniosą to pytanie małe:
 Czy PRZEZ EGOIZM PRAWDY GŁOSZONE są trwale?
 Czy prawdy przez interes głoszone – są CAŁE??
 (PWSZ 2, 251)

Ewentualne pozbawienie Stolicy Apostolskiej siedziby w Rzymie (co było wówczas możliwym rozwiązaniem kwestii rzymskiej) i przeniesienie jej „gdzieś”, w jakieś bliżej nieokreślone miejsce, byłoby zdaniem Norwida nie tylko zerwaniem z tradycją, ale też poważnym objawem degrengolady moralnej i zupełnym oderwaniem się społeczeństwa XIX w. od korzeni kultury i ideałów chrześcijańskich, a w rezultacie zagubieniem aksjologicznej orientacji w wyniku opowiedzenia się za „prawdami”, którym brakuje najistotniejszych cech: trwałości i całości. Z drugiej strony myślenie o wartościach i autorytecie w kontekście filozofii nieuznającej istnienia obiektywnej prawdy prowadzi do niezrozumienia istoty urzędu Następcy św. Piotra.

Powyższe porównawcze spostrzeżenia pozwalają sformułować trzy zasadnicze wnioski na temat specyfiki Norwidowego spojrzenia na Rzym. Po pierwsze, na tle innych romantyków autora *Vademecum* cechował niewątpliwie najbardziej pogłębiony i religijny stosunek do Wiecznego Miasta. Poeta nie wyrzekął się bynajmniej kontaktu z rzymską sztuką i przyrodą Kampanii, nigdy jednak nie pozostawał na poziomie fascynacji naturą bądź muzeami. Rzym był dla niego nie tyle fenomenem estetycznym, ile religijnym, a więc przede wszystkim miejscem szczególnej obecności i działania Boga. W spojrzeniu na to miejsce Norwida cechowała jakaś szczególna metafizyczna intuicja wyrastająca z głębokiej wrażliwości duchowej. Tutaj właśnie – jak nigdzie indziej – pisarz dostrzegł, że Bóg jest Bogiem prawdziwym, to znaczy wiernym, niezawodnym i zawsze dotrzymującym swych obietnic; w pełni zasługującym na miano „skały” lub „twierdzy”. Po drugie, Norwid, jak nikt inny, podkreślał też świętość, która – jeszcze przed Chrystusem – szczególnie

rozkwitała w Rzymie, zwłaszcza za sprawą heroicznego świadectwa męczenników. Ich postawę pisarz rozumiał jako odpowiedź na dar Bożej miłości, a śmierć jako wspaniałą zasiew Królestwa Bożego, prowadzący do życia i odrodzenia świata. Święci, w swym wewnętrznym zmaganiu, a często i męce, wyjątkowo potrafili tu odsłonić przeznaczenie Kościoła, to, do czego życie i wolność zostały stworzone, to wszystko, co dla człowieka dokonało się przez Chrystusa. Specyfika Norwidowego spojrzenia na Rzym polega wreszcie, po trzecie, na traktowaniu miasta jako symbolu szczególnego autorytetu moralnego w świecie pomieszanych ocen i zdewaluowanych wartości. U autora *Vade-mecum* nie znajdziemy, tak częstych choćby u Krasińskiego, przepowiedni o upadku duchowego przywództwa Rzymu, czy – tym bardziej – oskarżeń miotanych pod adresem rządzących Wiecznym Miastem. Samo istnienie Rzymu było dla poety jakąś strukturą dobra, skierowanym do ludzkości przez Boga wezwaniem do dojrzewania, do otwierania się na prawdziwe ocalenie. Rzym pojmował Norwid jako widzialny punkt oparcia dla poszukujących nadziei.

Do końca życia Norwid nie rozstał się z przekonaniem, że Rzym był i powinien zostać „Koturnem Chrystusa Ziemiakim”, a więc spoiwem religii, kultury i „polityki uchrześcijanionej”, miejscem, gdzie chrześcijaństwo przez Kościół staje się szczególnie dynamiczne i widoczne. Spojrzenie na Rzym potwierdza zarazem przekonanie poety, że Kościół powinien pozostać otwarty na wartości kulturowe i humanistyczne, ponieważ jest on zdolny oczyścić i przetworzyć każdą prawdziwą ludzką kulturę.

Wobec „władców Rzymu”

Gdy obcujemy z dziełem Norwida, a szczególnie gdy analizujemy [*Notatki z historii*], nietrudno zauważyć, że autor *Vade-mecum* żywo interesował się historią Kościoła obserwowaną przez pryzmat dziejów papiestwa²⁴. Norwid wielokrotnie w różnych wypowiedziach

²⁴ Można by nawet zaryzykować tezę, że [*Notatki z historii*] to zapiski z dziejów papiestwa. Na temat stosunku Norwida do papiestwa por. m.in.: J. Archita,

wracał do tematu papieskiego, który rzeczywiście w jego przypadku odgrywał rolę znaczącą, zarówno w sferze uczuciowej, jak też intelektualnej²⁵. W tekstach poety można odnaleźć imiona ponad trzydziestu biskupów Rzymu. Jego uwaga obejmuje całą historię „biskupstwa rzymskiego”, poczynając od św. Piotra i papieży pierwszych wieków, jak choćby św. Klemensa I (90/92–101), św. Ewarysta (99/101–107) czy św. Sylwestra I (314–335), przez wielkich papieży – polityków i reformatorów z okresu średniowiecza – Grzegorza VII (1073–1085) i Innocentego III (1198–1216), po stosunkowo bliskich mu w czasie – Piusa VII (1800–1823) czy Leona XII (1823–1829) – uwikłanych w wydarzenia, których skutki dawały o sobie znać jeszcze za życia pisarza.

Postaci kolejnych biskupów rzymskich to dla Norwida jakby słupy milowe znaczące wielki historyczny pochód Kościoła i – przynajmniej przez pewien czas – świata kultury Zachodu. Określone wydarzenia pisarz bowiem zawsze przyporządkowywał do czyjegós pontyfikatu. Niekiedy też zamieszczał erudycyjne wzmianki o zasługach określonych papieży („Papież Ewaryst [urodzony w Betlelem] na początku II wieku nazwę KATOLICKI [rzeczoną przeciw ostatkom pogaństwa w gnostycyzmie] mianuje jako na zawsze ustaloną”, PWSz 11, 427; por. też NM 79), innym razem również dyskretnie oceny dokonań („Grzegorz VII i Karol Wielki, dwa kolosy wieków średnich zbawiają od monarchii uniwersalnej, ale grzeszą TEOKRACJĄ”; NH 144). Czasem w [Notatkach z historii] można zauważyć nawet, naszkicowane przez poetę, profile niektórych biskupów Rzymu (jak choćby Grzegorza XII i Leona X). Co decydowało o tym, że któryś z papieży pojawiał się w polu uwagi pisarza? Norwid nie omieszczał wspomnień o tych, którzy odznaczyli się szczególną świętością życia – Innocenty XI, Leon XII, jakimiś zasługami, jak Grzegorz IV (827–844), który wprowadził m.in. dzień Wszystkich Świętych czy Grzegorz I Wielki, założyciel Patrimonium Św. Piotra i autor komentarza do Ewangelii św. Jana, tzw. *Moraliiów*. Niekiedy przywo-

Wypowiedzi Norwida o Watykanie, „Kultura” 1938, nr 48; J. Arcab, *Cyprian Norwid wobec Kościoła i Stolicy Apostolskiej*, „Nasza Przeszłość” 1959, nr 9, s. 369–388.

²⁵ J. F. Fert, *Poeta sumienia*, s. 70.

ływał też imię papieża, jeśli z jego osobą związany był jakiś ważny fakt – Urban VI (1378–1389), na którego pontyfikat przypadł początek tzw. wielkiej schizmy zachodniej – lub osobliwość historyczna – św. Anterus (235–236), pierwszy papież pochowany w Katakumbach Kaliksta²⁶.

W wydarzeniach z przeszłości pisarz starał się dostrzec raczej prymatu biskupstwa rzymskiego, to, że „słowo władzy [...] Kościołowi Piotrowemu przystoi” (PWsz 6, 622). Świadectwem tego był dla niego choćby fakt, że „Donatyści jeszcze w Kościele będąc, odnoszą się nie do Papieża, lecz do cesarza. Ten odwołuje się do Papieża” (NH 66).

Norwid bardzo doceniał również to, że „wszyscy papieże przez tysiąc i pół lat umieli poważać głęboko styl sztuki religijnej, z której jest CAŁA CYWILIZACJA” (PWsz 9, 238), oraz podkreślał ich zasługi dla rozwoju różnych sztuk, zwłaszcza muzyki²⁷. W papieżstwie widział też siłę polityczną przyspieszającą proces demokratyzacji, co jak na ówczesne stosunki kościelne i państwowe jest obserwacją bardzo ciekawą, wręcz zaskakującą. W [*Notatkach z historii*] pisał: „Papieżstwo doszedłszy potęgi, może kłaść tamę nadużyciom możliwym, a przeto otwiera pole do rządu reprezentacyjnego – już nie książy tylko w historii, już i ludy” (NH 109). Mając w pamięci przeszłość, Norwid patrzył jednak ze szczególną uwagą na współczesność, dziedziczącą całą przebogata tradycję duchowych i materialnych zdobyczy minionych wieków. W jego listach, artykułach i utworach poetyckich najwyraźniej zaznaczyły się pontyfikaty Grzegorza XVI i Piusa IX.

O Grzegorzu XVI (1831–1846) Norwid wiedział stosunkowo niewiele. Prawdopodobnie w maju 1844 r. widział go na audiencji

²⁶ W swoich erudycyjnych notatkach Norwid nie ustrzegł się też błędów. Ich wyśledzenie to sprawa odrębnych badań. Por. choćby *Album. Orbis w szkicu I* – PWsz 11, 401, poz. 53 – „Leon V w 814 ukróca na lat sto Bułgarów pod Me.....” Chodzi oczywiście o Leona III (795–816). Leon V panował w 903 r. i to zaledwie przez trzy miesiące, które spędził w więzieniu.

²⁷ Por. list do Joanny Kuczyńskiej z 2 grudnia 1861 r., PWsz 8, 465 oraz *O sztuce dla Polaków*, PWsz 6, 345.

ogólnej, a może nawet, jak twierdził, był mu krótko prezentowany²⁸. Po latach chwalił się w liście do Michała Kleczkowskiego: „mam od Ojca Św. Papieża Grzegorza XVI adres: *al I. S. Conte Norwid*” (PWSz 8, 325). Poza tym nic bliższego nie wiadomo o kontaktach pisarza z tym papieżem, co nie znaczy, że Norwidowi obcy był jego pontyfikat.

Początek rządów Grzegorza XVI przypadł na okres nasilających się rozruchów rewolucyjnych inspirowanych przez karbonariuszy. W lutym 1831 r. w Modenie, Bolonii i Parmie wybuchło powstanie zmierzające do połączenia tych prowincji z Piemontem. 8 lutego nowy rząd tymczasowy w Bolonii ogłosił zniesienie świeckiej władzy papieża, co było jedną z przyczyn rozszerzenia się zamieszek na teren Państwa Kościelnego. Stłumione w maju, wybuchły jednak z nową siłą pod koniec 1831 i na początku 1832 r.

Grzegorz XVI, choć dopuścił świeckich do niższych urzędów, był daleki od nadania swobód konstytucyjnych, a nawet utworzenia rad prowincjonalnych w swym państwie, sądząc, że zachęci to radykałów do jeszcze większych żądań, tym bardziej, że trwające wówczas rozruchy miały niejednokrotnie podłoże ateistyczne. Na skutek zaistniałej sytuacji, w niewielkich odstępach czasu, papież wydał trzy dokumenty: brewe *Impensa charitas* (15 lutego 1832 r.), w którym potępił ówczesne ruchy rewolucyjne w Europie, a zwłaszcza na Półwyspie Apenińskim, encyklikę *Cum primum* (9 czerwca 1832 r.), zawierającą potępienie powstania listopadowego w Polsce oraz encyklikę *Mirari vos* (15 sierpnia 1832 r.), krytykującą hasła wysuwane zwłaszcza w latach 1830–1832 w piśmie „L’Avenir” przez ówczesnych przywódców liberalizmu katolickiego: księży F. R. Lammenais’go (1782–1854) i J. B. Lacordaire’a (1802–1861) oraz hrabiego Ch. F. de Montalemberta (1810–1870), takie jak choćby suwerenność narodów, równość praw katolików i niekatolików, rozdział Kościoła od państwa oraz wolność kultów i prasy²⁹.

²⁸ Por. *Ostatnie przemówienie Cypriana Norwida w kwestii Rzymu i Polski*, PWSz 7, 114 oraz NH poz. 151, PWSz 7, 363.

²⁹ Encyklika potępiła przede wszystkim apologię wolności, wywodzącą się z naturalistycznej koncepcji człowieka. Współpracownicy „L’Avenir” nie przyswoili sobie podstaw filozoficznych liberalizmu, a zwłaszcza indyferentyzmu,

Ze zdziwieniem, a niekiedy nawet z ostrą krytyką ze strony Polaków (zwłaszcza na emigracji) spotkał się szczególnie drugi z wymienionych dokumentów papieskich. Na jego wydanie złożyło się sporo przyczyn, takich jak choćby polityczne uwikłanie papieża, niechęć wobec ruchów rewolucyjnych, zwłaszcza o podłożu ateistycznym; podejrzania polskich księży o lammnezjanizm czy też dość naiwna wiara w przychyłność cara dla Kościoła w Polsce, o ile Polacy okażą całkowite posłuszeństwo³⁰. Bezpośrednim powodem ogłoszenia *Cum primum* były zręczne zabiegi ówczesnego posła rosyjskiego przy Watykanie, księcia Grigorija Gagarina, który, mając poparcie Austrii i Prus, przedstawił powstanie w Polsce jako bunt o podłożu ateistyczno-liberalnym przeciw „prawowitemu monarsze”, czyli Mikołajowi I. Podzielane w Rzymie, jak w prawie całej ówczesnej Europie, przekonanie o niemożliwości odzyskania przez Polaków suwe-

z którym w *Mirari vos* papież utożsamiał liberalizm. W perspektywie tamtej epoki powstało jednak wrażenie, że akceptują zasady demokracji i wolności, które zrodzone poza Kościołem stały się mu wrogiem. Por. R. Aubert, *Wolność religijna w latach 1832–1864. Od encykliki „Mirari vos” do „Syllabus”, „Concilium” 1965/1966*, nr 1–10, Warszawa 1968, s. 546; Y. Congar, *Vrais et fausse réforme dans l’Eglise*, Paris 1950, s. 345–346, 562–569, 604–622; P. Stearn, *Ksiądz Lamennais*, Warszawa 1970. Przyczyny niechęci Kościoła do ks. Lamennais’go należy widzieć też w tym, że głosił on błędną teorię tradycjonalizmu, która motywowała całość jego poglądów. Twierdził on, że sam rozum nie jest zdolny poznać prawdy. Wskazuje na nią jedynie opinia powszechna (*sens commun*) przekazywana z pokolenia na pokolenie. Opinia ta jest echem pierwotnego objawienia. Wyraża ją papież dzięki swojemu charyzmatowi nieomylności. Warto wymienić tu ważniejsze, wydane w ostatnich latach, opracowania na temat liberalizmu katolickiego: M. Prélot, *La libéralisme catholique*, Paris 1969; F. X. Kraus, *Liberal Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays*, Tübingen 1983; J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 216–225; A. Merdas RSCJ, *Ocalony wieniec. Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji*, Warszawa 1995. Katolicyzmu liberalnego, który stanowi próbę uzgodnienia ideologii liberalizmu z chrześcijaństwem nie należy utożsamiać z liberalizmem religijnym, który w sposób naturalistyczny interpretuje zjawisko religii i jest typowy dla okresu tzw. starego liberalizmu (por. E. Kuehnelt-Leddihn, *Staat, Gesellschaft und Christentum*, „Theologisches Katholische Monatschrift” 1993, nr 6, s. 219–220).

³⁰ Por. ks. M. Żywczyński, *Geneza i następstwa encykliki „Cum primum” z 9 VI 1832 r. Watykan a sprawa polska w latach 1830–1837*, Warszawa 1935, s. 115.

rennego bytu państwowego sprzyjało uznawaniu cara za legalnego władcę, powstańców zaś za buntowników.

Wzburzenie powstałe wokół *Cum primum* znalazło też odzwiek w wypowiedziach Norwida, który swoje poglądy na temat papieskiego dokumentu wyłożył m.in. w kwietniu 1856 r. w liście do Ludwika Mierosławskiego – uczestnika powstania listopadowego i częstego partnera pisarza w dyskusjach politycznych. Przyczynę wydania encykliki tłumaczył dwoma zasadniczymi powodami. Pierwszym był, według niego, marazm w działaniach polskiej dyplomacji i wynikłe stąd niedoinformowanie papieża o prawdziwych motywach wybuchu powstania i sytuacji na ziemiach polskich:

dwory zaborcze wszędzie reprezentantów swoich mając, nie czekały nigdy, aby inne źródłiska namaszczeń i legalizowań przychodziły do nich, o ile my bynajmniej się o to nie troszczyliśmy, zwłaszcza w ostatnich czasach, kiedy właśnie HISTORIA ZACZEŁA BYĆ SIŁĄ, czyli że w czasach szczególnie ku temu wydzielonych (PWsz 8, 258).

Drugą przyczynę ogłoszenia dokumentu widział z kolei w trosce Stolicy Apostolskiej o wierność nauce Kościoła o małżeństwie. Papieże zmierzali bowiem do takiego stosowania przepisów prawa kanonicznego w krajach, gdzie współistniały różne wyznania (zwłaszcza w Prusach i w Rosji), aby nie prowadziło to do nietolerancji, dekatolizacji i naruszania ich autorytetu. W protestanckich Prusach i w prawosławnej Rosji małżeństwa osób z dwóch różnych Kościołów stwarzały szczególną okazję do ugruntowania pozycji religii panującej. Grzegorz XVI – skrajny „zelant”, nieustępliwy w przypadkach kolizji między przepisami cywilno-państwowymi i praktyką kurii rzymskiej – przez cały pontyfikat wyraźnie dążył do uchronienia Kościoła przed przewagą władzy świeckiej, przejawiającą się choćby w ułatwianiu rozwodów osobom z Kościoła „państwowego”. Norwid tak zatem tłumaczył wydanie *Cum primum*:

To, co powszechnie o Grzegorza XVI-go encyklice w skutku 1830 roku głoszą i powiadają, w najzupełniejszej prostocie wzięwszy, jest jak następuje [...]. Pod taką to datą w jednej z parafii biskupstwa rzymskiego (sięgającego od Mezopotamii do ostatnich Tybetu krańców) zdarzył

się wypadek, który na kartach historii politycznej ludów wielkie zajmuje miejsce, a nazywa się powstaniem narodowym 1830 roku. Po upadku tegoż Imperator chrześcijański (acz dysydent) odniósł się do czuwających urzędników swoich do Stolicy Apostolskiej.

Papież Grzegorz – gdzie miał szukać insynuacji równoważącej te oficjalne ambasadorów przedstawienia? ... Czy od duchowieństwa w Polsce, które na parafialnym czuwaniu ledwie poprzestać wydołało pod uciskiem? Czy od HISTORII STOSUNKÓW z tym narodem, czyli bezpośrednio od CUDU I DUCHA Ś-o? Czy nareszcie od dyplomacji Dworów nieprzerwanie reprezentowanej? Cóż na to odpowiedzieć?...

Wybrał zatem papież Grzegorz źródło najczystsze, jakie było, to jest samą tylko HISTORIĘ STOSUNKÓW STOLICY APOSTOLSKIEJ z POLSKĄ. [...] Skoro historią podano mu akta ostatnich czasów, okazało się, iż kardynał ostatni stosunek SEJMU POLSKIEGO (to jest głos ducha narodu) ze Stolicą Apostolską był za Aleksandra Ces[arz]a Rosyj[ski]ego, kiedy, w kwestii SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA JEDYNIEM ZA POPARCIEM I WOLĄ ALEKSANDRA CESARZA WSZECHSTRONNE UPRAWNIENIE ROZWODÓW NIE NASTĄPIŁO.

Widząc taki stosunek społeczeństwa tego ze Stolicą, dystrybuując sakramenta wieków osiemnaście, przeniósł papież Grzegorz XVI-ty JEDEN głos nad 20 milionów głosów – –

Oto rzecz, JAK BYŁA, nie jak mi się zdaje, albo jakby moje postulaty w tym obróciły się – ale po prostu FAKT jak zaszedł (PWSz 8, 258–259).

Jak ocenić i wyjaśnić uzasadnienia Norwida? Niewątpliwie miał on rację, gdy zarzucał polskiej dyplomacji niedostateczną aktywność na dworze papieskim. Powodem tego był brak państwowości i odpowiedniej liczby sprawdzonych fachowców, którzy mogliby reprezentować interesy polskie za granicą. W Rzymie, dopiero za pontyfikatu Piusa IX, funkcje nieoficjalnych przedstawicieli Polski pełnili (z dużym powodzeniem) zmarłych wstąpi. Druga racja przemawiająca zdaniem Norwida za wydaniem encykliki wydaje się mniej przekonująca. Była ona zresztą rozpowszechniana przez koła klerykalne i ultramontańskie, w tym przez zmarłych wstąpi, aby nie dopuścić do powstania przekonania o prawowitości władzy cesarza rosyjskiego w Polsce. Norwid cytuje tu więc obiegową opinię, która miała tyłu zwolenników, co przeciwników. W szukaniu przyczyn wydan

niefortunnego dokumentu nie sięga daleko. Nie analizuje (bo może i nie zna) całej otoczki politycznej tego wydarzenia i wreszcie – motywację reakcji papieża na powstanie listopadowe postrzega głównie w kategoriach religijnych jako wyraz troski duszpasterskiej o sprawy istotne z punktu widzenia nauczania Kościoła³¹. Grzegorza XVI Norwid traktował przede wszystkim jako STRÓŻA WIARY I MORALNOŚCI, mniej zaś jako polityka skrupowanego różnego rodzaju zależnościami (jak choćby zasadą legitymizmu czy potrzebą utrzymywania dobrych kontaktów z Austrią – ważnym ówczesnym gwarantem istnienia i suwerenności Państwa Kościelnego)³². Norwid jako katolik, z racji wyznaniowych nie mógł stawać w jednym rzędzie z tymi, którzy krytykę papieża łączyli często ze skrajnie liberalnym i ateistycznym stanowiskiem i których postępowanie uważał nierządkiem za naganne. Poza tym, będąc katolikiem pozbawionym obywatelstwa polskiego i nieuznającym władzy carskiej, uważał siebie za Rzymianina (na bierzmowaniu przyjął nawet „imię rzymskie” dyk-

³¹ O reakcjach Polaków na dokumenty Grzegorza XVI por. m.in.: B. Pawłowski, *Grzegorz XVI a Polska po powstaniu listopadowym*, „Biblioteka Warszawska” 1911, t. 2, s. 198–220; M. Lorent, *Watykan a sprawa polska (1815–1832)*, „Biblioteka Warszawska” 1913, t. 2, s. 202–240; M. Żywczyński, *Watykan i sprawa polska w latach 1831–1836*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego” [Wydział II], Warszawa 1933, s. 187–202; E. Jabłońska-Deptuła, *Kościół – Religia – Patriotyzm (Polska 1764–1864)*, Warszawa 1985, s. 74–78.

³² Pontyfikat Grzegorza XVI do dziś budzi sprzeczne opinie uczonych. Z polskich badaczy bodaj najostrzej oceniał jego rządy M. Żywczyński, obwiniając go o nieudolność i konserwatyzm w rządzeniu Kościołem. Na przeciwnym biegunie sytuuje się B. Kumor, który ukazuje papieża w wyraźnie pozytywnym świetle, w tym również usprawiedliwia wydanie *Cum primum* (jego oceny zdają się najwyraźniej korespondować z tymi, które ferował Norwid). Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 7, Lublin 1991, passim. Najbardziej ceniuje tę postać Z. Zieliński: „Grzegorz XVI był powszechnie nieulubiany z powodu swego nieuleczalnego konserwatyizmu, który m.in. był przyczyną fatalnego stanu Państwa Kościelnego, inny powód niechęci dającej o sobie znać głównie we Włoszech to hamowanie przez papieża wszelkich przejawów *risorgimento*. Opinia o Grzegorzku była więc w świecie jednoznaczna. Mało kto podkreślał pozytywne cechy jego pontyfikatu, widoczne zwłaszcza na polu religijnym jeśli chodzi o relacje z państwami, nacechowane umiarem i nie pozbawione sukcesów”. Z. Zieliński, *Papiestwo i papież dwóch ostatnich wieków 1775–1978*, cz. 1, wyd. 2 poprawione i uzupełnione, Warszawa 1986, s. 196.

tatora Kamila), poddanego papieża, a to nakazywało mu zachowanie lojalności wobec swego władcy³³.

Jeśli postawę Norwida wobec Grzegorza XVI cechowała religijna cześć i „obywatelska” lojalność, to tym bardziej można to powiedzieć o jego stosunku do Piusa IX, który przewodził Kościołowi, gdy poeta był już człowiekiem dojrzałym. Trzydziestodwuletni (najdłuższy w historii) pontyfikat tego papieża wyraźnie zaznaczył się w życiu i wypowiedziach Norwida. Z chwilą, gdy na tron papieski wstąpił kardynał Giovanni Maria Mastai-Feretti (10 czerwca 1846 r.), wzmożyły się nadzieje na wyraźny przełom w polityce papieskiej. Oczekiwano, że stosunkowo młody i energiczny papież okaże dla potrzeby reform politycznych w Państwie Kościelnym więcej zrozumienia niż jego poprzednik oraz wyraźnie odetnie się od powiązań politycznych z Austrią, torując w ten sposób drogę do zjednoczenia prowincji włoskich będących częściowo pod panowaniem Habsburgów (Pius IX został wybrany głosami elektorów, którzy nie akceptowali drugiego najpoważniejszego kandydata do tronu papieskiego, kardynała Luigi Lamburschiniego – proaustriackiego doradcy Grzegorza XVI).

Nowy papież rozpoczął pełnienie swych obowiązków od dość spektakularnych posunięć w Państwie Kościelnym zjednujących mu przychyłność: ogłosił powszechną amnestię dla więźniów politycznych, złągodził cenzurę polityczną, powołał Radę Państwa złożoną z osób świeckich i mającą uprawnienia doradcze w sprawach ogół-

³³ „Jak wiadomo Pani – stwierdził poeta w liście do Joanny Kuczyńskiej pod koniec 1862 r. – jestem obywatelem rzymskim – *civis romanus sum* – władca Rzymu jest moim monarchą” (PWsz 9, 64). *Nota bene* nie był on odosobniony w przypisywaniu sobie obywatelstwa rzymskiego. Gdy w marcu 1848 r. zaszło podejrzenie, że niektórzy Polacy przebywający w Rzymie mogą być przeciwnikami Piusa IX, delegacja polska (w której być może znajdował się też Norwid) udała się do demokratycznego trybuna rzymskiego Angelo Brunettiego (zwanego Ciceruacchio). Zygmunt Krasieński powiedział wtedy w imieniu Polaków: „E non dimenticate che in qualunque occasione, noi polacchi siamo pronti a difendere Pio IX, che lui e nostro unico sovrano in questo mondo – non dimenticate” (Nie zapominajcie, że w każdym wypadku my, Polacy, jesteśmy gotowi bronić Piusa IX, bo on jest jedynym naszym władcą na tym świecie – nie zapominajcie). Z. Krasieński, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 3, Warszawa 1978, s. 732.

nopaństwowych, stworzył Radę Ministrów oraz zapowiedział utworzenie gwardii cywilnej w Rzymie. Te i inne zamiary były witane szumnymi manifestacjami i bankietami. Z osobą Piusa IX wiązano bowiem ważne nadzieje nie zrealizowane za pontyfikatu poprzedniego papieża. Wierzono mianowicie w możliwość zmiany polityki papieskiej, w zaangażowanie Kościoła po stronie rewolucji zgodnie z wielką tęsknotą epoki zawartą w popularnym hasle Lammenaisgo „Bóg i wolność”³⁴. Od czasu potępienia „L’Avenir” hasło to nabrało jednak antykościelnego znaczenia³⁵. Stało za nim przekonanie, że „Lud odchodzi od Kościoła, bo Kościół staje w poprzek postępowi; lud traci wiarę, bo religia wyzyskiwana jest do walki przeciw jego dążeniom. Trony skazane są na zagładę. Jeśli Kościół ma się uratować, musi zerwać wiekowe przymierze z władzą”³⁶. Oczywiście nie sprzyjała temu pozycja papieża jako władcy duchowego i świeckiego łącznie. Nie mógł on też uznać rewolucji jak to uczynił m.in. założyciel „L’Avenir” – „za wyraz ponowionego objawienia”³⁷. Pius IX nie zamierzał zresztą – co zaznaczył już w swej pierwszej encyklice *Qui pluribus* z listopada 1846 r. – iść na zbyt duże ustępstwa, jakimi byłyby zjednoczenie Włoch (również w wersji neogwelińskiej) i likwidacja Państwa Kościelnego.

Polityka cząstkowych reform załamała się ostatecznie w 1848 r. W Rzymie rozpoczęły się wówczas tłumne demonstracje antypapieskie³⁸. 10 marca Pius IX powołał więc liberalne grono mini-

³⁴ Z. Stefanowska, *Historia i profesja. Studium o Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego Adama Mickiewicza*, Warszawa 1962, s. 36.

³⁵ *Ibidem*, s. 39.

³⁶ *Ibidem*, s. 36.

³⁷ *Ibidem*, s. 192.

³⁸ Norwid dość ponuro ironizował na temat scenariusza najbliższych wydarzeń: „Co się tu dzieje? – jest zagadką. Neapolitańskiej konstytu[cji] rezultatom nie wierzę – jest to *gens*, który tak się jej domaga, jak zwykł krzyzczyć o spełnienie się cudu Ś[więtego] Januariusza i zaglądać potem w szklanną puszkę dla sprawdzenia, o ile cud się spełnił. Tu zaś w Rzymie (zdaniem moim) jeżeli temu, co się robi, nie przerwie jakie barbarzyństwo lub szalbierstwo zewnętrzne, to niezawodnie w bardzo niedługim czasie do konstytucji nawet przyjdzie, i to taką mądrością – miarą – estetycznością podwładnych z jednej strony, a świętością władzy z drugiej strony, iż polityczne usposobienia wielu tymże organem politycznym o egzystencji cudów prawie dokładnie się przeświadczą. Bo powiadam

strów złożone z sześciu osób świeckich i trzech duchownych (rząd ten dla uspokojenia społecznego był jeszcze czterokrotnie zmieniany – 4 maja, 2 sierpnia, 16 września i 16 listopada), zaś parę dni później poszedł na swe największe ustępstwo, jakim było częściowe zrzeczenie się władzy absolutnej w ogłoszonym 14 marca (na wieść o wybuchu rewolucji lutowej w Paryżu) *Statucie fundamentalnym dla rządów doczesnych w państwach Świętego Kościoła*, podobnym do innych konstytucji włoskich, ale z dużymi ograniczeniami³⁹. Rewolucja marcowa w Austrii (13–15 marca) wzmocniła jednak dążenia do oswobodzenia znajdujących się pod panowaniem Habsburgów posiadłości włoskich. 23 marca wybuchła wojna między Królestwem Sardynii i Austrią o wyzwolenie Lombardii i Wenecji. Liczono na pomoc zbrojną papieża. Ten jednak odmówił. Interwencja zbrojna przeciw katolickiemu mocarstwu w imię zjednoczenia Włoch była dla Piusa IX – zarówno jako głowy Kościoła, jak też Państwa Kościelnego – zupełnie nie do przyjęcia. W głośnej alokucji do ludów włoskich *Non semel* z 29 kwietnia 1848 r. papież oświadczył, że nie może angażować się w konflikty polityczne, które nie odpowiadają interesom Kościoła, i wystąpić przeciw swym „duchowym synom” Austriakom⁴⁰. Interes religijny był w tym przypad-

Tobie, że lud, co parę dni o jakieś zmiany albo wykonawstwo praw formujących się wołając, schodzi się i rozchodzi, woła albo ucisza się tak, jakby najklasycznej dramy chory – jest to zanadto piękne! I aż straszy idealnością swoją – albowiem w każdym ideale jest śmierć, jak to np. w antykach spotykamy, którym rumieńców dać nie można, albowiem idealne są dlatego, iż natura w nich zmarła. Później my, barbarzyńcy, nie pojmujemy jeszcze tego kapłaństwa mas ciekawego i tej wspaniałości gestów w mowie” (List do J. B. Zaleskiego, PWSz 8, 57).

³⁹ Znosząc cenzurę prasową, sankcjonując gwardię obywatelską i ustalając dwie izby ustawodawcze, *Statut fundamentalny* zastrzegł jednak prymat kolegium kardynalskiego jako instytucji zależnej od papieża, a nadrzędnej w stosunku do ciała ustawodawczego. Norwid pisał na ten temat w *Zarysach z Rzymu*, z przesadą twierdząc, że „Vice-Chrystus (o ile sądzić Go nam wolno) nie okazał się wcale oddalonym od sprawiedliwych wieku potrzeb” (PWSz 7, 13).

⁴⁰ Nie wiadomo dokładnie, jaki był stosunek Norwida do tego dokumentu, skrytykował go jednak dwukrotnie Krasiński. Najpierw w liście z 3 maja do generała Władysława Zamoyskiego pisał: „dobrze było wspomnieć o nadużyciach ludowych, ale trzeba było i o prawach narodów świętych i takim sposobem

ku tym bardziej istotny, że Wiedeń zagroził schizmą, gdyby papież włączył się do wojny. Pius IX poprzestał więc jedynie na wydaniu dwóch odezw (1 i 3 maja), w których sprzeciwiał się rozwijaniu działań wojennych oraz podbojom Lombardii i Wenecji przez Austrię. W istocie papież znalazł się w sytuacji bardzo trudnej, pragnął bowiem rzeczy niemożliwej: neutralności między Austrią i siłami dążącymi do zjednoczenia Italii. Od czasu swej kwietniowej alokucji utracił popularność wśród patriotycznie nastawionych Włochów⁴¹, co w połączeniu z kryzysem gospodarczym w Państwie Kościelnym wzmocniało niepokoje społeczne. Gdy 15 listopada został skrytobójczo zamordowany hrabia Pellegrino Rossi, pełniący obowiązki ministra spraw wewnętrznych (a faktycznie premiera) w rządzie papieskim powołanym 16 września, Pius IX, widząc narastające napięcie i początek zbrojnych rozruchów, które groziły większym rozlewem krwi, dla zachowania spokoju, mianował rząd złożony z radykałów i 24 listopada wyjechał z Rzymu do Gaety, pogranicznej miejscowości w Królestwie Neapolu⁴².

8 grudnia 1849 r. papież wydał encyklikę *Nostis et nobiscum*, w której ostro krytykował antykościelne działania nowych władz w Rzymie i zachęcał do wierności Bogu i Kościołowi.

Wydarzenia, które miały miejsce wówczas w Rzymie, rzeczywiście przybierały niekiedy charakter antykościelny⁴³. Papież poczuł się więc w obowiązku bronić zagrożonej wiary katolickiej i w tym celu 7 lutego 1849 r. wezwał na pomoc Austrię, Francję, Hiszpanię i Neapol. Wspólna interwencja wojsk tych państw (w obronie Rzymu

równowagę utrzymać i dzieło klasyczne, a nie bohomaz utworzyć. Otóż ta alokucja wrzuciła miasto całe i całe Włochy, i świat może w straszny odmęt". *General Zamoycki 1803–1868*, t. 5: 1847–1852, Poznań 1914, s. 121. 28 maja, komentując wypadki w Rzymie, Krasiński tak pisał z kolei do Delfiny Potockiej: „Retrogrady [wstecznicy – R. Z.], jak i mazziniści na zgubę jego [chrześcijaństwa – R. Z.] działają, pierwsi bezwiednie, drudzy samowiednie. Faryzeuszami przeszłości pierwsi, przyszłości faryzeuszami drudzy! Papieża poddanie się w ręce pierwszych okropną klęską!". Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 3, Warszawa 1975, s. 824.

⁴¹ S. Kieniewicz, *Oblicze ideowe Wiosny Ludów*, Warszawa 1948, s. 69.

⁴² Por. T. von Spaur, *Papst Pius IX. Fahrt nach Gaeta*, Schaffhausen 1852.

⁴³ Ibidem, passim.

walczył m.in. Legion Polski powołany przez Mickiewicza)⁴⁴ przeciw ogłoszonej 9 lutego republice rzymskiej pozwoliła papieżowi na powrót do Wiecznego Miasta 12 kwietnia 1850 r.⁴⁵

Norwid, który był naocznym świadkiem większości opisanych wydarzeń, nie taił sympatii do papieża i jego stylu sprawowania władzy w Państwie Kościelnym, ostro zaś ganił „porządki”, które próbowała wprowadzić nowa władza (triumwirat na czele z Mazzinim).

Refleksje pisarza nad wydarzeniami z 1848 r. zawierają *Zarysy z Rzymu* – polityczny komentarz przesłany Lucjanowi Siemieńskiemu, pełniącemu wówczas obowiązki redaktora naczelnego wydawanego w Krakowie konserwatywnego dziennika „Czas”. Wydarzenia rzymskie były dla Norwida symbolem gwałtu i bezprawia, głupoty i niewdzięczności rzymian wobec papieża. Pisarz podkreślał również negatywne ekonomicznie konsekwencje emigracji Piusa IX, ponieważ „po wyjeździe Papieża cudzoziemców napływ ustał nagle, skąd obrót przemysłowy ucierpiał niezmiernie” (PWsz 7, 15). Ojciec Święty urastał w opinii Norwida do rangi rozważnego polityka umiejętnie dążącego do godzenia różnych – często sprzecznych – interesów, rozumiejącego potrzeby swego czasu, a jednocześnie współczesnego świętego – człowieka serca wielkiego, który „nie może minąć się z Kalwarią” (PWsz 7, 15)⁴⁶.

⁴⁴ S. Kieniewicz, *Legion Mickiewicza 1848–1849*, Warszawa 1957, s. 156–166.

⁴⁵ Rzym został zajęty przez wojska francuskie 2 lipca 1849 r. Rzeczpospolita Rzymska istniała więc niespełna pięć miesięcy. Szerzej na temat wydarzeń w Europie, a zwłaszcza na Półwyspie Apenińskim w 1848 r. zob. m.in.: S. Kieniewicz, *Oblicza ideowe Wiosny Ludów*, Warszawa 1948; A. Rynkowska, *Wiosna Ludów w Italii (1846–1849)*, w: *W stulecie Wiosny Ludów w Europie*, t. 2, Warszawa 1949; M. Żywczyński, *Pius IX i rewolucja 1848 r.*, w: *1848. W stulecie Wiosny Ludów literaci lubelscy*, Lublin 1948, s. 48–57; idem, *Włochy nowożytny. 1796–1945*, Warszawa 1971; S. Kalemka, *Wiosna Ludów w Europie*, Warszawa 1991.

⁴⁶ Również i po latach pisarz nie krył uznania dla talentów politycznych papieża i konsekwencji jego poczynań w tym trudnym okresie, podobnie jak doceniał zręczne działania Daniela O’Connella, przywódcy katolików irlandzkich, którzy w 1847 r. potrafil nie dopuścić do wzburzenia na skutek klęski głodu. Zwiążym komentarzem Norwida do ówczesnych wydarzeń jest fragment z listu do Bronisława Zaleskiego, z maja 1870 r.: „A gdyby tamtego owego nie robił był O’Connell i Papież, to 1848 rok nie byłby tym, czym był, ale byłby *abominatio – desolationis!* To tacy właśnie mężowie, proroczo-przedsięwzięjący naprzód,

Uznanie i podziw Norwida dla Następcy św. Piotra wynikały też zapewne z faktu osobistego poznania papieża. W maju 1848 r. pisarz został przyjęty na prywatnej audiencji w Kwirynale, podczas której otrzymał odpust zupełny na godzinę śmierci dla siebie i pięćdziesięciu wskazanych osób. Parę dni po tym wydarzeniu, w liście do generała Jana Skrzyneckiego zawarł zwięzłą, ale dość trafną i piękną charakterystykę Piusa IX:

W tych dniach się przedstawiłem Papieżowi. Jest to wielki XIX-o wieku człowiek. UMIE CIERPIEĆ. Prosty, anielsko dobry, łagodny bardzo, ale w głębi zdaje się być hartu ogromnego, potężnego sumienia i – co jest jeszcze szczególniejsze – przy prostocie prawie niemowlęcej jest w zatoczeniu ust, i w słowie, i w spojrzeniu niekiedy, pewien odcień finezji włoskiej⁴⁷ (PWSz 8, 63).

zbawiają – a nie żandarmy! Gdyby Papież i O’Connell nie UMORALNILI ZAMACHÓW POSTĘPU I WOLNOŚCI, to rok 1848, mimo swoich barykad (dzieciństwo!) nie pozostawiłby:

- zniesienia kary śmierci za przewinienia polityczne
- zniesienia piętnowania
- więzienia za długi
- niewoli Murzynów i biczowania na koloniach-francuskich... etc. ..., etc. ..., etc. ..., etc. ...” (PWSz 9, 456).

⁴⁷ Wrażenie, jakie odniósł Norwid, nie było wyjątkowe. Podobnie odbierały papieża również inne osoby, które go spotkały, gdyż „Pius IX był człowiekiem o zniewalającym aż niekiedy uroku osobistym. Emanowała z niego prostota bycia, spokój, dobroć obok dużej godności osobistej, łatwość kontaktów z otoczeniem. Potrafił być gawędziarzem przy stole, do którego chętnie siadał w towarzystwie, chętnie pokazywał się w mieście; lubił aplauz, ale dlatego, że utwierdzał go on w przekonaniu, że jego decyzje są dobrze przyjmowane. Na ogół więc każdy, kto się z nim zetknął powierzchownie, był oczarowany. Tak kontakt ten odbierali pielgrzymi, księża, nawet innowiercy. Dlatego Pius IX miał wielu zwolenników w całym świecie”. Z. Zieliński, op. cit., s. 162. Audiencję u Piusa IX Norwid wspominał też po latach w wierszu *Do Pani na Korczewie* (1861):

I oto – cieszę się – że, jedną ręką
Dotknąwszy tronu,
Czułem, jak wielką TRZY-KORONY męką
Zacnemu łonu! (PWSz 1, 350–351).

Nie jest do końca jasne, czym poeta zasłużył sobie na zaszczyt widzenia się z papieżem (choć skądinąd wiadomo, że Pius IX chętnie udzielał audiencji, zwłaszcza Polakom). Nie było to na pewno spowodowane tym, że – jak twierdził w spisywanej po latach autobiografii – był „przytomnym atakowi na Kwirynał w Rzymie” (PWsz 6, 556), gdyż po kwietniowej alokucji, a więc na początku maja 1848 r., do takiego ataku nie doszło. Nie można natomiast wykluczyć, że pisarz „był przytomny” i gotowy do obrony papieża (wraz z grupą około siedemdziesięciu karabinierów i kilku członków Guardia Nobile) 16 listopada, podczas dziesięcioletniej manifestacji przed Kwirynałem, która dzięki ustępstwom papieża nie przerodziła się w szturm. Wkrótce potem, na krótko przed wyjazdem do Gaty, Pius IX mógł wystosować do Norwida list z podziękowaniem⁴⁸.

Ponowny wzrost zainteresowania Norwida osobą Piusa IX i sytuacją papieżstwa przypadł na lata sześćdziesiąte. Klęska Austrii w wojnie z Francją i księstwami włoskimi doprowadziła do znacznego zjednoczenia Włoch, w dużej mierze kosztem Państwa Kościelnego. W 1860 r. w całym Kościele katolickim rozpoczęto zbieranie świętopietrza na potrzeby armii papieskiej walczącej z ruchami rewolucyjnymi w Państwie Kościelnym oraz z wojskami Piemontu, dążącymi do aneksji posiadłości papieskich i ostatecznego zjednoczenia Włoch. Norwid ofiarował wtedy stary (prawdopodobnie z XVII w.) medalik z wizerunkiem Matki Boskiej i napisem: „Przeciw Turka szturmom” oraz pięć franków w złocie z roku szturm na Sewastopol (1855). Oba dary opatrzył uwagą: „Co Polska gromiła, to Francja broniła”, dając w ten sposób do zrozumienia, że jak w 1849 r., tak i teraz pomoc Francji okaże się skuteczna w obronie ziem papieskich przed „niewiernymi”. Dzięki zmartwychwstańcom ta szczególnie – jak pisał o. Aleksander Jełowicki – „ofiara [...] symboliczno-mistyczna”⁴⁹ Norwida dotarła do Piusa IX i zjednała pisarzowi kolejne podziękowanie.

⁴⁸ Dokładne daty audiencji poety u papieża oraz listu Piusa IX do niego to szczególnie wymagające jeszcze sprawdzenia w dokumentach kancelarii papieskiej bądź, ewentualnie, w archiwum oo. zmartwychwstańców w Rzymie. Por. B. Bieliński, *Norwid w Rzymie*, s. 178–183.

⁴⁹ Por. PWsz 8, 571.

Wyjątkowa też Ojcowska łaska – pisał w czerwcu 1861 r. do Mariana Sokołowskiego – rozrzewniła głęboko serce moje, pocieszeniem się stając w epoce, w której więcej niż kiedykolwiek nie jest prorok miłym pośród swoich i bliskich⁵⁰ (PWsz 8, 443).

Wyrazem radości i wdzięczności poety był wiersz *Do władcy Rzymu* (1861):

1

Kiedy się ludów obłok za obłokiem
Zsuwał po biodrach gór – a tajemnica
Była ich wiedzą, i sercem, [i] okiem,
Uragan – władzą, z groźnym knutem swym,
Dzieje jak szczenna na złęczeniu lwica:
 Któż się czuł jeden? – Rzym.

2

Moce zagarnął wszystkie i chytróści –
Ludy jak dzika oblizał wilczyca,
Lecz za to pierwszy NIE ZNAŁ WYŁĄCZNOŚCI!
Pierwszy, jak orzeł, ponad światem tym,
Na wszech-podniebiu dał NARÓD-SZLACHCICA:
 On tylko, tylko – Rzym!

3

Immolujący, jak *pontifex*-dziejów,

⁵⁰ Listem tym Norwid niejednokrotnie się szczycił. Por. listy do: Augusta Cieszkowskiego (PWsz 8, 443–444), Józefa Ignacego Kraszewskiego (PWsz 449–450), do Michała Kleczkowskiego (PWsz 8, 459), Joanny Kuczyńskiej (PWsz 9, 259–260), Wojciecha Cybulskiego (PWsz 9, 271–273) i Władysława Chodźkiwicza (PWsz 10, 37–38). Trzeba przyznać, iż wyjątkowa popularność Piusa IX wśród Polaków sprawiała, że otrzymanie od niego listu, a tym bardziej przyjęcie na audjencji, było ogromnym przeżyciem. Papież zresztą bardzo często odpowiadał na adresy, życzenia i słowa poparcia przysyłane mu z różnych okazji przez wielu Polaków. Mając to na uwadze należy stwierdzić, że audjencja i listy dla Norwida nie były czymś nadzwyczajnym.

Immolowany, jak dziejów ofiara,
 Sam przywilejem stał się przywilejów,
 Bo wszystko jego jest – gdy on nie swym –
 Na fundamentach wyryte miał: Wiara –
 Pierw, nim był Rzymem – Rzym!

4

Dlatego burze te marne przewieją
 I same tchnieniem zniesą się powtórnem,
 A lampy gorzeć będą, jak gorzeją,
 U grobu, który światłość daje im;
 Bo cóż Chrystusa byłoby Koturnem
 Ziemijskim? – jeśli nie – Rzym!

5

A ciebie, któryś jest PAŃSKIM-OBŁOKIEM,
 Nim patryjotyzm-chrześcijański wzrośnie,
 Wilczęta niżli pełnym spojrzą okiem,
 Nim gołębięta skrzydłem wioną mdłym –
 Serc miliony ugoszczą radośnie,
 Jak zmartwychwstały – Rzym!
 (PWsz 1, 342–243)

Utwór jest apologią starożytnego państwa i miasta, jego wspaniałej „szlacheckiej” przeszłości i odwiecznej chrześcijańskiej, eklezjalnej tradycji oraz wyrazem nadziei, że i teraz „burze marne przewieją” a Rzym pozostanie „Chrystusa Koturnem Ziemijskim”, „Stolicą-Dziejów” i świata.

Refleksję w utworze cechuje przejrzysty układ.

Trzy pierwsze zwrotki przedstawiają przeszłość Rzymu jako reprezentanta potęgi, władzy i wiary; czwarta prorokuje mu świetlaną

przyszłość; piąta przenosi nagromadzone w poprzednich strofach zachwyty na władcę Rzymu⁵¹.

Nazwanie w niej papieża „Pańskim-obłokiem” rodzi skojarzenia z jego strojem, ale zarazem odnosi się do Biblii, w której pojawienie się obłoku oznacza często obecność Bożą. Obłok – dostępny, a równocześnie nieprzenikniony – pozwala dosięgnąć Boga bez oglądania Go twarzą w twarz; osłaniając chwałę Bożą, jednocześnie ją objawia (Wyj 16, 10) i jej towarzyszy (Lb 9, 10). Podobną rolę poeta przypisywał papieżowi. Widział w nim znak obecności Bożej w świecie i symbol najwyższych wartości, które wbrew wszystkim zakusom przeciwników papieża i niedowiarstwu katolików, zostaną ocalone.

Osobny krąg zagadnień w wypowiedziach Norwida dotyczy „kwestii Rzymu i Polski” za pontyfikatu Piusa IX. Papież ten był niewątpliwie najbardziej „polskim”, jakiego do tego czasu znała historia Kościoła⁵². Norwid zauważał i bardzo doceniał ten fakt. W lutym

⁵¹ Z. Dokurno, *Kompozycja utworów lirycznych C. K. Norwida (Do roku 1852)*, Toruń 1965, s. 130.

⁵² Niewątpliwie lepiej od Grzegorza XVI i Leona XIII rozumiał sprawy polskie. Można dopatrzeć się wielu przyczyn takiego stanu rzeczy. Jedną z nich była obecność licznej i wpływowej polonii w Rzymie. Z Polakami Pius IX miał kontakt niemal na co dzień, a z rodziną księcia Odescalchi (którego żoną była księżna Zofia z Branickich, zwana w Rzymie „najpobożniejszą księżną Zofią” i znajdująca wielki posłuch u Piusa IX) był osobiście zaprzyjaźniony. Nie bez znaczenia była tu zapewne jego lektura i znajomość historii Polski, którą postrzegał jako „przedmurze przeciw zaborom błędów” (por. W. Zamoyski do A. Czartoryskiego, Rzym 18 lutego 1848 r., w: *Generał Zamoyski 1803–1868*, s. 67–68). Z kolei liczni Polacy zabiegali – zwłaszcza na początku pontyfikatu Piusa IX – o znajomości i kontakty z młodym, energicznym, ujmującym i bardzo wówczas popularnym papieżem, który niejednokrotnie przyjmował ich na audiencjach. (Spośród bardziej znanych osób, które dostały tego zaszczytu, można wymienić m.in. Dezyderego Adama Chłapowskiego, Władysława Czartoryskiego, Zygmunta Krasieńskiego, Ignacego Kraszewskiego, Ludwika Orpiszewskiego). W późniejszych latach zaczął rozwijać się ruch pielgrzymkowy Polaków do Wiecznego Miasta. Przybywało ich tu stosunkowo dużo z różnych części podzielonego kraju. Papież często przyjmował weteranów polskich powstań. Bodaj najbardziej wzruszającą była audiencja z 6 czerwca 1877 r. dla ponad 400 pielgrzymów polskich przybyłych do Rzymu ze wszystkich zaborów z okazji 50-lecia sakry biskupiej Piusa IX. Wśród pielgrzymów znajdowali się także unicy z Podlasia i Sybiracy. Pius IX w podniosłym i serdecznym

1862 r. twierdził w liście do Władysława Czartoryskiego, że „dziś już czasem można spodziewać się dobrowolności przychylniej nawet z tych sfer BARDZO OD NAS WSZYSTKICH WYŻSZYCH, to jest, gdzie trzy korony na jednym czole spoczywa! To pocieszać może dodając sił” (PWsz 9, 80). Dokładnie rok później nie omieszkał odnotować reakcji Piusa IX na powstanie styczniowe. Pisał wtedy w przeznaczonym do publikacji w „Dzienniku Poznańskim” doniesieniu z Paryża:

Wiadomo jest ze źródeł godnych zaufania, że Ojciec Święty, Pius IX dał się słyszeć, iż w Chrześcijaństwie obecnym nie ma takiej ręki, która by zdolna była rzucić pierwszy kamień na REWOLUCYJNĄ POLSKĘ, DZIŚ DO ROZPACZY PRZYWIEDZIONĄ, i że przeto Jego Świątobliwość ówdzie więcej niż gdzie indziej PRZECIW MOCNYM-ŚWIATA-TEGO ZA SŁABYMI OBSTAWA. Wiadomość ta, prywatnie udzielona, nie obowiązuje do odpowiedzialności oficjalnej, ale pochodzi z źródeł wiary zupełnej godnych (PWsz 7, 123).

Nie wiemy dokładnie, od kogo otrzymał Norwid wiadomość o reakcji papieża na powstanie styczniowe. Można jedynie domyślać się, że był to ktoś związany z Hotelem Lambert lub zmartwychwstańcami⁵³. Informacja nie jest zresztą ścisła. Wiadomo wszak, że do wy-

przemówieniu podkreślił swą wyjątkową zyczliwość dla narodu polskiego. Zachęcał do „cierpliwości, wytrwałości i odwagi” w obliczu prześladowań. Ostrzegł przed pokusą zbrojnego oporu przeciw zaborcom. Na zakończenie wypowiedział znamienne słowa: „błogosławię całemu Królestwu Polskiemu”, co dowodziło, że uznawał jedność, rozdartego między zaborców, narodu. Więcej informacji na temat stosunku Piusa IX do Polski i Polaków zawierają m.in. następujące pozycje: B. Odescalchi, *Polacy w Rzymie*, „Przegląd Polski” 1893, t. 110; bp J. S. Pelczar, *Pius IX i jego wiek*, t. 1–3, Kraków 1880–1881; idem, *Pius IX i jego pontyfikat*, t. 1–3, Kraków 1879; idem, *Pius IX i Polska*, Miejsce Piastowe 1914; ks. W. Kalinka, *Papież i Polska, Dzieła*, t. 5, Kraków 1894, s. 117–131; J. Skalski, *Rzym a sprawy polskie w okresie porzobiorowym*, Warszawa 1968; J. Dominik, *Pius IX i Polska*, Narzym 1978; W. Urban, *Stolica Apostolska wobec rządów zaborczych i spraw polskich oraz Polacy w trzech zaborach wobec Stolicy Apostolskiej*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, t. 2, cz. 1, Poznań–Warszawa 1979, s. 379–388 i 393–395; H. Dylągowa, *Autorytet papieża w Polsce porzobiorowej*, „Roczniki Humanistyczne” 1987, z. 2, s. 139–144.

⁵³ Gdy chodzi o Polaków, papież miał wówczas bliższy kontakt tylko z Ludwikiem Orpiszewskim, agentem Hotelu Lambert w Rzymie, oraz zmartwychwstańcami, którzy najwięcej informowali go o sytuacji w Polsce.

buchu powstania papież odniósł się dość niechętnie. Wiadomość o jego rozpoczęciu określił jako „smutne wieści”, samo zaś powstanie nazwał „szaleństwem”. Ubolewał zwłaszcza, że włączyli się do niego księża, w czym widział pretekst dla rządu carskiego do wszczęcia prześladowań Kościoła Katolickiego. Informowany o sprawach polskich głównie przez zmartwychwstańców, którzy byli przeciwni walce zbrojnej o niepodległość⁵⁴, Pius IX widział w insurekcji dzieło niepoprawnych zapaleńców i wywrotowców. Na audyencji dla Ludwika Orpiszewskiego powiedział wprost: „we wszystkich tam jest mazzinizm”⁵⁵.

Zarazem jednak nie krył zatroskania o los narodu polskiego⁵⁶, choć nie odstępował od zasad legitymizmu⁵⁷.

Adres Rządu Narodowego z 10 czerwca 1863 r., pisma Czartoryskiego i misja księcia Lubomirskiego w Rzymie poparta przez zmartwychwstańców, a przede wszystkim listy biskupów polskich to przykłady kierowanych wówczas do papieża próśb o interwencję i błogosławieństwo w walce toczzonej z caratem. Skłoniły one Piusa IX do wystąpienia w obronie Polski. 31 sierpnia 1863 r. ogłoszono w Rzymie okólnik *Invito sacro* zarządzając uroczyste procesje z prze-

⁵⁴ Świadectwem tego, zresztą dość niefortunnym, jest napisany przez Hieronima Kajsiewicza *List otwarty do braci księży grzesznie spiskujących i do braci szlachty niemądrze umiarkowanych*, który miał być przestrogą przed powstaniem, a ukazał się już po jego wybuchu, 23 stycznia 1863 r. w poznańskim „Tygodniku Katolickim”. Opublikowano go też w Królestwie, w prasie podlegającej cenzurze, przez co został okrojony do prorządowych deklaracji. Por. M. Król, *Konserwatyści i niepodległość. Studia z dziejów polskiej myśli konserwatywnej XIX w.*, Warszawa 1985, s. 173.

⁵⁵ L. Orpiszewski do W. Czartoryskiego, Rzym 31 01 1863, w: *Polska działalność dyplomatyczna 1863–1864. Zbiór dokumentów*, pod red. A. Lewaka, t. 2, Warszawa 1963 s. 179–181.

⁵⁶ Jednym z pierwszych tego przejawów było przesłanie 3 tysięcy franków dla mieszkańców Miechowa po spaleniu miasta przez Rosjan 17 lutego 1863 r.

⁵⁷ K. Lis, *Sprawy polskie w pontyfikacie Piusa IX w dobie powstania styczniowego*, Lublin 1994 (mps BU KUL), s. 285. Por. też: O. Beiersdorff, *Polska działalność dyplomatyczna w Rzymie w okresie powstania styczniowego*, Warszawa–Kraków 1990–1991; A. Lewak, *Polska akcja dyplomatyczna w Watykanie*, w: *Polska działalność dyplomatyczna 1863–1864*, oprac. H. Wereszycki, w Watykanie oprac. A. Lewak, w Niemczech oprac. S. Kieniewicz, red. A. Lewak, Warszawa 1963.

chowywanym w kaplicy Świętych Schodów obrazem Najświętszego Zbawiciela i modlitwy dziękczynno-błagalne. Jako jeden z powodów procesji i modłów podano Polskę, była to jednak główna przyczyna, choć nie wysuwana na pierwszy plan ze względów dyplomatycznych. Zapowiedziane uroczystości odbyły się w Wiecznym Mieście od 6 do 16 września z udziałem papieża, kardynałów, dyplomatów akredytowanych przy Kwirynale oraz ponad 100 tysięcy wiernych. Wywołały one duży oddźwięk w Polsce i w Europie (w tym też protesty dyplomatów Prus i Rosji), przypominając społeczności katolickiej o znaczeniu sprawy polskiej. Na wieść o tym Norwid złożył na ręce Karola Ruprechta notę zatytułowaną *Ostatnie przemówienie Cypriana Norwida w kwestii Rzymu i Polski*, w której m.in. domagał się oficjalnych wyrazów wdzięczności ze strony Polaków na podobną skalę, co procesja w Rzymie. Dlatego proponował zorganizować „w Krakowie za-wdzięczalną manifestację Ojcu Świętemu” (PWsz 7, 145)⁵⁸.

Niebawem kolejną reakcją pisarza wywołała alokucja z 24 kwietnia 1864 r., w której papież, w bardzo ostrych słowach, potępił przesładowanie duchowieństwa polskiego przez rząd carski (m.in. internowanie w Jarosławiu nad Wołgą arcybiskupa Zygmunta Felińskiego). Norwid zinterpretował tę wypowiedź jako dowód, że „Kościół prawdziwy” nie da się ograniczyć „murami świątyni”, „że był i będzie za-

⁵⁸ W grudniu tego samego roku Norwid zalił się Ruprechtowi: „Podziękowanie Jego Ś[wiątobliwości] Ojcu Świętemu, o którego potrzebie miałem zaszczyt ci pisać parę miesięcy temu, a o którym uważałeś za słuszne nauczyć mię, iż go »NIE BĘDZIE«, miało miejsce z ramienia witebskiego naczelnika i z rozrzewnieniem było przyjęte w Watykanie. Naturalnie ja nie z technicznych Źródeł wiedziałem o tym i do Ciebie pisałem. Życzyłem sobie tylko, ażeby podziękowanie było od NARODU, nie zaś od ZAKWESTIONOWANEJ-RELIGIJNYM-KONTROWERSEM-PROWINCJI, dlatego iż przewidywałem, że jeżeli naród tego nie pocznie, tedy na polu rzezonym i drogą samej konieczności nastąpi to samo, jak i widzisz, że nastąpiło” (PWsz 9, 120). Oczywiście narzekania pisarza nie mają w tym przypadku uzasadnienia. Wśród tych, którzy dziękowali papieżowi za *Invito sacro*, znalazły się też takie osoby, jak książę Władysław Czartoryski oraz Romuald Traugutt. Ten ostatni wystosował 29 października 1863 r. do Piusa IX adres dziękczynny w imieniu Rządu Narodowego i całego walczącego narodu. Zob. R. Bender, *Romuald Traugutt – życie i postawa ideowa*, „Chrześcijanin w Świecie” 1988, nr 1, s. 31. Por. też T. Makowiecki, *Norwid wobec powstania styczniowego*, „Pamiętnik Literacki” 1929, z. 2, s. 566–581.

wsze i MURAMI ŚWIĄTYNI i zgromadzeniem wiernych!” (PWsz 7, 446), a więc że w istotny sposób wyróżniają go troska o wolność i o człowieka.

Z 1867 r. pochodzi następny wiersz poety poświęcony Piusowi IX:

Encyklika-oblężonego
(Oda)

Kędy droga do Rzymu? – Jam odparł: nie ma tu drogi – tu pustynia. – A oni odrzekli: „Prowadź nas zatem”. – A kiedyś się wahał, znów się odezwali cichym i tęsknym głosem: „Myśmy ostatki szlachty polskiej – Anioł pokazał się nam, anioł niepodobny tym, których oglądały ojce nasze; bo miał skrzydła bez blasku i welon żałoby na czole, lecz wiemy, że on z nieba zesłan – a on nas tu posłał...”

Z. Krasieński: *Wigilia Bożego Narodzenia*

Któż jest TEN POLAK, kto?... co – zrodzony na obcej ziemi
I z obcą w żyłach krwią – dłońmi ku niebu drżącemi
Za Polską modły śle... i imię jej wymawia?...
– Kto? ten monarcha, kto?... co w oblężonej stolicy,
Gdy mury miasta drżą... sam i pogodno-licy,
Na polską pomni krew i o nią jeszcze się zastawia?
– To Ty, o! starcze, Ty, jeden bez win i trwóg,
To Ty, na globie Sam, jak w niebiesiech Bóg,
To Ty, – trzech koron Pan... któremu krew i wiek,
I szturm... i bunt... i grot, jakkolwiek piersi ucela,
Nie znaczą NIC – – są – jako tępy ćwiek
W dłoni Zmartwychwstałego Zbawiciela.

*

Patrzcież nareszcie już, o! PATRIOCI Z KRWI:
Ile?... szeroką jest ta – Rzeczpospolita tam –
I gdzie? heroizm... gdzie?... ów całopalny, lwi,
Piekielnych nieulekniomy bram!

*

Och! Europo... każ, niech wraz zamilknie Potwarca,
Bo bezinteresowność przerosła Ciebie;

Słowa obłąconego starca
 Pałą się w niebie!
 (PWSz 2, 179–180)

Utwór ma charakter okolicznościowy. Powodem jego napisania było wydanie encykliki *Levate* (22 października 1867 r.), wzywającej do modłów za Rzym, w obliczu zbliżających się wojsk Garibaldięgo, i za Kościół w Polsce poddany uciskowi carskiemu. Utwór nawiązuje do aktualnej sytuacji papieża. Przedstawia go jako „ufającego momcom prawdy historycznej”, a zarazem „obejmującego interes ludzkości” (PWSz 9, 324), w tym zwłaszcza Polski. Postać papieża poddana jest w wierszu wyraźnej sakralizacji, niemal utożsamieniu z postacią „Zmartwychwstałego Zbawiciela”. Analizując zarówno ten, jak i poprzedni liryk, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że pojawiły się w nich pewne akcenty idolatrii. Za czasów Norwida toczyła się w Kościele dość ostra walka między zwolennikami koncyliaryzmu (zwłaszcza w jego odmianie francuskiej zwanej gallikanizmem) i ultramontanizmu. Koncyliaryści byli zdania, że papież nie powinien posiadać nieograniczonej władzy nad całym Kościołem. Uważali go za biskupa, który jest *primus inter pares*, przypisując dużą rolę episkopatowi. Występowali też przeciw ujednolicaniu liturgii i pobożności na wzór rzymski oraz ingerencjom rzymskich kongregacji w sprawy lokalne. Odmiennego zdania byli ultramontani, którzy we wroście centralizacji Kościoła i autorytetu Stolicy Apostolskiej widzieli sposób przeciwdziałania prześladowaniom katolików ze strony władz państwowych bądź ograniczenia samowoli niektórych biskupów. Oni też najczęściej dominowali, znajdując poparcie ze strony papieża, który – wraz z traceniem pozycji politycznych – zapoczątkował centralizację katolicyzmu oraz definitywne ograniczenie praw Kościołów narodowych⁵⁹. Do umacniania rządów autokratycznych w Kościele przyczyniały się też rosnące tendencje antyklerykalne i antyrelijij-

⁵⁹ Już Grzegorz XVI, będąc jeszcze mnichem kamedulskim, w swej książce *Il trionfo della santa sede*, propagował gorąco idee skrajnego papalizmu. Praca ta, wydana później jako dzieło papieża, była uważana za zbiór zasad obowiązujących w Kościele. Pius IX wydał z kolei w 1853 r. encyklikę *Inter multiplices*, w której w umiarkowany sposób wypowiedział się przeciw zwalczaniu ultramontanizmu.

ne. Ucieczka papieża do Gaety, usiłowania aneksji Państwa Kościelnego czy też popularność Piusa IX, związana m.in. z jego urokiem osobistym, były czynnikami, które sprawiały, że solidarność z papieżem i podziw dla niego zaczęły przeradzać się w swoisty kult. W liściach pasterskich, kazaniach, pracach naukowych i publicystyce tego okresu można było nierzadko spotkać się z przypisywaniem biskupowi Rzymu wręcz boskich cech⁶⁰.

Żaden papież XIX stulecia nie znalazł tak silnego poparcia u katolików na całym świecie. W szerokich kręgach Kościoła (zwłaszcza poza Półwyspem Apenińskim) czczono go jako „papieża męczennika” i człowieka niezwykle świętego. Wydaje się, że wpływy ultramontańskie nie ominęły też Norwida, który ogromnie idealizował osobę i poczynania Piusa IX. W przypadku pisarza można też jednak mówić o bardziej racjonalnych korzeniach takiej postawy. Nie wynikała ona głównie z poddania się ogólnej atmosferze panującej w wielu kręgach kościelnych (Norwid był zbyt krytyczny, by dać się ponieść obiegowym sądom) ani z osobistego podziwu i przywiązania do papieża. Była raczej sposobem przeciwstawienia się ogólnej zapaści poczucia moralnego i nihilizmowi; formą obrony nie tyle samego papieża, ile raczej wartości, które on uosabia wobec ich zagrożenia ze strony ateistycznie i antykościelnie nastawionych radykalnych liberałów⁶¹. We wrześniu 1862 r. w liście do Konstancji Górskiej Norwid pisał:

Dyplomata nie jestem i, kiedy zdanie moje o rzeczach historii objawiam, zapewne nie idzie mi głównie o bawełnę, opium albo herbatę, ale idzie mi głównie o treść główną. Jakoż nie ukrywałem tego wcale, że OBSTAWIANIE PRZY DYNASTII CHIŃSKIEJ W AZJI, A LEKCEWAŻENIE

Kierunek ten wypracował jednak w praktyce ideę centralizmu, stawiając papieża nie tylko ponad episkopatem, ale wręcz poza nim i poza Kościołem.

⁶⁰ Por. A. Kasia, *Mistyka władzy (Kościół za pontyfikatu Piusa IX)*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 11, s. 89–107.

⁶¹ W [Notatkach z historii] znajduje się wycinek z pisma „L’Opinion Nationale” z 28 grudnia 1864 r. z pełnym tekstem encykliki *Quanta cura*, o której pisał, że „ta Encyklika przez publikację punktów ODWOŁANIEM SIĘ JEST BEZPOŚREDNIM DO WOTU–OGÓLNEGO INTELIGENCJI ŚWIATA”. Świadczy to, że pisarz zgadzał się z poglądami Piusa IX.

PRAW PAPIESKICH W EUROPIE wygląda zupełnie tak, jakby Pani kazała spowiednikowi swojemu czekać za drzwiami, dlatego że się przyjmuje w salonie na pierwszym miejscu Roberta-Houdin, albo Home'a, albo kupca-zabawek. Nic tego wszystkiego nie rozumiem albo mam honor nie rozumieć (PWsz 9, 55–56).

To właśnie „lekceważenie praw Papieskich w Europie”, przez co należy rozumieć zwłaszcza dążenia do aneksji Państwa Kościelnego, utożsamiane wówczas przez gorliwych katolików z zamachem na wartości religijne, prowokowało Norwida do „dziwnego uwielbienia [...] wobec Piusa IX, które to uwielbienie budziło uśmiech nawet u najzagorzalszych ultramontanów”⁶².

*

Ostatnim utworem poety poświęconym Piusowi IX (i ostatnim, jaki mu przyjęto do druku!) jest wiersz *Na smętne wieści z Watykanu* (1877), napisany pod wpływem informacji o wyraźnym pogarszaniu się stanu zdrowia papieża, zapowiadającym jego bliską śmierć:

1

Nie zna nikt bytu ostatniej godziny,
Lecz co obiegnie kiedyś smętne łożę?
Nawoływania od jakiej krainy?
Błogosławieństwa lub pogróżki Boże?...
– Monarchów wielu odpomną swe czyny,
Purpurę miecąc nogą, jak rogozę,
Gdy ręce będą wyciągali drżące,
By wrócić fakta – niepowracające!...

2

Atoli ówdzie, w cichym Watykanie,
Żaden lud z pierśią nie stanie rozdartą,
„WŁADAŁEŚ! – grożąc – A WIESZ, CO WYGNANIE?”

⁶² B. Biliński, *Norwid w Rzymie*, s. 180.

CO PRAW-ODJĘCIE?!” – Lud żaden nie stanie
 W więzach, bez wspomnień, iż lżę mu otarto.
 – Im w Europie większe zamieszanie,
 Któż, odkąd dzieje poczynają istnieć,
 Rad się, jak Pius, u-bez-osobistnieć?

3

Nie jak assurskie bogi i pół-bogi,
 PIJAŃSTWO, SIEBIE, mające za WŁADZĘ,
 Wrażali ludom pod żebra ostrogi –
 Lecz znikły na wpół, a cały w powadze,
 W mówieniu razem i silny, i błogi,
 Głoszący prawdę oględnie, a nadze –
 Mąż doskonały! który wciąż rósć będzie,
 Iż był tam, gdzie jest, ten samy, co wszędzie.

4

Bywa, że doba większą jest od pracy,
 Lub treść od słusznych względów arystarchy,
 Więc nie Augustom śpiewa to Horacy,
 Śpiewając jednak dla Rzymu-Monarchy,
 Ludy wygnane, smętni i żebracy,
 Jako w potopu dzień ptastwo do Archy,
 Lecą – pytając o STARCA... pytają
 O siebie samych – i o świat – i łkają...
Paryż, 1877, grudnia

(PWSz 2, 231–232)

Jest to utwór wyraźnie panegiryczny, choć oczywiście zachowuje cechy dobrej poezji. Zawiera skondensowane *curriculum vitae* Piusa IX i hołd dla jego osoby. Stanowi też jakby moralny rozrachunek z życiem człowieka, którego Norwid niezwykle cenił i podziwiał. Bohater utworu ukazany jest tu przede wszystkim jako wielki człowiek, Mąż doskonały, który – choć przegrał jako polityk – przerósł swych przeciwników hartem ducha i mądrością. Dla wymowy utworu są ważne zwłaszcza jego cztery ostatnie wersy. Papierz jawi się w nich

jako ostoja wyzutych z praw, ubogich i nieszczęśliwych. Pisarz sugeruje też, że pytanie „o STARCA” jest nie tylko pytaniem o zaawansowanego wiekiem biskupa Rzymu (Pius IX miał wówczas 86 lat), ale też o mędrca, którego życie i pouczenia są dla świata ostatnią szansą, aby odkrył swą zagubioną tożsamość.

Niedługo po opublikowaniu utworu Norwida Pius IX zmarł⁶³. Jego śmierć (7 lutego 1878 r.) była dla pisarza osobistym wstrząsem. Przywdział nawet żałobny strój i domagał się, aby w Polsce po zmarłym „papieżu-Polaku” ogłoszono żałobę narodową. Uważał to wręcz za patriotyczny obowiązek swoich rodaków. Tak zwierzał się i żalił wówczas w liście do Józefa Bohdana Wagnera:

J. Świąt[obliwo]ść Monarcha Mój, I JEDYNY NA ŚWIECIE MONARCHA, KTÓRY WYGLĄSZAŁ PRAWA POLSKI NAWET ZE ŚMIERTELNEGO ŁOŻA SWEGO – przeszedł do wieczności.

Moje osobiste spełniłem powinności.

Czy Naród weźnie żałobę choć przez trzy dni? Czy opinia na posłach uzasadniona wysłała Reprezentanta, aby pogrzebowi uczestniczyła i aby nominalnie WOT-POLSKI na konklawie znaczył?? – to należy do mędrszych, czujniejszych, trzeźwiej i wcześniej ode mnie rozumiejących rzeczy PATRIOTÓW! (PWsz 10, 115)

W poglądach Norwida można dopatrzeć się chwilami dużego podobieństwa do modnej wówczas (aczkolwiek nieortodoksyjnej) doktryny papalizmu mundialistycznego, głoszonej choćby przez Josepha de Maistre’a (1763–1821), ks. Hugo Félicité Roberta de Lamennais’go czy Władimira Sołowjowa (1853–1900), zgodnie z którą papież posiada charyzmat doczesnego przywództwa w świecie i tylko on może stanąć na czele powszechnego zjednoczenia ludzkości. Jednakże nie ma racji Alicja Lisiecka, gdy twierdzi, że genety Norwidowskich poglądów na papieństwo „szukać należy raczej w powiązaniach politycznych niż filozoficznych epoki. [...] Jak Mojżesz był dla poety najwybitniejszym mężem stanu (*Do Spartakusa, O pracy*),

⁶³ Tło historyczne pontyfikatu Piusa IX daje m.in. M. Vaussard, *Koniec świeckiej władzy papieża*, przeł. R. Szadaj, Warszawa 1967.

tak papież był przede wszystkim władcą świeckim⁶⁴. Norwid widział w papieżu nie tylko polityka, lecz także, a może przede wszystkim, przywódcę duchowego; najwyższy autorytet moralny, religijny, mający do odegrania szczególną rolę w duchowej regeneracji świata, wokół którego powinny zjednoczyć się wszystkie narody. Z perspektywy misji religijnej oceniał też polityczne decyzje Stolicy Apostolskiej. Powodowany troską o wierność zasadom oraz wartościom głoszonym i symbolizowanym przez papieństwo, pisarz ulegał niekiedy tendencjom ultramontańskim. W dyskusji o roli biskupa Rzymu w Kościele skłaniał się ku tym, którzy byli za umocnieniem prymatu Następcy św. Piotra. Bronił również prawa papieża do własnego państwa, występując przeciw ruchom rewolucyjnym na Półwyspie Apenińskim oraz antypapiesko zorientowanym siłom na arenie międzynarodowej. Gdy w 1862 r. nasiliły się dążenia do aneksji Rzymu, pisał do Aleksandra Jełowickiego, że

obowiązani jesteśmy nie tylko już sercem i duchem przy osobie i ramieniu Ojca Ś[więt]ego obstawać, ale nawet publicznie zbiorową naszą w tej mierze modlitwę uwydatnić (PWsz 9, 14).

Z kolei pięć lat później, podczas kolejnej próby zdobycia Wiecznego Miasta, z satysfakcją donosił Ruprechtowi, że „gwardie pontyfikalne pobily opryszków bez-historycznych” (PWsz 9, 332), mając oczywiście na myśli pokonanie Garibaldiego przez wojska francuskie, brońące papieża pod Mentaną (3 listopada 1867 r.)⁶⁵. Ultramontańskie nastawienie pisarza przejawiało się też w niekiedy nadmiernej idealizacji papieża czy wręcz w przypisywaniu mu cech niemal boskich. Norwid nie umiał (a może nie chciał) dostrzec błędów Piusa IX (takich jak choćby opieranie się na obcej pomocy wojskowej oraz represje wobec uczestników rewolucji w 1848 r.), co może było podyk-

⁶⁴ A. Lisiecka, *Norwid poeta historii*, Londyn 1973, s. 66.

⁶⁵ Tak oto bitwę tę opisywał B. Zaleski: „Walka była zacięta; 8000 ochotników biło się z 3000 wojska papieskiego, ale za tym wojskiem stało 2000 Francuzów, a ich szassepoty, które pod koniec bitwy się odezwały, przeważały zwycięstwo; 1000 legło na placu boju, 1400 wzięto niewolnika. Garibaldi cofnął się do Correse, gdzie wojsku włoskiemu broń oddał i do Varigano jako więzień odprowadzony został” (op. cit., s. 86).

owane obawą przed stawaniem w jednym chórze z antyklerykalnie nastawionymi politykami, którzy zarzucali papieżowi zdradzieckie układy z możnymi tego świata i dążenia imperialne. Z drugiej strony jednak, papieża tego nie można oceniać zbyt surowo. Chciał być niewątpliwie wiernym swojej misji, bronić Kościoła przed wszystkim, co mogłoby mu zagrażać. Nie umiał jednak zrozumieć swoich czasów i zdobyć się na odważny krok w przyszłość. Czy można mieć o to do niego pretensje? Przypuszczalnie „był to człowiek raczej przeciętny [...]. Ta budząca wiele sympatii postać pozbawiona była wielkości, której trudny czas tego pontyfikatu potrzebował”⁶⁶.

Poeta postrzegał papieństwo przede wszystkim z polskiej perspektywy i jego „polskością” głównie się interesował. W tym sensie było to spojrzenie nieco zaściankowe. W pismach Norwida brak wzmianek na temat wielu różnorodnych inicjatyw ówczesnych papieży. Milczy na przykład o dużych zasługach Grzegorza XVI i Piusa IX dla rozwoju misji czy też o wpływie tego ostatniego na rozwój doktryny katolickiej. U autora *Vade-mecum* nie znajdziemy też ani słowa o dogmacie nieomyłności papieskiej (o czym żywo wówczas dyskutowano) lub o przygotowaniach i przebiegu Soboru Watykańskiego I. Nie wspomina również o następcy Piusa IX, Leonie XIII. Specyficzną cechą myśli Norwida było to, że biorąc w obronę Stolicę Apostolską, odwoływał się nie tylko do wartości religijnych, ale też kulturowych. Nie znał bowiem instytucji, która by lepiej niż papieństwo spełniała w dziejach funkcję ich stróża.

„Bezpośrednie kapłaństwo ołtarzowe”

Kościół dla Norwida to oczywiście nie tylko Rzym i papieństwo. Czytając zwłaszcza listy pisarza nietrudno zauważyć, że stosunkowo często wspominał w nich o duchowieństwie⁶⁷. Nie były to uwagi sys-

⁶⁶ Z. Zieliński, op. cit., s. 206.

⁶⁷ Norwid utrzymywał bliskie, przyjacielskie stosunki zwłaszcza ze zmarłych wstańcami. Piotr Semenenko, Hieronim Kajsiewicz i Aleksander Jełowicki w niemalym stopniu oddziałali na formację duchową i intelektualną poety, będąc jego spowiednikami, powiernikami i wreszcie pomocnikami w życiowych

tematyczne. Wyłania się z nich jednak szerszy obraz ówczesnego Kościoła, a zarazem osobisty stosunek poety do „bezpośredniego kapłaństwa ołtarzowego” (PWSz 6, 527). Trzeba przyznać, że jego opinie o księżach były nierzadko krytyczne, choć nie zjadliwe bądź oszczercze na wzór tych, których nie brakowało wówczas ze strony antyreligijnie nastawionych liberałów i wolnomularzy. Krytyka pisarza wychodzi z pozycji katolika, który dostrzega słabości swoich braci w wierze i któremu nie brak odwagi, by odpowiedzialnie mówić o niedomaganiach Kościoła. Ma ona zawsze na celu nie unicestwienie, lecz przypomnienie o wartościach i odnowę życiowych zachowań. Pisarz zwraca się zwłaszcza przeciw niewłaściwym, jego zdaniem, postawom duchownych w dziedzinie moralno-religijnej i politycznej. W postępowaniu księży oburzało Norwida zwłaszcza to, co wiązało się z nieuszanowaniem człowieka. W liście do Karola Ruprechta z 1867 r. zawarł następującą, choć nie ulega wątpliwości, że dość jednostronną, ocenę polskich pijarów:

OJCOWIE PIJARZY (w Polsce) byli niedobrzy księża, albowiem bili dzieci – niedobry ksiądz jest ksiądz nie oglądający się na WCIELONY IDEAL. Zbawiciel miał najstaranniejsze względy dla dzieci, kalek i niewiast. Pan nasz, skoro użył swej świeckiej i czasowej władzy, to jest skoro chciał wjechać w tryumfie do stolicy ojczyzny swej i życzył sobie, aby lud wołał mu słowa tryumfu, jako następcy Królów Izraelskich z pokolenia królewskiego [...] wjechawszy [...] [do Jerozolimy – R. Z.] podniósł On rękę i uderzał powozem po karkach, ale to NIE DZIECI, NIE SŁABYCH, NIE NIEWIASTY, NIE OSTRASZONYCH I NIE

problemach. Do nich zwłaszcza zwracał się w najtrudniejszym okresie swego życia – w czasie pobytu w Ameryce. Miał też niekiedy kontakty z wyższymi duchownymi. Z sympatią wspominał na przykład słynnego poligłotę kardynała Giuseppe Mezzofantiego lub znanego mu w młodości, późniejszego arcybiskupa warszawskiego, Zygmunta Szczęsnego Felińskiego i przeciwstawiał się zarzutom prasy liberalnej kierowanym pod adresem biskupów. Podczas trwania Komuny Paryskiej wspierał duchowo osadzonych w więzieniu księży oraz wystosował protest „przeciw więzieniu duchowieństwa i burzeniu kościołów” (PWSz 9, 484). Na początku lat pięćdziesiątych Norwid nosił się nawet z zamiarem wstąpienia do zmartwychwstańców, jednak nie został przyjęty. Por. J. Jarzębowski, *Norwid i zmartwychwstańcy*, Londyn 1960.

NIE-NIEZDECYDOWANYCH, tylko tych tęgich, co w kościele siedząc, zbójcami byli i wyzyskiwali grosze,

Dlatego to ksiądz, który batoży dzieci i SCHLEBIA POPULARNYM TĘGOŚCIOM albo PIENIĘDZMI (zawsze dla niego fałszywymi) bawi się, jest zły ksiądz i niedoświadczonej wartości patriota. Każdy – już chrześcijański – obywatel, który podnosi bat na obywatela i KOBIEOTOM GROZI CHŁOSTĄ, jest albo nieprzytomny, albo NIKCZEMNY, albo TATAR, CHOĆBY OD PIASTA POCHODZIŁ (PWsz 9, 314).

Negatywny i niesprawiedliwy stosunek do człowieka może być, jak widać na przykładzie tej wypowiedzi, podyktowany zmaturalizowaniem i służalstwem. Choć pisarz odcinał się od Kościoła cierpienniczego, „Kościoła indyjskich świętych” (PWsz 10, 145) i twierdził, że „duchowieński urząd opływać powinien we wszelką wspaniałość i dostatek, i majestat, i dostojną bogatość i być w to wszystko obleczone, cokolwiek wytwór cywilizacji podaje obfitego i przemożnego” (PWsz 9, 128), uważał zarazem, że obowiązkiem duchownego jest nie dać się pochłonąć zmaturalizowanej cywilizacji – „stać [...] na tym wszystkim bosymi nogami zwycięstwa” (PWsz 9, 128). Duchowny nie powinien też traktować swego powołania jako „rzemiosła”, a więc na równi z zajęciami wykonywanymi głównie dla zysku i łatwego i szybkiego wzbogacenia się. Stąd Norwid krytycznie odnosił się do „duchownych, w których ducha mało czujem” (PWsz 3, 458) i u których „Duch [...] miejscem na duch” (PWsz 3, 445). Ubolewał też, że „od lat kilkuset w Europie nikt ze staranniejszego wychowania i tradycji nie zostawa księdzem” (PWsz 10, 61) oraz że często daje się zaobserwować zanik wiary i gorliwości „urzędników Kościoła”, ich formalizm religijny i brak postawy wyznawczej:

Księża – nie jeden ksiądz, ale WIELU – w Paryżu – pisał do Bronisława Zaleskiego w 1875 r. – w SZESNASTEJ EMIGRACJI POLSKIEJ, mówią wracając z konfesjonału: „ZNUDZIŁEM SIĘ TĄ KOMEDIĄ!”

Na to przyjaciel mój im rzecze: „Jeżeli robisz, w co nie wierzysz, to jesteś człowiek bez charakteru – czemuż to czynisz, a nie szyjesz butów jako szewc?”

Księża na to: „Bo to nasze własne rzemiosło jest, i to łatwiej, aniżeli trzewiki szyć...” (PWsz 10, 59).

W 1851 r. w rozważaniach Z *pamiętnika* [O zemście] Norwid postawił z kolei polskim duchownym zarzut braku wyrobienia i realizmu politycznego, polegającego na „ubeatyfikowaniu fatalności”, milczącej zgodzie na niepotrzebny przelew krwi motywowany pragnieniem zemsty na wrogu:

Od roku 1830 aż do czasów obecnych nie było ani jednego jeszcze księdza na pobojożywie tym szerokim i na tych Kościoła-okopach, które zowiemy Polską; księdza, mówię, który by pojęcie OFIARY I MĘCZEŃSTWA OD ZAMĘCZEŃ FATALNYCH śmiał wyróżnić ku użytkowi wiernych, pojęcie odwagi, tego Ducha Świętego daru, od świetnych zarysów NIEROZWAGI, pojęcie tego, co OPATRZNYM, od tego, co FATALNYM, który by rozpędzał tym sposobem mgły przed armatami, jak to czynił gorącością modlitwy ksiądz Kordecki na wałach Częstochowy.

[...] kwestia męczeństwa, która przez lat dwadzieścia wywłóczyła wnętrzności młodzi polskiej poza granice ziem przez ludzi zamieszkanych na globie, nie znalazła dotychczas Justyna świętego przed najniższym imperatorem urzędnikiem (PWSz 7, 41).

Pisarz nie krył też swych zastrzeżeń odnośnie do niektórych posunięć zmartwychwstańców. Oburzył się na przykład na to, że nikt z nich nie chciał wygłosić kazania na nabożeństwie za ojczyznę w rocznicę powstania listopadowego. Z kolei w czerwcu 1869 r. w przekazanych Bronisławowi Zaleskiemu uwagach zatytułowanych *Kwestia bieżąca zmartwychwstańców* wytknęła bliskim sobie zakonnikom nieumiejętne postępowanie w sprawach publicznych, to, że posądzeni w lwowskiej „Gazecie Narodowej” o kontakty z wielkim księciem Włodzimierzem, nie umieli przeciwstawić się tym pomówieniom⁶⁸. Niekiedy też formułował konkretne oczekiwania pod adresem księży, jak choćby takie:

⁶⁸ Por. artykuł *Kwestia bieżąca zmartwychwstańców* (PWSz 7, 169–170) oraz uwagę w liście do Bronisława Zaleskiego (z czerwca 1869 r.): „Dopiero w poniedziałek wieczorem czytałem list otwarty X. Hiero[nim]a Kajsiewicza – piękny, jak pierwsze Apologetyki – smętny jak wszelkie owoce nadużycia, to jest jak wszystko, co się w Emigracji robi dobrego i niedobrego” (PWSz 9, 413).

Kaznodzieja powinien pięknie i potoczycie mówić – kiedy raz na tydzień gębę otwiera (PWsz 6, 549).

Pisarz, który widział niedoskonałości życia kleru, dążył stale do prawdziwego spojrzenia na posługę kapłańską, a tym samym właściwego pojęciowego jej określenia. Raziło go więc, że „szlachcic na zagrodzie” chce mieć „SWEGO-KSIĘDZA do pomodlenia się za jego duszę i jego powodzenie etc. ...” (PWsz 9, 413). Wyróżniony w liście frazeologizm deprecjonował, zdaniem pisarza, wysoką rangę kapłańskiego powołania jako kontynuację charyzmatu apostołskiego związaną z funkcją hierarchiczną w Kościele. Posługiwanie kapłańskie, zdaniem Norwida, nie może być czyjąś własnością ani wynikać z czyjejś niezależnej inicjatywy. Swe źródło ma ono wszak w tajemnicy Paschy i Pięćdziesiątnicy i powinno służyć wtajemniczeniu ludzi w rzeczywistość Chrystusa zmartwychwstałego oraz pociągnięciu ich do uczestnictwa w życiu Bożym (zob. J 12, 32). Może na tej podstawie pisarz wypracował opozycję semantyczną „ksiądz–kapłan”. Przykład jej wyzyskiwania pojawia się w *Memoriale o młodej emigracji*. Wątpiąc nieco w zdolność księży do zaszczepienia w społeczeństwie polskim „elementarnych i katechistycznych pojęć”, Norwid dodał w przypisie: „Jeżeli nie księża to kapłani” (PWsz 7, 108). To drugie pojęcie miało dla niego wydźwięk wyraźnie pozytywny. Oznaczało człowieka, który z ofiarnością potrafi oddać się swej duchowej posłudze, wielkodusznego i szlachetnego, naśladowującego w swym życiu postawę Najwyższego Kapłana⁶⁹. Stąd zapewne Norwid nie przypadkiem pisał w pełnym trosk liście do Hieronima Kaj-siewiczza:

Ojczyce [...], zacności Twojej polecam się, prawie Kapłaństwu Twemu (PWsz 8, 92).

⁶⁹ Znamię dostojeństwa nadali terminowi „kapłan” Leopolda i Wujek przez swoje prace tłumaczeniowe. Por. S. Rospond, *Bezmiar Boga w ograniczoności ludzkiego słowa*, „W drodze” 1982, nr 7, s. 52. Wyrażną niechęć do wyrazu „kapłan” zdradzał obóz reformacyjny, propagując bezskutecznie termin „minister”. Por. K. Górski, *Zagadnienia słownictwa reformacji polskiej*, w: *Odrodzenie w Polsce. Materiały sesji naukowej PAN. 25–30 października 1953 r.*, t. 3, pod red. M. R. Mayenowej i Z. Klemensiewiczza, cz. 1, Warszawa 1960, s. 261–262.

Mniej więcej tyle, co „kapłan”, znaczyło dla pisarza słowo „duchowny”. Rozbudowaną poetycką definicją tego pojęcia uczynił pierwszą strofę wiersza *Vanitas vanitatis*:

Duchowny gdzież jest? – o promiennym czole,
 I nie porywacz dusz intryg kleszczami,
 Lecz na pokory zasłanym popiele,
 Z oczyma – rzeczy przyszłych feniksami,
 A od kochania CAŁY W SWYM ANIELE;
 Poufnych nawet srogi słów światłością,
 Którego moc jest niemoc, niemoc – ością,
 Którego cichość jak olejek-wonny,
 A głośność jako wóz potworo-konny
 Z świętego Jana Patmosowych nocy...
 Którego wzrusza nawet kształt i wzięcie,
 Którego prostota jest jako obłocy
 Na uciszonym niebie o północy,
 A drzwi – jak świeżo zastygłe pieczęcie,
 A okno – ptastwu przystępne głodnemu,
 Widzeniom dobrym i słońcu wschodniemu?...

(PWsz 1, 396)

Duchowny to ktoś stale zanurzony w „wysokich” sferach, wciąż obcujący z *sacrum*. Z rzeczywistością sakralną łączą się tu choćby takie motywy, jak „wonność” – biblijny symbol miłej Bogu ofiary, czy „obłok” – również pochodzący z Biblii znak Bożej obecności. Wskazuje na nią również apokaliptyczny „wóz potworo-konny” (Ap 9,17). Duchowny to człowiek, który będąc osadzony w Bogu, jest pełen miłości i prostoty oraz przyjaźni wobec świata i życia.

Jednak pisarz najbardziej cenił kapłanów za ich świadectwo wiary i osobistą świętość. Przypominał, że w niedawnej historii Polski:

Byli księża dzielni patrioci – politycznie wmieszani w interes spisku lub powstania i przechowywania broni, albo i biskupi w hierarchicznych Kościoła kwestiach mężną wolą opierający się niekiedy⁷⁰ (PWsz 7, 41).

⁷⁰ Obszernym komentarzem do tej wypowiedzi może być książka H. Dylągowej, *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864)*, Lublin 1982

Z kolei w 1861 r. w liście do Aleksandra Jełowickiego, dzieląc się posiadanymi informacjami o wydarzeniach w kraju, naszkicował patetyczny wizerunek polskiego kapłana-patrioty, odważnie i śmiało głoszącego prawdę:

Ojca Juvenalisa Kapucyna ostrzegano, aby dyplomatycznie kazania swe obrabiał, ale Ojciec Juvenalis nic nie odpowiedział, a skoro po trzykroć o to nalegano, rzekł podnosząc rękę w siermięgi rękawie: „Czy dadzą mi siermięgę grubszą niż ta, która mi miła – czy powrozem przepaszą mię twardszym? – czy nogi me obnażą? czy w celi ciasniejszej umieszczą mię? – Idźcie i powiedzcie, że pytam o to, który w Chrystusie zwyciężam!” (PWSz 8, 452).

Chyba też nie przypadkiem można znaleźć u Norwida wzmianki o Towarzystwie św. Wincentego à Paulo, które prowadziło szpitale, opiekowało się sierotami i bezdomnymi. Poeta widział w tej działalności przykład wzorowej chrześcijańskiej i kapłańskiej postawy. W 1863 r., komentując wydarzenia z okresu powstania styczniowego i związaną z nimi działalność Zakonu, pisał:

dochodzą wieści, jakoby ranni nie byli bezwzględnie na narodowość i chorągiew szanowani. Towarzystwo Ś-go Wincentego a Paulo uważa sobie za powinność narodowość rannych, dopóki rannymi są, oceniać na wagę CHORĄGWI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ, jako jedynej chorągwi patrona tej korporacji, i korporacja tą z pomocą Najwyższego dołoży starań swoich, aby miłosierdzie względem rannych znalazło poparcie w mocach świata-tego, o ile wiek dziewiętnasty zwycięstwa Zbawicielowego gwoili temu zbawiennych środków pozwala zażyć, takowe zaś przy pomocy Bożej statecznymi okażą się (PWSz 7, 123).

Wszystkie, mniej lub bardziej słuszne, zarzuty Norwida pod adresem duchowieństwa nie mogą przesłonić faktu, że poeta umiał też docenić zasługi ludzi piastujących obowiązki hierarchiczne w Koście-

oraz artykuły J. Skarbka i J. Ziółka: *Duchowieństwo w powstaniu listopadowym (1830–1831)*, „Novum” 1973, nr 11/12, s. 33–123; *Pomoc materialna duchowieństwa rzymskokatolickiego dla powstania listopadowego 1830–1831*, „Studia Płockie” 1974, nr 2, s. 241–270.

le, jak choćby ich wkład w kulturę. Nieobca była mu może „pierwsza komedia przez kardynała Bibbiena, 1513” napisana (NH 145)⁷¹. Niewykluczone, że otarł się też o dzieła słynnego angielskiego teologa biskupa Józefa Butlera (1692–1752)⁷², na pewno zaś korzystał z liczącej prawie 400 tomów *Patrologii* francuskiego księdza Jacques’a Paula Migne’a. W pismach Norwida znajdziemy też wzmianki o Piotrze Skardze, Macieju Sarbiewskim, Stanisławie Konarskim, Stanisławie Staszicu czy Ignacym Krasickim, a więc kapłanach, którzy wnieśli niezaprzeczalny wkład do polskiej kultury. Zaskakująca swą śmiałością i życzliwością, jak na ówczesne czasy, jest też opinia pisarza o jezuitach⁷³.

Negatywne fakty z przeszłości duchowieństwa nie przesłoniły również Norwidowi wkładu, jaki wniosło ono w kształtowanie piękna i wielkości Kościoła. Poeta dostrzegał trudną sytuację duchowieństwa polskiego w Rosji, „które na parafialnym czuwaniu ledwie poprzestać wydołało pod uciskiem” (PWsz 8, 259), ale był też przekonany, że „duchowieństwo na wygnaniu w nową się świętość przyoblekło” (PWsz 7, 10). Wzorem prawdziwego bohaterstwa i świadectwa wiary byli dla pisarza polscy duchowni, którzy w wyniku narodowych i religijnych prześladowań zostali przez władze carskie osadzeni na Syberii. Zesłańcom-kapłanom została poświęcona niewielka książka ks. Wacława Nowakowskiego *Wspomnienia o duchowieństwie polskim znajdującym się na wygnaniu w Tunce* (1875), opowiadająca o grupie 150 polskich księży skazanych na zesłanie za poparcie dla powstania styczniowego. W Tunce – niewielkiej miejscowości na południe od Bajkału – stworzyli oni swoiste zrzeszenie drobnych rzemieślników, a zarazem wyróżniającą się wspólnotę narodowo-religijną. Przez codziennie odprawianą mszę i świadectwo życia potrafili uobecnić wśród zesłańców i autochtonów zmartwychwstałego Chrystusa, stając się zaczynem odnowy moralnej i religijnej w miejscu swego przymusowego pobytu.

⁷¹ Chodzi zapewne o wystawiany do dziś utwór *La Calandria*.

⁷² Por. listy do Leonarda Chodźki (PWsz 9, 169–170) oraz Kazimierza Władysława Wójcickiego (PWsz 9, 170).

⁷³ Por. list do Mariana Sokołowskiego, PWsz 9, 200.

Norwid nie zgadzał się ze wszystkimi stwierdzeniami zawartymi w broszurze ks. Nowakowskiego, jednak po jej przeczytaniu napisał wiersz zatytułowany *Olówkiem. Na księżeczce o Tuncce*:

Jako gdy trąba porwie warstwę lata
I rzuci w północ gestem osobliwym,
I jakby nie był tylko sprawiedliwym
Twórca-przyrody, lecz i Ojcem świata,
I sprawy czynił wyjątkowej treści,
A meteory grały Mu choralnie,
Śnieg rozplakiwał się i czuł boleści
Ludzi okutych, co w nim brodzą walnie – –

*

Jako – (pobrzmięwam Kochanowskich lutnią) –
Sierotka męża wielkiego, lubo ją
U-pogardliwą, lubo u-wierutnią,
Skazuje w przyszłość drobną rączką swoją
I własnej zda się rokować piastunce –
A ludzie, czując, co jest nad-człowiecze,
Szepcą, iż Anioł przez niemowlę rzecze –
– Tak... w owej „TUNCE!” ...
1875

(PWsz 2, 218)

Pierwsza część utworu to swoista refleksja historiozbawcza, zaduma nad tajemniczymi interwencjami Bożymi w przyrodę i ludzkie dzieje. Interwencje te są w pewnej mierze bezlitosne, gwałtowne i nieprzewidziane; prowokujące wręcz do buntu wobec niesprawiedliwości cierpienia. Zarazem jednak nie sposób odmówić im cudowności, tajemniczości i Ojcowskiej miłości. Bóg, który zbawia, nie da się do końca zrozumieć. Należy Mu zaufać i stale Go wychwalać „choralnie”, wespół z „meteorami”, a więc całym kosmosem, choć niekiedy może być to uwielbienie przez boleść. Działanie Boże w przyrodzie współgra w wierszu ze współczującą obecnością i pełną miłości troską Boga o ludzi. Współcierpi On z prześladowanymi i wspiera ich. Jak poucza Pismo, najbardziej bliski Mu jest los proroków cier-

piących za prawdę i sprawiedliwość. W tej perspektywie szczególnie na liturgia cierpienia celebrowana przez zesłanych na Syberię kapłanów jest najdoskonalszym sposobem ich uczestnictwa w ofierze Chrystusa. Pierwsza strofa jest jakby nie zakończona, co sugeruje, że człowiek, nawet w najcięższym położeniu, odnajduje rozwiązanie „aporii” swego istnienia nie przez bunt i rozpacz, lecz przez trudną akceptację, nadzieję i opowiedzenie się za sensem życia takiego, jakie zostało mu dane. Jest tu dyskretnie zasugerowane przeświadczenie, że ludzkie cierpienie to rzeczywistość podlegająca przemianie.

Zaiste! – pisał Norwid pod wrażeniem lektury – [...] Chrystus Pan zmartwychwstał i jest w TUNCE, w kraju Buriatów, między kapłanami polskimi, a wyprzedza nas do Galilei jako rzekł – „*sicut dixit*” † (PWSz 10, 55).

Druga strofa to swoisty komentarz do książki ks. Nowakowskiego i szczególnej posługi polskich księży-zesłańców. W jednym i drugim przypadku Norwid dopatrywał się profetyzmu. Książka jakby wskazywała miejsce pobytu Chrystusa. Księża z perspektywy poety stają się zaś tymi, którzy „prostują drogi Pańskie”, wytyczają kierunek głębokiej przemiany odległego zakątka Rosji. Ich cierpienie, złączone z ofiarą Chrystusa, ma moc oczyszczającą i przeobrażającą. Sprawujący Eucharystię, modlący się i cierpiący kapłani, stają się źródłem tajemniczej energii w Kościele. W ich ofierze kryje się moc przemieniająca świat od wewnątrz. Przez poddanych próbie męczeństwa kapłanów Kościół uczestniczy w tajemnicy krzyża Chrystusa, „dopełnia braki Jego udręk” (Kol 1, 24).

Norwid, choć pozostawał zawsze wierny Kościołowi, miał jednak niekiedy odmienny stosunek do niektórych zagadnień podejmowanych w wypowiedziach jego przedstawicieli. Dość częste kontakty ze zmartwychwstańcami wpływały niewątpliwie na to, że Norwidowi nie były obce ich poglądy, które znalazły wyraz choćby w kazaniach o Hieronima Kajsiewicza. Zmartwychwstański kaznodzieja kładł przede wszystkim nacisk na znaczenie autorytetu papieskiego. Ojca Świętego nazywał Kajsiewicz „Mojżeszem ludu” (*Pisma* 3, 203), prorokiem Bożym (*Pisma* 3, 322) bądź też „stróżem i sędzią całości wiary i sumień naszych” (*Pisma* 3, 164). Jako reprezentant tenden-

cji ultramontańskich w Kościele był zdecydowanym obrońcą doktrynalnych (nieomyślność), jurysdykcyjnych (prymat)⁷⁴ i politycznych (władza świecka) praw papieża. Stąd uważał, że „Rzym ostatecznie to czyni, co Bóg chce i kiedy chce, i jak chce” (*Pisma* 3, 325). Potrzebę istnienia Państwa Kościelnego nazywał „sprawą będącą z wiarą w styczności” (*Pisma* 3, 168). Pius IX to dla niego „Kapłan najwyższy i Król” (*Pisma* 3, 261), a odmawianie mu władzy świeckiej w granicach Patrimonium „herezją wprawdzie nie jest, ale stanowi niewątpliwie zuchwalstwo gorszące i niebezpieczne” (*Pisma* 3, 244)⁷⁵.

Niewątpliwą wartość Kajsiewicz widział w bogactwie kulturowym Rzymu, w powstałych przez wieki na zlecenie papieży budowach, obrazach i rzeźbach sakralnych, będących dowodem wielkiego kunsztu i geniuszu chrześcijańskiego. Doprowadziło go to do stwierdzenia, że „Rzym jest korzeniem świata zachodniego” (*Pisma* 3, 19). Przy tym jednak zaskakuje fakt, że krytycznie odnosił się do zasymilowanego przez chrześcijaństwo dorobku antyku. Kulturę starożytną obarczał winą (z racji jej odrodzenia w XV i XVI w.) za przyczynienie się do buntu wobec papieżstwa i powstanie protestantyzmu. Starożytne dziedzictwo stanowiło dla Kajsiewicza jedynie świadectwo „ożytego państwa pogańskiego i bodziec do chorobliwych marzeń dla części odchrześcijanionych mieszkańców” (*Pisma* 3, 234) Italii.

Pochwała Kościoła katolickiego szła też u Kajsiewicza w parze z ostrą krytyką innych wyznań chrześcijańskich oraz islamu. Ze szczególną niechęcią odnosił się do prawosławnych. Uważał, że rozbrat chrześcijan wschodnich z Rzymem był winą pysznych biskupów bizantyjskich. Cerkiew obwinał o poważne wypaczenie prawdziwej wiary, despotyzm i krwawe prześladowania katolików, nazywał ją wręcz „Samarią chrześcijańską” (*Pisma* 3, 99), która oddała się na usługi carskie. Protestantom zarzucał z kolei heretyckie zaciętrzewienia, uparte trwanie w błędzie i jałowość w obliczu wielkiego dzie-

⁷⁴ Biskupowi rzymskiemu Kajsiewicz przyznawał absolutną władzę religijną, jego rolę „sprowadzał [...] nie tyle do władzy w Kościele, ile raczej nad Kościołem”. J. Śniegocki, *Z zagadnień eklezjologii w kazaniach H. Kajsiewicza*, „Studia Pelplińskie” 1976, s. 68.

⁷⁵ Władzę świecką w granicach Patrimonium Kajsiewicz uważał za nieodzowny warunek nieskrępowanego spełniania przez papieża posłannictwa religijnego.

dzictwa wiary i myśli katolickiej czy wreszcie przerwacjonalizowanie prowadzące do coraz większych podziałów i rozbicia.

Norwid, chociaż doceniał rolę i znaczenie hierarchii w Kościele – w tym zwłaszcza papieża – nie eksponował nadmiernie jej znaczenia. Stale też poszukiwał głębszego – nie tylko instytucjonalnego – wymiaru życia Kościoła. Wyżej wartościował w nim to, co niewidzialne, oraz kładł znacznie większy nacisk niż Kajsiwicz na eklezjologię opartą na duchowej interioryzacji i bezpośrednim doświadczeniu rzeczywistości Bożej.

Nie do przyjęcia był też dla Norwida stosunek do dorobku antyku właściwy dla Kajsiwicza. Przyjmując analogię czy też podobieństwo między prawdą nadprzyrodzoną i przyrodzoną, pewną ciągłość między naturą i łaską, Norwid uważał kulturę przedchrześcijańską za prefigurację chrześcijańskiej. Ta pierwsza nie była dla niego wyłącznie „MARTWĄ PRAWDĄ rzeczową” (PWsz 9, 61). Wszak „Stoic[yzm] gr[eckie] i char[akter] rz[ymski]” (PWsz 7, 420) złożyły się na duchowość chrześcijaństwa, a kultura grecka oraz „ogół rzymski, drogi i państwowa całość przygotowywały pole równe Chrześcijaństwu” (NH 40). W duchowej i materialnej kulturze antyku pisarz widział więc zapowiedź i chwalebny początek tego, co swe spełnienie znalazło wraz z przyjściem Chrystusa i w chrześcijaństwie. Całe dzieje ujmował z perspektywy zbawczego Bożego działania. Dorobek renesansu to dla niego nie przejaw „odżytego pogaństwa”, lecz dowód żywotności i świetności Kościoła katolickiego oraz jego zdolności do twórczej asymilacji kultury świeckiej.

Norwida od Kajsiwicza różnił wreszcie stosunek do innych religii i odłamów chrześcijaństwa. Norwid nie był bynajmniej zwolennikiem protestantyzmu, prawosławia czy choćby islamu. Jego notatki na przykład – świadectwo lektur i polemik – świadczą, że nieraz oponował wobec przyznawaniu wyznaniom niekatolickim inspirującej i twórczej roli w dziejach kultury:

Galileusz i Descartes – katolicy. Protestantyzm nie dał nie tylko MICHAŁA ANIOŁA i Rafaela, ale Fénéłona i Bossueta (NH 135).

Civilisation moderne nie protestantyzmu dzieckiem: *elle passe par dessus sur le moyen-âge* (NH 139).

Mimo to autor *Vade-mecum* był bardziej „ekumeniczny” i nastawiony pojednawczo w przekonaniach o równości i godności wszystkich ludzi jako dzieci jednego Ojca. W *Białych kwiatach* z dużą sympatią wspominał choćby o pewnym „Izraelicie”, z którym zaprzyjaźnił się w czasie podróży do Ameryki. Za wzór tolerancji stawał anglikanina, lorda Byrona. W wierszu *Do Emira Abd el Kadera w Damaszku* oddał z kolei hołd muzułmaninowi, który spiesząc na pomoc prześladowanym chrześcijanom, w naturalny sposób stał się ich bratem. Nie znaczy to, że pisarz traktował prawdę relatywnie. Nie uważał też, że jest „PRZECIWIENSTW MIKSTURĄ” (PWsz 2, 64). Uznanie dla wyznawców innych religii stanowi dowód, że liczyło się dla niego przede wszystkim SZUKANIE prawdy i wierność sumieniu.

Norwid wsłuchiwał się w głos kapłanów, niejednokrotnie korzystał z ich posługi i dorobku, a w trudnych momentach życia znajdował w nich oparcie. Cenił kapłanów za ich świętość, świadectwo wiary i wkład do kultury. Jednocześnie przeciwstawiał się temu, czego nie akceptował u duchowieństwa. Jeśli jednak zdobywał się na słowa krytyki, to były one zawsze twórcze i służące dobru. Norwidowa wizja Kościoła nie została przy tym zdominowana przez inkarnacyjny model eklezjologii, podkreślający często przesadnie znaczenie elementów instytucjonalnych. Kościół jest w niej rzeczywistością charakteryzowaną przede wszystkim w kategoriach osobowych i relacyjnych: przejawem życia tych, którzy miłują i służą drugim.

Powszechne „zgromadzenie wiernych”

Kościół nie sprowadzał się dla Norwida do wymiaru hierarchicznego, kapłaństwa zaś pisarz nie rozumiał wyłącznie w kategoriach „bezpośredniej służby ołtarzowej”. Pojmował je raczej jako zakorzenienie człowieka (choćby „bezwiedne i niedojrzałe”) w rzeczywistości boskiej i wezwanie, aby przez ofiarę „SAMEMU KWIATEM WZRÓŚĆ KU PRAWDZIE PIERWOWZORU” (PWsz 3, 161). Norwid nie pyta, CZYM jest Kościół, lecz raczej GDZIE jest miejsce jego urzeczywistnienia; zastanawia się nie tyle nad abstrakcyjnymi katechizmowymi cechami społeczności chrześcijańskiej, ile raczej nad jej osobowym

i konkretnym wymiarem. Kościół jest dla pisarza przede wszystkim rzeczywistością osób, a dopiero wtórnie formą ich zespolenia. Stanowi „ciało zbiorowe” (PWSz 8, 471), w którym każdy ma swoją rolę i powinien ponosić jakąś odpowiedzialność. Dlatego jest „definiowany” nie tyle instytucjonalnie, ile personalistycznie. Norwid interesuje się przede wszystkim ludźmi oraz ich dążeniem do wspólnoty (której każda forma ma dla niego określony stopień „skościelenia”) i świętości.

Kościół prawdziwy – twierdził – nie przestawa nigdy i nie przestał i nie przestanie być nie tylko określonym murami jak świątynie azjackie, ale [...] jest, był i będzie zawsze i murami świątyni, i zgromadzeniem wiernych! (PWSz 7, 446).

Przekonanie, że „ZGROMADZENIE WIERNYCH [...] mimo parafii i biskupstw nigdy nie przestało być przecież Kościołem w znakomitej części Kościoła!” (PWSz 8, 453), prowadziło pisarza do nieustannej obrony tego, co nazywał „życiem”. Pojmował je nie tylko jako kategorię biologiczną, ale też społeczną i etyczną. Uważał, że człowiek „żyje”, gdy potrafi włączyć się w harmonię całości, mającą zawsze wymiar religijny i eklezjalny. Przekonanie to było bez wątpienia trwałym składnikiem Norwidowego światopoglądu. W liście z kwietnia 1850 r. do Jana Koźmiana Norwid pisał:

† Błogosławiony to czas, kiedy CZŁOWIEK stać się cegielką może – to jest, kiedy plan i ogół jest.

Inaczej – do czegoż dołożyć tę cegielkę? Zawsze to będzie kupa cegieł (PWSz 8, 89).

Ta sama myśl, choć sformułowana *à rebours*, wróciła w jednym z ostatnich listów poety. Norwid przywołał w nim m.in. fragment odbytej rozmowy, w której mówiono o Kościele:

Przyjechał dawny mój kolega, możny szlachcic – widzę go: [...] „Jakże u siebie w dobrach swych znajdujesz się?” – „Jako tako?” – „Macie kościół blisko?” – „Mam WŁASNY” – „Murowany?” – „Nie! z MODRZEWIU” – „Ach! – rzekłem – szkoda, żeś mi fotografii nie przy-

wiół?” – Stał lat pięćset i coś, postoi jeszcze! Żona tam i córki chadzają (PWsz 10, 182).

Nietrudno zauważyć, że zacytowany urywek rozmowy nie jest czystą relacją. Wypowiedzi szlachcica nadany jest zarazem samooskarżycielski sens. Dumne podkreślenie możnego posiadacza, że ma kościół „WŁASNY” nabiera w tym kontekście znaczenia wyraźnie pejoratywnego. Oznacza ciasne, zaściankowe rozumienie Kościoła: widzenie go „po gospodarsku” oraz w kategoriach wygody i prymitywnej użyteczności. Fakt, że kościół jest z „MODRZEWIU”, a nie murowany, świadczy z kolei, że nie rozumie on Kościoła jako „budowli”, w której powinien być częścią, „żywym kamieniem”. Życie swoje opiera na egoizmie i wyrachowaniu⁷⁶.

W pismach Norwida, zwłaszcza w utworach poetyckich, powracają często motywy zagubienia chrześcijańskiej prawdy o ludzkiej wspólnocie. Takie wiersze, jak choćby *Kółko*, *Grzeczność*, *Zapał czy Ruszaj z Bogiem* to swoiste przykłady etosu *in profano*, gdzie brak szczerych ludzkich więzi, współczucia, zaufania, poświęcenia i niewyrachowanej miłości. Zarazem jednak w twórczości autora *Vademecum* stale spotykamy wzmianki o świętych, o ludziach, którzy na przestrzeni wieków w heroiczny sposób pozostali wierni prawdzie chrześcijańskiej, utrwalając w ten sposób tożsamość Kościoła. Jak słusznie zauważył ks. Antoni Dunajski, Norwida interesuje „personalny rezultat dziejów”⁷⁷, a więc to, jak „z człeka wywalcza się czło-

⁷⁶ Norwid, w przeciwieństwie choćby do Mickiewicza czy Krasińskiego, nie szczędził cierpkich uwag na temat postawy religijnej przedstawicieli polskiej szlachty. Na przykład w liście do J. Kuczyńskiej ze stycznia 1866 r. ironicznie zaznaczył, że szlachcic polski bardzo różni się od Boga, chociaż „na obraz i podobieństwo Onego pierwszego udziałany, na padole naszym glinianym pozostawa” (PWsz 9, 205–206). Prawie dwa lata później w październiku 1867 r. wspominał z kolei w liście do K. Ruprechta o zrecznie wykorzystywanym przez władze rosyjskie fackie, iż „SZLACHCICE POLSKIE rzadko umieją katechizm i są zupełnie obojętne na losy ducha człowieczego w wieczności” (PWsz 9, 316). Wszystko to sprawia, że wiarę Polaków cechuje słabość i niepogłębienie, że jest ona jedynie „na stanowisku entuzjazmu i mazurka”.

⁷⁷ Ks. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1986, s. 78.

wiek” (PWsz 1, 111). Osoba ludzka jest dla pisarza bytem „nie-domiarkowanym” (PWsz 6, 97), niespełnionym bez Boga. Cała historia zmierza ostatecznie do tego, by „w życia zawodzie pełność samoistnej energii do jej najsrebrniejszego dźwięku doprowadzić” (PWsz 8, 456), to znaczy, by uwielbić Boga otrzymanym od Niego darem, spożytkować i pomnożyć posiadane talenty.

Dzieło Norwida daje okazję, by obcować z wielowiekowym pochodem „zgromadzenia wiernych”. Dość powiedzieć, że w jego utworach i zapiskach pojawia się w sumie ponad 60 kanonizowanych osób. Święci symbolizują tu równość i braterstwo wszystkich ludzi w obliczu Boga. Wzmianki o nich przywołują obfitość wszelkiego rodzaju sytuacji i warunków ludzkich. W osobach świętych Bóg jakby ukazuje swe oblicze, czyli wielorakie sposoby upodobnienia się do Niego i realizowania wyznaczonego każdemu posłannictwa, ponieważ

Człowiek ma „principium” przeznaczenia, a poznać je i osiągnąć jest to realizować światłość – jest to świętość (PWsz 11, 409).

Pisarz pokazuje, jak święci organicznie rosną wraz z Kościołem i jak rozwija on w nich swe boskie podobieństwo. Na przykładzie świętych widać, jak prawdziwe człowieczeństwo odsłania piękno chrześcijaństwa w równym stopniu jak autentyczne chrześcijaństwo objawia piękno człowieczeństwa. Stawać się chrześcijaninem to zarazem stawać się prawdziwie człowiekiem:

Mnie nie dość – pisał Norwid w 1860 r. do Teofila Lenartowicza – że ktoś czysty jest, albowiem wywiędł i wysechł, i nie tknął się niczego, co tryfne jest (Żyd). Że modli się, bo biedny i głodny (Żyd) – wierny, bo o ludziach zwątpił (Żyd) – pości, bo upiłby się i obzałł gdybyś mu dał piwnicę sutą i kuchnię smaczną! – Że nie zawadzi biednemu szerokością purpury i gestu swego, bo w ciasnej kurcie i wytartym kubraczku skurczył się. Że pokorny, bo władzy dyktatorskiej w ramieniu i łokciu prawicy swojej nigdy nie czuł. Słowem, że święty indyjski (BO I UMIERAJĄCY, JAKIEJKOLWIEK WARTOŚCI SĄ, COŚ ŚWIĘTEGO MAJĄ ZAWSZE), o czym Hipokrates stary jeszcze wiedział, mówiąc: „Aliquid divini latet in moribus”, ale to Hipokrates, nie Chrystus Pan! – a mnie

idzie i żywych świętych, pełnych sił – wolnych i dzielnych i wielmożnych i szeroko wspaniałych (PWsz 8, 414).

Norwidowsy święci to ludzie różnych epok i stanów, zwłaszcza postaci biblijne, papieże, uczeni, królowie, założyciele zakonów i reformatorzy. Święci to ci, którzy znajdują „żywot w śmierci, a potęgę w słabości” (PWsz 1, 126). Wzmianki Norwida o nich są najczęściej drobne, jakby przypadkowe, jednakże w ich życiu pisarz dostrzegł zawsze coś wyjątkowego. Charakterystyka, którą daje, jest tyleż zwięzła, co ujmująca:

Święta Lucyna za Maksencjusza oddaje dobra swoje Kościołowi (PWsz 7, 332).

Ludwik Święty o cudzie widzenia w Eucharystii Dziecięcia-Zbawiciela: nie chciał tam iść, mówiąc że to DOBRE DLA TYCH, KTÓRZY NIE MAJĄ WIARY (PWsz 7, 369).

W gronie świętych Norwid wyróżnia szczególnie Matkę Jezusa i Pawła Apostoła.

„Całoczwieczeństwo”, o którym pisał autor *Vade-mecum*⁷⁸, związane z wywyższeniem i uświęceniem ludzkiej natury, objawiło się najpełniej w Maryi⁷⁹. Jawiła się Ona pisarzowi jako „pąk, i górny kwiat wszech-ideałów” (PWsz 1, 197). Norwid doskonale zdawał sobie sprawę ze szczególnej roli Matki Zbawiciela w dziejach świata. W [*Notatkach z mitologii*] na początku kalendarza ważniejszych

⁷⁸ Por. H. Malewska, „*Całoczwieczeństwo*”, „Tygodnik Powszechny” 1945, nr 2.

⁷⁹ Na temat Maryi w twórczości Norwida już trochę pisano, por. np.: J. Jarzębowski, *Maryjna poezja C. K. Norwida*, „Duszpasterz Polski za Granicą” 1955, z. 2, s. 127–148; J. Arcab, *Motywy Maryjne w poezji Norwida*, „Nasza Przeszłość” 1961, nr 13, s. 253–257; T. F. Domaradzki, *La culte de la Vierge Marie chez Cyprian Norwid*, „Études Slaves et Est-Européennes” 1961, nr 6, s. 2–45; idem, *Modlitwa i poezja w Litanii Do Najświętszej Marii Panny C. Norwida*, w: *Studii in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver*, praca zbiorowa, Roma 1962, s. 179–198; ks. A. Dunajski, *Mariologia Cypriana Norwida*, w: *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, pod red. bpa B. Pylaka i ks. Cz. Krawciaka, Lublin 1988, s. 579–590.

wydarzeń zbawczych liczonych od założenia Rzymu zapisał kolejno dwie daty:

733 Niepokalane POCZĘCIE (*Conception*) Maryi Panny 8 december, 16 lat przed Chrystusem.

748 Zwiastowanie (*Annonciation*): 25 marca, 4 lata przed Chrystusem. Wizytacja Elżbiety. Zdrowaś Maria, łaskiś pełna, PAN z Tobą... (PWsz 7, 316–317).

Tym faktom, bez znaczenia w historii naturalnej, poeta przypisywał jednak ogromną wagę w porządku łaski i życia Kościoła. Były one dla niego nie tylko świadectwem cudownej interwencji Opatrzności w ludzkie dzieje, ale też – jak w przypadku Zwiastowania – ufnej i mądrej odpowiedzi człowieka na Boże wezwanie. W Maryi pisarz widział prawzór postawy myślącego i kontemplującego chrześcijanina, posłusznego woli Stwórcy. Komentując scenę Zwiastowania pisał do Joanny Kuczyńskiej:

ROZUM UPREDZEA PRAWDZIWĄ WIARĘ – zawsze – zawsze.

Jest to teologiczny i historyczny pewnik. Któż? wiarę miał wyższą i doskonalszą od Matki Zbawiciela... a przecież cóż? rzekła Aniołowi – czyliż nie zapytała się, wedle rozumu ludzkiego, JAKŻE TO BYĆ MOŻE?? i dopiero skoro Anioł Jej na to zapytanie odpowiedział, skłoniła się wielką wiarą swoją. DLATEGO TO ROZUM WIARĘ UPREDZEA (PWsz 9, 319).

Szczególnym świadectwem Norwidowskich przemyśleń na temat roli Maryi w dziejach zbawienia jest *Do Najświętszej Maryi Panny. Litania*⁸⁰. Historycznoliteracka pozycja *Litanii* wyrasta z dążenia do ukazania prawd wiary w kategoriach ich poetyckiego opracowania,

⁸⁰ Por. W. Kudyba, *Cypriana Norwida „Do Najświętszej Panny Marii. Litania”. Teologia i poezja*, Lublin 1989 (mps BU KUL). Jest to, jak dotychczas, najbardziej gruntowne i wnikliwe opracowanie tego tekstu. Maryi Norwid poświęcił też inne utwory: [*Maryjo, Pani Aniołów!*] (1845), *Legenda [Oto siedzi na tronie Królowa w kolorach narodu...]* (1852), *Psalm w Hebronie przez Matkę Zbawiciela Świętą ułożony* (1880). Była ona też tematem prac malarskich artysty. Por. listy do: Józefa Bohdana Zaleskiego (PWsz 8, 223), Jana Koźmiana (PWsz 9, 269).

przybliżenia za pomocą obrazowej, uwznioślonej modlitwy. W *Litanii* zwraca uwagę intuicyjna myśl interpretacji określeń Maryi, ich oryginalna skrótowość przedstawienia i sugestywność obrazowej symbolizacji wielu wezwań. Jest to utwór „przedziwnie łączący żywą religijną emocję z pogłębioną, teologiczną refleksją”⁸¹. Daje on „spontaniczny i jakby niezamierzony krótki wykład teologii maryjnej”⁸². Pisarz jak zwykle sięga do źródeł. Odwołując się do motywiki biblijnej i patrystycznej próbuje odsłonić tajemnicę powołania Maryi i drogi jego realizacji. Pokazuje, jak Dziewica z Nazaretu zaistniała najpierw w planach przymierza Boga z ludzkością, jak następnie stała się „naczyniem łaski”, „żywą nosząc tajemnicę”, by wreszcie „teraz”, w czasie Kościoła być Pośredniczką do Boga i Orędowniczką w ludzkich sprawach oraz zapowiedzią ostatecznego zwycięstwa nad złem. Poeta sytuuje Maryję na styku starej i nowej ery, jakby w centrum specyficznie pojmowanej przez siebie historii Kościoła:

Pomiędzy nocy pierzchającym cieniem
 A różowymi jutrzni przeblyskami,
 Między literą-prawa a sumieniem,
 Między Zakonu-snem a Objawieniem
 (PWsz 1, 197)

W sensie zbawczym jest Ona pierwszą postacią Nowego Przymierza urodzoną jeszcze w Starym, a zatem spaja cały ciąg dziejów historii świętej; obejmuje wszystko, co było w niej dotąd najlepsze oraz zapowiada i współtworzy nową rzeczywistość rozpoczętą wraz z przyjściem Chrystusa. W Norwidowym obrazie Maryi zaznacza się Jej obecność i działanie zarówno w misterium Chrystusa, jak i Kościoła oraz synteza płaszczyzny chrystologicznej i eklezjologicznej. Pisarz akcentuje uczestnictwo Matki Bożej w tajemnicy wcielenia i odkupienia oraz zaznacza aspekt Jej aktualnej duchowej obecności w misterium Kościoła. Widzi Najświętszą Pannę pośrodku wspólnoty wierzących, wyniesioną na ołtarze, choć nie przysłaniającą Chrystusa. Wzmiankuje zatem o różnych szczegółach dyskretnej, pokornej

⁸¹ Ks. A. Dunajski, *Mariologia Cypriana Norwida*, s. 586.

⁸² T. F. Domaradzki, op. cit., s. 186.

(„co nieledwie zniknęła osobą”) i wiernej obecności Maryi u boku Jezusa w czasie Jego ziemskiej działalności. W tym wszystkim podkreśla jednak szczególnie Jej Boże macierzyństwo, to, że stała się „od rana prawdy [...] kołyską” i za Jej sprawą „się Prawda urodziła”.

Teraz Maryja sprawuje opiekę nad Polską⁸³ i Kościołem. Przejawia zatroskanie o najdrobniejsze sprawy i oczekiwania ludzi, dopełnia cały ich wysiłek swoim potężnym wstawiennictwem u Boga i jakby współuczestniczy w dziele odkupienia, gdyż jest „Współ-pracująca wszystkimi cnotami / Kończąca wszystko....”. To Ona właśnie dla pielgrzymującego Ludu Bożego jawi się jako: „cudowne CHORYCH-UZDROWIENIE”, „UCIECZKA-GRZESZNYCH”, „UTRAPONYM złane POCIESZENIE”, „najdzielniejsze WSPOMOŻENIE WIERNYCH” czy też „jaśniejąca” i „przyświecająca” patriarchom i prorokom, „z Apostoły przy tym samym stole siedząca” i świadcząca o odwiecznej Prawdzie na równi z męczennikami i wyznawcami. Wreszcie Maryja ma szczególne miejsce w „wiecznym Kościele” jako wniebowzięta i „Prze-Anielska ANIOŁÓW Królowa”⁸⁴.

Św. Paweł to dla Norwida z kolei człowiek symbolizujący (podobnie jak św. Piotr i św. Jan) całą epokę w historii Kościoła, choć w „czasie krótkim” (por. NH 17). Pisarz wspomina o jego nawróceniu (PWsz 3, 429; 3, 515; NH 170) i pobycie na pustyni (NH 168). Widzi w nim przykład szczególnej gorliwości ewangelizacyjnej wielkiego apostoła pogan (NH 169), pierwszego duchowego pogromcę ich idoli (NH 178) oraz człowieka, który w swych podróżach misyjnych „cały prawie świat obiegłszy stary” (PWsz 3, 588) „oponuje Ewangelię: 1. poganizmowi; 2. judaizmowi; 3. religii prawnej” (NH 24). W listach św. Pawła jak w soczewce skupiła się, według Norwida, gorliwość wyznawców nowej religii:

ci szczególnie, którzy NIE MAJĄ CO ROBIĆ – pisał o tym w liście do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej – WYTWORNE LISTY PISZĄ. Niech Pani

⁸³ Por. PWsz 4, 47.

⁸⁴ Nie bez wpływu na świadomość mariologiczną Norwida pozostał zapewne kult Matki Bożej wśród polskich emigrantów. Por. J. Ziólek, *Kult maryjny wśród polskich emigrantów we Francji*, w: *Niepokalana*, s. 509–516.

literaturę całą w pamięci przejrzy, azali nie prawdziwe tu uczyniłem właśnie spostrzeżenie?

Tak dalece! iż nawet apostołskie Pawła Ś-o LISTY... czyliż, literacko uważane JAKO LISTY, są właściwie listowej przykładem formy?? Bynajmniej! To są rapsody, półpoetyckiego, półfilozoficznego i natchnionego pełne ognia. Częstokroć zadyszane profetyzmem – kurzem dróg, które przebiegał Apostoła sandał, posypane, ażeby litery pisma osuszyć! (PWsz 10, 9).

Wierność prawdzie i niespożyty zapal uczyniły ze św. Pawła Apostoła narodów i największego nauczyciela chrześcijaństwa, który jednak – wychowany na wielkiej tradycji antycznej – umiał dostrzec w odległych wierzeniach pierwiastki odwiecznej Prawdy. Ostatecznie stał się jednym z pierwszych jej męczenników (por. wiersz *Dwa męczeństwa*).

Wzorem wielkiego współczesnego świętego był dla Norwida bez wątpienia Byron⁸⁵. Pisarz uważał go za niezwykłego poetę i chrześcijanina, który odważnie i na miarę epoki potrafił przemyśleć prawdy wiary. Wyjątkowość Byrona wiązał zwłaszcza ze zdolnością do ofiary „wyznawczej”, będącej „ofiara w przyszłość” (PWsz 8, 146) i związaną z tym swoistą „konsekracją” życia. O wielkości autora *Giaura* stanowiło też dla Norwida docenienie znaczenia ludzkiej bezinteresowności, odwaga, z jaką stawał w obronie godności człowieka⁸⁶, oraz tolerancja wynikająca z przekonania o równości i godności wszystkich ludzi jako dzieci jednego Ojca.

Religijnym był Byron – pisał poeta w wykładach *O Juliuszu Słowackim* – więcej od Kościoła i wieku swego: lord, nie tylko był za emancypacją katolików w Anglii, w czym zaiste że ponad swobody przez oficjalny Kościół angielski uznawane wznieść się umiał, ale nawet, jak sam to wyznaje, bał się dlatego starości, aby nabożnisiem z czasem nie

⁸⁵ Na temat kreacji postaci Byrona u Norwida por.: G. Halkiewicz-Sojak, *Norwid o Epimenidesie i Byronie*, „Studia Norwidiana” 1987–1988, z. 5–6, s. 71–83; G. Gömöri, *Mit Byrona w życiu i twórczości Norwida*, „Ruch Literacki” 1974, nr 1, s. 9–17.

⁸⁶ Norwid z upodobaniem cytował słowa Byrona, że nie godzi się, „aby MACHIN DOSKONAŁOŚĆ OKUPYWAĆ CZŁOWIEKA DEGRADACJĄ” (PWsz 6, 420).

zostać. „Oto bowiem (powiada), kiedy pod sklepienia katolickich świątyń wchodzę, czuję jakby promień pociągający mię” (PWsz 6, 419).

Nie dziwi chyba szczególne miejsce, jakie odważył i otwarty na innych Byron – anglikanin – zajął w ekumenicznej wspólnotcie Norwida. Niespodzianką może być jednak włączenie do niej też Żyda („Izraelity” – jakby powiedział poeta, czyli przedstawiciela „starożytnej głębokiej i przezacnej rasy Izraela”, PWsz 10, 132) wspomnianego w wierszu *Żydowie polscy*. Utwór ten powstał w 1861 r. pod wrażeniem jednej z wielu wówczas manifestacji religijno-patriotycznych poprzedzających wybuch powstania styczniowego. Miała ona miejsce w Poniedziałek Wielkanocny 8 kwietnia na Placu Zamkowym w Warszawie, a jej przyczyną były niepopularne decyzje prorosyjsko nastawionego hr. Aleksandra Wielopolskiego podjęte w pierwszych dniach po objęciu przez niego stanowiska Dyrektora Komisji Rządowej Wyznań i Oświecenia Publicznego. Szarżujący kozacy przewrócili wtedy idącego z krzyżem na czele procesji studenta Akademii Sztuk Pięknych Wacława Nowakowskiego. Żyd, gimnazjalista Michał Lande, podniósł upuszczony krzyż i chwilę potem został śmiertelnie ranny. Zginęło wówczas przynajmniej 100 osób. Była to największa masakra przed powstaniem styczniowym⁸⁷. Udział i śmierć Żyda w polskiej demonstracji patriotycznej stanowiły dla Norwida potwierdzenie, kiedyś zupełnie absurdalnego twierdzenia, iż przyjdą czasy, „że nie tylko szlachta, mieszczaństwo, lud, ale i nawet warstwa Żydów nie będzie bierną i ujemną w sprawach, które wszystkość społeczeństwa obchodzą” (PWsz 7, 147). Śmierć żydowskiego manifestanta pisarz interpretował jako „duchowe podniesienie Izra-

⁸⁷ Uczestnik owych wydarzeń, Władysław Daniłowski, tak opisał ów moment: „Od pierwszego wystrzału w gęsty tłum wymierzonego kilkudziesięciu zabitych i rannych zaległo skrwawiony bruk placu Zygmuntońskiego. Na huk wystrzałów wszystko co było na ulicach dotykających placu zbiegło się ku Zamkowi prawie na oślep, bezwiednie, lecąc na śmierć niechybną. [...] Tłum jednak mimo tylu zabitych i rannych nie ustępował, czekał na miejscu jakby pragnąc niewinnej śmierci, wielu nawet odkrywało swe piersi krzycząc do wojska o kilkanaście kroków tylko odległego: »Strzelajcie, mordujcie bezbronnych!«. Cyt. za: M. Kozłowski, *Krajobrazy przed bitwą*, Kraków 1985, s. 100.

ela do chrześcijańskiej idei ofiary⁸⁸. A zatem, jak niegdyś w Polsce, w herbach uszlachconych żydowskich neofitów, krzyż był znakiem wspólnoty religijnej z Polakami, tak w tym przypadku stał się symbolem wspólnego męczeństwa:

Więc znowu Machabej na bruku w Warszawie
 Nie stanął w dwuznacznej z Polakiem obawie.
 – I kiedy mu ludy bogatsze na świecie
 Dawaly nie krzyże, za które się kona,
 Lecz z których się błyszczy – cóż? przeniósł on przecie:
 Bezbronne, jak Dawid, wyciągnął ramiona! –
 (PWsz 1, 340)

W religijno-patriotycznym uniesieniu spowodowanym tymi wydarzeniami w liście do o. Aleksandra Jełowickiego poeta zapisał znamienne, tchnące duchem pojednania i zgody wyznaniowej, *credo*:

Bóg jest z nami, Bóg żywy – Abrahamów, Dawidów i Chrystusów – który nie cierpi przed sobą bogów cudzych i wyzwolił Izraela z niewoli egipskiej i w KRZAKU-CIERNISKA GORZAŁ MOJŻESZOWI, I W KRZAKU-CIERNISKA NA CZOLE SWOIM NOSZONEGO GORZAŁ NA GOLGOCIE! AMEN
 (PWsz 8, 453).

Rok 1861 stanowił na pewno znamienny wyłom, gdy chodzi o stosunek poety do wyznawców judaizmu, ponieważ „Norwid [...] bez wątplenia nie był prekursorem posoborowego dialogu katolików i Żydów. Mieścił się doskonale w ortodoksji swojej epoki⁸⁹. Trudno mówić o jakiejś wyraźnej „ekumenicznej ewolucji” poglądów pisarza w tej dziedzinie. Dwie jego ostatnio zacytowane wypowiedzi świadczą jednak o tym, że potrafił wznosić się ponad ciasne religijne ograniczenia i dostrzegać żywotność Chrystusowego Kościoła nawet w środowiskach, które mogły być uważane za wyraźnie mu nie-

⁸⁸ Z. Stefanowska, *Spór o powstanie*, w: eadem, *Strona romantyków. Studia o Norwidzie*, Lublin 1993, s. 97.

⁸⁹ J. Leociak, *Strzaskana całość. Norwid o Żydach*, w: „Całość” w twórczości Norwida, pod red. J. Puzyniny i E. Teleżyńskiej, Warszawa 1992, s. 141.

chętne czy wręcz wrogie, i tak poszerzać granice odpowiedzialności za Ewangelię.

Oprócz heroicznych wyznawców wiary, Norwida interesowały też postaci „cichych [...] kaznodziejów / W obliczu niebios” (PWsz 1, 289), ludzi, którzy starając się postępować sprawiedliwie, miłosiernie i z godnością, uczynili ze swego życia prawie niezauważalny posiew Królestwa Bożego. Pisarz przeciwstawiał się zanegowaniu sensowności cichej i pokornej służby. W 1860 r. pisał do Teofila Lenartowicza:

Naprzód – powiem Ci, że – NIKOMU TEGO NIE NARZUCAM, ale sam dla siebie zupełnie inaczej wierzę i mniemam niż to wszystko, co głosi się o obecnej smutności stosunków URZĘDU DO ŚWIĘTOŚCI. Od wielu czasów słyszę naokoło, że żołnierz francuski, że zakonnica święta, heroicznie wojując, zdobywszy wszelako dla społeczeństwa przez niepieczę i materializm URZĘDU nie odnoszą. Że widoki ziemskie i nieczne czynią, iż duchy zwięstwa zneutralizowane są (PWsz 8, 413).

W nekrologach poświęconych Tomaszowi Augustowi Olizarowskiemu, Ksaweremu Łodzicowi Boleskiemu, Wiktorynowi Jordanowi, Ksaweremu Norwidowi czy Walentemu Pomianowi Zakrzewskiemu, pisarz w lakonicznych słowach potrafił zawsze uchwycić jakiś rys heroizmu i wielkości zmarłych; ich ukrytej choć niewątpliwej świętości (nawet w przypadku samobójców!). Również poetyckie epitafia: *Adam Krafft, Na zgon ś.p. Jana Gajewskiego, Na zgon ś.p. Józefa Z., oficera Wielkiej Armii...* stanowią upamiętnienie i uwznioślenie nie wielkich dokonań, lecz „zwięstw” życiowych, z których każde jest „wiecznie coś warte” (PWsz 2, 122). Świadcowie świętości pojawiają się też w Norwidowskich dramatach. Są to cisi i pokorni artyści wiernie służący prawdzie oraz postaci ofiarujące swe życie za naród (Wanda), sprawę (Krakus) bądź przekonania (Julia Murcja)⁹⁰.

⁹⁰ Szerzej na temat bohaterów Norwidowskich dramatów pisze I. Sławińska w artykule „Chrześcijańska drama” Norwida, „Studia Norwidiana” 1985–1986, z. 3–4, s. 57–74. Por. również eadem, „Słodycz”, *miniatura tragiczna*, w: eadem, *O Norwidzie pięć studiów*, Toruń 1949.

Okoliczności śmierci Zwolona są dostatecznie wystylizowane jeśli nie na Ewangelię, to na początek Dziejów Apostolskich. Ukamienowano tak np. św. Szczepana. A jednak trzeba też myśleć o przemilczanej paraleli z ukrzyżowania Jezusa, ponieważ Norwid miał romantyczną topikę krucyfikacji w *Dziadach*, *Księgach narodu polskiego* i w *Anhellim*⁹¹.

Postaci Norwidowskich świętych są protestem przeciw pragmatycznej koncepcji człowieka, przeciw żądzy posiadania i znaczenia, która zniewala i ograbia z tożsamości. Na przykładzie tych, którzy zaufali prawdzie i dobru, bodaj najwyraźniej widać, że sukces nie jest miarą spełnienia życia (por. wiersz *Omyłka*). Nie można według niego oceniać realizacji człowieczeństwa i egzystencji chrześcijańskiej. Istnienie ludzkie ma swój sens, wartość i wielkość również wówczas, gdy nie ma w nim blasku i uznania. Także wtedy należy z ufnością przyjąć je w darze i odczytać jego znaczenie. Dar uprzedza ludzkie dokonania a racja egzystencji, tożsamość i spełnienie są człowiekowi podarowane. W Norwidowskich bohaterach objawia się coś z ostatecznych zamierzeń Boga wobec stworzeń. Norwid pokazuje, że prawdą człowieka jest to, kim ma się stać z racji Bożego wezwania. Wzrasta on przez „podnoszenie się ku Panu [...] przez przyjmowanie Boga w siebie oraz przez zniżanie siebie w dzieje”. Zarazem „przez człowieczość” działa w historii Bóg. „Ta kategoria jest warunkiem chrześcijańskości społeczeństwa” (PWsz 7, 28). Albowiem „Gdyby wszystko w człowieku mógł zastąpić człowiek: to byłoby zatraceniem Ludzkości i przekleństwem jej!” (PWsz 9, 232).

Zgon (nie śmierć!) postaci, które pojawiają się na kartach pism autora *Vade-mecum*, ma wyraźnie znamiona paschalne; jest świadectwem istnienia wyzwolonego i otwartego, stanowi bardziej przejście niż unicestwienie, całkowite spełnienie niż wyniszczenie⁹². Jest wydarzeniem sakramentalnym; komunią i nowym początkiem. W ludziach „zwolonych” zostaje przezwyciężony bolesny sposób doświadczania obecności i nieuchronności śmierci jako mrocznej

⁹¹ M. Grzędzińska, *Symbolika „Zwolona”*, „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 4, s. 93.

⁹² Na temat motywu śmierci (i zgonu) u Norwida pisał m.in. S. Sawicki w artykułach: *Religijność liryki Norwida i O śmierci Cypriana Norwida*, w: idem, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986, s. 42–79 i 83–92.

i destrukcyjnej siły, przerażającego załamania się wszystkiego podważającego wręcz sens istnienia. Są oni wzorem właściwego przyjmowania daru życia, Kościół jest zaś miejscem ludzkiego spełnienia.

Jak widać na podstawie choćby tych skrótowych analiz, Norwidowski obraz Kościoła nie jest wyłącznie hierarchiczny i „kurialny”. Ci, którzy zaufali prawdzie i dobru, są znakami powszechnego Bożego działania, przekraczającego granice czasowe, konfesyjne, a nawet, formalistycznie rozumiane, granice moralne. Na ich przykładzie widać najlepiej, że wspólnota eklezjalna jest nie tylko kontynuacją wydarzenia Chrystusa, ale ma też własne wydarzenie – stanowi fakt w historii ludzkiej, który w pewien sposób rozjaśnia światu objawienie Boże. Czyniąc z ludzi istoty liturgiczne i diakonijne rodzi nową jakość życia oraz duchowe zmartwychwstanie⁹³.

⁹³ Pewnym uzupełnieniem poczynionych tu uwag może być artykuł A. Merdas, *Laikat XIX w.*, „W drodze” 1978, nr 4, s. 87–95.

ROZDZIAŁ 3

Kościół wobec ekonomii i polityki

Przepowiadanie Kościoła powinno, zdaniem Norwida, w różny sposób sięgać do struktur socjalnych; do gospodarczego i politycznego wymiaru rzeczywistości. Lud Boży jest wszak obecny w świecie i żyje jego problemami. Chrześcijanie nie mogą pozostawać obojętni wobec takich zjawisk jak wyzysk i nędza. Kościół powinien też zajmować aktywną postawę w sytuacji ucisku politycznego, pielęgnować wartości pozwalające przetrwać, bronić godności człowieka i zdrowej demokracji, jako nieodzownego warunku rozwoju każdego społeczeństwa.

Wokół kwestii społecznych

Autor *Vade-mecum* żył i pisał w okresie przygotowawczym dla powstania współczesnych kierunków myśli społecznej. W czasach pisarza Kościół nie zajął jeszcze w zasadzie oficjalnego stanowiska wobec rosnącego uprzemysłowienia i zmian ekonomicznych¹. Nawet najbardziej elitarne i aktywne środowiska laikatu we Francji (gdzie najwcześniej powstał współczesny społeczno-katolicki ruch naukowy, którego przedstawiciele zdecydowanie występowali przeciw ekonomicznemu liberalizmowi i gdzie bodaj najwcześniej rozpoczęto instytucjonalne działania na rzecz poprawy losu warstw robotni-

¹ Pierwsze oficjalne dokumenty kościelne na temat kwestii społecznej wydał dopiero Leon XIII. Były to encykliki: *Quod apostolici muneris* (1878), w której papież współczując robotnikom zaleca im tworzenie stowarzyszeń pod patronatem Kościoła, i *Diuturnum illud* (1879), zawierająca omówienie zasad chrześcijańskich odnośnie do ustroju państwa i jego obowiązków zarówno względem pojedynczych obywateli, jak i organizacji społecznych. Dopiero w 1891 r. ukazała się słynna encyklika *Rerum novarum*.

czych) nie miały do lat siedemdziesiątych XIX w. sprecyzowanego programu oraz wpływu w sferze socjalnej i gospodarczej². Nie istniało ustawodawstwo robotnicze, a regulacja stosunków społeczno-ekonomicznych nie była zasadniczo przedmiotem większych zorganizowanych działań. Główni inspiratorzy katolickiego ruchu społecznego, tacy jak choćby Filip Buchez, Karol de Coux, Fryderyk Ozanam, Armand de Melun, byli przede wszystkim zwolennikami prywatnej i instytucjonalnie zorganizowanej dobroczynności. Najpełniejszym chyba wyrazem działań ówczesnych katolików społecznych we Francji były Towarzystwo św. Wincentego a Paulo (założone w 1833 r. przez Ozanama) oraz (powstałe siedem lat później) Towarzystwo św. Franciszka Ksawerego³. Jednakże, generalnie rzecz biorąc, „katolicyzm społeczny pozostał ruchem drobnej mniejszości”⁴. Różne większe oraz mniejsze organizacje powstałe „do roku 1871 nie zdołały zainteresować swymi dążeniami mas katolickich”⁵. Kwestia społeczna była lekceważona przez Kościół, ponieważ poza jego zasięgiem pozostawały szerokie warstwy proletariatu, rzemieślników i przedsiębiorców⁶.

W pismach Norwida nie znajdziemy wzmianek o takich znanych wówczas liberalnych ekonomistach, jak choćby Adam Smith, David Ricardo czy Simon de Sismondi, których ujęcia kwestii ekonomicznych były często słabo zhumanizowane, podporządkowane głównie kategorii zysku⁷. W jego wypowiedziach nie ma prób ana-

² W Polsce w poszczególnych dzielnicach początki katolicyzmu społecznego datują się dopiero na ostatnie lata XIX wieku, przy czym posiada on charakter ogólnospołeczny.

³ Zob. A. Szymański, *Ozanam jako teoretyk i działacz społeczny. W setną rocznicę urodzin*, „Przegląd Powszechny” 1913, t. 119–120, s. 178–198; idem, *Katolicyzm socjalny we Francji*, Włocławek 1911; A. Roszkowski, *Katolicyzm społeczny*, Poznań 1932.

⁴ J. B. Duroselle, *Początki katolicyzmu społecznego we Francji 1822–1870*, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1961, s. 241.

⁵ Ibidem, s. 582.

⁶ Ibidem, s. 583. Por. też *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832–1939*, pod red. Cz. Strzeszewskiego, Warszawa 1981.

⁷ Por.: E. Lipiński, *Historia powszechnej myśli ekonomicznej do roku 1870*, Warszawa 1968, s. 277–357; S. Żurawicki, *Drogi dociekań ekonomicznych*, Warszawa

liz obiektywnych tendencji rozwojowych produkcji oraz cyrkulacji i podziału dóbr. Pisarz nie odnosi się też do żywo dyskutowanych wówczas szczegółowych kwestii społeczno-gospodarczych, jak skrócenie czasu pracy, sprawiedliwe opodatkowanie ludności biednej, ograniczenie spekulacji giełdowej, ochrona dzieci i kobiet pracujących. Nie pisze też o rozmiarach interwencjonizmu państwowego w gospodarkę, co nie pozwala odkryć jego sympatii do któregoś z ówczesnych kierunków społeczno-katolickich (konserwatywnego, liberalno-katolickiego bądź katolicko-społecznego). U Norwida obecna jest natomiast świadomość, że system ekonomiczny stanowi jedynie mechanizm obejmujący fragment ludzkiego życia, dlatego cele, którym służy, powinny pochodzić spoza niego. Powinny być to cele określone przez moralność, służące nie tyle wzrostowi stanu posiadania, ile człowieczeństwu, uwzględniające ewangeliczne zasady w życiu gospodarczym i społecznym, ponieważ

Jeśli WŁAŚCICIELE POSIADACZAMI tylko będą, to jest – poza obrębem interesów posiadania – WŁASNOŚCI MATERIALNEJ (to jest PRZYMIOTÓW POSIADANIA) przepomną [...] to i ich posiadanie (bez własności-moralnych do posiadania przywiązanych) CIĘŻAREM SIĘ STANIE I ZAWADZĄ W NASTĘPSTWIE ROZWIJANIA SIĘ SPOŁECZEŃSTW (PWsz7, 110).

Norwida cechował, typowy dla romantyków, ambiwalentny stosunek do postępu technicznego i uprzemysłowienia. Jak zauważyła Zofia Stefanowska, „jego autentyczna niechęć do zwyciężającej cywilizacji przemysłowej nacechowana była równowagą sprzyjającą wielostronności sądów”⁸. W 1860 r. w II lekcji *O Juliuszu Słowackim* pisarz zawarł następujące spostrzeżenie:

Nie trzebaż to nam jeszcze filozofię ucłowieczyć, politykę i ekonomię uchrześcijanić, praktyki religijne odserdecznić – choćby w nas samych? – salonowe formy uprostodusznić, a rubasznosc gminną wznieść

1977, s. 72–156; *Historia myśli ekonomicznej*, pod red. S. Żurawickiego, Wrocław 1979, s. 48–112.

⁸ Z. Stefanowska, *Norwid – pisarz wieku kupieckiego i przemysłowego*, w: eadem, *Strona romantyków. Studia o Norwidzie*, Lublin 1993, s. 30.

na poziom?! [...] Jeszcze się pchamy, jeszcze się wałęsamy, między tą cywilizacją ATRADYCYJNĄ, której wielka praktyczność jest często wielce niepocziwa, a pomiędzy naszą ukochaną cywilizacją tradycyjną, której wielka pocziwość jest wielce niepraktyczną, jeszcze, jednym słowem, jesteśmy DOPIERO ludźmi XIX wieku (PWsz 6, 418).

Wyróżnienie słowa „DOPIERO” tchnie optymizmem, sugeruje, że w historii – mimo wszelkich błędów i win ludzkich – dokonuje się postęp, który stopniowo prowadzi do zniesienia przeciwieństw i niedoskonałości życia. Cywilizacja, chociaż nie wolna jest od zagrożeń, ma też jakiś walor, pozwala oczekiwać czegoś nowego i lepszego. Uporanie się z obecnymi problemami jest kwestią czasu. Ludzkość musi dorosnąć do nowej, godniejszej, bardziej humanistycznej formy bytowania. Można przypuszczać, że próbując odpowiedzieć na pytanie o postęp, Norwid „okazał się wiernym i twórczym uczniem filozofów narodowych, zwłaszcza Cieszkowskiego”⁹. Sześć lat później w liście do Joanny Kuczyńskiej pojawiło się podobne, a może nawet jeszcze bardziej optymistyczne stwierdzenie pisarza:

Myślę, że jeżeli w sekund kilka można JUŻ PRZESŁAĆ LITERĘ JEDNĄ z AMERYKI DO LONDYNU – przez te otchłanie, które oglądałem po dwakroć oczyma mymi – przez te fale od masztów wyższe o pół – wśród wrzawy tych ptaków białych, wielkich jak jednoroczne dzieci nasze – – myślę – – że nie tylko na szerokość, ale i na WYSOKOŚĆ zwyciężona jest także przestrzeń – i że tchnie jedno i myśl jedna, i poczucie jedno sakramentalnie czyste i czujne, jeżeli nie dziewięćkroć większą, to dwakroć przynajmniej bystrzejszą posiadły możność (PWsz 9, 256–257).

⁹ Z. Trojanowiczowa, *Ostatni spór romantyczny. Cyprian Norwid – Julian Klacko*, Warszawa 1981, s. 103. Ustalenia Trojanowiczowej, chociaż niewątpliwie ważne i odkrywcze, nie powinny jednak prowadzić – jak sądzę – do przeceniania wpływu Cieszkowskiego na Norwida, a zwłaszcza nie należy posądzać tego ostatniego o skłonności mesjanistyczne zaszczerpione mu przez autora *Ojczyzny Nasz*. Por. na ten temat recenzje książki Trojanowiczowej autorstwa Marka Adamca („Pamiętnik Literacki” 1984, z. 4, s. 299–310) i Grażyny Halkiewicz-Sojak („Studia Norwidiana” 1984, s. 90–98). Norwid atakował mesjanizm z różnych pozycji. Por. A. Walicki, *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*, w: idem, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983, s. 198.

Wypowiedź ta – jak i poprzednia – tchnie niewątpliwie dumą z powodu nowych i zaskakujących wynalazków. W słowach tych daje się wyczuć niekłamaną satysfakcję z dorobku współczesnej myśli technicznej. Uważniejsza lektura nie pozwala jednak uznać tego fragmentu za wyraz czysto pozytywistycznego zachwyty nad wielkością ludzkiego umysłu. Zwycięstwo odniesione nad przestrzenią ma wszak wymiar krzyżowy („nie tylko na szerokość, ale i na WYSOKOŚĆ zwyciężona jest”), zawiera pierwiastek Boski, jest zatem „wiecznie coś warte” (PWsz 2, 122). Postęp techniczny i związany z nim wysiłek – mimo wszystkich swych zagrożeń – mają, zdaniem Norwida, walor zbawczy. Twórczość ludzka nosi w sobie podobieństwo do paschalnego trudu odkupienia, przygotowuje tworzywo Królestwa Bożego i urzeczywistnia nadprzyrodzone powołanie ludzkości. Wypowiedzi o podobnym wydźwięku można w twórczości pisarza znaleźć więcej. Nie zmienia to oczywiście faktu, że krytykował on złe użycie wolności w dziedzinie ekonomicznej, a swój wiek uważał za okres „potwornego zbratania materializmu, formalizmu-nerwów i wielo-oblicznego niedojrzaństwa” (PWsz 9, 249).

Powszechna atrofia wartości wynikała, jego zdaniem, z ciasnego „praktycyzmu” i „ekonomizmu”. Widział w tym niebezpieczne „ujednostronnienie pojęcia o pracy, poświęceniu i istocie człowieka”, które „zdradzieckim zarówno dla całości społeczeństwa i dla członków niechybnie stać się musi” (PWsz 7, 53–54). Pisarz ganił więc leseferyzm, panowanie pieniądza oraz żywiołowy postęp techniczny, nie liczący się z tradycją i wartościami humanistycznymi¹⁰. Autor *Vade-mecum* często negatywnie reagował też na skutki przemian gospodarczych nastawionych na „specjalne, praktyczne i kwoli przemysłowemu robieniu pieniędzy uformowane kształcenie” (PWsz 9, 477), gubiące prawdę o naturze i powołaniu człowieka. Nie bez iro-

¹⁰ Szerzej na ten temat por.: J. Archita, *Zagadnienia społeczne w listach Norwida*, „Przegląd Katolicki” 1939, nr 1; idem, *Norwid wobec zagadnień życia społecznego*, „Głos Katolicki” 1946, nr 39; Z. Bownik, *Poglądy polityczno-społeczne Norwida*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 1945–1947, nr 1, s. 48–57; Z. Stefanowska, *Pisarz wieku kupieckiego i przemysłowego*, w: *Strona romantyków*, s. 5–53; I. Sławińska, *Europa przeciw-chrześcijańska i bękarcia (w teatrze Norwida)*, „Ethos” 1992, nr 20, s. 25–33.

nii charakteryzował współczesną epokę, która w pogoni za zyskiem i intensyfikacją produkcji zaczęła instrumentalnie traktować również samego wytwórcę. W 1871 r. pisał do Augusta Cieszkowskiego:

Humanitarne we wszystkim kształcenia się całe te praktyczne i REALNE (jak nazywają je dzisiaj) pokolenie zaniechało było na wiarę materialnych filozofów, ucząc się specjalnostek mechanicznych... aż to jednego razu Historia głosem wielkim zapytała o LUDZI! – Zapytała owego, który sprzedał był WIELKIE TRADYCJE PRAC ZA MECHANICZNE UZDOLNIENIA do robienia wątpliwotrwałych pieniędzy... zapytała go (mówię): „Co zrobiłeś, Kainie, z trupem brata twego, CZŁOWIEKA? !”... – I znalazłże się też dużo LUDZI? – i znalazłże się CZŁOWIEK w tej Europie? (PWSz 9, 477)

We wszystkich negatywnych przejawach życia epoki pisarz widział objaw desakralizacji życia grożący poważnym – choć niedostrzeganym i lekceważonym – kryzysem moralnym będącym poważnym wyzwaniem dla Kościoła:

Chorobą wieku panteistyczna ekonomia stawszy się – pisał do Franciszka Wężyka – przyćmiła szlachetniejszy wszelki pogląd. [...] Ekonomiści bowiem XIX wieku zapomnieli prawie, iż KAMIENIEM FILOZOFICZNYM pieniędzy nie złoto jest, ale DEKALOG, ale Mojżeszowe „nie kradnij, nie pożądaj...” – ale, jednym słowem Ideał w myśli Przedwiecznego zapisany i przedłożony człowieczeństwu przez kategorie z Bożych, historycznych ciał, ojczyzn (WIELKA TO RZECZ I MAŁO Z KIM TO MÓWIĆ MOŻNA) (PWSz 8, 305).

Norwid nie stworzył żadnej „nauki społecznej”. Trzeba przyznać, że jego refleksja nad stosunkiem wspólnoty chrześcijańskiej do problemów życia doczesnego i sensu aktywności człowieka jest dość uboga i nie wykracza poza lapidarne, przypadkowe spostrzeżenia. Z wypowiedzi pisarza trudno byłoby wyprowadzić zborny zestaw zobowiązań Kościoła, jako całości, wobec problemów społecznych i gospodarczych epoki. Uwagi Norwida bynajmniej nie eksponują ogólnych zasad, jego podejście wydaje się, mimo wszystko, dość indywidualistyczne. W pismach poety jest jednak świadomość, że doczesny porządek powinien być oparty na zasadach wywiedzionych z Ewan-

geli. W codziennym życiu ich stróżami i świadkami mają być chrześcijanie. Przez nich właśnie Kościół uobecnia się i manifestuje w różnych sytuacjach i środowiskach. Za ich sprawą wiara może znaleźć społeczne zastosowanie. Mogą oni i powinni „ekonomię uchrześcijanić” (PWsz 6, 417), czyli ukształtować taką kulturę życia gospodarczego, która „pocznie się od siły moralnej, nie technicznej” (PWsz 9, 463). W tym znaczeniu niezastąpione zadanie Kościoła polega przede wszystkim na odkrywaniu i uruchamianiu pokładów wrażliwości moralnej, które decydują o religijnym rozumieniu człowieka i świata. Kościół musi w ten sposób chronić przed „zmerkantylizowaniem pracy i umysłów” (PWsz 8, 210). Oznacza to niezgodę na porządek ekonomiczny, który oderwał się od etycznego podłoża i usprawiedliwia degradację moralną oraz sprowadzanie pracy do „konwulsyjnych”, zdepersonalizowanych funkcji (por. wiersze *Larwa*, *Stolica*); sytuację, w której człowiek zostaje zredukowany do poziomu przedmiotu i przestaje być celem. Norwid protestował przeciw sytuacji, gdy mechanizacja pracy „wypiera” człowieka odbierając mu osobiste zadowolenie oraz podniety do odpowiedzialnego i twórczego zmagania się z rzeczywistością. Główny paradoks świata ukazwanego przez poetę wyraża się w tym, że świat ten nie zna wartości, mimo iż operuje wielkimi bogactwami. Gorączkowość oznacza tu chorobę, nerwowość jest patologiczna, a życie w wielkim zagrożeniu jest podszyte pustką (por. wiersz *Praca*, PWsz 1, 387–390). Wobec rozpowszechnionych w XIX w. pojęć o pracy jako towarze i o pracowniku jako maszynie, Norwid uważał, że ludzkiej aktywności nie można traktować wyłącznie z produkcyjnego, technicznego punktu widzenia. Jest ona dobrem człowieczeństwa, bo przez nią człowiek urzeczywistnia siebie. Ślepa pogoń za maksymalną wydajnością, podszyta materialistycznym ekonomizmem, traktująca pracę jako *sui generis* „towar” czy anonimową siłę wytwórczą, pociąga za sobą pewien technycyzm i powoduje dehumanizację.

„Na śliskim bruku w Londynie” [w wierszu *Larwa*, PWsz 2, 30] w mglistym wieczornym mroku trudno o rozpoznanie tożsamości drugiej osoby – cywilizacja, przemysł, metropolia depersonalizują człowieka, atomizują społeczeństwo, wbrew wszelkiej tradycji religijno-humanistycznej

podporządkowują ludzkość ekonomicznym prawom pieniądza i historycznym prawom wojen i rewolucji¹¹.

Tymczasem, zdaniem pisarza,

cała mechaniczność finansowych obrotów nie wystarcza, bowiem praca milknie, a – co więcej – im ta żywotniejszej jest natury, tym uboższa w samym materiale, tym zbyteczniejsza – bezpotrzebna (PWsz 7, 38).

Praca ma wyrażać godność osoby. Procesy produkcji nie powinny więc naruszać zdrowia moralnego. Wzrost gospodarczy należy traktować tylko jako jeden z licznych czynników postępu i jego przeakcentowanie może okazać się niekorzystne dla życia jednostek i społeczeństw. Dlatego należy go rozpatrywać na szerokiej płaszczyźnie społecznej. Analiza rozwoju zmusza do porzucenia wyłączności problematyki ekonomicznej, rozumienia postępu w sposób utylitarny i materialistyczny, czego efektem jest człowiek „praktycznik” (PWsz 8, 91). Norwid występował przeciw pojmowaniu pieniądza jako formy władzy (uwagi o Rothschildach) oraz przeciw czynieniu znaku równości między stopniem dobrobytu materialnego a poziomem kultury (o czym świadczą choćby jego cierpkie wzmianki o finansistach i polskich szlachcicach). W świecie poddanym ślepyemu instynktom i manipulacji Kościół musi pełnić funkcje krytyczne. Musi przeciwstawiać się deformacji ludzkich potrzeb (również psychologicznych), a więc i jakości życia. Tym samym ma służyć pojednaniu ludzi z ich pracą, zdjęciu z niej przekleństwa grzechu, aby stała się działalnością twórczą i oryginalną, rozwijającą i dającą mu godziwe środki do życia¹².

¹¹ M. Śliwiński, *Poeta kamienia*, „Studia Norwidiana” 1987–1988, z. 5/6, s. 40.

¹² Głęboko humanistyczna myśl Norwida o ludzkiej pracy nie przestała do dziś inspirować, również wypowiedzi papieskich. W 1994 r., podczas spotkania ze światem pracy w uroczystości św. Józefa, Jan Paweł II mówił: „Laicyzacja i sekularyzacja pracy sprawiły, że człowiek odnosi się do niej nieomal z nienawiścią i traktuje wyłącznie jako źródło zysku. W ten sposób nie potrafi widzieć człowieka w sobie samym i w drugim pracującym u jego boku. Najważniejszym owocem pracy jest sam człowiek. Trzeba, by człowiek zmartwychwstał poprzez pracę – jak powiada poeta Cyprian Norwid – aby odnalazł pełnię swego

Społeczna wrażliwość chrześcijaństwa wymaga też pozbycia się tendencji do czynienia z ludzkich osiągnięć źródła dumy oraz miary spełnienia człowieczeństwa i egzystencji chrześcijańskiej. Nakaz miłości i jego wyraz w kategoriach wielkodusznie pojętej sprawiedliwości oznacza, że chrześcijańska filozofia ekonomiczna i polityczna musi wykroczyć ponad wzorce ziemskie w rozumieniu tego, co stanowi sukces i szczęście. Sukcesy, jakiegokolwiek by one były, nie mogą być ostatecznym usprawiedliwieniem życia człowieka i ludzkiego spełnienia. Niekiedy największe zwycięstwo zostaje odniesione przez to, co dla ludzkich oczu jawi się jako fiasko czy klęska. Nikt do końca nie jest w stanie zawyrokować o prawdziwej skuteczności i owocności życia. Zwłaszcza w dziedzinie ekonomicznej z ludzkich osiągnięć nie można czynić miary spełnienia życia i chrześcijaństwie. W obliczu Boga nikt nie może zostać usprawiedliwiony dzięki swym dokonaniom. Powołanie i spełnienie istnienia jest darem, który uprzedza ludzkie zasługi, bo „człowiek wziąć sam nic nie może, co by mu pierw nie było DANE WZIĄĆ” (PWsz 6, 345). Dar Boży wyzwala od życia egoistycznego, zamkniętego w nadziei skrojonej na ludzką miarę. Służby wierzących na rzecz przemiany świata nie można mierzyć tylko ilością wysiłku oraz doczesnymi kryteriami skuteczności i powodzenia.

Chcąc być komuś użytecznym i dobrym – pisał Norwid do Michała Kleczkowskiego w marcu 1869 r. – pierwsza rzecz jest, aby z łaski swojej pamiętać, że to nie my robimy, ale że tylko miłosierdzie Boże jest tak łaskawe, że nam dozwala z łaski swojej tego się palcem naszym dotknąć. Autrement il suffirait un sac d'argent pour en faire un quelqu'un!

C'est a cause de cela que ceux qui ont beaucoup de moyens ne sont pour rien, car cela ne suffit point (PWsz 9, 391).

Jest to prawda wyrastająca z Ewangelii, pielęgnowana i przekazywana przez Kościół. Bóg zbawia jednych za pośrednictwem drugich,

człowieczeństwa”. Dlatego „nigdy nie wolno podporządkowywać pracy kapitałowi, gdyż jest to sprzeczne z porządkiem ustanowionym przez Stwórcę. Praca wykonywana jest przez człowieka dla człowieka”. Zob. „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 14, s. 2.

ale prawa tego działania nie są do końca znane. Konkretni ludzie czyniący dobro są zawsze włączeni w moc zbawczą wyzwalającą od zła i otwierającą drogę ku nowej egzystencji. W tym wymiarze zawodzą wszelkie kryteria doczesnej skuteczności oraz sprawdziany o charakterze ilościowym. Tym, co się liczy, jest jedynie intensywność wiary i szczerść wewnętrznego oddania prawdzie i dobru. Na wszystkie „sukcesy” należy spoglądać z perspektywy łaski, ponieważ „widoki ziemskie i nieczne czynią, iż duchy zwycięstwa zneutralizowane są” (PWsz 8, 413).

Kościół może też oddziaływać na porządek ekonomiczny, służąc tworzeniu wspólnoty. Ideały pozbawione oparcia w społeczności religijnej mogą bowiem brzmieć banalnie i nie mieć siły pobudzającej do działania. Wspólnota uwydatnia zdolności rozpoznawania własnych możliwości i potrzeb, rozwija poczucie przynależności i uczestnictwa we wspólnym zadaniu, wpływa na rozwój umiejętności twórczych oraz daje zrozumienie wymagań związanych z budową społeczeństwa, w którym interes ekonomiczny nie przesądza o wartości człowieka i gdzie nie „ekonomizuje się uczuciem” (PWsz 8, 33). Dzięki wspólnocie czynnikami wzrostu materialnego stają się też godność osoby i przyjaźń, sprawiedliwość i wolność – a więc te dobra, które pozostają nieuchwytnie dla ciasnych miar ekonomicznych. Wspólnota stanowi zatem dla człowieka najwłaściwsze miejsce rozwoju. Dlatego Norwid narzekał, że jest „smutnym przymiotem tej Epoki, iż przyśpiesza życie pojedyncze, ogólnego mało nastroczając” (PWsz 8, 46), oraz żalił się na „brak społeczeństwa” (PWsz 8, 88), ponieważ „nic nie ma zalegalizowanego i wszystko jest personalne – osobiste – zależące od osobistych atrybutów” (PWsz 9, 221). W *Odpowiedzi krytykom „Listów o emigracji”* snuł takie oto rozważania na temat źródeł problemów ekonomicznych:

Nie wyobrażaj sobie, proszę, iż brak pieniędzy jest powodem: pieniędzy nie brak ŻYCIA brak [...].

Bo życia pierwsza jest potrzeba niżli środków do życia [...].

BO NIE OD ŚRODKÓW DO ŻYCIA ALE OD ŻYCIA ŚRODKI DOŃ I SPOSOBY BEZPOŚREDNIO ZAWISŁY. I tych nie brak nigdy dopóki życia tylko nie brak.

Rzeczy te więc tak widząc zapytałem się: cóż jest ŻYCIE ono? – prawdy powietrze? – ono źródłem wszelkiej ruchomości, bytowania wszelkiego i pokarmu? ŻYCIE – jest to przytomność, a przytomność OBECNOŚĆ, a obecność jest jawność, z której rośnie SUMIENIE, więc moc, więc krzepkość wielo-woli... – – i to jest wszystko, com powiedział (PWsz 7, 35, 38–39).

Życie dla pisarza nie było tylko faktem biologicznym, nie sprowadzało się wyłącznie do wymiaru naturalnego. Pojęcie życia, czyli zupełnego wyzwolenia, oznacza też u Norwida przeciwieństwo śmierci pojętej jako martwota i brak inspiracji do dobra wspólnego. Życie jest jedną z najwyższych wartości w aksjologii autora *Vade-mecum*. Ma wymiar głęboko osobowy, społeczny, a ostatecznie religijny. Opiera się na międzyludzkiej solidarności, która u swych podstaw posiada racje sakralne. Stąd Norwid był przeciwny modnej wówczas, głoszonej zwłaszcza przez utopijnych socjalistów „ASOCJACJI JAKO CEL”, która oznaczała dla niego „PRAWO OBLĘŻENIA, zamknięcie granic etc.” (PWsz 7, 48). Taka asocjacja, nie licząca się z wolnością oraz indywidualnością jednostki i nieuwzględniająca chrześcijańskiej wizji osoby ludzkiej, była dla niego nie do pogodzenia z ideałami chrześcijańskiej jedności, która powinna być duchowym domem człowieka, sprawcą i źródłem ideałów społecznych. W każdej wspólnocie pisarz widział pewien poziom „skościelnienia”. Przyrodzona więź była dla niego przejawem i osnową nadprzyrodzonej więzi kościelnej zgodnie z przekonaniem, że łaska wkracza drogami i sposobami wzajemnej więzi ludzi, nie tylko stawiając pewne wymagania praktyczne, ale też dopełniając przez tajemnicę Wcielenia to, co istnieje w naturalnej skłonności ludzi do życia w społeczności. Miłość bliźniego jest instynktownie ewangeliczna. Kościół realizuje się w naturalnych wspólnotach i zarazem wzbogaca tkankę społeczną poczynając od rodziny, przez więzi gminne i narodowe aż do międzynarodowych. We wszystkich wspólnotach może on pełnić funkcję silnego i skutecznego spoiwa ucząc miłości, odpowiedzialności, szacunku i tolerancji. Wpływa zatem na kwestie ekonomiczne przez tworzenie grup, w których ludzie poszukują i znajdują religijną rzeczywistość oraz w których rozwijają poczucie przynależ-

ności i uczestnictwa we wspólnym zadaniu. Egoistyczny indywidualizm może być dzięki Kościołowi zastąpiony poczuciem wspólnej odpowiedzialności i zdolnością do współdziałania.

Zadanie Kościoła Norwid widział też w ukazywaniu najgłębszych, często na pierwszy rzut oka niedostrzegalnych przyczyn trudności ekonomicznych. Uważał bowiem, że „ekonomia [...] acz z pozoru umiejętność ścisła, ma tajemnice swoje” (PWsz 8, 360). Rządzą nią Boże prawa. Dlatego „nie ma mienia bez sumienia”¹³. Smutnym faktem jest, że „LUDZIE CHRZEŚCIJAŃSCY SĄ NIEPRAKTYCZNE OSĘY, A LUDZIE PRAKTYCZNI SĄ SZARLATANY POGAŃSKIE” (PWsz 9, 221). Jednak oprócz zapobiegliwości i pracowitości, chrześcijanin powinien się uczyć miłosierdzia, cierpliwości i wiary w Opatrzność, sama bowiem „praktyczność bez Boga – omylna” (PWsz 3, 500). Dlatego „KOŚCIOŁA CZEKAMY POD TYM WZGLĘDEM, W TYCH CZASACH KRYTYCZNYCH” (PWsz 8, 228). W liście do Mariana Sokołowskiego z sierpnia 1865 r., snując rozważania o pierwszorzędnym znaczeniu prawdy w życiu społecznym, pisarz opowiedział m.in. następującą anegdotę:

W wieku zeszłym w Szwajcarii, w katolickim jej okręgu głód nacisnął mieszkańców, a przeto tym więcej kapucynów z jałmużu żyjących, tak iż trzeciego dnia bez jadła mnichy uderzyli w dzwony, dając znać, iż do powolnych skonań gotują się. Na odgłos ten zniesiono tyle jadła, iż rozdzielając one jadło przez pół miesiąca KAPUCYNI OWI WYŻYWIŁI CAŁY KANTON, TEN SAM KTÓRY Z GŁODU PIERWEJ UMIERAŁ (PWsz 9, 184).

Mniejsza w tej chwili o prawdziwość opisanego wydarzenia. Chodzi wszak o ilustrację nauki etycznej zawartej w Ewangelii: klucz do obfitości tkwi w przemianie serca i postawie dzielenia się. Ten, kto potrafi wyrzec się trwożliwego lęku o siebie, zacznie myśleć o potrzebujących i działać dla ich dobra, sam dozna oczekiwanego błogosławieństwa. Zajęcie się tylko swoimi sprawami zuboża człowieka, czyni go niezdolnym do wyjścia z kręgu beznadziei i ubóstwa.

¹³ Tego ukutego przez siebie przysłowia Norwid użył aż trzykrotnie: w poemacie *Pieśni społecznej cztery stron* (PWsz 3, 352), w epilogu *Promethidiona* (PWsz 3, 469) oraz jako tytuł-motto do notatki w „Gońcu Polskim” 1850, nr 44.

Kto pragnie odkryć głębię życia, musi porzucić siebie. W spotkaniu między ludźmi chodzi o dar – o pomoc w sytuacji naznaczonej biedą i cierpieniem. Własne ocalenie możliwe jest tylko w poczuciu głębokiej solidarności z losem innych. Śpiesząc na ratunek współbraciom ocala się również siebie, bo „Jak ludzie zamiast POMAGAĆ-UMIERAĆ zaczną pomagać-żyć – dopiero będzie lepiej” (PWsz 8, 81). Zamknięcie w egoizmie grozi zaturą. Stąd pisarz ubolewał nad niedorozwojem „umiejętności i moralności dodatnich społeczenskich” (PWsz 9, 338) pielęgnowanych od wieków przez Kościół oraz domagał się wzrostu chrześcijańskiej moralności wobec takich zjawisk, jak choćby kult „BOGACTWA I ZBOGACANIA SIĘ”, „PRZEMYSŁU-OSTENTACJA”, „GWAŁTY PRZYŚPIESZEŃ MECHANICZNYCH I KOMUNIKACYJNYCH”, „JAWNOŚĆ” (PWsz 9, 478).

Zasadzie bezwzględnej wolności, którą wyznawali liberalni ekonomiści, Norwid przeciwstawiał zasadę solidarności w stosunkach społeczno-ekonomicznych (uznając chyba w atomizacji społeczeństwa jedną z przyczyn powstania kwestii społecznej), choć nie wspominał o jej instytucjonalnych formach urzeczywistniania (np. przez korporacje łączące pracodawców i pracowników, jak proponował Karol Perin).

Chrześcijanie, budując wspólnotę ludzką, budują zarazem wspólnotę z Bogiem, angażując się w świat tworzą w nim struktury Kościoła. Tworzenie wspólnoty, realizacja jedności jest po prostu formą egzystencji kościelnej. Procesowi socjalizacji powinien zatem towarzyszyć proces eklezjalizacji, to jest nadawania przez Kościół sensu dynamice rozwoju – życie społeczne znajduje bowiem swe źródło, rozwój i dopełnienie w społeczności eklezjalnej. W takim podejściu do zagadnień społecznych kryje się swoista próba pisarza stworzenia teologii wieku industrialnego. Kościół może jednak najbardziej przyczynić się do rozwiązania kwestii społecznej przez kształtowanie wnętrza człowieka. Ludzka praca jest bowiem chora, jeśli nie wiąże się z transcendencją, jeśli człowiek nie traktuje jej jako „trudzenia się w Panu” (Rz 16, 12) dla „szukania najpierw Królestwa Niebieskiego” (Mt 6, 32). Łaska Boża jest zabezpieczeniem przed daremnością wysiłku, gwarantem ludzkiego dostatku i spełnienia. Owocność ludzkiej pracy nie rodzi się zatem w abstrakcyjnej próż-

ni, lecz pochodzi z osobowej relacji ze Stworzycielem. Dzieje to proces zmagania z mocami ciemności. Aktywności ludzkiej grozi bezsens i bezowocność. Kościół istnieje właśnie po to, by pobudzać do eschatologicznego namysłu nad pracą i jej efektami, a tym samym wznosić ludzkie plany i trudy ponad wymiar materialny i matematyczne kalkulacje, by człowiek nauczył się „liczyć na Królestwo Niebieskie i budżet onegoż” (PWsz 8, 425). Dlatego brak środków do życia nie był dla pisarza największym problemem. Tuż po powrocie z Ameryki, w liście do Józefa Bohdana Zaleskiego Norwid zawarł rozważania nawiązujące do ewangelicznego opisu rozmnożenia chleba i podsumował je stwierdzeniem zahaczającym o mało (do dziś) zbadaną dziedzinę, którą można by nazwać teologią ekonomii:

gdyby od czasu do czasu zamiast całej ekonomii politycznej, umiano sobie zdać sprawę, gdzie i jak, i o ile przez całą pracę ludu jakiego przeprowadzona jest linia tego pokarmu, co trwa ku żywotowi, i ten naprzód popierano i utrzymywano... byłoby ubóstwo, a nigdy nędzy (PWsz 8, 228–229).

W wypowiedzi tej nacisk pada na tajemniczą moc kryjącą się w Eucharystii, otwierającą przed człowiekiem również nieznane i nieoczekiwane możliwości poradzenia sobie z problemami doczesnymi. Eucharystia pozwala spojrzeć na świat i życie z perspektywy Bożego zamysłu wobec człowieka, jest w stanie zaradzić jego nieuporządkowanym dążeniom i wprowadzić w życie społeczne, w miejsce „Syberii pieniędzy i pracy” (PWsz 2, 58), zamierzoną przez Stwórcę harmonię. „Pokarm, co trwa ku żywotowi” kształtuje zatem nową wizję człowieka i świata, uobecnia dzieło zbawcze.

Zadaniem Kościoła nie jest bezpośredni udział w sprawach świeckich. Ma on jednak przenikać działania historyczne wartościami, które ujawniają transcendentny wymiar trwania oraz pomagać w odkrywaniu i uruchamianiu tych pokładów wrażliwości moralnej, które decydują o pełnym człowieczeństwie. To właśnie przede wszystkim Kościół musi nieustannie przypominać, że w życiu społecznym potrzeba nie tylko „praktycznych ludzi”, a człowiek jest głodny wówczas, gdy brakuje mu „chleba idealnego”. Kościół jest

więc pewnego rodzaju sakramentem życia gospodarczego. Porządek prawd i tajemnic wiary udoskonala życie doczesne w wymiarze materialnym. Cała też *vita socialis* jest w swej istocie *naturaliter Christiana*, a więc podświadomie pragnie chrześcijaństwa dla swego prawidłowego rozwoju.

Niezastąpiony wkład Kościoła w życie społeczne i dziedzinę ekonomii polega ostatecznie na nauczaniu i świadectwie dla takiego ukierunkowania kultury, aby zostały uwzględnione możliwości duchowe i moralne człowieka oraz religijne rozumienie świata i ludzkiej historii.

Ku „polityce uchrześcijanionej”

Miejsce Państwa Kościelnego na arenie międzynarodowej oraz stosunek Kościoła do postępującej emancypacji i demokratyzacji to kwestie polityczne niezmiernie aktualne w II połowie XIX wieku. Obie sprawy stanowiły również przedmiot stałego i dużego zainteresowania Norwida. Pisarz zdecydowanie występował w obronie świeckiej władzy papieża, upatrując w tym warunek wolności Kościoła i zabezpieczenia zdobyczy kultury chrześcijańskiej. Potępił ostro tych, którzy jak Garibaldi czy Mazzini „myśleli o wyjęciu berła Ojcu Ś[wię]temu” (PWsz 10, 20). Siła autorytetu papieskiego skłaniała go do zajmowania krytycznego stanowiska wobec zjednoczenia Włoch. Wieczne Miasto i otaczające je tereny uważał wraz z Patrymonium św. Piotra za poddane szczególnej opiece Bożej i nigdy do końca nie pogodził się z jego aneksją w 1870 r. Patrząc z dzisiejszej perspektywy, takie poglądy należałoby uznać za konserwatywne. Nie należy jednak zapominać o okolicznościach, które towarzyszyły dokonującym się wówczas zmianom, zwłaszcza o dużych naciskach na Stolicę Apostolską i na Kościół wywieranych ze strony antyklerykalnie nastawionych sił politycznych oraz o drastycznych nieraz ograniczeniach praw Kościoła na terenach wyjętych spod świeckiej jurysdykcji papieża. Obronę biskupa Rzymu i jego praw do własnego państwa Norwid uważał za swój religijny i poniekąd patriotyczny obowiązek (jako „obywatel Rzymski”).

Nie ma tu miejsca na przedstawienie stosunku pisarza do tendencji politycznych epoki¹⁴. Ogólnie jednak można powiedzieć, że był on przeciwnikiem tych, których nazywał „nihilistami”, „liberałami” bądź „demokratami”. Określenia te mają u niego zbliżone i negatywne znaczenie. Odnoszą się do ludzi głoszących hasła antyklerykalne i antyreligijne, będących „FATALNĄ-LEWICĄ wśród grupujących się historycznymi wynikami żywiołów” (PWsz 7, 103). Pisarz uważał, że są oni „bez-czuwania moralnego” (PWsz 7, 177), swój program oparli na zerwaniu z tradycją, „rozwłasczeniu i ateizmie” (PWsz 7, 103), a w nielegalnych konspiracyjskich działaniach odwoływali się do „samej ENERGUMENII, bez JAWNOŚCI, bez chorągwi i bez uznania sił Idei” (PWsz 10, 158). Poczynania polityczne inspirowane naturalistycznym spojrzeniem na człowieka i historię oraz oderwane od historycznego etosu, autor *Vade-mecum* określał jako „spółczesny ekstrem” (PWsz 2, 229)¹⁵ i uważał, że mogą ostatecznie doprowadzić do niepożądanych skutków w większej skali czasowej. Do takich działań odnoszą się też napomnienia zawarte w *Początku broszury politycznej*:

Nie trzeba myśleć, że jest podobieństwo
 Być demokratą – bez Boga i wiary
 (Czego jak świat ten nie było stary!)
 [...]
 Nie trzeba STYLU nastrojać ulicznie
 Ni Ewangelii brać przez rękawiczkę;
 (PWsz 2, 99)

Już słowo „początek” zawarte w tytule tego wiersza sugeruje, że „wszelkie budowanie koncepcji politycznych i propagandowych winno rozpoczynać się od fundamentu wiary”, w całym utworze zaś „uderza dominacja problematyki moralno-religijnej nad *stricte* poli-

¹⁴ Zagadnienie to czeka na opracowanie. Por. m.in.: W. Karpiński, M. Król, *Cyprian Norwid*, w: eidem, *Sylwetki polityczne XIX wieku*, Kraków 1974, s. 58–68; M. Król, *Cyprian Kamil Norwid*, w: idem, *Konserwatyści a niepodległość*, Kraków 1986.

¹⁵ Por. uwagi na ten temat w artykule Z. Łapińskiego, „Spółczesny ekstrem”, w: *Cyprian Norwid. W 150-lecie urodzin*, pod. red. M. Żmigrodzkiej, Warszawa 1973, s. 110–123.

tyczną”¹⁶. Norwid występuje bowiem nie jako polityk wyznaczający realne cele i organizujący do walki, lecz jako moralista mający świadomość, iż „Polityka bieżąca ma to do siebie, że nie będąc na niczym uzasadniona, niszczy i fałszuje ludzi” (PWsz 9, 140), choć zarazem należy działać nie tylko „INDYWIDUALNIE, ALE ZBIOROWO I POLITYCZNIE” (PWsz 7, 56). Pisarz podejmuje przede wszystkim spór z takim modelem sięgania po władzę i jej sprawowania (mogącym obejmować różne programy i ugrupowania), w którym nie ma (lub prawie nie ma) miejsca na żywą wiarę i wartości religijne, któremu obca jest idea chrystianizacji życia politycznego. Nic więc dziwnego, że autor *Vade-mecum* widział zadanie ewangelizacyjne Kościoła wobec wspólnoty politycznej na czterech zasadniczych płaszczyznach: w budowaniu duchowej substancji narodów, w kształtowaniu ducha obywatelskiego, w uczeniu szacunku dla człowieka i w okazywaniu pomocy cierpiącym.

Norwid uważał, że aby z powodzeniem uprawiać politykę, nie wystarczy znajomość pewnej techniki sprawowania władzy wsparta „energicznymi” działaniami. Zagrożenie dla działań politycznych tkwi bowiem przede wszystkim w sferze duchowej – jak powiedziałby Thomas Stearns Eliot – „prepolitycznej”. To warstwa, w której myśl polityczna jest zakorzeniona i z której ciągnie żywotne soki. Dochodzenie do władzy i jej sprawowanie powinno tym samym wiązać się z pielęgnowaniem wartości i kształtowaniem sumień. Kościół jako „najstarszy [...] obywatel na świecie” (PWsz 7, 10) oraz depozytór tradycji zawartych w kulturze i religii narodów odegrał w tej dziedzinie niebagatelną rolę, ponieważ „usumienił” prawdę i dobro, wpisał w ludzką świadomość obiektywne prawo moralne. Ten wkład pisarz uważał za bezcenny i wymagający uszanowania, bo będący warunkiem autentycznego postępu. Historia była więc dla Norwida potwierdzeniem, że Kościół może wnieść znaczący wkład

¹⁶ Z. Trojanowiczowa, *O wierszu Norwida „Początek broszury politycznej...”*, „Studia Norwidiana” 1987–1988, z. 5–6, s. 104. Por. też: J. Puzyńska, B. Subko, *Interpretacja wiersza Cypriana Norwida „Początek broszury politycznej”*, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 2, s. 135–148; M. Ingłot, „Purytanizm” Cypriana Norwida. (Analiza – interpretacja – konteksty – kontynuacje i nawiązania), „Polonistyka” 1988, nr 9, s. 668–676.

w porządek społeczny i polityczny przez kształtowanie poglądów i obyczajów oraz uczenie wiary, która pomaga zyskać jasną wizję moralną i dostarcza motywów etycznego postępowania. Kościół służy w ten sposób eschatycznej przemianie społecznej egzystencji. Za jego sprawą tajemnica zbawienia może przenikać świat w samej jego głębi, w ludzkich sumieniach, a zarazem nakładać na wierzących odpowiedzialność za dalsze dzieje. W 1849 r. Norwid pisał w *Odpowiedzi krytykom „Listów o emigracji”*:

Kościół, BĘDĄC NAD HISTORIĄ, w tejsze przez się coś zrobił? – MIECZA jąc nie może, PRAWA też bardzo NIE WYPRAWIŁ. Kiedy narody barbarzyńskie w ciemnocie swej ku niemu, jako ku jednemu światłości punktowi się odniosły, dałże im kolumny dwie sumienia publicznego w historii? – POJĘCIE KARY I WŁASNOŚCI? Nie – pozostawił im miecz w rękę, na sumieniu onym narodowym w publicznych rzeczach zostawiwszy te początkujące społeczeństwa.

Toteż się nie wymaga od Kościoła ani śmieciem nań rzuca za to, iż narodom nigdy prawie ręki swojej nie podał – jak to dziś francuskie filozofy bardzo wymownie tutaj czynią – ale, Bogu dziękując za to, co w narodach przez sumienia pojedyncze Kościół nam zaskarbił wielo-sumieniem tym publicznym (które jedno usprawiedliwiać może w czasie), dalej zdążać należy ku doskonalszemu WYPRAWIENIU Z NIEBOŻNEGO PRAWA w z-bożny czas – z dążeń do wolności (które tylko stopniami Ludzkości są, nie celem) w bez-POTRZEBĘ wolności, w z-WOLENIE Boże – w wyzwolenie (PWsz 7, 36).

Za sprawą Kościoła ludzka społeczność zostaje uduchowiona przez wartości chrześcijańskie oraz otrzymuje najwyższy i pozytywny sens swego istnienia. Kościół ustanawia społeczeństwo wolne i samodzielne, będące na drodze do eschatycznego spełnienia.

Polityka Kościoła nie może być poddyktowana dążeniem do władzy, co byłoby sprzeczne z jego istotą. Kościół ma też kształtować postawy obywatelskie. Jest on instytucją wpisaną w dzieje świata, aby również przez wpływ na struktury polityczne realizować historię zbawienia. Jego służba sprawom doczesnym powinna w ostatecznym rozrachunku zaowocować dla wieczności. Prawdziwe chrześcijaństwo stanowiło dla Norwida duszę normalnego życia

publicznego, także politycznego, jakkolwiek nie stało na tej samej płaszczyźnie i nie było utożsamiane z polityką. Zaskakujące może się wydać zwłaszcza przekonanie pisarza, że Kościół może sprzyjać aktywności obywatelskiej przez tworzenie i wspieranie systemu parlamentarnego, a tym samym konstytuowaniu demokratycznego społeczeństwa:

System parlamentarny – czytamy w [*Notatkach z historii*] – tak dalece z Kościoła wyszedł, iż nie da się wziąć znikąd (np. z samejże Anglii) bez poważenia w naturze swojej i swojego społeczeństwa tego, co w sobie i w społeczeństwie swoim pierwaj dojrzało i obowiązało (PWsz 7, 366).

Wypowiedzi tej nie należy bynajmniej uważać za przejaw ignorancji w dziedzinie dziejów parlamentaryzmu¹⁷. Ma ona raczej uzasadnienie w dość szczególnym rozumieniu przez Norwida początków Kościoła, a zwłaszcza w utożsamianiu ich z instytucjami demokratycznymi starożytnej Grecji. Dla autora *Vade-mecum*, jak świadczą choćby cytowane już dwie notatki¹⁸ przedchrześcijańskie instytucje „azjacko-greckie” stanowiły zapowiedź widzialnych form Kościoła, podobnie jak całe dzieje Chrystusem były przygotowaniem na Jego przyjście. Kościół, którego historia obejmuje już w pewnym sensie starożytną Grecję, był więc zdaniem Norwida naturalnym źródłem i nauczycielem parlamentaryzmu, nawet dla „samejże Anglii”. Za jeden z największych grzechów Kościoła pisarz uważał zaś inkwizycję, ponieważ

Inkwizycja to złe uczyniła, iż zdruzgotała OPINIĘ, która bez pewności wydojrzeć nie może, a która przeznaczona była SIŁĄ STAĆ SIĘ KONSTRUKTYWNĄ (PWsz 7, 379–380).

Nacisk, jaki Norwid kładł na „parlamentarność” w Kościele, świadczy nie tyle o tym, że chciał go zdemokratyzować na wzór świeckich instytucji, ile raczej że przywiązywał dużą wagę do jego oddol-

¹⁷ Przeczy temu duża erudycja historyczna pisarza i wiedza o systemach rządzenia. Por. NH 154, NEF 79.

¹⁸ NEF 115, AOS 48.

nego ożywienia. Pisarz miał też świadomość, że inspirowana przez Kościół aktywność może mieć istotne znaczenie dla życia społecznego będąc podstawą jego odnowy, a przynajmniej obroną przed społecznym skostnieniem, zniechęceniem i marazmem. Z analizy wypowiedzi autora *Vade-mecum* wynika, że parlamentaryzm był dla niego formą ustrojową demokracji nieomal w dzisiejszym znaczeniu tego słowa. Pisarz uważał również, że Europa, chcąc nie chcąc, będzie musiała zmierzać ku coraz większej demokratyzacji i uspołecznieniu w wyniku zaszczepienia wartości chrześcijańskich w życie społeczne:

Nie trzebaż sobie zakrywać – pisał do Bronisława Zaleskiego, snując refleksje na temat porażki Komuny Paryskiej – że na dzień tego, co się tu dzieje, jest na całym kontynencie republika uniwersalna-socjalna.

I więcej powiem... jest TA, która koniec końcem BĘDZIE! (PWSz 9, 455–56)

Parlamentaryzm to nie apatyczna „jednomyślność – zgodliwość sąsiadka” (PWSz 7, 386), ale ciągle poszukiwanie prawdy i walka o nią. Opierał się on dla pisarza na „dystrybucji słowa i jawności” (PWSz 7, 31) oraz optowaniu na rzecz osobistego i społecznego namysłu wymagającego „pracy i charakteru” (PWSz 9, 22). Uczył pluralizmu i uniwersalizmu; dostrzegania całości prawdy, która się zawsze „RAZEM DOCHODZI I CZEKA!” (PWSz 2, 66). Dlatego przeciwnictwem „Przytomności parlamentarnej” (PWSz 9, 215) jest konspiracja, działania ukryte i „energiczne”, cechujące choćby poczynania ówczesnych przeciwników Kościoła, które uważał za bezmyślne i oparte na kłamstwie w imię „doraźnej wymagalności politycznej” (PWSz 7, 87) oraz nieskuteczne¹⁹. W parlamentaryzmie pisarz widział doskonały wyraz natury Kościoła miłującego mądrość „PONAD-KASTOWYM-SPOSOBEM” (PWSz 7, 268) i otwartego „po Chrystusowemu dla wszystkiego, co znaczne i wyższe” (PWSz 6, 649)²⁰. Kościół przez sam fakt istnienia jest tkwiącą we wnętrzu historii

¹⁹ Por. list do F. Duchinińskiego, PWSz 10, 158–159.

²⁰ Na temat parlamentaryzmu i postulatów obywatelskiego odrodzenia Polski por. też: Z. Stefanowska, *Norwid o niewoli narodowej*, w: *Strona romantyków*, s. 112–115.

ostoją przeciw każdemu totalitaryzmowi, który zawsze uważa siebie za nieomylnego przewodnika w drodze do Królestwa Bożego na ziemi i sprawia, że „Ubóstwienie państwa przechodzi na ubóstwienie osoby Imperatorów” (NH 9). Demokracja to społeczny wyraz chrześcijaństwa. Jeśli nie ma upaść na skutek wewnętrznej słabości, jest poniekąd skazana na współdziałanie chrześcijan; potrzebuje wartości, gdyż bez nich łatwo może się zdegenerować. Stąd m.in. w Emigracji obok „posłów rzeczywistych” Norwid domagał się „posłów z ducha, to jest ludzi powagi zasłużonej i uznanej” (PWSz 7, 109). Ideałem pisarza był Kościół twórczo wpływający na społeczeństwo obywatelskie. Bez duchowego potencjału wspólnoty chrześcijańskiej sąd polityczny i polityczne doświadczenie źle bowiem bronią się wobec mechanizmów lęku i chciwości. Norwid próbował to uzasadniać w publicznej odezwie z 1869 r. skierowanej przeciw rozszczeniu Hotelu Lambert:

Ale – jeżeli kto z obywateli TRZYMAJĄCYCH PIECZĘCIE WŁADZY PRAWOWITEJ ominie, usunie, podda wytartej prywacie, ubóstwem zaniemówi, w domach przytułku zamknie, na żebractwo skaże, powagą i purpurą chorągwi narodowej nie otoczy, nowymi mandatariuszami (gdyby była tego konieczność) nie następnymi – jeśli, mówię, wszelkie nocje HISTORYCZNEGO CIĄGU WŁADZY PRZEDA KTO ZA PIENIĄDZE PIENIĘŻNYM, ZA UMIZGI POPULARNYM, ZA UKŁONY MOŻNYM – ten niech nie sarka na samodziurawców czy to tronów, czy to spisków i niech nie gada o historii i o Duchu Świętym, w którego udział w Sejmach wierzyli Ojcowie i Antenatowie nasi – lub – moi (PWSz 7, 168).

Demokracja była dla Norwida najbardziej cenionym przejawem życia politycznego. Wywodził ją jednak nie z nowożytnej idei autonomii i oświeceniowego obrazu człowieka jako istoty z natury rozumnej i dobrej, lecz ze swoiście pojmowanej tradycji Kościoła i prawa naturalnego. Jej brak rozumiał wręcz jako pogwałcenie praw religijnych. Nie była to demokracja indywidualistyczna, lecz wspólnotowa, nie tylko instytucja, ale cały etos. Demokracja stanowiła, według pisarza, cenne narzędzie, lecz nie cel sam w sobie. Jej istotą nie były bynajmniej rządy większości, lecz wstępne założenia, których sama

nie ustanawia. Norwid uważał, że porządek demokratyczny wymaga ewangelicznego fermentu, aby urzeczywistnić się i trwać²¹.

By zdać sobie sprawę z tego, jak dalece poglądy autora *Vademecum* nie przystawały do ówczesnej rzeczywistości, należy pamiętać o sytuacji w Kościele i formach sprawowania władzy państwowej. Grzegorz XVI i Pius IX byli zdecydowanymi przeciwnikami parlamentaryzmu i demokracji widząc w nich niebezpieczeństwo dojścia do władzy sił nastawionych antyklerykalnie; wrogich Kościołowi i ustalonomu porządkowi międzynarodowemu, w którym Państwo Kościelne miało ważną i niekwestionowaną pozycję. W oficjalnych dokumentach papieskich idee demokracji traktowane były z dużą podejrzliwością, a nawet niechęcią. Jednocześnie od momentu uchwalenia pierwszych konstytucji burżuazyjno-demokratycznych (amerykańskiej w 1787 r. i francuskiej w 1791 r.) aż do 1870 r. prawa wyborcze do parlamentów były oparte na cenzusie majątkowym oraz obejmowały wyłącznie mężczyzn, co znacznie ograniczało wpływ wielu obywateli na kształt polityki. Dla przykładu we Francji po rewolucji lipcowej w 1830 r. prawo wyborcze miał zaledwie 1% dorosłej ludności. W Anglii zgodnie z ustawą o „wielkiej reformie” (*Great Reform Bill* z 1832 r.) liczba wyborców wzrosła o 50%, a w 1857 r. – o kolejne 70%, niemniej tylko niecałe 20% mężczyzn miało tam prawo głosu. Powszechne prawo wyborcze dla mężczyzn zostało wprowadzone najwcześniej w nowo powstałych państwach zamorskich o stosunkowo egalitarnym społeczeństwie. Takimi krajami były Stany Zjednoczone, gdzie po wojnie secesyjnej w 1865 r. prawie wszyscy mężczyźni otrzymali prawo głosowania, oraz Australia, Kanada i Nowa Zelandia. Od 1871 r. powszechne prawo wyborcze dla mężczyzn wprowadzano kolejno w Niemczech i Szwaj-

²¹ Przekonanie to nie przestało być aktualne w historii myśli politycznej. Współczesny myśliciel J. Maritain twierdził, że prawdziwa demokracja jest tak trudna do realizacji w życiu politycznym, że może powstać i rozwijać się jedynie z inspiracji chrześcijańskiej. Por.: J. Maritain, *Christianisme et démocratie*, Paris 1947, s. 55–56; Z. Nossowski, *Czy demokracja potrzebuje chrześcijaństwa*, „Więź” 1993, nr 10, s. 77–94; L. Mażewski, *Niektóre problemy demokracji w myśli Jana Pawła II (Karola Wojtyły)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1988, nr 2, s. 47–65.

carii (1871), we Francji (1875), w Hiszpanii (1890) i wkrótce potem w kilku innych krajach.

Jak zauważyła Zofia Stefanowska, Norwid wierzył w „odkupieńcze działanie parlamentaryzmu i jawności”²². Stąd właśnie wypływała „eschatologiczna orientacja jego historiozofii i jego politycznego reformizmu”²³. W przekonaniu autora *Vade-mecum*

Instytucje nowoczesnego społeczeństwa i parlament, prawa, opinia, pozostając instytucjami XIX-wiecznej cywilizacji, są jednocześnie – jako manifestacja zbiorowego sumienia – narzędziami Opatrzności działającej w historii²⁴.

Nacisk na parlamentaryzm i demokrację różni Norwida zdecydowanie od wojujących ultramontanów²⁵.

²² Z. Stefanowska, *Norwid o niewoli narodowej*, w: *Strona romantyków*, s. 115.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, s. 114.

²⁵ Różni Norwida od nich też stosunek do liberalizmu. Prawdą jest, że gdy pisarz mówił o liberałach, używał sformułowań ironicznymi i cierpkimi, jednakże miał wówczas na myśli liberałów spod znaku Woltera, C. H. Saint-Simona czy A. Comte’a, a więc nurt wyraźnie wolnomyślicielski, antytradycjonalistyczny i antyreligijny, dążący do podważenia istniejących autorytetów. Drugi ówczesny nurt liberalizmu był zgoła inny. Wiązał się zwłaszcza z nazwiskami Monteskiusza, A. Tocqueville’a, A. Smitha czy lorda J. E. E. Actona. Ci tzw. wcześniejsi liberałowie podjęli „próbę połączenia liberalizmu z myślą chrześcijańską” (S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 14). Kładli oni zwłaszcza nacisk na godność osoby ludzkiej, rozwój gospodarczy, znaczenie wiary religijnej i powołanie każdego człowieka do współpracy z Bogiem w ujawnianiu tajemnicy natury. Nurt ten, który nie był szerzej znany w Rzeczypospolitej, skąd płynęła największa krytyka tendencji liberalnych, można nazwać liberalizmem politycznym. Wydaje się, że był on dość bliski Norwidowi. Pisarz sympatyzował wszak wyraźnie z poglądami M. D’Azeglio i S. Pellico (por. PWSz 10, 20), przywódcami najbardziej umiarkowanej grupy wśród włoskich liberałów. Nasuwa się tu też porównanie z J. H. Newmanem. Ten słynny angielski myśliciel i konwertyta, gdy w 1879 r. od Leona XIII otrzymywał godność kardynała, powiedział w swej mowie *Biglietto*: „od początku przeciwstawiłem się jednemu wielkiemu adwersarzowi. Przez trzydzieści, czterdzieści, pięćdziesiąt lat sprzeciwiałem się z całych sił duchowi liberalizmu w religii. Nigdy jeszcze Kościół Święty nie potrzebował szermierzy przeciwko temu wrogowi bardziej niż teraz, gdy, niestety! błąd ten szerzy się i ustawia swe sidła na całej ziemi. [...]

Uczenie szacunku dla osoby ludzkiej to trzeci istotny wymiar politycznego posłannictwa Kościoła. Fakt, że stał się on nauczycielem parlamentaryzmu, a więc przyczynił się do ugruntowania idei powszechnego udziału w rządach, wynikał też dla pisarza z fundamentalnej prawdy ofiarowanej przezeń społeczeństwu, że każdy człowiek jest osobą. Prawdę tę pisarz nazywał „ideą reprezentacji”. Uważał, że jest ona „wszechstronnie chrześcijańską” (PWsz 7, 53) oraz że „społeczeństwu i człowiekowi całościowości chorągiew dała w ręce” (PWsz 7, 52). „Idea reprezentacji” stanowiła dla Norwida podstawę rządów ludu i całej „polityki uchrześcijanionej”. Idei tej pisarz poświęcił nawet osobną rozprawę, w której pisał m.in.:

przyjęcie IDEI I FORM REPREZENTACYJNYCH dostało się nam przez ręce Kościoła, jest to wspomnieć raczej elementarne, wszystkim wiadome.

[...] IDEA-REPREZENTACJI z tej przyczyny tak wielką i tak wielce chrześcijańską jest iż przez nią CAŁY-CZŁOWIEK zyskany jest dla społeczeństwa i CAŁE-SPOŁECZEŃSTWO dla człowieka.

Gdyby [...] od osoby człowieka oddzielić przyszło wszystko to, co on REPREZENTUJE a przyjąć to jedynie, CZEGO ON PRAKTYCZNIE

mam nadzieję, że nie będzie mi poczytane za rzecz niestosowną, jeżeli ponowię protest, który tak często już wyrażałem”. Na zakończenie swego przemówienia Newman jednak dodał: „trzeba pamiętać, że w teorii tej jest wiele rzeczy dobrych i prawdziwych; na przykład zasady sprawiedliwości, roztropności, umiarkowania i samorządu, które liberałowie propagują w życiu społecznym. Szereg twierdzeń liberalizmu uważam za zło tylko wtedy, gdy ma on za zadanie zastąpić lub uniemożliwić rozwój religii” (cyt. za: P. Kłoczowski, *Liberalizm kardynała Newmana*, „Znak” 1983, nr 8, s. 1255–1256). Norwid i Newman, choć żyli prawie w tym samym czasie, chyba nic o sobie nie wiedzieli. Nie ulega jednak wątpliwości, że ich poglądy wydają się, przynajmniej gdy chodzi o spojrzenie na liberalizm, bardzo podobne. Oba cechuje niechęć do liberalizmu przejawiającego się w relatywizmie i utylitaryzmie. Obaj też jednak odżegnują się od koncepcji politycznych ultramontanów zabarwionych jaskrawą odmiennością świata i Kościoła. Myślenie polityczne Newmana i Norwida cechuje tolerancja rozumiana jako przekonanie o wielości przejawów jednej Prawdy, a więc też sympatia dla rządów reprezentatywnych, pluralizmu i wolności słowa. W tym sensie obaj byli politycznymi liberałami, choć jak może wykaże to kiedyś rozprawa porównawcza, ich liberalizmy miały nieco inaczej rozłożone akcenty. Na temat eklezjologii Newmana por. B. Gacka, *Personalistyczna eklezjologia John Henry Newmana*, Lublin 1987 (mps BU KUL).

DOPINA – tedy ani człowiek taki nie byłby cały, ani społeczeństwo takie całości mieć by nie mogło (PWsz 7, 52).

Autor *Vade-mecum* był bez wątpienia jednym z niewielu pisarzy w swej epoce, którzy kładli tak mocny nacisk na to, co człowiek reprezentuje, czyli jego absolutny prymat jako osoby nad wszystkim, co czyni i co go otacza, innymi słowy – na obraz Boży w człowieku. „Idea i formy reprezentacyjne” to cała osobowa *humanitas*, dusza i ciało człowieka, rozum i wolność połączone ze zdolnością do świadomego wyboru i przekraczania własnej natury, aby połączyć się z Bogiem. Jest to „strona [...], z której człek się rodzi stary” (PWsz 2, 98). Obraz Boży w człowieku jest wyrazem jego pierwotnej tajemnicy, stanowi konstytutywny element ludzkiej natury i nie może być nigdy całkowicie utracony. To właśnie otrzymał człowiek „przez ręce Kościoła”. Przekonanie, że „Człowiek – jest Obraz i Częstka Boga, tj. Stworzyciela” (PWsz 6, 549), stanowiło dla Norwida szczególną rację poszanowania ludzkiej godności i obowiązku miłowania bliźniego bez względu na to, w jakim stopniu realizował on podobieństwo do Boga, czyli postąpił na drodze do świętości, do swego „pierwowзору”²⁶. W ukazywaniu i pielęgnowaniu przez Kościół „MIARY NAJWZNIÓLSZEJ CZŁOWIEKA” (PWsz 8, 423) pisarz widział przede wszystkim podstawę zdrowia życia politycznego, gdyż

Żaden podbój, żadna polityczna kombinacja, żaden ekonomiczny wytwór i żadne odkrycie nie mają tej ważności w dziejach postępu społeczeństw, którą to ważność ma przyjęcie IDEI-REPREZENTACJI (PWsz 7, 51).

Uwzględnienie tego, co człowiek reprezentuje, musi być podyktowane zwłaszcza troską o to, by „rządy ludu” nie stały się tylko „techniczną kwestią” (PWsz 8, 237). Zagubienie chrześcijańskiej koncepcji osoby oznaczałoby utratę tożsamości demokracji. Bez tego

²⁶ Kategoria podobieństwa Bożego w człowieku (czyli egzystencjalnego wezwania, z którym musi się on uporać) według Norwida to temat, który czeka na opracowanie. Uściśleń i pogłębień wymaga też Norwidowe ujęcie obrazu Bożego w człowieku. Por. ks. A. Dunajski, „Człowiek – Boga żywego obraz”, „Studia Norwidiana” 1983, nr 1, s. 81–88.

niemożliwe byłyby takie jej filary, jak idea praw człowieka czy priorytet sprawiedliwości nad siłą. Groziłoby to anarchią, rozerwaniem więzi między etyką i polityką, oraz „oddaleniem się zarazem w strony poza-chrześcijańskie” (PWSz 7, 53).

Norwid niejednokrotnie podkreślał, że osoba ludzka jest znakiem Boga, a spotkanie człowieka z człowiekiem swego rodzaju wydarzeniem sakramentalnym. Zwłaszcza cierpienie pisarz uważał za szczególne wyzwanie wobec ludzkiej wrażliwości i ofiarności. Kiedy mówił o jego przezwyciężaniu, miał na uwadze nie tylko indywidualne, ale też społeczne i zorganizowane formy niesienia pomocy, w które powinien zaangażować się Kościół jako instytucja. Była to dla Norwida odpowiedź na „grzech świata” niejako wcielony w struktury społeczne i niekiedy zniewalające całe narody. Prześladowanie i niszczenie Kościoła stanowi niebezpieczeństwo dla człowieka. Zarazem zagrożenie człowieka przynosi szkodę Kościołowi. Stąd troska o osobę ludzką jest najważniejszym obowiązkiem politycznym Kościoła. Daje on szansę i podstawy do wypracowania struktur służących ochronie człowieczeństwa. Polityka, której celem jest dobro wspólnoty, powinna doskonalić i uszlachetniać formy społecznego bytowania. Życie polityczne stanowi według pisarza moralne wyzwanie i próbę przede wszystkim w sferze relacji z drugim człowiekiem. Dlatego, choć Kościół nie jest podmiotem w przestrzeni politycznych decyzji i politycznej odpowiedzialności, nie może wycofać się w sferę prywatną. Jest zobowiązany do ciągłego przypominania o zasadach ewangelicznych w życiu publicznym, będących nieodzownym warunkiem ratowania społeczeństw przed gnębiącym je kryzysem wartości. Dla Kościoła powinien liczyć się przede wszystkim człowiek z misterium swoich cierpień i trwóg, nie zaś konkurencyjne programy partii politycznych. W 1851 r., w liście do A. Cieszkowskiego, poeta pisał:

gdybym dziś zakonnikiem stał się – JUTRO HEREZJĘ ZROBIŁBYM – nie mogąc wchodzić do Kościoła kontemplacji, bo w tym trwam i jestem, ale jako CZYNNIK i pracownik – a Kościół, który na Anglię nie przez boleść irlandzką – a na Rosję nie przez boleść polską działa – nie obowiązuje mię w swej akcji i, O ILE JEST W TEJ AKCJI, zginie za niewiele już

czasów, bo apostołstwo nie jest dyplomacją i kuglarstwem, i kabalistyką, ale prorocstwem szczerym (PWsz 8, 110–111).

Cierpiący – jak wynika z tej wypowiedzi – są dla Kościoła swoistą epiklezą, aby zatrzymał się przy nich i okazał im wielkoduszną pomoc. Kościół postawiony wobec nich nie może pozostać przy „kuglarstwie” i „kabalistycie”. Odpowiedzią na zło i niesprawiedliwość może być tylko prawdziwie ludzka i ofiarna obecność. Obie „boleści” odnoszą się do prześladowań Kościoła we wspomnianych krajach. Katolicy w Irlandii (głównie chłopci i drobni mieszczaństwo), stanowiący przeważającą część jej ludności, przez długie lata nie mogli sprawować urzędów państwowych i posiadać ziemi, a przy tym zmuszano ich do opłat na rzecz kleru anglikańskiego. Różnorodnych szykan doznawało również duchowieństwo katolickie. Klęski nieurodzaju (zwłaszcza ziemniaków) niejednokrotnie dziesiątkowały ludność katolicką i przyczyniały się do częstych powstań zbrojnych. Sytuacja zmieniła się nieco, gdy pod koniec lat dwudziestych do parlamentu angielskiego został wybrany rzecznik Irlandczyków Daniel O’Connell (z uznaniem wspominany przez Norwida). Konserwatywny rząd Peela i Wellingtona (zwycięzców spod Waterloo) w marcu i kwietniu 1829 r. doprowadził do pewnej emancypacji katolików, którzy otrzymali dostęp do prawie wszystkich urzędów, a w 1830 r. zostali zwolnieni z obowiązkowych danin na rzecz kleru anglikańskiego. Nie było to jednak ich całkowite zwycięstwo z uwagi na wciąż bardzo trudne położenie ekonomiczne, jak też obrażający ich wstęp w przysiędze królewskiej (usunięty dopiero w 1900 r.). Nie lepiej było na ziemiach polskich. Ucisk religijny wzmógł się szczególnie za czasów panowania Mikołaja I (1825–1855). Władze rosyjskie dążyły zwłaszcza do narzucania całkowicie podporządkowanych sobie hierarchów, a dla wywarcia większego nacisku na Stolicę Apostolską, by zatwierdzała nominatów carskich, dochodziło do długoletnich wakansów na stolicach biskupich. Upaństwowiono też majątki seminaryjne i ograniczono możliwości studiów teologicznych. Dużych prześladowań Kościół katolicki doznał zwłaszcza po roku 1830. Na śmierć i zsyłki skazywano kapłanów biorących czynny udział w powstaniu listopadowym, dokonywano kasat licznych klasztorów, a do

istniejących zakonów ograniczono znacznie nabór nowicjuszy. Ukaz carski z 1 maja 1832 r. nakazywał zamknąć Uniwersytet Wileński, największy wówczas i bardzo ważny ośrodek polskiej kultury. Z kolei w marcu 1839 r. zlikwidowano Kościół unicki²⁷. Opłakaną sytuację katolików niewiele zmienił pierwszy i ostatni konkordat zawarty przez Stolicę Apostolską z Rosją carską (3 sierpnia 1848 r.)²⁸.

Wobec gwałcenia podstawowych ludzkich praw i wolności religijnych Kościół instytucjonalny nie może, zdaniem Norwida, pozostawać obojętny. Nie wolno mu zrezygnować z reagowania na cierpienie i budzenia sumień. „Etosem Kościoła” powinna być aktywna wrażliwość na wszelką ludzką niedolę – zarówno ciała (nędzę, chorobę, głód), jak i ducha (zniewolenie, zakłamanie, pogardę). W czynnej miłości, służbie i oddaniu przejawia się swoista mistyka codzienności wspólnoty chrześcijańskiej. To decyduje, że kryterium prawdziwej miłości i gwarancją zbawienia nie jest, według Norwida, przynależność do Kościoła o prawnie określonych granicach, lecz stosunek do najsłabszych i najbardziej uciskanych. Kościół rozkwita i utwierdza swoją tożsamość, jeśli śpieszy im na ratunek. W przeciwnym razie traci autentyczność, a tym samym godność, prawdziwe znaczenie i sens egzystencji w świecie. Trudno nie zgodzić się z twierdzeniem, że takie myślenie jest dowodem

wyjątkowej wrażliwości na wszelkie dewiacje moralne i sformalizowanie życia religijnego. Wołania o postawę miłości, która jest „wiecznym PRZECIWI-FORMALIZMEM”²⁹.

W przemyśleniach Norwida dochodzi wyraźnie do głosu kenotyczny charakter egzystencji Kościoła, któremu obcy jest narcyzm eklezjologiczny i pokusa oderwania wspólnoty chrześcijańskiej od potrzeb i realiów życia. Z wypowiedzi pisarza wyłania się coś na kształt

²⁷ W odpowiedzi na prześladowania wzniecone przez carat Grzegorz XVI wygłosił 22 lipca 1842 r. alokucję *Hearentem diu*, w której potępiał carat i wyrażał troskę o los Kościoła katolickiego na ziemiach polskich.

²⁸ Szerzej na temat sytuacji Kościoła w Cesarstwie Rosyjskim w 1. poł. XIX w. pisze m.in. ks. B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 7, Lublin 1991, s. 99–115.

²⁹ S. Sawicki, *Norwida walka z formą*, „Studia Norwidiana” 1984, z. 2, s. 23.

eklezjologii krzyża, nakładającej na Kościół obowiązek wrażliwości wobec niedoli. Dla Kościoła nie może istnieć żadne „cudze cierpienie”. Ludzkie cierpienie sprawia, że Kościół instytucjonalny nie może być celem sam dla siebie. Musi on przenikać świat, być w świetle (choć nie ze świata), przekazywać mu duchowe wartości i przemieniać go od wewnątrz przez w różnym stopniu „skościelone” ludzkie wspólnoty. W liście do Bronisława Zaleskiego, interpretując ostatni okres dziejów Polski, Norwid pisał m.in.:

architekci zazwyczaj mają sens, iż stawiając budowlę czynią, aby presje najusilniejsze były wywierane na najsilniejsze i najobojętniejsze punkta podóp.

Zaś Polacy od wieku blisko STARAJĄ SIĘ USILNIE, ABY WSZYSTKIE PARCIA I CIĄŻENIA BYŁY WŁAŚNIE, ŻE WYWIERANE NA PUNKTA NAJSUBTELNIJSZE, NAJCZULSZE I NAJPOCHOPNIJSZE. Takiej budowie zniszczenia (*abominatio-desolationis*) Bóg pomagać nie może – albowiem gdyby kto tak chrześcijańskie ciało stawił, żeby wszelka presja opierała się GŁÓWNIEM I PRZEWAŻNIE NA UBOGICH, CIERPIĄCYCH, CHROMYCH, UCIŚNIONYCH I PRACUJĄCYCH etc... tedy matematyczny-ANTYCHRYZM musiałby z tego matematycznie zaobfitować – iż siedem błogosławieństw byłoby siedmiu przekleństwami. I byłoby: przekłęci ubodzy – przekłęci cisi – przekłęci pokój czyniący etc... (PWsz 9, 303).

Znamienne dla tego opisu jest przejście od analizy społeczności świeckiej do analizy „chrześcijańskiego ciała”³⁰. Norwid widzi bowiem świat wyłącznie w kategoriach posłannictwa Kościoła, nad którym opiekę roztacza Przedwieczny Bóg, który

kiedy [...] usta swoje otworzył, aby dać się znać człowiekowi w historii, zaraz wypowiedział i ostrzegł, że poznają Go właśnie po tym, iż nie jest wcale Bogiem *des gros bataillons des Pharaons*, ale owszem Bogiem uciśnionych, bezbronnych i ku wolności tułających się (PWsz 9, 398).

Taki też powinien zostać Kościół, aby nie sprzeniewierzyć się swej naturze i swemu powołaniu.

³⁰ Ks. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1986, s. 103.

ROZDZIAŁ 4

W kręgu chrześcijańskich tajemnic

Norwidowa myśl o Kościele stale dotykała zagadnień misteryjnych. Pisarz był uwrażliwiony na wszechobecną tajemnicę. Chciał zbliżyć do przeżywania zbawczego misterium, które wciąż obejmuje i przeobraża całego człowieka w różnych sferach jego aktywności. Zwłaszcza sztuka i sakramenty stanowiły dla niego obecność zbawczego dzieła w Kościele, jego widzialne symbole. Uczestnictwo w sztuce i celebrowanie sakramentów pozwalają chrześcijaninowi – zdaniem Norwida – już na ziemi wkroczyć w obszar Boskiej obecności. Różnorodne czynności misteryjne stanowią sytuację, w której odsłania się i uobecnia zbawcza rzeczywistość.

„Sztuka przy progu kościoła”

Norwid, który dostrzegał rozdział między tym, „gdzie [...] społeczeństwo się kieruje? a gdzie Kościół? a gdzie znowu artyści” (PWsz 6, 595) i ubolewał, że „upada sztuka religijna!” (PWsz 10, 49), uczynił zarazem zagadnienie sztuki jednym z najważniejszych wątków swej refleksji¹. Sztuka, która wedle poety powinna w różny sposób wypełniać ludzkie bytowanie, odznacza się w jego pismach wielością sensów, znaczeń i aspektów. Jednakże, jak zauważyła Irena Sławińska, w przypadku Norwida można mówić o „stałym odniesieniu sztuki do Boga”². Pisarz kładł bowiem nacisk na „rzecz sztuki wobec [...] religii” (PWsz 8, 372) i „religijne [...] dla sztuki namaszcze-

¹ Miejsce sztuki jako środka ekspresji w twórczości Norwida omawiał już dość szczegółowo K. Wyka w znanej książce *Cyprian Norwid. Poeta i sztukmistrz*, Kraków 1948.

² I. Sławińska, „*Ci-gît l'artiste religieux*”, „Znak” 1960, nr 7/8, s. 913.

nie” (PWSz 6, 340). Takie podejście do sztuki poeta uważał za ważne zwłaszcza w czasach, gdy – jak twierdził – „w CAŁEJ EUROPIE jest zaledwo JEDENAŚCIE artystów religijnego stylu – a może i tylu nawet nie ma!” (PWSz 9, 270), natomiast „Cała Epoka jest mała sprzedająca wszystko za pieniądze i nikczemna ze wszech miar” (PWSz 9, 254). W tej sytuacji ludzie zatracili wrażliwość na objawianie się rzeczywistości i kontaktowanie się z nią na innej płaszczyźnie niż techniczna. Przez to również sztuka przestała być wyrazem wzruszenia i świadectwem wartości, a stała się wyświechtanym stereotypem. Słabość sztuki jest pochodną niskiego stanu życia religijnego, zaniku jasno określonej duchowości oraz zakłóceń stosunków między sferą kościelną i świecką. Stąd zamiast dzieł o wysokiej wartości artystycznej powstają dzieła liczne, noszące „stygmata PRZEMYSŁU-SZTUKI” (PWSz 6, 126), bo będące wynikiem zastosowania do sztuki techniki przemysłowej i mentalności przemysłowo-handlowej. Wszystko to sprawia, iż słusznie mówi się: „Upada sztuka! upada sztuka religijna! materializm!! etc., etc.” (PWSz 10, 49).

Tymczasem przecież „Pierwośłem w [...] [pierwotnej-sztuce – R. Z.] *a priori* była świętość dogmatu i pęd wiary” (PWSz 6, 292), a ze „sztuki religijnej jest cała cywilizacja” (PWSz 9, 238). W sztuce pisarz widział szczególną wartość sakramentalną prowadzącą ku Bogu i będącą integralnym składnikiem życia Kościoła. Podobnie jak nie gorszył się „śmiałością wyrażenia, że Przedwieczny Artystą” (PWSz 10, 285) jest, tak samo uważał, że „każdy Chrześcijanin artystą jest w pewnym względzie” (PWSz 9, 51), a sztuka stanowi ważną drogę do spełnienia tajemnicy człowieczeństwa i wspólnoty chrześcijańskiej. Sztuka dla Norwida nigdy nie wyczerpywała się w samej sobie. Pisarz uważał ją za przewodniczkę ku czemuś większemu. Tworzenie sztuki nazywał „kościółem pracy” (PWSz 6, 375), „jednym z ZAKONÓW pracy” (PWSz 3, 469) bądź „modlitwą” (PWSz 3, 470). Uważał, iż to właśnie „sztuka tak jest nieskończoną” (PWSz 8, 65), że dosięga Boga – świadczy to bowiem o „wielkich pięknościach prawdy żywej” (PWSz 6, 33) i stanowi „cało-profil przedwiecznego

PIĘKNA” (PWsz 8, 121)³. Norwid mówił przy tym o sztuce „liturgicznej”, tworzonej dla potrzeb kultu, oraz o sztuce „świeckiej”, powstającej w odpowiedzi na praktyczne zapotrzebowanie społeczne. Oba typy wytworów artystycznych według niego zawierały jednak pierwiastek religijny. Nacisk na szerokie rozumienie sztuki pozwalał, zdaniem Norwida, uniknąć niebezpieczeństwa aktywizmu i czysto utylitarne go praktycyzmu; „użycia, które zowią PRZEMYSŁEM” (PWsz 6, 291). Sztuka, dzięki elementowi bezinteresowności wprowadzonemu w ludzkie działanie i ochronie człowieka przed namiętą doczesną aktywnością stanowiła w rozumieniu pisarza zaczątek i formę mistyki, mistagogię w *sacrum*. Stąd – jak pisał w rozprawie *O sztuce (Dla Polaków)*:

wobec religii sztuka, samoistność swą tracąc, wstępuje już w porządek potęgi wyższej życia, gdzie, o tyle tylko żywa jest sobie, o ile litery światłem staje się, o ile kona sobie, a NAJJAŚNIEJSZYM-TAJEMNICOM wiary objawionej, jako uwidomijające ciało, postać i forma posługuje. Ołtarz już kresem jest samoistnego sztuki bytu (PWsz 6, 343).

W Kościele skupiło się całe bogactwo sztuki. Przyjął je on, oczyścił i uwznioślił tworząc niepowtarzalny, materialny wymiar świadectwa wiary. Kościół do tego stopnia przejawia się w sztuce, że „nawet prawdziwej religii FORMA udziela jeszcze DUCHA wiadomościom doczesnym przez sztukę” (PWsz 6, 343). Wyrazem misyjnej funkcji sztuki są choćby różnorodne „pomniki religijne”, jak „świętynie [...], piramidy, obeliski, kolumny” (PWsz 6, 275) – niezwykle dobitnie świadczące o stopniowym zakorzenianiu się Dobrej Nowiny w ludzkich dziejach i wzroście chrześcijaństwa. Sztuka to poniekąd pomnikowy znak drogi Kościoła przez wieki i świadectwo jego duchowej wielkości. Wymaga ona gotowości do pełnego oddania, poniesienia ofiary i wyrzeczenia. Jest też jakimś sprawdzianem głębi życia Kościoła i prawdziwości jego wiary. Przysługuje jej wolność Słowa, które się w nią wciela. Prawdziwa sztuka to nie zwykła „umiejętność”, nie „Rutyna-akademicka”, ale „Mistrzostwo” (PWsz 6, 484).

³ Por. uwagi w artykule A. Mierzejewskiego, „Kształtem jest Miłość”. U Źródeł Norwidowskiego pojęcia piękna, „Studia Norwidiana” 1987–1988, s. 3–29.

Cechuje ją intuicja i jakaś „nad-rozumność”. Podobnie jak Słowo Boże, również i sztuka „przypuszcza nawet pewną proporcję nad-rozsądku i nad-rozumu, a przeto jakby i GŁUPSTWO CAŁOŚĆ ROBOTY SWEJ BIERZE” (PWsz 6, 399). Sztuka tym samym przekazuje prawdy nie dające się wyraźnie zwerbalizować. Przedstawia i pogłębia rozumienie wydarzeń z historii świętej. Pisarz nazywał sztukę „uduchowioną zmysłowością” (PWsz 6, 596) i „Boskości wspomnieniem” (PWsz 3, 439). Była ona dla niego wykwitem ludzkiej pracy i dziełem „DZIWNEJ RĘKI BOŻEJ / co kwiat wywodzi z prochów” (PWsz 2, 212). Źródłem twórczości artystycznej dopatrywał się w „twórczym Słowie” (PWsz 6, 280), w „świętości dogmatu”, „pędzie wiary” (PWsz 6, 292). Już u swych początków sztuka miała znamiona religijne. Osadzona jakby w pra-Kościele, „około obrzędów religijnych” (PWsz 6, 392), towarzyszyła rozwojowi ludzkich poszukiwań Boga i stanowiła świadectwo spotkania z *sacrum*. Wyrastając z pogańskich praktyk sakralnych i „budując się powoli na katakumbach” (PWsz 6, 611), stała się z czasem integralną, „prawomocną” (PWsz 8, 264) częścią egzystencji wspólnoty chrześcijańskiej, „jakby formą życia” (PWsz 6, 373) Kościoła. Odwieczne Słowo przez Kościół bodaj najpełniej wcieliło się w sztukę. Rozwój Kościoła to zarazem proces doskonalenia się sztuki, ponieważ sztuka wychodzi od religii i w niej naturalne „ujście swoje [...] znajduje” (PWsz 6, 346). Sztuka, w szerokim tego słowa znaczeniu, utożsamia się z pięknem (por. PWsz 8, 275), jest wciąż odradzającym się jego „kwiatem”, a „u źródle sztuki spotkać się mogą ci, którzy dojrzałość estetyczną pojmują jako uczczenie »ręki Bożej«”⁴:

Och! nie!... Nie sam to geniusz arcydzieła tworzy,
 Nie sam talent, ni sama znajomość i praca,
 Lecz i UCZCZENIE W DZIEŁACH DZIWNEJ RĘKI BOŻEJ,
 Co kwiat wywodzi z prochów lub w prochy powraca.
 (PWsz 2, 212)

Sztuka stanowi sakramentalny znak nadziei człowieka na przezwycięzenie pustki i przemijania życia – „najbliższą światłu robotę”

⁴ J. F. Fert, *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida*, Lublin 1993, s. 91.

(PWsz 8, 212). Przez sztukę Bóg pobudza ludzką wolność do budowania czegoś ostatecznego, naznaczonego znamieniem wieczności. Kościół rozwija poczucie ładu estetycznego w społeczeństwie, uczy „kaligrafii sztuki” (PWsz 6, 446), „organizuje wyobraźnię” (PWsz 3, 465) i odnosi do wyższych duchowych wartości. Sztuka pośredniczy jakoś w zbawieniu człowieka, bo kryje w sobie wezwanie zobowiązujące do podjęcia zasadniczej opcji za dobrem i prawdą.

PIĘKNE albowiem – pisał Norwid w 1849 r. na łamach poznańskiej „Gazety Polskiej” – jest rumieńcem i jest jakoby barwą DOBRA – i jest jakoby tym rumieńcem, które wyrzuca na twarz serce niewidzialne w sobie poruszone. Rumieńca takiego nikt nie skłamię, albowiem związany jest z zupełnym ciałą i ducha całokształtem (PWsz 6, 592).

To, co nazywa się „STYLEM WIELKIM” w sztuce, a co w istocie „jest stylem-Religijnym” (PWsz 4, 304), stanowi nie tylko znak sprzeciwu wobec tego co „powabne” i „uderzające” (PWsz 2, 247), ale też swoisty „sakrament wieczności”. Dlatego „nic tu [na ziemi – R. Z.] nie zginęło, co PRAWDZIWIE PIĘKNE, bo to ma w sobie nieśmiertelności iskry, miłość” (PWsz 6, 168). Sztuka może „wyświecić, co Boże...” (PWsz 4, 342). Jest misterium współbrzmiającym z całą ludzką egzystencją, by człowiek nauczył się „Odkupować ciężar pracy MIŁOŚCIĄ TWÓRCZĄ” (PWsz 3, 469), a jego aktywność doczesna stała się sakramentalną i ofiarną drogą ku Bogu. Prawdziwej sztuce obcy jest radykalny autotelizm czy panestetyzm. Wskazuje ona na ostateczne źródło, z którego pochodzi i do którego zmierza.

Sztuka powinna zatem ułatwiać wewnętrzne skupienie, które otwiera człowieka na Boga. W tworzeniu sztuki i obcowaniu z nią w jakiś sposób dotyka się bowiem *sacrum*. Należy przy tym pamiętać, że aby sztuka mogła spotęgować duchowe przeżycia, efekty estetyczne i sensualistyczne nie mogą przesłaniać zasadniczych funkcji symbolu orientującego i koncentrującego umysł na tajemnicy. Symbol jest potężnym skrótem, jakby zaklęciem tajemnicy w jej wyrażalnej i niewyrażalnej całości. Sztuka nie powinna zatrzymywać duszy na drodze do Boga, wiążąc ją z płaszczyzną łatwych, zmysłowych doznań estetycznych. Zarazem należy dążyć do pogłębienia kultury przeżyć religijnych przez stopniowe wprowadzanie w treść i znacze-

nie dzieł sztuki, by przygotować grunt dla duchowego oczyszczenia. Dotyczy to nie tylko sztuki *stricte* kościelnej, liturgicznej, a nawet nie tylko świeckiej. „Sakrament sztuki” rozciąga się na wszelkie przejawy piękna, w których kryje się zawsze tajemnicze odniesienie do Boskiej transcendencji. Trud związany z jej tworzeniem zanurza człowieka w Kościele i daje możliwość głębszego uczestnictwa w dziele zbawienia. Sztuka, w świetle wiary, pomaga lepiej odkryć sens świata i ludzkiego trudu. Najpełniej potwierdza też eschatologiczną wartość ludzkiej aktywności. Można by rzec, że jest nawet jakimś konkretnym sposobem przemiany tego, co doczesne, w wieczne. Będąc antropocentryczna, jest świadomie lub nieświadomie skierowana ku Bogu, bo stanowi szczególnie udział w trwającym wciąż akcie stworzonym. Kultuwując sztukę wysoką, w której Piękno jest „kształtem Miłości”, Kościół może wyczulać na tajemnicę Wcielenia.

Wielka sztuka jest poniekąd sprawdzianem duchowej dojrzałości człowieka. Wymaga umiejętności wznoszenia się ponad to, co da się dostrzec. Z natury swojej wskazuje na niewidzialne misterium i sama ma charakter misteryjny. Jest ciągłym zaproszeniem do przenikania poza zasłonę nieprzeniknionej tajemnicy Boga. Dokonuje się to przez intuicję i oświecenie. Wiąże się też nierzadko ze zdumieniem i podziwem. Kto wchodzi na drogę głębokiego doświadczenia sztuki, musi zmienić swe życie. Sztuka ukazuje bowiem niezastąpione wartości duchowe, które wyzwalają od istnienia nastawionego wyłącznie na zysk, wydajność i sukces, od ujmowania człowieka wyłącznie w wymiarach racjonalności, znaczenia i siły, przez co nie może on doświadczyć Tajemnicy oraz głębi swego istnienia. Przeżywając sztukę, łatwiej jest zobaczyć to, co wymaga w życiu zmiany na lepsze. Nie chodzi przy tym o jakiś wzniosły estetyzm. Sztuka daje bowiem impuls do urzeczywistniania piękna, które ocala w człowieku ukryty blask jego człowieczeństwa. To szczególne duchowe piękno wymaga jednak umiejętności nowego patrzenia i stania się człowiekiem „widzącym”. Dlatego „każdy chrześcijanin artystą jest w pewnym względzie” (PWSz 9, 51), a „sztuka jest mniej lub więcej dojrzałym WIDZENIEM, w miarę jak sztukmistrz jest mniej lub więcej dojrzałym Chrześcijaninem” (PWSz 8, 180).

Zatem dojrzałość artystyczna to też pewna dojrzałość religijna i eklezjalna. Duch ludzki dojrzewa przez sztukę, sztuka zaś odzwierciedla jego naturę. Człowiecza egzystencja uzyskuje w sztuce swą głębię i mistyczny „smak”. Sztuka jest natomiast zmysłowym wyrazem wiary i miłości. Najpełniej dochodzi w niej do głosu wielkość człowieka, widziana w wymiarach doczesnych i wiecznych. Twórczość artystyczna wymaga z kolei odpowiedniego duchowego wzrostu. Stąd w dużej mierze wyrasta z cierpienia. W pierwszych wiekach budowała się „powoli na katakumbach, na grobach męczenników, krwią prawie ofiar tych na ścianach zawiązujących się Kościołów” (PWsz 6, 611). W obrazie męczeństwa chrześcijan „potwierdzone jest to, co właściwą, co rzetelną sztuki stanowi prawdę” (PWsz 6, 344). Sztuka jest zatem najlepszym przykładem na to, że „ZE ZBUDOWANIA W DUCHU się buduje” (PWsz 3, 446). Dojrzałość chrześcijańska, przywracanie obrazu Bożego w człowieku („bo każdy w sobie cień PIĘKNEGO nosi” [PWsz 3, 437]), to również zbawianie świata przez piękno. Jest ono zwłaszcza nieodłącznym przejawem życia tych, którzy przyjęli prawdę Ewangelii. To wszak „wygnaniec chrześcijański” wspomniany w *Garstce piasku* „piękniął od długich bólów cichych, a oblicze jego zachodziło w apostoelskiej pogody postać” (PWsz 3, 251).

Sztuka jest szczególnym rodzajem języka wiary, pośrednikiem i przekąźnikiem zbawienia. Ukazuje rzeczywistość zbawczą jako obecną wśród ludzi i im udzieloną, jest wręcz rzeczywistym sposobem obecności zbawienia i łaski pod postacią symboli. Teologii sztuki wyłaniającej się z pism Norwida nie sposób pojąć bez odniesienia do kategorii świadectwa. Świadectwo chrześcijańskie dotyczy śmierci i zmartwychwstania Jezusa, który jest Panem. Nie jest ono tylko suchą informacją o przeszłości. Skierowane jest ku obecnej i przyszłej realizacji wydarzeń zbawczych. Jest świadectwem, ponieważ proklamuje ich przemieniającą wartość i trwałą aktualność. Z niewrażliwości na to, co dokonało się w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, rodzi się „grzech świata”. Ocalenie i przemiana ludzkiej rzeczywistości zależą więc od tego, czy człowiek zdoła odnaleźć na nowo wrażliwość na Miłość, której „kształtem” jest piękno.

Przepowiadanie Ewangelii nie jest przekazywaniem doktryny, ale manifestacją i proklamacją eschatologicznego wydarzenia, jakim jest Chrystus. Ewangelia objawia misterium obecności wywyższonego Pana w świecie. To samo powinna czynić sztuka. Ma być ona niezbywalną częścią chrześcijańskiego apostołatu, wyrastać z niego i go współtworzyć, a tym samym być też „elementem integrującym cywilizację”, która „Dziś jest [...] rozdział duszy z ciałem, czyli śmierć!...” (PWsz 3, 470)⁵. Na tym tle szczególnie ważna jest rola artystów. Nie należy ufać „artystom bez wartości i poświęcenia” (PWsz 8, 282–283). Tylko ten może nosić to dumne miano, kto „bezinteresownie dla prawdy coś pracował” (PWsz 8, 213). Dlatego „artystów czołem / Są męczennicy” (PWsz 3, 443), a sztuka w swych najdoskonalszych przejawach graniczy z heroizmem. Sztuka jest obrazem życia wewnętrznego, otwarcia lub zamknięcia na Niewidzialne. Najdoskonalej tworzą ją prorocy i święci szczególnie wyczuleni na Boskość. Tezę tę ilustruje choćby znany wiersz *Adam Krafft* (1842). Stanowi on poetycki hołd złożony wielkiemu a niedocenionemu rzeźbiarzowi, który jest autorem tabernakulum w kościele św. Wawrzyńca w Norymberdze. Do wiersza została dołączona nieco bliższa informacja o dziele, ponieważ sam liryk nie jest jego dokładnym opisem:

SAKRAMENTS-HÄUSCHEN IN DER LORENZKIRCHE w Norymberdze, przez Adama Kraffta dłutowany, opiera się na barkach swojego mistrza i dwóch uczniów, a przechodząc krańcem do samego sklepienia, zatacza się nareszcie w kształt udanego wieńca; lekkość gotyckich łuków czyni go raczej giętką i gałęzistą latoroślą, przetykaną gdzieniegdzie gronami osób, PRZYPOWIEŚCI Pisma przedstawiających (PWsz 1, 59).

Tabernakulum Kraffta jest w istocie imponującą późnogotycką rzeźbą. Wysokie na 20 metrów dochodzi do poziomu chóru, a wznosi się wzdłuż kolumny podtrzymującej gotyckie sklepienie, sprawiając wrażenie, że stanowi z nią jedną całość. Poszczególne segmenty tworzą stabilne, coraz węższe rusztowanie zwieńczone fiałą. Całość pomyślana jest jako przedstawienie zbawczej ofiary Chrystusa. Dzieło

⁵ Z. Stefanowska, *Norwidowski romantyzm*, w: eadem, *Strona romantyków. Studia o Norwidzie*, Lublin 1993, s. 68.

opiera się na barkach trzech postaci, z których jedna wyobraża Kraf-
fta. Wyżej, nad szafką, znajdują się trzy reliefy, ukazujące kolejne
wydarzenia pasyjne: modlitwę Jezusa w Ogrójcu, ostatnią wiecze-
rzę oraz pożegnanie z Maryją⁶. Ponad tym tryptykiem została usy-
tuowana rzeźba przedstawiająca ukrzyżowanie. Jeszcze wyżej – po-
stać Boga Ojca, który z nieba przyjmuje ofiarę Syna, na szczycie zaś
figura zmartwychwstałego Chrystusa. Co kilka metrów, na bocznych
wieżyczkach, stoją postaci świętych. Całość spowita jest biegnący-
mi w górę ornamentami roślinnymi nadającymi konstrukcji znamię
lekkości, jakby pewnego „uduchowienia”.

Życie, dzieło i zgon Krafftą wiążą się w utworze w jedną nie-
podzielną całość. Można tu bez wahania mówić o „wcieleniu życia
w sztuki życie” (PWsz 3, 434). Znamienna w tej poetyckiej wypo-
wiedzi jest zwłaszcza metafora „pacierza”, który „zmówił” rzeźbiarz
tworząc swoje dzieło:

I ty w szpitalu z trosk umarłeś – smutno:
Jak gdyby głazom tylko wierzyć można,
Jeśli je dłuta w kształt szlachetny utną
I zaopatrzy jaka myśl pobożna
W kamienny pacierz...
Tyś ów pacierz zmówił –
A jeszcze sięgasz, kędy zenit jego
Kolumnę gmachu przeszedł gotyckiego
I pod stopami Pana wieniec uwil.
Z twoich to ramion latoroślą wzbity,
Zaowocował w grona świętych twarzy,
Nie jako rzeźba, lecz jak hymn Lewity,
Trzymającego przednią straż ołtarzy;
Wylany z duszy, nie zaś stałą ryty.
(PWsz 1, 59)

⁶ Nie ma racji M. Tatara pisząc, że relief przedstawia spotkanie z Marią Magda-
leną (zob. M. Tatara, „Adam Krafft”, w: Cyprian Norwid. *Interpretacje*, pod red.
S. Makowskiego, Warszawa 1988, s. 12). Przeczą temu zarówno charakter sceny,
logika kompozycji, jak i opinia znawcy (por. B. Daun, *P. Vicher und A. Krafft*,
Leipzig 1905, s. 109).

Słowa „kamienny pacierz” dają zwięzłą syntezę rzeźby Kraffta. Ta, dość zbanalizowana przenośnia nabiera w tym kontekście nowych znaczeń. Kamień szlifowany z Bożego natchnienia staje się jakby wyobrażeniem drogi oczyszczenia, oświecenia i wreszcie zjednoczenia człowieka z Bogiem. Jest to droga nie wolna od cierpienia czy wręcz męczeństwa związanego z pogardą i osamotnieniem, niezrozumieniem i odrzuceniem. Z życia, w którym jest zgoda na martyrium, wyrasta jednak dzieło, będące miłą Bogu „ofiara warg” (pod koniec opisu tabernakulum „wznosi się [...] już nie jak KAMIENNA, lecz jak ŚPIEWANA modlitwa”⁷), przyjętą w niebie na podobieństwo ofiary Chrystusa.

Zadaniem wielkiej „dopełnionej” sztuki nie jest wyłącznie realizowanie piękna. Obcowanie z nią i jej tworzenie jest ważnym przejawem swoistej liturgii życia, uczestnictwem w tajemnicy odkupienia. Kościół nie może „w sztuce się zamknąć” (PWsz 8, 92–93), gdyż właśnie przez nią wypowiada swe tajemnice. Dzieło odkupienia niejako wciela się w wielkie dokonania artystyczne. Sztuka zatem bardzo poszerza sakramentalną sytuację ludzkiego istnienia i sama jest dla człowieka niejako „sakramentem zbawienia”. Choć bowiem przemiana świata dokonuje się dzięki zbawczej mocy zmartwychwstania Chrystusa, wymaga jednak ludzkiego współdziałania, w którym sztuka odgrywa ważną rolę. Dzięki sztuce i pracy⁸ na całą wieczność kształtuje się oblicze osoby:

Bo piękno na to jest, by zachwycić
Do pracy – praca by się zmartwychwstała.
(PWsz 3, 440)

Oblicza sakramentalne

Misterium Kościoła nie było dla Norwida wielkością statyczną, spełnioną raz na zawsze. Rozumiał je raczej jako urzeczywistniające się wciąż na nowo w konkretnych sytuacjach poszczególnych osób

⁷ Z. Dokurno, *Kompozycja utworów lirycznych C. K. Norwida (do roku 1852)*, Toruń 1965, s. 55.

⁸ Por. Z. Trojanowiczowa, *Norwid o pracy ludzkiej*, „W drodze” 1983, nr 10, s. 24–32.

i wspólnot, jako tajemnicę „zmartwychwstań, i ciągu” (PWsz 9, 384). Misterium u Norwida to nie tylko czysto intelektualna tajemnica o charakterze doktrynalnym, ale wszechogarniająca rzeczywistość najpełniej urzeczywistniająca się w chrześcijańskim kulcie.

Wspólnota chrześcijańska stanowiła dla pisarza rzeczywistość, w której ludzie, zwłaszcza przez sakramenty, mogą najpełniej uczestniczyć w dziele Chrystusa. Autor *Vade-mecum* nie dążył naturalnie do stworzenia jakiejś zbornej sakramentologii. Na temat sakramentów pozostawił jednak sporo okazjonalnych uwag, które są warte odnotowania.

Należy przede wszystkim zauważyć, że u Norwida pojęcie sakramentu nie jest bynajmniej ograniczone do znaku eklezjalnego, choć w nim znajduje swój najdoskonalszy wyraz. Pisarz zwracał uwagę na potrzebę przezwyciężania zacieśnień i redukcji istniejących w podejściu do sakramentów, podkreślał szeroki inkarnacyjny wymiar symboliki sakramentalnej. Słowo „sakramentalność” rozumiał też w sensie metaforycznym. Była to więc dla niego najpierw – związana najbardziej ze sztuką – kunsztowność i dokładność wykonania, jakby „druk mistyczny” (PWsz 6, 289). W rozprawie *Sztuka w obliczu dziejów* wspominał choćby o ozdobach, czyli „ornamentu, najsakramentalniejszym wykończeniu” (PWsz 6, 289) oraz twierdził, że „RZEŻBA W SWOJEJ SUMIENNEJ, sakramentalnej graficzności zaobfitowała w jubilerstwo subtelności dziś niedorównanej” (PWsz 6, 291). W innym znaczeniu sakramentalność u pisarza oznaczała usankcjonowaną czasem szacowność, a nawet świętość. Tak pojmowana wiązała się z uwrażliwieniem na wymiar wcielenia, na trwającą od wieków tajemnicę obecności *sacrum* w ludzkim życiu i w dziejach. W tym sensie jest dla Norwida „poczucie jedno sakramentalnie czyste i czujne” (PWsz 6, 257). W tym znaczeniu również „VIRGILIUS jest niezmiernie oględny i sumienny w tym wszystkim, co sakramentalnego z obyczajów starych podnosi” (PWsz 6, 247), a męczennik to człowiek „ufny w zapieczętowanie sprawy i czujący pod palcami ręki swojej sakramenta dziejów” (PWsz 9, 350).

W *Memoriale o Młodej Emigracji* pisarz wzywał z kolei, by „poważnie i sumiennie w rzeczy SAKRAMENTU-NARODOWEGO, w rzeczy NAJPOWAŻNIEJSZEJ, JAKA JEST W NARODZIE UCIEŚNIONYM, postąpić”

(PWSz 7, 113). Pojęcie „Sakramentu-Narodowego” wydaje się u Norwida dość niejasne, można jednak przypuszczać, że chodzi w tym przypadku o podkreślenie szczególnego charakteru wspólnoty narodowej, wynikającego nie tylko z faktu, że naród jest „sakramentalnie ochrzczony” (PWSz 6, 416), ale też że stanowi wspólnotę ducha, opartą na sumieniu i obowiązku i z istoty swej pozostaje zakorzeniony w najistotniejszych wartościach, także sakralnych. Wreszcie przyroda wraz z jej zmiennością oraz Ludzkość to również dla Norwida „Sakrament” – „akt w wieczności” (PWSz 7, 33).

Ponadto główna funkcja Kościoła miała dla pisarza charakter wybitnie sakramentalny. Była skoncentrowana wokół znaków i czynności czerpiących swą moc z misterium Chrystusa. Uwaga Norwida najczęściej koncentrowała się na trzech sakramentach: chrzcie, eucharystii i małżeństwie.

Chrzest pisarz nazywał „UMARŁYCH-SAKRAMENTEM” (PWSz 8, 363), a więc (zgodnie z popularnym wówczas ujęciem katechizmowym) ustanowionym dla udzielania z natury grzesznym ludziom życia nadprzyrodzonego. Rozumiał go jako tajemnicę obdarzenia nowym życiem i wprowadzenia w dzieje zbawienia. Podkreślał przy tym potrzebę wiary i dobrego przygotowania do przyjęcia chrześcijaństwa. Wspominał dlatego o „chrzcie poznania” (PWSz 7, 336), przez który prawdopodobnie rozumiał intelektualną i duchową formację katechumenów. Norwid nie traktował bowiem przynależności do Kościoła w sposób formalistyczny. Nie uważał, że sam rytuał chrztu czyni z człowieka chrześcijanina. Za nie mniej ważny i skuteczny od chrztu z wody uznawał swego rodzaju „chrzest wyznawstwa” – jak choćby w przypadku emira Abd el-Kadera ratującego chrześcijan podczas tzw. rzezi syryjskiej w 1860 r. Jemu właśnie „łzy sieroty, łzy kaleki” zabłysły nagle „jakby chrzest” (PWSz 1, 326). Na przykładzie emira uwidoczniło się najlepiej, że miłość i troska okazywana prześladowanym i cierpiącym mogą stać się najlepszą „materią” sakramentu chrztu. Dzięki nim dokonuje się prawdziwe spotkanie człowieka z tajemnicą Boga i ze zbawczym misterium Chrystusowej Paschy uobecniającej się wciąż w ludzkich cierpieniach. Każdy czyn miłości wprowadza jakoś do wspólnoty Kościoła. Norwid wydatnie poszerzał drogę inicjacji chrześcijańskiej. Był zdania, że zna-

leźć się na niej mogą wszyscy, którzy choćby „bezwiednie” szukają dobra. Na przykładzie „chrztu wyznawstwa”, noszącego szczególnie znamię zatroskania o los potrzebujących pomocy, jawił się pisarzowi bardzo wyraziście misyjny charakter tego sakramentu, czyniącego z człowieka świadka zmartwychwstania i blasku Chrystusa. Chrzest – według autora *Vade-mecum* – czynił z Kościoła wspólnotę otwartą, apostołską, nacechowaną misyjnym dynamizmem, gotową do owocnego spotkania ze wszystkimi ludźmi dobrej woli i współdziałania dla powszechnego dobra. Z chrztem Norwid wiązał też pierwotny i podstawowy sens życia tych, dla których cnota wiąże się z „*principium* wody” (PWsz 4, 275): zmaganie o prawdę, posunięte wręcz do męczeństwa, noszące jednak znamię zwycięstwa, które jest „wiecznie coś warte” (PWsz 2, 122). Chrzest to antidotum na pogańską postawę sukcesu, który „rozpaja” ludzkie siły oraz usprawiedliwia niegodziwe środki i egoistyczne cele życiowe. Pozytywni Norwidowscy bohaterowie są ludźmi, którzy całym swym życiem kontestują niedostatki mentalności sukcesu, przeczą temu, że osiągnięcia stanowią ostateczne usprawiedliwienie egzystencji i miarę człowieczeństwa, choć ich życie nie jest bynajmniej negacją ludzkiego wysiłku i dążenia do dobrych życiowych osiągnięć. Chrzest był dla pisarza nie tylko wydarzeniem indywidualnym, ale i zbiorowym, tworzącym fundament i otwierającym możliwość zaistnienia Kościoła, choćby we wspólnotach narodowych. Komentarz do *Boga-Rodzicy* to m.in. szkicowy opis chrztu narodów, które po przyjęciu chrześcijaństwa „w kardynalnych kształtach swoich zasadniczego *principium* nie odmieniają wcale”, lecz „podnoszą je, rozwijają, doskonale lub mniej doskonale aplikują” (PWsz 6, 515). Mający miejsce przed wiekami chrzest narodów Europy oczyścił i wydobył „osobliwe geniusze ludów [...], ten a nie inny uwydatniając profil postaci” (PWsz 6, 514) – wyposażył w dodatkowy blask i znaczenie historię i kulturę poszczególnych nacji; wyniósł na piedestał cały ich duchowy i materialny dorobek. W wydarzeniu chrztu najwyraźniej okazało się, że Kościół to struktura wspierająca właściwy rozwój narodów. Jego misterium jest szczególnym środowiskiem ich doskonalenia, one zaś, w jakiś mistyczny sposób, wchodzą w wielką historię zbawienia. Wszystko to sprawia, że znaczenia chrztu dla życia narodów w żaden spo-

sób nie da się przecenić. Chrzt włącza w życie Chrystusa i Kościoła, w podstawowe sytuacje i wydarzenia zbawcze. Stanowi podstawę indywidualnego i wspólnotowego życia chrześcijan. Łaska związana z tym sakramentem wymaga jednak stałej współpracy. Chrzętów narodów pisarz nie traktował bynajmniej jako jednorazowych faktów. Uważał je raczej za początki długich i mozolnych procesów „historycznego rozwoju prawdy chrześcijańskiej” (PWsz 6, 525), połączonych często – niestety – „Z SĄDEM I MIECZEM” (PWsz 6, 513), aby „dusze pojedyncze do Słowa objawionego chrztem powołać” (PWsz 6, 416). Dzieje nacji, „gdzie CHRZEST I CHRYSZTUS razem się jawią” (PWsz 6, 508), zdają się w Norwidowskim ujęciu swoistym powtórzeniem historii przymierza z Bogiem – ale i niewierności ludu wybranego. Jednakże mimo wszelkich trudności i zdrad, z chwilą chrztu poszczególne narody wyzwoliły się ze swej zaściankowości, weszły do wielkiej rodziny chrześcijańskiej i nadały swym kulturom nieśmiertelne oblicze.

Kult eucharystyczny nie zamykał się dla pisarza w działaniach liturgicznych⁹. Był raczej procesem, który pojawił się i narastał w historii. Norwid mówił więc o wielkiej, wszechogarniającej „Mszy wiecznej” (PWsz 9, 60) czy też „Mszy dziejów” (PWsz 2, 214), obejmującej historię cierpień i zwycięstw w obronie rozpoznanych wartości¹⁰. Tak pojęta Eucharystia była dla pisarza pod pewnym względem przedłużeniem Wcielenia dopełniającego się w tajemnicy krzyża i zmartwychwstania. Bohaterami tej szczególnej ofiary różnych czasów i miejsc czynił pisarz ludzi wiernych prawdom etycznym, które żyją życiem – i śmiercią! – swych świadków. W Norwidowej „Mszy wiecznej” bodaj najwyraźniej przejawia się Ofiara Chrystusowa spowita w ofiarę Kościoła, jak też osobowy stosunek do niej ludzi i ich komunია w zwyciężonych mocach śmierci. Boha-

⁹ E. Ch. Frankowska, *Eucharystia w życiu i twórczości Norwida*, „Ateneum Kapański” 1972, z. 3, s. 280–299. Por. też P. Szczaniecki, *Msza Święta w pismach i „przemilczeniach” Norwida*, „W drodze” 1983, nr 10, s. 33–39.

¹⁰ Por.: ks. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1986, s. 137–141; E. Wojtyła, „Msza wieczna świata” w *historiozoficznych lirykach Cypriana Norwida*, „Prace Literackie” XXVII, Wrocław 1987, s. 87–97.

terami „Golgoty dziejów” byli dla Norwida choćby Sokrates, Dante, Kolumb, Camões, Napoleon, a także Sobieski, Kościuszko, Mickiewicz... – ludzie za życia często poróżnieni ze współczesnymi, niezrozumiani i nierzadko niesłusznie odrzuceni:

Bo glina w glinę wtapia się bez przerwy
Gdy sprzeczne ciała zbija się aż ćwiekiem
Później... lub pierwiej...
(PWsz 1, 236)

Wielkie duchem i czynem jednostki, które przerastają swą epokę, torują drogi ku prawdzie i wolności, ale ich udziałem jest też „wiecznej-Pasji krzyż” (PWsz 8, 260). W życiorysie każdej Norwidowskiej niepokornej postaci ukryte jest wezwanie do wyboru takiego sposobu życia, który wprowadzie niesie ryzyko cierpienia, a nawet śmierci, ale ocala przed istnieniem „letnim” i bezowocnym. W tym sensie Eucharystia to stały wymiar Kościoła i życia chrześcijańskiego. Pisarz zdaje się w tym przypadku mówić o wyjątkowej relacji do Ofiary Krzyża, o jakiejś liturgii dziejów i sakramentalnym istnieniu tych, których życie stało się służbą prawdzie i dobru.

O cierpieniu niewinnych przypomina niekiedy rytualny posiłek. Tak właśnie jest w wierszu *Pascha (Fraszka)*:

Gdzie miłości tak mało, że się nie JEDNOCZĄ,
Tam trzeba w nienawiści trzeciego człowieka
Połączyć się – tam w krwi się JEDNEJ pierwiej broczą,
Tam choć w ciosaniu krzyża i wbijaniu ćwieka
W całość się złać fatalnie kłótne muszą wole.
Stąd jest ofiara ciągła i Pascha na stole...
(PWsz 1, 176)

Norwid kładzie tu wyraźny nacisk na związek między Paschą i męką (śmiercią) Chrystusa (i Jego wyznawców). Żywo obecne w utworze odwołanie do etymologii „pascha” – *passio*, nawiązujące do motywu baranka paschalnego, mocno podkreśla ofiarniczy charakter ukrzyżowania Chrystusa. Wskazuje też, że podobnie jak „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7), tak samo każdy

cierpiący może powtórzyć za Apostołem: „ze swej strony w moim ciele dopełniam braku udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24). Po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa cały bieg historii jest bolesnym procesem świadczenia prawdzie. Żywy Bóg nieustannie objawia się w wydarzeniach historycznych i wciąż jest krzyżowany w osobach swoich wyznawców. Obok stale dokonywanego się zbawienia odsłania się też coraz bardziej *mysterium iniquitatis* – tajemnica odrzucenia i odmowy. Dzieje są polem nieustannych zmagania ze złem i śmiercią, ale też przestrzenią, w której wciąż na nowo przejawia się ukryta moc zmartwychwstania. „Stąd jest ofiara ciągła i PASCHA na stole...” Ostatnie zdanie w wierszu, znamienne zakończone wielokropkiem, wprowadza do utworu drugą interpretację terminu „pascha” opartą na etymologii „pascha” – *transitus*, co sugeruje ideę zwycięstwa i chwały¹¹ tych, którzy stali się ofiarami nienawiści i gwałtu oraz ideę pojednania mocą Chrystusowego krzyża¹².

Nie wszyscy wspomniani przez Norwida uczestnicy „Mszy Dziejów” żyli po Chrystusie. Wynika stąd, że tę szczególną Eucharystię poeta rozumiał jako przejaw życia powszechnego Kościoła Wieków. W niej widział jego najdoskonalszy wyraz i najlepsze dopełnienie dzieła odkupienia. W Norwidowskiej „Mszy wiecznej” Eucharystia uzyskiwała szczególny wymiar kościelny, a Kościół – charakter paschalny i eucharystyczny. Dla autora *Vade-mecum* było oczywiste, że nie ma Kościoła bez Eucharystii. Dzięki niej trwa on w czasie i ustawicznie pogłębia swą tożsamość. Twórczość pisarza wyraźnie przenika świadomość eucharystyczna. Eucharystia, w której jest „chleb, to jest materia, to jest ciało” (PWSz 8, 343), to szczególny dar Bożej miłości. W niej bowiem Zbawiciel, „przyjaciel PRAWDZIWY z radością zniża się aż do najprostszych i prawie najgrubszych potrzeb naszych” (PWSz 8, 343), zaspokaja wszelki ludzki głód, „ażeby aż do najniższej potrzeby człowieka, to jest aż do jedzenia, wszystko było poddanym prawdzie Bożej” (PWSz 8, 343) i aby człowiek odkrył Bożą pełnię.

¹¹ W. Hryniewicz, *Chrystus nasza pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, s. 60.

¹² Por. interpretacje W. Grajewskiego, w: *Cypriana Norwida kształt prawdy i miłości. Analizy i interpretacje*, pod red. S. Makowskiego, Warszawa 1986 oraz polemiczną wobec niej J. Puzyniny, w: *Słowo Norwida*, Warszawa 1990, s. 121–123.

Z sakramentem Eucharystii ściśle wiąże się u Norwida motyw chleba. Słowo to pojawia się w pismach poety najczęściej w znaczeniu zwyczajnego pokarmu. W tym sensie nadmierna pogoń za chlebem uwłacza ludzkiej godności, ponieważ „Człowiek nie samym chlebem żyje” (PWsz 9, 149) i „nie tylko o to idzie jemu ażeby z czego żyć miał, lecz, żeby miał i dla czego umierać...!” (PWsz 6, 646–647). Bliższa analiza językowa zdaje się wskazywać, że jednak nawet tam, gdzie na pierwszy rzut oka mowa jest u Norwida o chlebie jako zwyczajnym codziennym pożywieniu, pojęcie to często otrzymuje pewien odcień mistyczny. Kontekst ewangeliczny zdaje się dla pisarza miejscem „narodzenia się” pojęcia chleba. Podobnie jak Zbawiciel „dwie ryby i pięć chlebów [...] łamał i dawał uczniom” (PWsz 8, 228), tak też na „obchodzony obiad” zaproszony jest każdy, kto „spólnie pośpieszy łamać CHLEBY I JEŚĆ” (PWsz 7, 183). Gdy Norwid pisze o „łamaniu” i „rozdzielaniu chleba” (PWsz 9, 475), o jego „złamkach”, „kawałkach”, „ułamkach” i „kruszynach”, ma często na myśli „chleb-ofiarny” (PWsz 9, 282), „chleb duszy” (PWsz 1, 7–8). Krótko mówiąc, zbliża się do sakramentalnego znaczenia tego słowa; chleb niejednokrotnie otrzymuje u niego sankcję eucharystyczną, a jego spożywanie przypomina poniekąd obrzęd religijny. Motyw chleba w twórczości Norwida odsłania też relację międzyludzką, jest jakby źródłem epifanii, Chlebem Społecznym i Chlebem Powszechnej Komunii. Motyw chleba ma więc tu sens eklezjalny. Jego „łamanie” oznacza nie tylko „dzielenie”, „rozbijanie” całości na części, lecz także udzielanie się Chrystusa, a więc zmierzanie ku Jego jedności i pełni. Zarazem Chleb Wieczny, Chrystus, staje się w tej wizji „chlebem powszednim”. Pisarz pokazuje, jak rzeczywistość Boża dyskretnie, ale realnie wkracza w ludzkie dzieje, odbudowując zmysł *sacrum*; jak w codzienności życia zwykły chleb staje się „chlebem mistycznym”.

W *Quidamie*:

Nad głowami oszołomionej gawiedzi, obok władczego Pretora, odbywa się niezwykły akt łamania się chlebem, a równocześnie następuje przełamanie fatalnej bierności społecznej¹³:

¹³ J. F. Fert, *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida*, Lublin 1993, s. 36.

Guido: „Bóg zapłać” – rzekł, gdy współ-skarżeni
 Poczęli chleb jeść, a tak cicho było,
 Że i najwięcej środka oddaleni
 Słyszeli dziękę, jakby się im śniło,
 Że tuż przy QUIDAM stali w onej dobie;
 Bo ciszej było tam, niż bywa w grobie.
 (PWSz 3, 119)

Cała rzeczywistość uzyskuje w ten sposób wymiar misteryjny. Chleb jest u Norwida pokarmem na dziś i na wieczność. Pewne napięcie, z którym wiąże się przedstawianie tego motywu w pismach poety, zdaje się wskazywać, że spotkanie przy stole ma zawsze wymiar eklezjalny: buduje wspólnotę i przypomina o obowiązku szukania pokarmu, który nie przemienie. Każdy na pozór zwykły posiłek to jakby liturgiczna celebrowanie historii zbawienia. W „łamaniu chleba” zawsze rozświetla się tajemnica ludzkiej historii.

Nie zachowała się wprawdzie rozprawka poety *O Mszy Świętej – ze stanowiska archeologii i sztuki*, jednak z jej tytułu można wnosić, że tajemnicę Eucharystii pisarz wiązał z bogatą sferą ludzkich doświadczeń związanych też zapewne z „archeologią żywotną”, upamiętniającą historię „Iez, Ikań, rozdarć i tortur” (PWSz 6, 447). Tak pojęty obrzęd Mszy Świętej pozwalał zrozumieć cywilizację i jej przemiany (związane choćby z takimi zwyczajami, jak dobywanie szabel podczas czytania Ewangelii czy wywodzący się jeszcze ze starożytności chrześcijańskiej pocałunek pokoju), a pośrednio również mającą swe źródła w Bogu godność człowieka, co pisarz zaznaczył w liście do Konstancji Górskiej:

Parę tygodni temu, na dzień świąt wielkanocnych, STO KILKADZIESIĄT MILIONÓW LUDZI NA ŚWIECIE PRZYJĘŁO BOGA WE WNĘTRZNOŚCI SWE SERCEM I JĘZYKIEM.

Panna Konstancja Górka bardzo była łaskawa, każąc mi wierzyć, że człowiek jest nicość i zero (PWSz 9, 36).

Fragment ten wieńczy podane w liście przykłady ludzkiego heroizmu. Eucharystia jawi się w tym kontekście jako źródło wielkości, widoczny dowód na to, że „Człowiek nie tylko jest interesujący, ale i święty – szanowny” (PWSz 6, 644).

W wypowiedziach Norwida stosunkowo dużo miejsca zajmują też uwagi o małżeństwie. Jak twierdzi Irena Sławińska,

jest to w widzeniu Norwida centralna sprawa kultury i życia społecznego. Jest to też sakrament; sakramentalny charakter małżeństwa przypomina się stale, najczęściej w gorzkiej aurze ironii¹⁴.

W innym miejscu ta sama autorka pisze:

Sakrament ów wraca w wielu poematach i dramatach Norwida gdyż jest najczęściej znieważany: znieważa go bezmyślna konwencja towarzyska, która każe układać małżeństwo ze względu na równość majątku czy „wzrostu i humoru”. Ale znieważa go również i romantyczny ideał „miłości czyste”, który uwalnia kobiety od udziału w trudach i życiu męża¹⁵.

Wypowiedzi poety na temat małżeństwa są zazwyczaj cierpkie i ironiczne. Piętnują niedojrzałość, zmaterializowanie i zanik zmysłu religijnego ludzi decydujących się na życie we dwoje, którzy nie są związani „pojęciem Miłości samej i kontemplacją jej” (PWsz 6, 634). W wyniku takiej postawy małżeństwo to tylko „wypadkowy-obyczaj” i „techniczna równowaga zmysłów” (PWsz 4, 526). Obserwacja życia nieodparcie nasuwała pisarzowi refleksję o wyraźnym spoganieniu wielu małżeństw, zwłaszcza arystokratycznych.

Zawsze mi te małżeństwa – pisał do Joanny Kuczyńskiej – robią wrażenie MERKUREGO I DIANNY PRZED KSIĘDZEM KATOLICKIM poprzysięgających sobie nierozdzielalną wierność (PWsz 9, 182).

Przemyślenia Norwida o małżeństwie są jedną wielką polemiką ze współczesną hierogamią – kultem związanym z naśladowaniem małżeństw bóstw pogańskich stawianych za wzór dla małżeństw ziemskich¹⁶. Refleksja pisarza wyraźnie zmierza do odbudowy

¹⁴ I. Sławińska, *Ci-gît l'artiste religieux*, „Znak” 1960, nr 7/8 (73–74), s. 915.

¹⁵ Eadem, *Chrześcijaństwo w przemyśleniach Norwida*, „Znak” 1966, nr 6, s. 730.

¹⁶ J. Kudasiewicz, *Geneza Pawłowej symboliki małżeńskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1958, z. 2, s. 5–30.

chrześcijańskiej wizji związku kobiety i mężczyzny jako sakramentu i wspólnoty osadzonej w rzeczywistości Kościoła, ponieważ

Małżeństwo nie jest, samo w sobie, celem. To społeczne i religijne ramy dla życia w miłości i przyjaźni. Kto je rozumie inaczej: „dynastycznie” czy po kupiecku, a więc formalnie, ten poszerza krąg niewoli¹⁷.

Wymaga ono zatem nie tylko „zupełnej świadomości woli” (PWsz 9, 248) zawierających je osób, ale winno też służyć wszechstronnemu ich rozwojowi. Ma ono „ludzi umacniać i w drugiej potędze bytu stawiać” (PWsz 6, 636). Dzieje się to dzięki temu, że jest ono, jako sakrament, włączone w zbawczy dialog Boga ze swym ludem.

Norwid nie silił się na ścisłość teologiczną w określaniu istoty i przymiotów małżeństwa. Niewątpliwie jednak było ono dla niego przejawem misterium historii zbawienia. Jedność Boga i Jego ludu wpisuje się, zdaniem pisarza, w małżeńską wspólnotę; jest w niej obecna i aktywna. Dlatego trwała więź kobiety i mężczyzny powinna czerpać z tajemnicy Kościoła, a zarazem budować go; być żywym wyrazem i aktualizacją tego, czym Kościół jest w swej istocie. Małżeństwo to „Sakrament Zmartwychwstałych” (PWsz 8, 363). U przyjmujących je prowadzi do pogłębienia wzajemnych relacji, pomnaża życie nadprzyrodzone i wzywa do pełni wzajemnego oddania – „jest krągłą, pełną i plastycznie skończoną formą-ofiarą” (PWsz 8, 382). Przez nie można naprawdę doświadczyć, że „żyć i kochać – nie jest to od czasu do czasu spotkać się nosem w nos i serdecznie uścisnąć” (PWsz 10, 163). Ludzie uczą się w nim troski i odpowiedzialności za siebie. W małżeństwie „męskie prawdziwe zatrudnienie czyni, iż MA SIĘ CO DZIELIĆ z kobietą, nie sam tylko zły humor i fantazje” (PWsz 9, 248), a zarazem nie „można być żoną czyjąś i od rana do rana z kim obcować, najmniejszego i najlegalniejszego wpływu nie wywierając na męża swego!...” (PWsz 9, 334). Więż ta niesie z sobą wiele trudów i tym samym stanowi sprawdzian wartości człowieka. Zarazem jednak „chrześcijańskie jarzmo SŁODKIE I LEK-

¹⁷ S. Sawicki, *Norwida walka z formą*, w: idem, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986, s. 16.

KIE JEST temu, kto nie podchodzi je, lecz przyjmuje” (PWsz 6, 636). Pisarz dowodził też, że miłość kobiety i mężczyzny nie powinna być „WZAJEMNĄ DWÓCH BYTÓW ADORACJĄ, ALE I SPOŁECZEŃSTWA WĘZŁEM” (PWsz 6, 635), pogłębiając – w pewnym sensie – jego wymiar eklezjalny. Dlatego m.in. ganił małżeństwa arystokratyczne, które stając się związkami opartymi na „RĘKOJMIACH NATURY (urodzenia, majątku, powierzchowności, humoru, rasy, koloru, skłonności, wyobrażeń etc.)” (PWsz 9, 181), „straciły siłę obejmowania wszystkich wyższości w ciało swoje” (PWsz 9, 181), a tworzący je ludzie „przez lat dwieście zapieczętowali się na pół-bogów i kręcą się w kółko” (PWsz 9, 181).

Dla pisarza głęboko przeżyta miłość i sakramentalność małżeństwa były zarodkiem prawdziwego życia, zdrowia moralnego, szczęścia i owocowania dla społeczności. Istniała dla niego jakaś eklezjalna tajemnica małżeństwa i rodziny. Człowiek winien bowiem im sprostać, jeśli chce zachować swą godność. Sprostanie obowiązkom małżeńskim i rodzinnym oznacza zarazem sprostanie Kościołowi¹⁸.

Norwid, który miał odwagę mówić o „katechizmie najoficjalniej suchym” (PWsz 7, 41) oraz o zgubnej przemianie miłości chrześcijańskiej w „teoretyczną katechizmu regułę” (PWsz 7, 42), próbował też odsłonić zapoznaną wartość sakramentów w przekonaniu, że „RZECZYWISTOŚĆ stała się MATERIALNOŚCIĄ, PRAWDA – WIELOMOWSTWEM, A IDEALNOŚĆ CZCZOŚCIĄ” i że „Warto by jakoś wagę temu wszystkiemu wrócić” (PWsz 8, 47).

Stosunek do sakramentów Norwid uważał za sprawdzian duchowej dojrzałości. Ważny był dla niego nie tyle liturgiczno-rytualny, ile osobowy wymiar czynności sakramentalnych – odniesienie do ludzkiej wiary i miłości – chroniący je przed rozumieniem magicznym i rzeczowym. We wrześniu 1858 r. spod pióra pisarza wyszła nowela pt. *Bransoletka*. W zamierzeniu pisarza utwór stanowi „DZIEWIĘTNASTEGO WIEKU [...] legendę” (PWsz 6, 31). Nie przywołuje on żadnych przejawów świętości znanych choćby z legend średniowiecznych. Górę bierze tu lekkomyślny oraz wyrachowany

¹⁸ Na ten temat por. też: M. Morstin-Górska, *Kobieta i małżeństwo w filozofii i twórczości Norwida*, „Znak” 1960, nr 73/74, s. 931–938; A. Merdas, *Kobieta, miłość, małżeństwo w przemysleniach Norwida*, „W drodze” 1982, nr 5, s. 22–30.

stosunek do ideałów. Narrator zauważa np., że młoda dama, której był przedstawiony

przez chrzest święty, dla romansu w czasie narodzenia się jej popularnego, jest ona EULALIĄ [...] i że na dzień Barbary świętej na świat ten przyszła osoba tyle piękna, a którą by więc w innym względzie po prostu BARBARĄ nazywano (PWsz 6, 35).

Ta sama młoda osoba, „kiedy bierzmowania przyszedł czas i obchód, wzięła imię Edgardy dla owego Edgarda herbu Strzała” (PWsz 6, 34), a później, z chęci zysku, zamiast za Edgarda „poszła za Bankiera”. Gdy zaś dowiedział się o tym jej niedoszły mąż, z „GNIEWU MNICHEM chciał zostać” (PWsz 6, 41).

W charakterystyce stosunku środowiska salonowego do sakramentów nie brak sarkazmu. Opowieść Norwida można uznać za dość ponury obraz „zmienionego w salonik Kościoła” (PWsz 1, 256). Sakramenty istnieją tu tylko – jak wszystko w salonie – na płaszczyźnie widowiska teatralnego jako dekoracyjne bibeloty, części swoistej „BRANSOLETKI”.

Niezrozumienie ich znaczenia spotyka się z surową oceną pisarza:

Na koniec – wyznaje narrator – wszyscy poszliśmy na kazanie – a te było: „O sakramentach w ogólności” (PWsz 6, 41).

Fakt ten świadczy, że Kościół w dużym stopniu zatracił wrażliwość misteryjną, zmysł tajemnicy, zdolność poznania, którą daje wiara.

Dzieje pojęcia sakramentu na Zachodzie – pisze Wacław Hryniewicz – świadczą o tym, iż dokonywał się w nich stopniowy proces zubożenia czynności sakramentalnych. [...] Akcent przesunął się coraz bardziej od misterium na realizm sakramentalny. Kształtowała się w ten sposób nowa wizja sakramentów, którą w okresie scholastycznym oparto na kategoriach filozofii arystotelesowskiej. Rozwinął się traktat *O sakramentach w ogólności* [...]. Działanie sakramentów rozumiano zbyt mechanicznie¹⁹.

¹⁹ W. Hryniewicz, *Duch Święty, sakramenty, człowiek*, „Znak” 1980, nr 10, s. 1208–1209.

Podobnie rozumiał tę sprawę autor *Vade-mecum*. W *Bransoletce* „religijność Norwidowi współczesnych zostaje bezlitośnie obnażona, by ukazać całą swoją płytkość i moralną bezsilność”²⁰. Poeta domagał się zatem zerwania z iluzją samowystarczalności i posiadania oraz nawrócenia i wiary jako nieodzownego warunku sakramentów. Stosunek do tych ostatnich uważał za sprawdzian duchowej dojrzałości, a ich sprawowanie za okazję do wychowywania wiernych i ich dojrzewania w wierze. Pokazywał więc, jak odniesienie do wiary chroni sakramenty przed ich rozumieniem magicznym. Właściwy stosunek do nich mają w utworze jedynie ubodzy. Dzięki swej prostocie i pokorze potrafią bowiem rozpoznać Chrystusa ukrytego w sakramencie eucharystii i godnie Go przyjąć. Kamienna nisza gospody ze wspomnianego na początku utworu obrazu Rembrandta *Jeżus z Emaus* (1648) przedstawiającego „jako Zbawiciel łamie chleb między dwoma siedząc uczniami w gospodzie przydrożnej” (PWsz 6, 33) zdradza znaczne i zapewne nieprzypadkowe podobieństwa z izbą miejskiego śmieciarza. Narrator bowiem stwierdza:

szedłem bez nakreślonego ściśle planu – owszem, drogą obłądną i zaułkami mało uczęszczanymi. [...]

I zobaczyłem po chwili purpurowy niegdyś baldachim w kształcie kardynalskiego parasola, resztką złocenia świecący – pod nim szedł w komży białej proboszcz i niósł Eucharystię do chorego – parę osób ukłękło i ja ukłękłem – szliśmy w stronę Bożą [...].

I tak idąc niewiele drogi, weszliśmy do bardzo niskiej sieni, gdzie niewiasta z gminu, silna, acz wieku podeszłego, wyszedłszy na spotkanie, klękła – potem obnażoną po łokieć ręką otarła lzy i wychyliła się z nami do IZDEBKI, MAJĄCEJ PODZIEMIA PODOBIENSTWO, ALE UTRZYMANEJ CZYSTO [podkr. – R. Z.]. A było to, jak poznałem zaraz, mieszkanie śmieciarza miejskiego (PWsz 6, 37).

Sposób obrazowania jest zaskakujący, a zarazem oczywisty w swych odniesieniach. Porusza zarówno wyobraźnię, jak i odczucia moralne. Obu artystom chodzi nie tyle o samo zdarzenie, ile o uchwycenie

²⁰ S. Sawicki, *Religia a literatura. Trzy kręgi badawcze*, „Roczniki Humanistyczne” 1976, z. 1, s. 66. Tam też garść uwag na temat *Bransoletki*.

jego głębszego sensu w życiu duchowym bohaterów. Obaj też starają się pouczyć, że intuicja wiary ustawicznie wyprzedza rozumienie i oświeśla drogę poszukiwania Chrystusa²¹. Tylko ci mogą Go rozpoznać, którzy gotowi są zasiąść z Nim do wieczerzy (por. Ap 3, 20). Spotkanie ze Zmartwychwstałym wymaga przemiany serca i nawrócenia, a jednocześnie jest darem łaski i charyzmatem. Wiara nie polega na samym przyjęciu pewnych prawd. Jej istotą jest relacja między osobami, która prowadzi do prawdziwej wspólnoty. Człowiek powinien więc być sumienny „w obliczu wskazującej [...] źródła swe prawdy” (PWsz 6, 424), a jednocześnie ufać „NASTĘPSTWOM prawdy i mistrzostwu wszechprzytomnego Boga!...” (PWsz 9, 221).

Z przemyśleń Norwida na temat sakramentów dają się wysnuć trzy zasadnicze wnioski. Po pierwsze, pisarz uwidacznia, że wewnętrzne życie Boga kondensuje się i uintensywnia w ludzkiej cielesności, historyczności i wspólnotcie. Wraz z wejściem Boga w świat codzienne czynności i całe spełnienie ludzkiej egzystencji stają się w ścisłym i właściwym sensie sakramentalne. Po drugie, człowiekowi stale zagraża nadmierna racjonalizacja i odtajemniczenie poglądu na życie, a tym samym zagubienie znaczenia sakramentów oraz ich związku ze zbawczą śmiercią i dalszym działaniem wywyższonego Pana. Wreszcie, po trzecie, zdrowa moralność jest nieodzownym warunkiem owocności sakramentów, a niekiedy ich konsekwencją oraz przyczyną rozwoju daru Bożego w świecie i w historii – jednym z podstawowych sposobów „wcielania się” sakramentów w życie doczesne.

Wypowiedzi Norwida o sakramentach – w sumie niewielkie i okazjonalne – świadczą jednak o uwrażliwieniu pisarza na wewnętrzną rzeczywistość chrześcijańskiej wspólnoty oraz na obecne w niej tajemnice wymagające duchowej wrażliwości i egzystencjalnej przemiany. W świetle sakramentów Kościoła jest dla poety nie tylko instytucją, ale ośrodkiem życia wspólnoty wierzących i ich uczestnictwa w zbawczym misterium.

²¹ Typowa dla Rembrandta gra barw i światła w utworze, jak również nawiązanie do dzieła wielkiego Holendra, sprawiają, że *Bransoletkę* można nazwać obrazem Rembrandta malowanym piórem Norwida. Z Rembrandtem wiązało Norwida pokrewieństwo ideowe i estetyczne. Por. I. Jakimowicz, *W kręgu Rembrandtowskiej tradycji*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1957, nr 2, s. 148.

ROZDZIAŁ 5

Na drodze krzyża i nadziei

Kościół był dla Norwida drogowskazem ku prawdzie i znakiem ocalenia na splątanych drogach świata. Istnienie we wspólnocie eklezjalnej pisarz wiązał zarazem z trudem uświęcającego przekształcania ludzkich dziejów, udziałem w „nieustannie pracującej woli Opatrzności Boga naszego” (PWsz 6, 619), w służeniu prawdzie i dawaniu jej świadectwa. Poeta często podkreślał znaczenie krzyża pojętego zwłaszcza jako wierność codziennym wyzwaniom stawianym przez życie. Każdy wysiłek, cierpienie i ofiara dają wypróbowaną i mądrą nadzieję przeciwstawną „napowietrznym systemom”.

Kościół w służbie profetycznej

Czasy Norwida (zwłaszcza lata pontyfikatu Piusa IX) to okres bardzo dużego wysiłku misyjnego, szczególnie na obszarach, gdzie jeszcze nie była głoszona Dobra Nowina. Wypowiedzi pisarza niedwuznacznie wskazują, że dostrzegął znaczenie działalności ewangelizacyjnej. Kościół jawił mu się jako rzeczywistość istniejąca, a zarazem taka, która nie uzyskała jeszcze swego spełnienia. Nie jako gotowa, lecz wciąż stająca się, wymagająca pracy i współpracy. Dynamiczny aspekt Kościoła był dla Norwida bardzo istotny. Podobnie jak „CZŁOWIEK JEST NATURY PIELGRZYMIEJ” (PWsz 10, 131), tak i Kościół jest wciąż w drodze do „WIECZNEGO JEROZALEM” (PWsz 8, 278).

Śledząc jego drogę w świecie, jesteśmy świadkami „historii doczesnej Kościoła wojującego i PASJI Boskiej” (PWsz 6, 507) i misterium Chrystusa w chaosie ludzkich dziejów. „Kościół wojujący” wciąż zmierza ku swej pełni, ku swoistej dojrzałości. Ostatecznym celem historii jest bowiem „Kościół Tryumfu wysoki” (PWsz 2, 72).

Katolickość Kościoła nie była dla pisarza tylko sprawą „geografii i liczby”, lecz także posłannictwa i misji. Kościół jest otwarty i posłany na całą zamieszkaną ziemię. Prawda chrześcijańska realizuje się niejako w drodze; jest prawdą, o ile posiada swój splendor i wiąże się ze świadectwem. Dopiero wychodząc z Dobrą Nowiną do świata, Kościół uzyskuje swą prawdziwą tożsamość. Jego posługa jest i powinna być przede wszystkim „proroctwem szczerym”, ponieważ „ZADEN LUDZKI TRUD TAM PODOŁAĆ NIC NIE JEST W STANIE, GDZIE PROROCTWO JEST LEKCEWAŻONE, A MĘCZEŃSTWO UCZCZONE RZADKO” (PWSz 8, 153). Z powołaniem prorockim pisarz wiązał nie tyle przepowiadanie mających nastąpić wydarzeń, ile raczej reinterpretację fałszywych wartości i ciągłe przypomnianie prawdy. Świadectwo prawdzie przypieczętowane ofiarą było dla niego najlepszym sposobem wprowadzenia chrześcijaństwa w życie społeczne i ugruntowywania obecności Kościoła. Przyczynę licznych kryzysów widział w tym, że

prorokujemy, CON-TEMPLUJEMY nie przez Kościół (*con-templ-templum-atio* – Z-KOŚCIELANIE), to jest bez włożenia rąk, to jest nie przez mediację posłuszeństwa – *mais immédiatement par la nature de nos souffrances et de la verve poétique* (PWSz 8, 230).

Prawda nie była przez Norwida rozumiana jako coś abstrakcyjnego, lecz jako konkretna treść egzystencji ludzkiej: bądź to jako bytowanie realne, w odróżnieniu od pozornego, gdy „prawda ludziom zda się jak zabawa” (PWSz 3, 145), bądź jako egzystencja Chrystusa wyposażająca w sens i moc każde istnienie, jako siła zbawcza w historii czy wreszcie jako rodzaj „ortodoksji”, czyli właściwego kierunku rozwoju rozumnej człowieczej natury. W ogóle prawda jest przedstawiana w jego pismach zazwyczaj soteriologicznie, to znaczy jako wyższa rzeczywistość nadająca sens egzystencji ludzkiej, lub też jako słuszna postawa człowieka dążącego w historii do dobra i piękna. Bóg natomiast „Strażnikiem i korzeniem wszelkiej prawdy jest, był i będzie i dopuszcza równą jej obronę” (PWSz 8, 231)¹.

¹ Na temat prawdy u Norwida pisała ostatnio wnikliwie J. Puzynina w następujących artykułach: *Językowy obraz prawdy w twórczości Norwida*, „Ethos” 1992,

Prawda ma zatem wymiar transcendentny i istnieje obiektywnie:

Jeszcze to jest niezupełnie jasne pojęcie o prawdzie – pisał Norwid do Joanny Kuczyńskiej – jeżeli kto myśli, że PRAWDA JEST TYLKO W ŚWIADECTWIE LUDZI! – – – że tyle i tyle tysięcy ludzi powiedziawszy coś, to coś stawa się prawdą.

Gdyby tak było, jednej rzeczy by nie było tylko, to jest ŻYCIA!

Owszem – prawda będąc poza głosami ludzi i POZA NIMI MA ISTNIENIE, wśród wielości ogromnej przymiotów swych ma i ten przymiot, że im się ją podnosi i zwiększa i ogromni, tym właściwiej i pewniej sobą się ona okazuje (PWSz 9, 30).

Ludzkie sądy i opinie nie stanowią jeszcze o wartości i prawdziwości czegokolwiek. Mogą być wskaźnikiem, ale nie ostatecznym kryterium w poznaniu i ocenie rzeczywistości oraz w tworzeniu mechanizmów jej przeobrażania. Kościół nie otrzymał zadania uszczęśliwiania ludzkości według z góry przyjętego schematu, lecz misję głoszenia prawdy. Jest on społecznym podmiotem odpowiedzialności za prawdę. Musi wziąć na siebie rolę jej świadka i poręczyciela, aby służyć wyzwoleniu człowieka przez prawdę i dla prawdy.

Usytuowanie prawdy w Bogu sprawia, że chrześcijaństwo nie jest ideologią. Tym samym relacja między Kościołem a głoszoną przez prawdę ma trzy zasadnicze wyróżniki. Po pierwsze, Kościół tylko przechowuje prawdę objawioną, której jedynym posiadaczem jest sam Bóg. Prawda pozostaje zasadniczo niezależna od Kościoła, podczas gdy on jest jej podporządkowany. Stąd, po drugie, prawda przetrwała Kościół, który powinien ją bronić przed zamknięciem w czysto ludzkich kategoriach, aby nie była ograniczana i maltretowana². Po trzecie wreszcie, prawda Boża musi być wciąż przez Kościół głębiej odkrywana i konsekwentniej realizowana, wcielana w rzeczywistość historyczną, sprawdzana w niej. Jej autentyczność weryfikuje się bowiem stale w dziejach zbawienia.

nr 20, s. 59–67; *Wstęp*, w: *Słownictwo etyczne Cypriana Norwida*, cz. 1: *Prawda, fałsz, kłamstwo*, pod red. J. Puzyniny, Warszawa 1993; *Prawda w poematach Norwida*, „*Studia Norwidiana*” 1991–1992, z. 9–10, s. 5–25.

² Por. rozprawa *O sztuce, Dedykacja*, PWSz 6, 335.

Prawda żyje w świecie dzięki postawom i zachowaniom świadczących o niej ludzi, którzy na wzór starożytnych mędrców, bądź syna Aleksandra z *Quidama*, postanowili „szukać prawdy i mądrości” (PWsz 3, 188), którzy podobnie jak Don Kichot walczą o nią „przeciwko smokom, jadom, kulom i grotom” (PWsz 1, 162), którzy gotowi są dla niej zasłużyć się wszczynaniem niepokoju (por. PWsz 1, 280), „żyć” (PWsz 3, 468) i „umierać” (PWsz 3, 454).

Świadectwo prawdzie było już przywilejem jakiegoś „pra-Kościola” przed Chrystusem – choćby w osobach takich postaci, „jak Epimenides, którego Paweł apostoł – PROROKIEM zowie” (PWsz 6, 443) czy Sybille, które „prorokowały Zbawiciela prawdę” (PWsz 8, 270). Świadcami prawdy byli też często wspomniani przez Norwida starotestamentowi prorocy. Każdy z nich to „sumienny mąż, głos prawdy” (PWsz 3, 466). Główne ich zadanie polegało nie tyle na przepowiadaniu przyszłości, ile raczej na dążeniu do zmiany postaw i zachowań ludzi w obliczu nadchodzących wydarzeń. Ukazywali oni przyszłość, ażeby niejako wydłużyć perspektywę refleksji, ocen i decyzji tych, którzy ich słuchali. Na przykładzie proroków widać z całą wyrazistością, że charyzmat nie jest miłym dodatkiem do ludzkiego istnienia, lecz poważnym obowiązkiem, którego ceną może być niejednokrotnie sponiewieranie i zepchnięcie na margines życia społecznego. Norwid pisał o tym choćby w *Promethidionie*:

W Izraelu

Skąd są proroki? – z tym się zapytaniem
Przechadzam... Owóz widzę ich tam wielu,
Jako z pospólstwem, z księżętą, z kapłany
Najuporczywiej walczą te łachmany –
Któż oni – prawo jakie ich podpiera?
To – ŻE DLA PRAWDY KAŻDY Z NICH UMIERA
CO DZIEŃ, CO CHWILA, CO SŁOWO, CO GROZA,
CO OKLASK... Prawa przed nimi litera
Drży jak pod wiatrów skrzydłem żółta łoża,
I mają tylko dwa warunki z góry,
Pierwszy, że JEDEN OJCÓW BÓG, a wtóry:
ŻEBY WALCZYLI PRAWDĄ I DLA PRAWDY.

(PWsz 3, 454–455)

Najpełniej o prawdzie zaświadczył jednak Chrystus, który „KORZENIEM WSZELKIEJ PRAWDY JEST I BYŁ, I BĘDZIE” (PWSz 8, 213). Jego Prawda żyje wciąż w Kościele i w świecie przez postawy świadczących o niej ludzi, takich jak choćby św. Wojciech, „który przez trzy lata, jako Zbawiciel, ewangelizował” (PWSz 6, 507). Również w *Quidamie* pierwsi świadkowie „cichej sprawy” (PWSz 3, 190) ponoszą śmierć w jej obronie. Ich zgon staje się jednak początkiem nowego życia. Mimo że Chrystus „milion razy krzyżowany jest w każdym zbawicielstwie, w każdej prawdzie bezinteresownej” (PWSz 8, 212–213), gdyż „od najdawniejszych czasów rozdarcia i cierpienia są powszednimi towarzyszami narodzenia się i wydojrzenia każdej prawdy” (PWSz 6, 447), to jednak Kościół ciągle się rozwija, bo „kto w prawdzie jest, tylko iść musi ciągle naprzód” (PWSz 8, 414).

Swoboda działania, odwaga, wytrwałość dynamizm ewangelizacyjny i otwartość na świat – to wszystko decyduje o odmienności „Kościoła prawdziwego od zamkniętych w sobie oficjalnych świątyń a prawdziwej chrześcijańskiej wolności nieprzyjaznych” (PWSz 7, 446). Ewangelizacja jest zasadą bytu Kościoła, procesem eklezjogenezy. Pastoralna praktyka stanowi niejako miejsce realizacji tożsamości wspólnoty chrześcijańskiej. Religii nie można prywatyzować. Wszystko powinno służyć temu, by prawda stała się jaśniejsza, bardziej widoczna i głębiej przeżyta przez człowieka, a tym samym – by Kościół stawał się wyraźniejszym znakiem Bożej rzeczywistości pośród świata. Stąd nawet „WIĘKSZA CZĘŚĆ UCISKÓW NA TO PRZYCHODZI, ABY PRAWDA I ZNAJOMOŚĆ JEJ NIE BYŁY ZATRZYMYWANE” (PWSz 9, 184). Uczniowie Chrystusa są wezwani, by Boże orędzie stale przekazywać światu, nie bacząc na sprzeciwy i prześladowania. Służba ta wiąże się często z cierpieniem i śmiercią. Jednakże „GDYBY KOŚCIÓŁ CHRZE[ŚCIJAŃ]SKI NIE KAZAŁ Z TEJ PRZYCZYNY, IŻ KAZANIA POGANIE NIE PRZYJMUJĄ, TO BY DO TEGOCZASU CHRZEŚCIJAŃSTWA NIE BYŁO I CAŁYŚWIAT POGAŃSKIM BYŁBY” (PWSz 8, 116). Nieustanne świadectwo chrześcijańskie to obowiązek Kościoła wobec Boga, który jest Prawdą³. Posługa profetyczna Kościoła wynika z faktu, że dla „człowieczeństwa przyszedł Zbawiciel i nie dla potrze-

³ Por. K. Bukowski, *Bóg Norwida*, „Ateneum Kapłańskie” 1972, z. 3, s. 263–279.

bujących lekarza – lekarz” (PWsz 6, 515), że „narodził się DLA NAS Syn Boży” (PWsz 6, 511). Kościół jest szczególnie powołany do głoszenia prawd, „KTÓRYCH KRÓLESTWO JAKKOLWIEK NIE JEST Z TEGO ŚWIATA, jednakowoż ten świat ostatecznie sprzeciwić się im NIE JEST MOCEN” (PWsz 7, 53). Sama prawda ma bowiem w sobie niezbędną moc. Dlatego Kościół jest „nie oparty o nic krom prawdy” (PWsz 8, 193) i „w ciemności pogańskie Chr[ześcijań]stwo bosą prawdą szło” (PWsz 8, 74). Rozszerzenie się prawdy Ewangelii to przede wszystkim działanie Boże w świecie, jej „inicjatywa z Duchowego idzie pierwiastku” (PWsz 9, 395). Duch Święty stopniowo prowadzi ku pełni poznania (J 16, 3). Bóg w różny sposób może przekonać człowieka „o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie” (J 16, 8):

Pan nie tylko tworzy według ogólnych praw, ale i WYBIERA TAKŻE (w Ewangelii: że Ojciec szuka – do Samarytanki) i indywidualnie tworzy (Ojciec pociąga – w Ewangelii), a lubo może jednym uderzeniem, jak np. Pawła Ś-o, wszelako zazwyczaj powolnie z ZEWNĘTRZA NA WENĄTRZ (przez miłość) aż na razie przez rdzeń SUMIENI (jak w zesłaniu Ducha Ś-o) i wtedy WOLNOŚĆ JEGO A WOLNOŚĆ OSOBY = JEDNO (PWsz 7, 370).

Wypełnienie zamiarów Opatrzności wobec człowieka przekracza zawsze ludzkie oczekiwania, wprowadza moment nowości i zaskoczenia, gdyż

PRAWDA [...] MA NAJNIESPODZIEWAŃSZYCH TYSIĄCE KONSEKWENCJI, GDY TYMCZASEM NAJWYRAFINOWAŃSZY ROZSĄDEK KABALISTYCZNY MA TYLKO PEWNĄ ILOŚĆ PRZEWIDZIANYCH KONSEKWENCJI... (PWsz 6, 633).

Dlatego należy ufać „NASTĘPSTWOM PRAWDY i mistrzostwu wszechprzytomnego Boga!” (PWsz 9, 221–222). Jednakże i człowiek niezaprzeczalnie ma udział w głoszeniu Bożego orędzia. Pola działania chrześcijan są równie różnorodne jak sama rzeczywistość. Ewangelizacja to jednak przede wszystkim zaszczepianie Kościoła w narodach i wspólnotach, w których nie zapuścił on jeszcze korzeni. W rozprawie *Boga-Rodzica. Pieśń ze stanowiska historyczno-literackiego odczytana* znajdujemy skrótowy „historyczny” opis tego, jak

„chrześcijaństwo promieniało na ludy” (PWsz 10, 171): zarys ewangelizacji krajów skandynawskich – Szwecji, Danii, Norwegii i Islandii, oraz jak „do słowieńskiego ludu Chrystus przyszedł w majestacie i w mocy” (PWsz 6, 515)⁴. Trudno powiedzieć, skąd Norwid zaczerpnął wiedzę o okolicznościach przyjęcia chrztu przez różne narody. Może zresztą była tu świadomie założona pewna *licentia poetica*. W zamierzeniu autora o wiele istotniejsze od prawdy historycznej wydaje się pokazanie, jak kształt misji Kościoła zależy od sytuacji i środowiska, w którym się ona realizuje, a przede wszystkim jak bardzo długi, skomplikowany i uciążliwy proces stanowi wchodzenie Słowa Bożego w ludzką historię, ponieważ

jakkolwiek lud jaki był już sakramentalnie ochrzczony, nie przeto jednak istota jego z dnia na dzień całej swojej nie odmieniła treści, bo trzeba było nie tylko dusze pojedyncze do Słowa objawionego chrztem powołać, ale i ducha narodu, i ducha języka nową słowa potęgą uszlachetnić (PWsz 6, 416).

Chociaż „dobre poselstwo Chrystusowe” przede wszystkim „na cierpliwości, znoszeniu uraz lubo głównie na NIEUSTANNEJ MIŁOŚCI OPARTE” (PWsz 6, 523), to jednak jest procesem niełatwym, skomplikowanym, dotykającym ludzkich marzeń, przywiązań, interesów i oczekiwań. Dlatego „trzeba urobienia wybornego powściągliwości, aby miejsce dla głoszącego prawdę się znalazło” (PWsz 3, 466). Pisarz wyraźnie podkreśla, że przejście „z pogaństwa do Chrześcijaństwa” nie jest „tak płynnym i grzecznym jak w salonie” (PWsz 9, 56). Na proces ewangelizacji składała się niejednokrotnie ostra walka z „SĄDEM I Z MIECZEM” (PWsz 6, 515) przeciw zaskorupiałemu stylowi myślenia, wygodnictwu i zadufaniu, przez które człowiek gotów jest „MĘSTWO DLA SAMEGOŻ MĘSTWA PRAKTYKOWAĆ I ENERGIĄ DZIELNOŚCI UPAJAĆ SIĘ” (PWsz 6, 513). Opis „historycznych” wypadków prowadzi ostatecznie pisarza do niewątpliwie prawdziwej konstatacji, „»iż przez TRUD... i przez BEZMIERNE TRUDY...« utwier-

⁴ Por. W. R. Rzepka, B. Walczak, *Norwid – interpretator Bogurodzicy*, „Studia Polonistyczne” 1988/1989, s. 307–330.

dzają się w ludzkości owoce DOBREGO-POSELSTWA i dzieło zbawienia gruntuje się” (PWsz 6, 517).

„Chrześcijańskie światło” uwydatnia najgłębszą tożsamość każdego narodu, jego historyczne obdarowanie i powołanie. Przez nie „osobliwe genjusze ludów dopiero się w całej posągowej ich nagości [...] ogląda” (PWsz 6, 514). Kościół nadaje zatem jakiś szczególny blask różnym nacom. Wiara i nawrócenie to jednocześnie „NIE-UNIKNIONE KONIECZNIE” (PWsz 6, 514) obdarowanie Bożą łaską, znak „pamięci” Stworzyciela o powołanym do istnienia narodzie, wreszcie dowód opieki i zadatek wiecznego spełnienia. Ochrzczony, przyjęty do Kościoła naród musi jednak czuwać nad swą substancją moralną, nad jakością swego wyznawstwa. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, iż

Powietrze prawdy może się do tyła zanieczyścić, iż nic się wzniosłego nie rozwinie w narodzie, aż przez sokratejskie ZWYCIĘSTWO NAD NARODEM WŁASNYM... (PWsz 3, 466–467).

Trzeba zatem nieustannego czuwania, powrotu do źródeł i korzeni swej narodowej identyczności. Trzeba narodowego zaśluchania w Ewangelię i Tradycję Kościoła, odświeżania i kultywowania wyrosłej z ducha chrześcijaństwa kultury. Jest to warunek rozwoju narodu: „to jest POSTĘP” (PWsz 3, 467).

Na przykładzie ewangelizacji widać bowiem najwyraźniej, że „Życie jest bój” (PWsz 9, 249); że jest ostatecznie „w sobie i w dziejach” zmaganiem o prawdę i dobro, o uzdrowienie zranionej przez grzech ludzkiej natury.

Chcąc przeciwstawić się marazmowi i płytkiemu samozadowoleniu, pisarz ganił tych, którzy byli „modlący się [...], ale niemocni słowa i świadectwa wyrzec i kroku postąpić prawego” (PWsz 9, 222). Ta niemoc w głoszeniu prawdy może dotyczyć nie tylko pojedynczych osób. Przez nich przechodzi na instytucje i całe zbiorowości. Pisząc do Mariana Sokołowskiego w 1865 r., przy okazji rozważań o przyczynach niepowodzeń wydawców gazet w Polsce, Norwid stwierdził:

żadne pismo polskie nie utrzyma się [...] dlatego, iż wszystkie pisma polskie zatrzymują prawdę [...].

Żadne polskie pismo nie utrzyma się i cała polska inteligencja w marnej inancji wlec się i jałowiec będzie, pokąd będzie zatrzymywaniem prawdy na rzecz formalnego udawania przed sobą samym i przed narodem, że IDĄ NAPRZÓD i że ze swobodą sumienia wiedzą, GDZIE? idą...

Wiara bowiem nie jest czczym frazesem, ani kabalistycznym amuletem, jeno rzeczą okazałą wyraźnie, jak ja to w tym liście czynię (PWSz 9, 184–185).

Początek misji Kościoła jest w przemienionym sercu człowieka; „pokój Chrystusowy – to punkt wyjścia do walki” (PWSz 8, 115) (nie bitwy!), zmagania o lepszy kształt człowieczeństwa, rodzinnej i narodowej wspólnoty, a wreszcie całego Kościoła i świata. Chrześcijańskie pielgrzymowanie, mające u swych podstaw odmienioną ludzką egzystencję, polega – według Norwida – na ciągłym wyznawaniu poznanej prawdy, gdyż „godność osobista oświeconego i religijnego człowieka ten ma publiczny obowiązek, ażeby NIE PŁASZCZĄC krańców prawdy, wyznawać ją” (PWSz 6, 499). Z obowiązku świadczania nikt nie powinien czuć się zwolniony, gdyż „człowiek ma bóstwo w piersiach swoich: musi je okazywać i używać go” (PWSz 8, 453). Wyznawanie Chrystusa to nie Jego „imitowanie” (PWSz 8, 133), a więc powierzchowne naśladownictwo, ale pełne wiary i głębokie opowiedzenie się za Nim w konkretnie życia.

Wyznawstwo odwołuje się zawsze do posiadanych środków i możliwości, służąc „WIECZNOŚCI–CZASU WARUNKAMI” (PWSz 7, 28).

Prawdy Królestwa Bożego mają w sobie dostateczną moc, by zwyciężyć słabość, ograniczoność i lęk przypisane do ludzkiej natury. Powoli, ale w końcu skutecznie, mają dotrzeć do zamkniętego w sobie człowieka, rozsadzić zniewalające go formy, wpisać w jego plany nowe nadzieje i perspektywy, dać poczucie mocy i zdrowej pewności siebie.

Nie można przy tym zapominać, że świadczenie prawdzie i misja dokonuje się „nie [...] ludzką przyrodzoną siłą, ale siłą Boską” (PWSz 8, 453). Jest to objaw „nieustannie pracującej woli Opatrzonego Boga naszego” (PWSz 6, 619). Postawa wyznawcza to wierność

rozpoznanym w sumieniu wartościom przechodząca w codzienny „heroizm [...] na wszystkich polach życia i nieustannie” (PWsz 10, 116). Kościół powinien być przede wszystkim Kościołem wyznawców. Wyznawstwo, choć czasem może nieodparcie prowadzić do męczeństwa, nie utożsamia się z nim, a nawet poniekąd je przewyższa. To ostatnie bowiem „jest rzeczą świętą o tyle, o ile zajmuje ono to w dystrybucji wiedzy i życia, co zajmuje WYKRZYKNIK w sztuce piarskiej” (PWsz 9, 86). „Lanie się krwi” (PWsz 9, 86) można uznać za sensowne i właściwe tylko wtedy, gdy oparte jest na „wszechstronności wyznawczej” (PWsz 10, 58).

Heroizm wyznawczy Kościoła, przechodzący niekiedy w męczeństwo, nie może jednak być heroizmem wobec abstrakcyjnej idei, lecz żywej sprawy człowieka. Tylko Kościół dochowujący jej wierności „obowiązuje [...] w swej akcji” (PWsz 8, 110). Skutkiem oderwania męczeństwa od wyznawstwa, czyli od wiary, może być jedynie „potwór PRYZWOITEGO-TYTAŃSTWA” (PWsz 9, 48), a więc działania „energiczne”, „nerwowe”, pozbawione duchowego korzenia. Obszary wyznawstwa to przede wszystkim różne sfery życia publicznego, jak choćby dziennikarstwo, polityka, gospodarka. W nich „wiera musi być siłą” (por. PWsz 8, 265), czyli ma aktywnie wpływać na kształt rzeczywistości, stawać się zacyzmem jej odnowy. Jest to jakiś trud przemiany czasów: „Bo nie dość ludzi nawracać, czasy też nawracać trza o tyle, o ile od tych nawrócenie ludzi onych zależy” (PWsz 7, 35). Oznacza to „chrystianizację całego historycznego kontekstu”⁵, by w ten sposób łatwiej i owocniej trafić z przesłaniem ewangelicznym do jednostek. Przy tym „Nie trzeba gorzknąć, bo złe TEGO, CHCE” (PWsz 10, 161). Walka o świat zbudowany na prawdzie jest wyznacznikiem autentyczności ludzkiego życia i misji Kościoła. Kościół wszak miejscem, gdzie ludzie zgadzają się na uczestnictwo w działaniu Boga dla świata. Abstrakcyjna znajomość prawdy nie zmienia bowiem i nie zbawia człowieka, gdyż „prawda nie jest tylko [...] samym myśleniem czczym” (PWsz 6, 347); „nie tylko logiczna jest, ale i współpracy wymagająca” (PWsz 6, 450). Przemienia i zba-

⁵ Ks. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1986, s. 228.

wia jedynie utożsamienie się z nią w czasie indywidualnej i niepowtarzalnej drogi od urodzenia do śmierci – wejście w jej wewnętrzne życie, które jest życiem samego Boga. Człowiekowi jest zdolna służyć tylko taka prawda, która w kontekście życia została rozpoznana i przyjęta. Jej nieodłączną cechą jest zawsze całość⁶. W *V Lekcji O Juliuszu Słowackim* Norwid pisał:

Dzikim ludziom powiedzmy np. „nie kradnij”, to pojmą jasno, ale nauczymy no ich np. „przebaczać nieprzyjaciołom”, to zaraz – z powodu, że myśl ta objęła już cała prawdę – będzie ona dla nich niejasną, i po raz pierwszy ci dzicy spostrzegą, że trzeba prawdę nie tylko USŁYSZEĆ, ale USŁUCHAĆ. I oto będziesz im niejasnym, i oburzą się, i postawią ci może jeden z krzyżów owych, którymi przez dziewiętnaście wieków na planecie kresliła światłość pochod swój... (PWSz 6, 450).

Poznanie prawdy wymaga zatem wyrzeczenia się wszelkiej ciasnoty umysłu i serca, wymaga otwartości i pokory wobec tego, co przeraża i nie od razu daje się zrozumieć, spokoju i zaufania. Jest to objawem mądrości, którą cechuje szacunek wobec tego, co nowe i inne, oraz wrażliwość na tajemnicę. Dlatego:

Magowie [...] którzy przyszli do kołyski Zbawiciela, byli prawdziwie miłujący oną mądrość starożytną PO-NAD-KASTOWYM-SPOSOBEM i przeto miłością czystą mądrości doszli aż do stóp Prawdy-wcielonej (PWSz 7, 268).

W ewangelizacji nie chodzi o spektakularny sukces, lecz o pójście za Chrystusem. Wówczas nie jest ona tylko religijną akcją, ale duchowym zadaniem, które musi rozpocząć się nawróceniem poszczególnych chrześcijan i całego Kościoła. Kościół musi zatem podjąć się wielkiej pracy, której znakiem rozpoznawczym mają być nie tyle sukcesy misyjne, ile wierność Prawdzie i zachowywanie jej w codziennym życiu.

⁶ Na temat pojęcia całości u Norwida zob. książkę *Całość w twórczości Norwida*, pod red. J. Puzyniny i E. Teleszyńskiej, Warszawa 1992, w tym zwłaszcza artykuł J. Puzyniny „Całość” Norwida, s. 55–71.

Do czego – zdaniem Norwida – prowadzi świadczenie prawdzie? Prawda przede wszystkim burzy fałszywy spokój, wzywa do przemiany i odnowy. Cechą prawdy jest to, że „nie zna grzeczności” (PWSz 9, 433). Stanowi ona stale znak sprzeciwu wobec wszystkiego, co mogłoby człowieka ograniczać i zniewalać, a tym samym wszelkiej gnuśnej stabilizacji. Sprawia, że ludzkie życie staje się walką:

Bo kto dziś wewnętrzny pokój uzewnętrzni, bo kto [...] w PRAWDZIE TAK JAKO W DUCHU się postawi, to zaraz wyzwie naokoło wszystkie warunki rzeczywiste do najbutniejszego niepokoju. Bo pokój on pokój Chrystusowy to punkt wyjścia do walki, to pierwszy krok w szrankach, to podstawa z granitu, na której gladiator osobą ducha wsparty woła:

Morituri te salutant, VERITAS! (PWSz 8, 115)

Prawda również może i powinna stać się sposobem życia. Jeśli człowiek wybiera życie w prawdzie, wybiera wartości i w wyborze tym odzyskuje godność. Ta ostatnia jest warunkiem wolności, ponieważ „PRZEDWIECZNY W CZŁOWIEKU PRZEZ SIĘ DZIAŁA, ALE W HISTORII PRZEZ CZŁOWIECZOŚĆ” (PWSz 7, 28), czyli przez budzenie człowieczeństwa. Przyjęta prawda owocuje wolnością od wszelkich zewnętrznych ucisków. Jej przejawem jest męstwo i „otwartość na wszystko co zacne i wyższe”. „Prawda mówi i woła: »NIE BĄDŹCIE NIEWOLNIKAMI LUDZKIMI!«” (PWSz 6, 432)

Prawda daje też wolność wewnętrzną od różnorodnych przywiązań, zwycięstwo nad samym sobą. Ludzie wolni to ci, którzy są „prawdzie wewnętrznej ofiarni” (PWSz 3, 387). Jest to wolność mająca ostatecznie sens religijny:

[...] Paweł
Szedł, gdzie Piotr, Jan i Jakub czynili zebranie,
I gdzie się wolność stałej niż kiedy wysłowi
Mówiąc: „ZDA SIĘ GODZIWIYM ŚWIĘTEMU DUCHOWI
I NAM...”

...Oto jest złota wolności korona

Większej nad tę nie było i nie ma – to ona!

(PWSz 3, 589)

To Duch Święty „ZARÓWNO OD OJCA I SYNA, OD BOSKOŚCI najświętszej i człowieczości płynąc – WOLNOŚCI JEST PRZETO ZAKŁADEM” (PWsz 6, 439). W pełnym przyjęciu prawdy Bożej, w utożsamieniu się z nią, a jeszcze wcześniej w pokorze zasłuchania, pisarz widział jedyne kryterium prawdziwego postępu, który zawsze, ze swej natury, prowadzi do rozwoju duchowego jednostek i społeczeństw:

Postęp prawdziwy – pisał w Epilogu *Promethidiona* – dąży, owszem, do tego, aby prorok, to jest sumienny mąż, głos prawdy, uczczony albo raczej zrealizowany był w Ojczyźnie swojej i w domu rodziców swoich. Trzeba bardzo czystego powietrza prawdy, ażeby skutek ten nastąpił – i trzeba urobienia wyborczego powściągliwości, aby miejsce dla głoszącego prawdę się znalazło (PWsz 3, 466).

Wreszcie głoszenie prawdy może dać światu podstawę do „NADZIEI jako cnoty” (PWsz 8, 265), bo „nadzieja jest z prawdy” (PWsz 7, 7). Chodzi tu o nadzieję prawdziwie chrześcijańską, opartą nie na tym, czego jedynie można się spodziewać, ale na tym, co już zaistniało, czyli na zwycięstwie Chrystusa.

W IV Lekcji O *Juliuszu Słowackim* Norwid wyraźnie sprecyzował motyw nadziei:

Jesteśmy synami narodu szlachetnego i idziemy do ojczystej Ziemi Obiecanej, a jest ona Ziemią Obiecaną nie dlatego, że winne grona w niej będą większe niż gdzie indziej, i że w niej mleko i miód płynąć będzie – ale dlatego, że zapowiedziano nam na Golgocie, iż PRAWDA ZWYCIĘŻYŁA i że my przeto w sukcesję dokonanej prawdy onej wchodzimy (PWsz 6, 434).

W świetle tej wypowiedzi prawda chrześcijańska jest przede wszystkim byciem w prawdzie, nie zaś li tylko teoretycznym poznaniem. Jest prawdą pojętą nie w sposób abstrakcyjny, ale z całą powagą egzystencjalnego zaangażowania. Prawda ta nie istnieje dla teoretycznych dociekań. Trzeba stać się w pełni chrześcijaninem, aby pojąć coś z tajemnicy nowego życia. Nie można własnej „teologii” oddzielić od duchowości. Rzeczywistość zbawcza nie istnieje sama w so-

bie, nie powinno się jej traktować w sposób przedmiotowy. Z natury swej ma ona odniesienie do najgłębszych pokładów osobowości i do wspólnoty osób ludzkich, która zawsze dla pisarza jest w pewnej mierze „kościelna”. Nadzieja to wiara wybiegająca w przyszłość. Chrystus jako Prawda otwiera przed Kościołem nieograniczoną perspektywę pełną nadziei.

Z rozproszonych uwag Norwida wyłania się swoista teologia misji. Zgodnie z nią Kościół istnieje w służbie świadczenia Prawdy. Jego zadaniem jest wcielanie jej w życie oraz obrona przed ideologizacją. W tym dziele „Kościół nie tylko OBEJMA, ale i PRZEWODNICZY” (PWsz 9, 156). Zadanie to jest jego powołaniem i najgłębszą identycznością. W służbie misyjnej uobecnia się misterium działającego w historii Chrystusa – Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie. Kościół autentycznie głoszący Dobrą Nowinę pozostaje w kenozie, cierpi i jest prześladowany, ale też stale odnosi zwycięstwo przez prawdę i uobecnia w świecie tajemnicę zmartwychwstania. Tym samym szczególną rolą Kościoła jest budowanie pokoju Chrystusowego: „CZYNIĆ WIĘC POKÓJ jest to Z-BOŻNIC warunki czasów historyczne” (PWsz 7, 36). Oznacza to wcielanie prawd Chrystusowych w życie i krzewienie ducha chrześcijańskiej miłości. Przez wielkie dzieło ewangelizacji dokonuje się prawdziwy rozwój i uobecnia się Królestwo Boże.

„Pracowanie na Królestwo Boże”

Przy czytaniu Norwida narzuca się obserwacja, że autor *Vade-mecum* nie ma jakiegś zbornej koncepcji przyszłości, ani nie opisuje mechanizmów nadejścia Królestwa Bożego. Szczególnie daje tu o sobie znać jego „fragmentowy wyrażania się sposób” (PWsz 8, 26). Kościół w drodze do wiecznego spełnienia określa natomiast u Norwida dialektyka krzyża i nadziei. Charakteryzuje ją etos powszedniości oraz dążenie do „starożytnego” zwycięstwa. Nie brak dowodów, że Norwid podzielał wspólne licznym myślicielom XIX wieku przekonanie o kryzysie europejskiej cywilizacji i kultury. Zajmował jednak niechętnie stanowisko wobec rozwiązań heterodoksalnych i utopij-

nych⁷. Odrzucał „jakikolwiek automatyzm, jakikolwiek mechanizm dziejów. Podmiotem historii i jedynym jej aktorem jest człowiek”⁸. W budowaniu wizji przyszłości pisarz nie wychodził od gotowego systemu, lecz od krzyża i nadziei; prezentował nie tytanicznie-prometejską, lecz krzyżową wersję historii. Krzyż stanowił dla Norwida symbol wiary i prawdy oraz „historii doczesnej Kościoła wojującego i PASJI Boskiej” (PWsz 6, 507). Droga chrześcijańska to, według pisarza, „wiecznej-pasji krzyż” (PWsz 8, 260). Tym krzyżem przez „dziewiętnaście wieków na planecie kreśliła światłość pochod swój” (PWsz 6, 450). Ludzkie dzieje stale powinny być uniwersalizacją godziny Chrystusa i Jego Paschy, jeśli nie mają utracić swego sensu i wartości. W liście poety do Józefa Bohdana Zaleskiego z 1851 r. poeta skarżył się m.in. na nieuszanowanie dla sensu chrześcijańskiej ofiary ściśle związanej z podjęciem przez człowieka własnego życiowego krzyża:

Ba... gdyby to nie z krzyżem Zbawiciela ZA SOBĄ, ale z swoim za Zbawicielem szło się... Ba... cóż one żaki z ich socjalnymi harmoniami – policjanty wszech-dobra i wszech-piękna, fatalnie zapracowane brudem i ospalstwem społeczeństwa?!... Ale gdzież to dziś uczą, że połowa umiejętności – KRZYŻA SWOJEGO szukać, a druga połowa – NIEŚĆ GO ZA ZBAWICIELEM i na grobie swym stawić? Gdzie to uszanowano DO TYLA ŻYCIE (ten wielki klejnot), ażeby czasu i zdrowia wpiern nie tracić?... I wielu to jest, którzy krzyż swój znaleźli, bojowanie NA SZERZ już rozwodząc?... (PWsz 8, 121).

Kategorii rozwoju i samourzeczywistnienia Norwid nigdy nie uważał za wystarczające dla opisu fenomenu ludzkiego bytowania. „Myśl o człowieku przekraczającym siebie, pielgrzymującym ku swemu wiecznemu przeznaczeniu”⁹ zawierają też takie częste określenia poety jak ofiara, poświęcenie, walka i przemiana. Wszystkie one stresz-

⁷ Na ten temat pisał m.in. A. Walicki, *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*, w: idem, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983, s. 195–238.

⁸ J. F. Fert, *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida*, Lublin 1993, s. 134.

⁹ S. Sawicki, *Norwida walka z formą*, w: idem, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986, s. 22.

czą się w pojęciu krzyża i mówią o wielkim i podstawowym trudzie stawania się człowieka i Kościoła. Krzyż był dla Norwida najistotniejszym wyznacznikiem autentyczności ludzkiego życia i tożsamości wspólnoty chrześcijańskiej¹⁰. *Mysterium crucis* pisarz uważał za przenikające całą historię ludzkości. Z jego pism wyłania się swoiste historyczne doświadczenie krzyża, zarówno w wymiarze osobowym, jak i uniwersalno-kosmicznym. Człowiek jest „W SOBIE I W DZIEJACH [...] UKRZYŻOWANYM” (PWsz 3, 382). Kościół od zamierzchłych czasów podlega krzyżowaniu w osobach świadków odwiecznej Prawdy. Jednym z pierwszych męczenników był już Cycero, który zapowiadał mękę Mesjasza i którego „RĘCE OBIE [...] / Błade przybito gwoźdźmi na deskach trybuny” (PWsz 2, 206). Liczne krwawe „persekucje” znieśli też w pełni świadomi wyznawcy Chrystusa – jak choćby „Ś-ty Symeon, stodwudziestoletni starzec, ukrzyżowany” (NH 37) – dla których „pokora lub hańba krzyża była właśnie że nie upadkiem, lecz koroną” (NH 90). Po nich przyszli liczni wyznawcy, którzy „etykę błogosławieństw” uczynili bezkompromisową zasadą swego życia. Dlatego dzieje chrześcijaństwa znaczą krzyże i najbardziej chrześcijański jest przywilej cierpienia¹¹. W historii na różny sposób nieustannie powtarza się ofiara Golgoty, ponieważ:

Zbawiciel raz się narodził, tak nie raz, ale milion razy krzyżowany jest w każdym zbawicielstwie, w każdej prawdzie bezinteresownej, BO ON KORZENIEM WSZELKIEJ PRAWDY JEST I BYŁ, I BĘDZIE, I DOPUSZCZA RÓWNIEŻ JEJ OBRONĘ (PWsz 8, 212–213).

„KRZYŻ-DZIEJÓW zastępuje [...] oną modlitwę ku NAJZDROWSZEJ-EKSTAZIE prowadzącą” (PWsz 7, 56). Cierpienie i ofiara dają nadzieję sprawdzoną i mądrą. Taka nadzieja ma też moc przeobrażania rzeczywistości. Zdaniem Norwida „dla człowieka pojedynczego nadzieja jest już spełniona” (PWsz 6, 410). Jednak zbiorowości takie

¹⁰ Por.: F. J. Corliss, *Czas i ukrzyżowanie w norwidowskim „Vade-mecum”*, „Poezja” 1971, nr 7, s. 67–76; M. Ingot, *Duch i litera (Refleksyjny kształt poezji Cypriana Norwida)*, w: „Dramat życia prawdę wyrabiający”. *Materiały Norwidowskiej sesji naukowej Jelenia Góra 6–7 maja 1983*, red. M. Ingot, Wrocław 1985, s. 7–25.

¹¹ Por. list do Jana Skrzyneckiego, PWsz 8, 60.

jak narody i Kościół wciąż jeszcze są w drodze, bo „całość [...] jeszcze blasku Zbawicielowego nie doznała” (PWsz 6, 410). Tajemnica zbawienia przenika już świat w samej jego głębi, a zarazem nakłada na wierzących odpowiedzialność za jego dalsze losy. Kościół musi nieustannie uczyć się żyć na styku oczekiwania i spełnienia. Obraca się on nieustannie w sferze wielkiego paradoksu, jakim jest „już” i „jeszcze nie” wydarzeń ostatecznych oraz usiłuje zrozumieć siebie w świetle Bożej obietnicy i nadziei. Norwidowej teologii krzyża nie można jednak zredukować do symbolu dziejowego pantragizmu. Ukrzyżowanie to nie to samo co „rozciągnięcie wszystkich zmysłów [...] na torturze czasu” (PWsz 8, 215), ofiarę zaś i męczeństwo trzeba odróżnić od „ZAMĘCZEŃ FATALNYCH” (PWsz 7, 41). Krzyż nie oznacza tu jedynie trudu egzystencji ludzkiej poddanej prawu przemijania, osamotnienia, cierpienia i śmierci. Nie niszczy, lecz zbawia. Ocala życie od upadku z „nieobrachowanego piętra”, jest „poręczą” i „bramą” dla mających wiarę, uczy humanitaryzmu (por. PWsz 3, 443) i sensu ludzkiego cierpienia, stanowi o wolności w Bogu i „sile dziejów”. Dokonujący się z krzyża sąd nad światem wiąże się z nakazem głębokiego nawrócenia, uwzględnienia praw „uciśnionych, bezdomnych i ku wolności tułających się” (PWsz 9, 398). Chrześcijaństwo jest zakorzenione w tajemnicy krzyża. Asceza krzyża kieruje się ku wspólności, bo iść „za Zbawicielem z KRZYŻEM SWOIM to zasada wszech-harmonii społecznej w Chrześcijaństwie” (PWsz 3, 431). Krzyż przygotowuje czyn miłości. Potęga Kościoła mierzy się stopniem „zwolenia”, zgodności działania z Chrystusową postawą wyrzeczenia i posłuszeństwa. Kościół jest w świecie, nie wolno mu jednak być ze świata. Musi iść swoją własną drogą. Jest to wspólna droga tych, którzy zawierzili „sprawie Jezusa z Nazaretu” i uczestniczą w Jego tajemnicy. Daje im to moc sprzeciwu wobec każdej cywilizacji i czysto ziemskich celów. Krzyż stanowi tym samym wyzwanie dla prawdziwie ludzkiego porządku rzeczywistości i biegu historii. Jest to owa „ciągłość idei”, która „zbawia społeczeństwo ze swojej normalności wytracone” (PWsz 6, 457). Stąd też „KRZYŻ JEST ŻYCIE już wiek dziewiętnasty” (PWsz 1, 266).

Być może reakcją Norwida na millenarystyczną gorączkę epoki było właśnie przekonanie, że wiara w spełnienie dziejów musi usta-

wicznie wpływać na codzienne doświadczenia życiowe. Mówi ona, że spełnienie to dokonuje się w międzyludzkich relacjach oraz w codziennym mozolnym wcielaniu dobra. Świat autentycznych wartości doczesnych pośredniczy w dziele zbawienia. Wykonywanie zwykłych czynności może być sakramentalną i ofiarną drogą ku Bogu. Wszelkie dobro ze swej natury ma moc ocalającą i zbawiającą. Należy je wytrwale i konsekwentnie realizować. Przygotowanie przyszłości polega na zwróceniu się ku temu, co bliskie, na współpracy z apelującymi, w różnych sytuacjach, wartościami¹². W ten sposób z porządkiem chronologicznym styka się też poniekąd porządek eschatologiczny. Ludzkie istnienie w czasie zostaje przeniknięte i naznaczone wiecznością. Na ten temat poeta pisał w *Listach o emigracji*:

1. Wiadomo wszystkim, iż CO TRZEBA, nie leży w CZASIE, lecz w WIECZNOŚCI, bo tej ostatecznie jest potrzeba – bo nic więcej nie trzeba...
2. Ale – wiadomo również prawie wszystkim, iż niestracenie, tylko z oczu tego, CO MOŻNA, jest warunkiem UCZYNIENIA TEGO, CO POTRZEBA. Inaczej zaś wszystko jest NIEWCZESNE, to jest niehistoryczne – nieprawdziwe – i owoców żadnych nie przyniesie, bo Opatrzność wichrem je otrzęsie, niżeli dojrzeć będą mogły (PWSz 7, 27).

Kościół głosząc potrzebę krzyża, musi być jednocześnie znakiem nadziei dla człowieka. Nie przedstawia on żadnych mechanizmów nadejścia Królestwa Bożego i nie chce „zawodną ludzi pomyślnością” (PWSz 1, 408). Jego zadaniem jest jednak uczenie ludzi, że należy wierzyć „NASTĘPSTWOM PRAWDY i mistrzostwu wszechprytomnego Boga!... to zaś UFANIE W KONSEKWENCJE PRAWDY ZWIE SIĘ NADZIEJĄ (CNOTĄ)” (PWSz 9, 222). Prawda jest więc też tym, czego oczekujemy. Odślania się jako zapowiedź tajemnicy. Nadzieja jest szczególnym „zmysłem” prawdy. Orientacja ku prawdzie dotąd nie urzeczywistnionej, nie odkrytej, zaledwie przeczuwanej, nie dają-

¹² Na ten aspekt myśli poety zwróciła uwagę już I. Sławińska twierdząc, że dla autora *Vade-mecum* liczy się „waga każdego dnia i godziny. Tę ostatnią tezę rozwinie Norwid w różnych swych wypowiedziach, w których przeciwstawia patosowi i wykrzyknikom – samo wielkie nagie SERIO dnia powszedniego, samą potoczność i ciąg”. I. Sławińska, *Chrześcijaństwo w przemyśleniach Norwida*, „Znak” 1966, nr 6, s. 724.

cej się jeszcze określić ani wyrazić, z góry niejako przekreśla wszelkie ludzkie aspiracje do „zawłaszczenia” jej, zmonopolizowania w jakimś systemie wiedzy, w racjonalnym paradygmacie, we wzorcowym „sposobie” życia. Nadzieja jest nieodłączna od mądrości krzyża. Na nic zda się „żywienie NADZIEI KOSZTEM PRAWDY” (PWsz 7, 108). Jeśli Kościół powinien głosić, że „Nadzieja jest z prawdy” (PWsz 7, 7), to oznacza to, że nie chodzi o nadzieję tanią i sentymentalną, lecz cenną, wytrwałą i odważną. Nie przezwycięża ona cierpienia i trągizmu, nadaje im wszakże nowy sens. Droga prawdy i dobra „człowieka zbiorowego” i „człowieka pojedynczego” wiedzie zawsze „PRZEZ U-MARTWIENIA KU ZMARTWYCH-POWSTANIU” (PWsz 3, 387). Dlatego, „żeby zmartwychwstać trzeba kosztować kielicha męki” (PWsz 8, 163). Historia chrześcijaństwa, a więc historia zbawienia, nie jest niczym innym jak uniwersalizacją godziny Chrystusa i Jego Paschy, bo „Chrystus się przesadzić doskonalszym nie da odkupieniem” (PWsz 7, 33), a „u-bez-interesownienie się istotne (które celem człowieka i ludzkości) przez historię tylko się odbywa” (PWsz 6, 271). Odkupienie to wyjście ku nieznanemu, nierozpoznawalnemu w wierze i nadziei, a przyjmowanemu w paradoksie życiodajnej śmierci. Dzieje nadziei są w dużym stopniu dziejami cierpienia. Nadzieja, którą niesie Kościół, nie jest wyrazem ślepego optymizmu. Jest to nadzieja dostrzegająca obecność zła i trudu, ale też wierząca w wyzwolenie.

Nadzieja nadaje intensywność modlitwie i pobudza do czynnej miłości. Chrześcijaństwo prowadzone przez Ducha Bożego nosi w sobie zarodek nadziei na nieprzewidziane i boskie rozwiązanie obecnych trudności i antynomii. Swoim ostatecznym losem nikt nie może rozporządzać. Ocalenie przychodzi jako największy dar.

Chrześcijaństwo, jakie wyłania się z pism Norwida, nie jest przede wszystkim religią wielkiego heroizmu i niezwykłych osiągnięć. Norwidowscy święci to, o czym już była mowa, często ludzie zwykli, skromni, nierzucający się w oczy, wytrwale opowiadający się za Bożą prawdą bez oczekiwania na zrozumienie i nagrodę. Widać to szczególnie w *Quidamie*, zawierającym obraz szarego i cichego życia chrześcijan (choć jego zwyczajność nie jest bynajmniej pozbawiona wielkości). Pisarz potrafi dostrzec „nie tylko wielki i plastyczny starożytnych mężów heroizm, ale też i siłę potocznego a ustawnego

trwania” (PWsz 7, 101). Dzieło Kościoła wymaga właściwego „O ŻYCIU WYOBRAŻENIA” (PWsz 8, 269) i musi ściśle wiązać się z prawdą o człowieczeństwie i rzeczywistości, zwłaszcza dlatego, że

w tym świecie dzisiaj stracona jest MIARA-CZŁOWIEKA, w tym świecie, gdzie każdy w rzeczach fortuny rozporządza sobą na lat pięćdziesiąt, sto i dłużej – w zawieraniu kontraktów na lat pięćdziesiąt, sto, dwieście etc., w każdym kroku nadziei i jutra jak gdyby tysiące lat miał przed sobą (PWsz 8, 422).

Przygotowanie przyszłości polega zaś, przede wszystkim, na zwróceniu się ku temu, co bliskie. Najważniejsze jest „DZISIAJ, ta mamka przyszłości” (PWsz 9, 126). Zbawienie dopełnia się przez codzienną odpowiedzialną współpracę z apelującym w każdej sytuacji dobrem. Człowiek powinien „poznać warunki codzienne-potoczne-chrześcijańskie” (PWsz 9, 109) i „czekać czynnie” (PWsz 8, 181), aby umieć podjąć się realizacji każdego, choćby najmniejszego dobra. Każdy, kto oddaje swe życie autentycznym wartościom, służy tym samym sprawie zbawienia. Kto już teraz troszczy się o tworzenie prawdziwej i braterskiej wspólnoty między ludźmi, ten przyczynia się do osiągnięcia celu ludzkich wysiłków, jakim jest Królestwo Boże. Wszystkie pozytywne wartości świata, indywidualne i zbiorowe, mają punkty styczne z Ewangelią, rozwijają w człowieku pozytywne cechy dla urzeczywistnienia życia Bożego.

Owo, u mnie to opanowanie geograficzne globu Niebieskim Królestwem – czytamy w liście Norwida do Józefa Bohdana Zaleskiego z 1851 r. – naprzód to NIE PRZYCZYNA, ALE SKUTEK – boć to nie z tego świata, co państwo rzymskie, to Królestwo... to skutek tego, że we wszystkich staraniach i drobiazgach o nie naprzód, o owe Królestwo, troszcząc się, wiele z onych starań i drobiazgów nie powiedzie się – wiele odleci precz – wiele inaczej się powiedzie – wiele dwakroć pomyślnie pójdzie, i tak w skutkach onego bojowania, opanuje się obszar i cało-glob planety. A drobiazgi przydane będą tak, jak za PRZYDANE-TYLKO – w umiłowaniu ich naprzód przez patriotyzm owego Bożego-Królestwa – sami uważaliśmy, i o ile uważaliśmy (PWsz 8, 120–121).

Pisarz kładł nacisk na realizację ostatecznego dobra przez pozornie niewielkie, codzienne przejawy wytrwałości i życzliwości. Wkrótce po powrocie z Ameryki, w liście do Marii Trębackiej z 1856 r., pisał m.in.:

ja, który widziałem śmierć i śmierci oko w oko [patrzyłem], nie rachuję na wieki JAK OLBRZYMY I DZIECI, ale jak człowiek. To nie to jest wieczność, ale to, że się zamyka w sumienności każdego dnia i przedsięwzięcia naszego, ta to jest wieczność!

Tak jak nie to jest NIEBO, że ktoś dużym pędzlem coś bardzo niebiesko zamaluje (PWsz 8, 268).

Konieczne rozstrzygnięcia na rzecz przyszłości zapadają już w chwili obecnej. Orientacja na przyszłość wiąże się z obowiązkami spełnianymi tu i teraz. Bliskości Boga i Jego Królestwa nie należy rozumieć w kategoriach czasowych, lecz osobowych. Trzeba żyć w ciągłej czynnej gotowości na ostatnią godzinę, ponieważ *eschata* są obecne w całym ludzkim życiu. Dlatego „Cały postęp człowieka zależeć [...] się zdaje na tym, aby coraz lepiej widzieć i oceniać to, co pod ręką mamy” (PWsz 8, 400). Stąd Norwid uważał choćby, że „GOŚCINNOŚĆ [...] nie była samym tylko uczuciem i obyczajem, ale RELIGIJNĄ praktyką” (PWsz 6, 510), zaś „wdzięczność jest to chrześcijański promień przed chrześcijaństwem przyszłościem już świtający” (PWsz 6, 259).

Kościół dźwiga odpowiedzialność za kształcenie „wzroku mistycznego” (PWsz 7, 369) i budzenie wrażliwości na każdą prawdziwą potrzebę wołającą o zaspokojenie. Wiara poucza, że „człowiek powinien być LUDZKI, nie ŻELAZNY” (PWsz 8, 365). Każda sytuacja stanowi „materiał” do wytworzenia duchowego dobra. Zaś ślepa, mechaniczna doktryna „kończy na złej wierze, bo nie przeważa TEORII ŻYCIEM I UCZYNKIEM” (PWsz 7, 447). Dlatego nie w formowaniu „napowietrznych systemów”, ale w czujnym i odpowiedzialnym wysiłku na rzecz każdego ludzkiego dobra, przed dociekaniem tajemnicy, jako pierwsza w życiu chrześcijańskim tkwi tożsamość ludzi Kościoła. „Człek jest jednodziennym sługą” (PWsz 3, 486). Realizacja „TEGO, CO TRZEBA – TYM, CO MOŻNA, TEJ WIECZNOŚCI–CZASU WARUNKAMI, TEGO BOGA-CZŁOWIEKA–CZŁOWIEKIEM–BOGIEM”

(PWSz 7, 28) i przekonanie, że najważniejsza jest „względna cząstkowa praca i zasługa” (PWSz 9, 164), to wymóg realizmu i obrony wiary przed ideologizacją. Ważna jest po prostu „Normalna dystrybucja dramy życia i ciężarów jej” (PWSz 9, 21). Jest to sposób przeciwstawienia się gnuśnemu skostnieniu, gdyż obojętni to „Niewolniki bez panów, bez serca chrześcijany!” (PWSz 3, 619). Wiara nie ma też nic wspólnego z utopijnym, romantyczno-odrodzieńczym myśleniem, lecz czyni człowieka wolnym, aby tu i teraz mógł realizować to, co możliwe. Nie daje mu wiedzy o sukcesie ani o konkretnej drodze w historii, lecz wierność godzinie. Służba, jaką podejmują chrześcijanie, zwraca się ostatecznie ku samemu Bogu i wymaga wytrwałego zmagania o każde dobro. Nie polega ona na oderwaniu człowieka od rzeczywistości doczesnych. Wiąże się z nią raczej moc do kształtowania postawy nacechowanej ofiarnością, gotowością służenia i dawania świadectwa prawdzie w nurcie codziennego życia. W ten sposób każda, najdrobniejsza czynność, jak choćby „odplątywanie wstążeczki błędnie zawikłanej na kołnierzyku jest wypełnieniem CHRZEŚCIJAŃSKIEGO OBOWIĄZKU i poświęceniem” (PWSz 9, 32).

W perspektywie religijnej jest to swoista eschatologia czasu obecnego.

Norwid przestrzegał przed czynieniem z ludzkich osiągnięć miary realizacji człowieka i Kościoła. Był niechętny zeświecczonej wizji „praktyczności”, która wynosi do rangi najwyższych wartości osiągnięcie sukcesu, dokonanie czegoś znaczącego, zdobycie uznania... Zwłaszcza jego dramaty *Zwolon*, *Wanda*, *Krakus* i *Słodycz* są pochwałą prawdziwego wyznawstwa (niekiedy nawet przechodzącego w męczeństwo), tj. zwycięstwa przez porażkę. Z drugiej strony pisarz z całym radykalizmem odsłania niedostatki i granice mentalności sukcesu. Ukazuje, że to, co po ludzku wydaje się przegrana, w rzeczywistości (u Boga) może być znaczącym dokonaniem.

W chrześcijaństwie pociągał Norwida stale paradoks [...]. Paradoks Ewangelii uwalnia od narzuconych tradycją schematów, które nami myślą, mówią. Skłania do poszukiwania prawdziwej wielkości w tym co małe i niepozorne. Do aksjologicznych przewartościowań¹³.

¹³ S. Sawicki, *Norwida walka z formą*, s. 14.

Stąd też wątpliwość pisarza, „azali Przedwieczny nas mierzy wedle DOKONANEGO CZYNU” (PWsz 8, 129). Zdaniem autora *Vade-mecum* niekiedy największe zwycięstwo zostaje odniesione przez niepowodzenie, fiasko czy nawet klęskę. Ludzkie życie uzyskuje wartość i znaczenie nie tylko za sprawą sukcesów, ale również gdy nie ma w nim osiągnięć i uznania, gdy pozostaje nieudane i pozornie niespełnione. W przeciwieństwie do sukcesu, który „rozpaja” ludzkie siły, zwycięstwo je „wytrzeźwia” i dlatego jest „wiecznie coś warte!” (PWsz 2, 122). Sukces pozostaje naznaczony działaniami „energicznymi”. Jego wyznacznikami są korzyść i skuteczność. Usprawiedliwia on niegodziwe środki i egoistyczną formę egzystencji. W takiej postawie daleko jest do prawdziwej wolności służenia i poświęcenia. Zwycięstwo ma zaś istotny wymiar paschalny. Urzeczywistnia się przez związek z ofiarą Golgoty, jest kontynuacją tego Zwycięstwa, które „bynajmniej nas od prac i obowiązków nie uwolniło” (PWsz 6, 418). Tryumf Chrystusa jest początkiem zwyciężania i wezwaniem do służby w wielkim dziele zbawienia, do trudu wykuwania „kształtu Miłości”.

Dla Norwida Kościół był „sienią” Królestwa Bożego; jego istnienie i realizacja pozostawały w ścisłym związku z nastaniem Bożego panowania. Jednakże w przeciwieństwie do wielu myślicieli tego okresu, w spojrzeniu na Królestwo Boże pisarz wyraźnie odróżniał jego aspekt indywidualny od społeczno-politycznego. Ten pierwszy pojmował jako podstawowy i ważniejszy. Zbawienie czasu – jak świadczą o tym choćby przed chwilą poczynione uwagi – oznaczało dla niego przede wszystkim pozytywną przemianę stawiającej konkretne wymogi terażniejszości.

Autorowi *Vade-mecum* nie był właściwy płytki i przedwczesny optymizm. Pisarz nie utożsamiał Królestwa Bożego z żadną doczesną formą społeczeństwa. Uważał, że życie jest „sprawą pełną stron dramatycznych, a nie automatycznych” (PWsz 6, 450), zaś „historia nie jest tylko mechaniczną kontynuacją przygotowanej formuły jakowej” (PWsz 3, 46). Prawda biblijna stale patronowała przemysle-

niom poety, również gdy mówił o nadejściu czasów ostatecznych¹⁴. Stąd jego stosunek do tendencji mesjanistycznych i millenarystycznych był raczej niechętny. Dowodem na to jest choćby wiersz z *Vade-mecum* pt. *Socjalizm*, napisany w 1848 r. i zatytułowany wówczas *Czasy*:

1

Ludzie, choć kształtem RAS napiętnowani,
Z wykrzywianymi RÓŻNĄ MOWĄ wargi
Głoszą: że oto ŻLI już i WYBRANI,
Że już HOSANNA tylko, albo skargi...
– Że Pyton-stary zrzucen do otchłani:
Grosz? – że symbolem już; harmonią?... – targi!

2

Och! nie skończona jeszcze Dziejów praca –
Jak bryły w górę ciągnięcie ramieniem;
Umknij – a już ci znów na piersi wraca,
Przysiądź – a głowę zetrze ci brzemieniem...
O! nie skończona jeszcze Dziejów praca,
Nie-prze-palony jeszcze glob, Sumieniem!
(PWsz 2, 19)

W utworze pisarz zwraca przede wszystkim uwagę na niedojrzałość ludzkości w wymiarze społecznym. „Ludzie [...] kształtem RAS napiętnowani” to wszak ci, którzy nie dopracowali się jeszcze żadnego przejawu autentycznej wspólnoty. W języku Norwida „rasa” była bowiem najniższym poziomem organizacji społecznej, gdzie nie ma żadnego przejawu zjednoczenia moralnego, a jedynie „PERSONALNA ADHEZJA SENSUALNA” (PWsz 9, 344), czyli „zbliżenie kością, głosu dźwiękiem, mieniem” (PWsz 3, 164). Gdy są jeszcze „rasy”, nie może być mowy o spełnieniu dziejów, czyli o wyjściu ludzkości ponad historię. Nie świadczy o tym też „różna mowa” – objaw braku wza-

¹⁴ Na temat biblijnych motywów i wątków u Norwida por. A. Merdas, *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983.

jemnego zrozumienia i pojednania, czego symbolem stała się wieża Babel. Falszywe – jak zdaje się sugerować pisarz – jest przekonanie o zaistniałym już zbawieniu „wybranych”. Przedwczesne są też radosne okrzyki „hosanna”. „Postępowi” przeinaczają bowiem Dobrą Nowinę: „grosz” jest dla nich tylko „symbolem”, zaś „harmonią?... targi!”. Te zaskakujące odpowiedzi wskazują, że nie liczy się już bezinteresowna miłość, która dając ostatni „grosz” daje najwięcej, ale tylko operacje handlowe mające zagwarantować wybranym bezpieczeństwo i dostatek. Takie rozumienie końca dziejów jest więc złudne i z gruntu niechrześcijańskie. Z utworu niedwuznacznie wynika przekonanie, że przed ludzkością stoi jeszcze wielka i trudna praca. „Grosz” bowiem jeszcze długo pozostanie pokusą, nie zaś „symbolem”, a „targi” na skutek ludzkich namiętności i wad nie osiągną utopijnej „harmonii”. „Przepalanie Sumieniem” to odwieczny proces, który rozpoczyna się na nowo w każdym pokoleniu. Mimo ludzkich zbrodni, zdrad i win historia ma jednak „coś boskiego [...] za główny prawie ARKAN” (PWSz 7, 67). Stąd ks. Antoni Dunajski twierdzi, że w ujęciu Norwida „głob przepalony Sumieniem” to świat ubogacy dodatkowymi, nadprzyrodzonymi wartościami Bożego pokoju i sprawiedliwości – „świat zbawiony”¹⁵, czyli „eschatyczne Królestwo Boże”¹⁶. Naturalistyczne ujmowanie człowieka i historii pisarz uważał bowiem za „społeczny ekstrem” (PWSz 2, 229). Rewolucjom społecznym i utopiom politycznym przeciwstawiał więc wiarę w Boga, która w trudnych i pogmatwanych ludzkich dziejach uczy, że „trzeba miejsce Mu zostawić i nie zakratkować rachunkami całego zamiarów ludzkich pola – trzeba-ć umieć i czekać” (PWSz 8, 65).

Norwid zajmował krytyczne stanowisko wobec utopijnych prób naprawy rzeczywistości. W rozległych wizjach historycznego postępu widział niebezpieczeństwo zatarcia życiowego dramatu konkretnej osoby bądź grupy ludzi. Obce mu były – jako nie pozostawiające miejsca na podnoszenie wartości moralnej człowieka – teorie millenarystyczne zapowiadające rychłe spełnienie dziejów w ich wewnętrznych toku za pomocą zaplanowanych mechanizmów. Linią

¹⁵ Ks. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów*, s. 234.

¹⁶ *Ibidem*, s. 230.

graniczną historii świętej nie była dla poety nieokreślona przyszłość, lecz teraźniejszość – już zrealizowane i na zawsze trwające w swych skutkach przyjście Chrystusa.

Zbawiciel, jako wódz wielki, przełamawszy w kości pacierzowej nieprzyjaciela, odszedł. Męka JEGO nie byłaby arcydziełem-męki, gdyby tryumfu czekał.

Dlatego to ŚWIAT ZWYCIĘŻONY, a zwyciężany wciąż. Zbawiciel tylko sztandar swój zatknął, to jest PEWNOŚĆ. I dlatego choć odszedł jest. Bo odszedł TEN Zmartwychwstały i pociągnął, a został ten Męczony i pociąga. Tak jest w biegunach globu tego naszego (PWsz 8, 163).

Jednakże to „zwycięstwo [...] bynajmniej nas od prac i obowiązków nie uwolniło” (PWsz 6, 418). Tryumf Chrystusa jest tylko początkiem drogi, wezwaniem do służby w wielkim dziele zbawienia. Porównując „cywilizację uważającą się za skończoną” do rusztowania, twierdził, że „może ona być podporą tylko a nie celem, [...] nie zaś budową” (PWsz 6, 435). Celem jest „wieczne Jerozalem” (PWsz 8, 278), ku któremu prowadzi Kościół. Jest ono transcendentnym dopełnieniem dziejów. Nie da się go zaplanować i sztucznie narzucić na rzeczywistość, choć trzeba starać się o nie w codziennym wytrwałym wysiłku, w którym „połowa umiejętności – KRZYŻA SWEGO SZUKAĆ, a druga połowa – NIEŚĆ GO ZA ZBAWICIELEM i na grobie swym stawić” (PWsz 8, 121). Porządek chronologiczny styka się z eschatologicznym wszędzie tam, gdzie człowiek opowiada się za prawdą i dobrem. Eschatyczne spełnienie jest wewnętrznym procesem dojrzewania jednostek i zbiorowości, który zaczyna się już teraz, bo „Ci co w duchu ubodzy / Już kosztują królestwa” (PWsz 1, 236). „Chrystus czas zwycięża” (PWsz 8, 62). Jego Królestwo JUŻ jest obecne, choć JESZCZE NIE w pełni zrealizowane. Cała dziedzina aktywności człowieka – od czynności najbardziej wzniosłych do zupełnie „poziomych” – zawiera nie tylko doczesną wartość humanistyczną, ale również misteryjny wymiar eschatycznego spełnienia. Sam Bóg współdziała wciąż z tymi, których praca jest „mniej lukratywna, mniej wdzięczna, [...] mniej dla zysku”, a „dla owoców przyszłych w Zbawicielu pełniona” (PWsz 8, 214). W przekonaniu Norwida Królestwo Boże jest przede wszystkim stałym zadaniem Kościoła re-

alizowanym już dziś w konkretnych warunkach i przez określonych ludzi. Kto słuchając sumienia przewycięża egoizm, kto oddaje swe życie autentycznym wartościom, kto zмага się o lepszy kształt rzeczywistości, ten – nawet nie wiedząc o tym – służy sprawie Królestwa Bożego:

Owoż po odejściu Pana [...] do niebios, [...] ci, co zastawili lub zastawiają się oń na mocy tych samych słów, że Królestwo Jego nie jest z tego świata, Królestwo to mają i jest ono w proporcji służb ich. Jużci, niedaleko i dotykalnie szukając, św. Ksawery w Indiach panował – jużci Orleańska Dziewica, zaprawdę, jeśli nie więcej jak królowa, to pewno tak. Jużci Krzysztof Kolumb jeśli nie więcej jak kilka królestw, to Indyjskie synowi nawet jako królowi zostawił (PWsz 8, 294–295).

Czas ostateczny polega na ciągłym zmaganiu się dobra i zła w człowieku i w świecie. Chrześcijanie są w pierwszej linii „walk o życie, o żywot, o sumienie” (PWsz 8, 217). Dzięki tym, którzy „zastawili” się o Jezusa, „Królestwo Boże trwa i jest ciągle w mniej widomej lub więcej widomej proporcji” (PWsz 8, 294), staje się udziałem ludzi w formie antycypacji swego spełnienia, pozwala wchodzić w „coraz z-bożniejsze czasów sfery” (PWsz 7, 33), aby kiedyś „dojść do onych spełnienia czasów, w których miłość rządzić ma” (PWsz 10, 77).

ZAKOŃCZENIE

Norwidowa myśl o Kościele wyrasta z romantycznego kontekstu oraz w dużej mierze dziedziczy wątpliwości i spory epoki. Poeta żył wszak w okresie przełomu cywilizacyjnego, był świadkiem Wiosny Ludów, obserwował nowe zjawiska w kulturze duchowej, w sztuce i literaturze Europy i to z Paryża, kulturalnej stolicy Starego Kontynentu. Norwid znał także z autopsji różne przejawy cywilizacji amerykańskiej oraz przez wiele lat uczestniczył w życiu emigracyjnej wspólnoty polskiej. Twórczość autora *Vade-mecum* wchłonęła więc czynnik czasowy jako swój istotny, wewnętrzny składnik. Norwid stawał przy tym często na pozycji jeśli nie faktycznego, to przynajmniej idealnego rozmówcy tych, którzy mniej więcej w tym samym czasie zmagali się z podobnymi problemami. Nazwany został poetą dialogu zapewne nie tylko z racji strukturalnego ukształtowania swych wierszy, lecz także dlatego że jego myśl formowała się w sporze z ludźmi – przyjaciółmi i przeciwnikami, mistrzami i rówieśnikami – jak również, i przede wszystkim, z ideami epoki. Rozważania na temat eklezjologii pisarza byłyby więc niepełne bez – nakreślonego przynajmniej z grubsza – kontekstu jego wypowiedzi. Dla pewnego uproszczenia, aczkolwiek nieprzypadkowego, spróbujmy zobaczyć Norwida na tle Augusta Cieszkowskiego (1814–1894), Adama Mickiewicza (1798–1855) i Zygmunta Krasińskiego (1812–1859). Wszyscy oni byli dobrze znani pisarzowi. Głównie w kontakcie z nimi kształtowała się też jego odrębność w spojrzeniu na Kościół.

Cieszkowskiego Norwid poznał osobiście na początku 1841 r. w Warszawie. W marcu tegoż roku Albert Szeliga Potocki zauważył w liście do Andrzeja Edwarda Koźmiana: „U pani Łuszczewskiej Norwid zrobił nadzwyczajne wrażenie na Cieszkowskim”¹. Kontakty

¹ Cyt. za: J. W. Gomulicki, *O nieznanym dramacie Norwida*, „Pamiętnik Teatralny” 1961, z. 2, s. 203.

obu młodych ludzi były wówczas żywe i częste. Przypuszczalnie spotykali się w salonach bądź redakcji „Biblioteki Warszawskiej”. Cieszkowski był jednym z głównych współtwórców specyficznej atmosfery filozoficznej schyłku lat trzydziestych i początku czterdziestych², a przy tym „stał na pograniczu między filozofami-uczonymi a wieszczami”³. O siedem lat starszy od Norwida i znany w środowisku filozoficznym⁴ dość znacznie oddziałał na młodego poetę. U początku swej drogi twórczej, a także przez szereg następnych lat, Norwid był pod wyraźnym wpływem poglądów swego znakomitego przyjaciela, którego dzieła prawdopodobnie znał i z którym często dyskutował, zwłaszcza na tematy filozoficzne⁵.

W tym miejscu interesują nas przede wszystkim różnice i podobieństwa w zakresie poglądów eklezjologicznych obu myślicieli. Co prawda za ich życia ukazał się tylko pierwszy tom dzieła Cieszkowskiego *Ojciec nasz* (w 1848 r. w Paryżu), jednak można przypuszczać, że Norwid był z grubsza zaznajomiony z całością poglądów historycznych swego ówczesnego mistrza.

W pismach Cieszkowskiego – zwłaszcza w *Ojciec nasz*⁶ – doszły do głosu trzy zasadnicze czynniki: myśl filozoficzna epoki (głównie koncepcje Hegła), aktualne dążenia społeczne (w wydaniu saintsimonistów) i temperatura dyskusji religijnych (obejmująca zwłaszcza doktryny tryteistycznych sekt wczesnego średniowiecza – patrypassjanizmu, sybelianizmu i adopcjonizmu – oraz chrześcijaństwa).

² A. Liebich, *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, The Hague–Boston 1979, s. 328.

³ W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1978, s. 233.

⁴ Działalność Cieszkowskiego już za jego życia stała się dość głośna. Świadczą o tym protokoły Towarzystwa Filozoficznego Berlińskiego. Por. W. Kühne, *Graf August Cieszkowski ein Schüller Hegels und des deutschen Geistes*, Leipzig 1938, s. 228, 418.

⁵ Na temat kontaktów Norwida z Cieszkowskim zob. Z. Trojanowiczowa, *Rzecz o młodości Norwida*, Warszawa 1968, s. 110–116.

⁶ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 1–3, Poznań 1923. Dalej jako ON. Liczba przed przecinkiem oznacza tom, po przecinku stronę.

Wszystkie te wątki zostały przez Cieszkowskiego zespolone w logiczny system i otrzymały nowe treści⁷.

Polski filozof rozumiał swą rolę jako interpretatora dzieł Ducha Świętego. Nie krytykował bynajmniej Kościoła katolickiego. „Wiara, Miłość i Nadzieja – pisał – w samym kościele nie tak dalece się wypełniła, jak wam się wydaje” (ON 2, 90). Podkreślał on, że Kościół jest dla człowieka niejako Matką – naturalną i wieczną zarazem. Jego zadaniem jest „wychowanie dzieciąt Ojcu naszemu” (ON 3, 52). Kościół „od kolebki aż do trumny nie spuszcza nas z Macierzyńskiego oka” (ON 2, 55) i „wtedy właśnie najtkliwiej i najpotężniej nas tuli, gdy nas wszystko w świecie opuszcza... i nawet poza grobem jeszcze dba o nas i przyczynia się za nami” (ON 2, 57).

Odrodzenie tradycyjnej wiary widział Cieszkowski w jej ufilozoficznieniu – w racjonalizacji mistycyzmu. Jego wysiłek zmierzał do skonstruowania całości myślowej, która ujmie w intelektualnym oglądzie przeszłe i przyszłe dzieje ludzkości. Stan Kościoła, zwłaszcza „urzędowego”, postrzegał przez pryzmat wywiedzionego ze swego systemu pełnego obrazu dziejów. Swoje zainteresowania filozoficzne Cieszkowski skupił głównie na heglizmie. Jego stosunek do doktryny berlińskiego filozofa oscylował między fascynacją a obsesją. Fascynacja polegała na tym, że w systemie autora *Fenomenologii ducha* Cieszkowski widział najwybitniejsze osiągnięcie ludzkiej myśli i stale nawiązywał do podjętych przez niego problemów, kategorii

⁷ Myliłby się ten, kto by sądził, że myśl Cieszkowskiego zupełnie przebrzmiała. Nadal ukazują się poświęcone mu prace naukowe, a nawet fragmenty jego pism, które jeśli nie brać pod uwagę ich systemowych uzasadnień, brzmią bardzo współcześnie. Na temat poglądów Cieszkowskiego por. m.in.: T. Gapczyński, *Cieszkowskiego „Ojczy nasz” wobec nauki Kościoła katolickiego*, Warszawa 1935; B. Hepner, *History and the Future: the Vision of A. Cieszkowski*, „Review of Politics” 1953, nr 3, s. 328–350; J. Kremers, *Filozofia społeczna A. Cieszkowskiego*, Zeszyty Naukowe WSP w Katowicach 1968, nr 3, s. 115–128; I. Curyło, *Historia i moralność w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, „Etyka” 1971, s. 25–38; A. Walicki, *August Cieszkowski*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1 (1831–1863), pod red. nauk. A. Walickiego, Warszawa 1973, s. 395–442; ks. Cz. S. Bartnik, *Historia na obraz Trójcy Świętej. August Cieszkowski (1814–1894)*, w: *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 147–159; A. Liebich, op. cit.; M. N. Jakubowski, *Czyn, przyszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*, Warszawa–Poznań 1989.

i ustaleń. Obsesja wiązała się z kolei z nieustannym wysiłkiem mającym prowadzić do wykroczenia poza horyzonty myślowe nakreślone przez niemieckiego filozofa. Hegel uważał, że świadomość jest najwyższym prawem rozwoju ducha: ma wyłącznie charakter poznawczy. Filozofia z kolei jest tylko teorią; rejestruje daną rzeczywistość, daje podstawę prawomocności ludzkiego poznania, lecz nie oferuje żadnej wiedzy o przyszłości. Cieszkowski opowiadał się za dialektycznym zniesieniem koncepcji Hegla. Jego zdaniem w systemie Hegłowskim „filozofia jako filozofia” osiągnęła swój punkt kulminacyjny, a dochodząc do spełnienia osiągnęła jednocześnie swój zmierzch. Ograniczoność filozofii Hegla – twierdził Cieszkowski – polega na tym, że jest ona zacieśniona do świadomości. Tymczasem celem rozwoju ducha nie jest świadomość siebie, lecz czyn, urzeczywistnienie myśli, działalność na polu życia społecznego. Dla Cieszkowskiego historia to nie proces zdobywania samowiedzy, ale dochodzenia do społecznego szczęścia. Już w jednym ze swych pierwszych dzieł *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlin 1838) Hegłowski podział dziejów na cztery okresy (starożytny Wschód, Grecja, Rzym, współczesne państwa germańskie) zastąpił historiozoficzną trychotomią, obejmującą przeszłość, czyli starożytność, teraźniejszość – wciąż trwającą epokę chrześcijaństwa – oraz przyszłość. Zgodnie z tą koncepcją epokę pierwszą określało uczucie, a więc bezpośrednia jednia, drugą – myśl i bolesny dualizm. Dopiero epoka trzecia miała być epoką czynu i „powszechnej reintegracji”, czyli harmonijnego połączenia uczucia z myślą, natury z duchem, bezpośredniości z refleksją. Historia była dla Cieszkowskiego organiczną całością i jednością; jednym wielkim rozwijającym się organizmem, którego przyszłość można było nieomylnie poznać z pomocą metody dialektycznej. „Bez poznawalności przyszłych czasów – podkreślał Cieszkowski – bez przyszłości jako integralnej części historii... nie można w żaden sposób wznieść się do poznania organicznego i idealnego całokształtu procesu dziejów powszechnych” (ON 2, 89). Epoka trzecia miała być syntezą dwóch poprzednich, epoką socjalności, tj. solidarności i braterstwa ludzi, oraz czynu, tj. realizowania postulatów, które postawił przed ludzkością Chrystus. Te ogólne założenia historiozoficzne Cieszkowskiego znalazły zastosowanie zwłaszcza

w odniesieniu do dziejów Kościoła. Jego aktualną sytuację widział przez pryzmat wywiedzionego ze swego systemu całościowego obrazu dziejów. Kościół katolicki był dla Cieszkowskiego, szczególnie od strony organizacyjnej, znakiem i swoistym częstkowym urzeczywistnieniem na ziemi Królestwa Bożego, czyli Kościoła Ludzkości; przygotowaniem ludzi na moment trzeciego objawienia się Boga w osobie Ducha Świętego, które da początek pełnej realizacji Królestwa Bożego. Zdaniem Cieszkowskiego ludzkość dąży do uznania Boga Duchem Świętym, a pierwsza prośba Modlitwy Pańskiej „święć się imię Twoje” jest prośbą o nadejście panowania Ducha Świętego, który jest pełnym, wiekuistym i absolutnym „imieniem Boga”. Nauka Kościoła o zesłaniu Ducha Świętego, oparta na przekazie zanotowanym na początku drugiego rozdziału Dziejów Apostolskich, jest „dopiero jego zadaniem, zapowiedzią, obietnicą [...], figurą, lecz jeszcze nie istotnym objawieniem, – a Zielone Świątki nasze były dotąd tylko zielonymi świątkami nadziei” (ON 2, 353).

Dzieje ludzkości zmierzają zatem ku coraz większemu uduchowieniu, ku nowemu objawieniu się „trzeciego Imienia Bożego, trzeciego Jego oblicza, trzeciego Jego momentu” (ON 2, 345). Duch Święty jest absolutnym objawieniem Boga, syntetyzującym i dopełniającym dzieje ludzkości. Są one bowiem postępowaniem objawienia Trójcy Św. i „cały żywot ludzkości odbywa się w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (ON 2, 345). Dzieje dochodzą do drugiego ostatecznego i największego przesilenia historii i, z chwilą pełnego objawienia się Ducha Świętego, będą się toczyć w Jego imię.

Wraz z nastaniem Epoki Ducha Świętego powstanie nowa religia Parakleta – suma i produkt wszystkich dotychczasowych wierzeń i obrzędów. Historia wszystkich religii świata jest bowiem „trybem rozwijania się postępu tej wiecznej, absolutnej i powszechnej Religii, trybem własnego objawiania się Ducha Świętego i dojrzewania do niego duchów organicznych” (ON 2, 457). Wszystkie dotychczasowe religie, wyznania, obrządki, błędy, herezje i schizmy składają się na totalną religię Ducha, są „stopami religii postępu” (ON 2, 456). Postęp ludzkości wymaga, aby cześć i chwała Boża „nie była tylko przybliżoną i tylko zastosowaną, ale istotnie stosowaną (*adequata*), do Ducha zupełnie przypadającą, czyniącą zadość, a więc wiecznie

prawdziwą, czyli dosłownie czią w Duchu i Prawdzie” (ON 2, 454). W tak zarysowanej przyszłości instytucje wyznaniowe traciły dla Cieszkowskiego rację istnienia. W mającej nadejść epoce człowiek samodzielnie, bez jakiegokolwiek pośrednictwa, będzie mógł uwielbiać „społecznego Boga”. Cieszkowski uważał, że dialektyka historii wymaga, aby Kościół spajający ludzkość wewnątrznie i idealnie został zastąpiony przez Kościół Ludzkości, ogarniający realnie wszystkich ludzi. „Rodzina Wszelchudów będzie ostatecznym, absolutnym Kościołem” (ON 3, 55). Był to zatem ideał powszechnej, ogólnoludzkiej solidarności w walce o zwycięstwo wartości nad faktami, wolności nad koniecznością, w „Społeczeństwie Ducha Świętego”.

Obecnie istniejący Kościół katolicki zostanie więc – zdaniem Cieszkowskiego – „zniesiony” w heglowskim sensie tego słowa, jego istota w trzeciej epoce ulegnie bowiem pełnej realizacji. Tym samym zniesione zostaną też przejawy jego życia: stan pośredników między Bogiem i wiernymi – kapłaństwo, doktryna i kult. W „Powszechnym Kościele Ludzkości” wszyscy będą kapłanami, bo wszyscy będą oddawać cześć Bogu w „Duchu i Prawdzie”. Twórczość artystyczna będzie „obrządkami ducha” – odmienioną postacią dotychczasowej liturgii. Działania na polu nauki staną się „dogmatami ducha” – odpowiednikiem teologii. Wreszcie kształtowanie nowych form życia społecznego będzie oznaczało „obowiązek i działanie pobożne – praktyczne życie religii” (ON 2, 464). „A więc, aby być istnym wyznawcą, czcicielem i sługą Ducha Świętego, trzeba być artystą i uczonym i człowiekiem publicznym?” – pytał Cieszkowski. „Tak jest!” – odpowiadał zaraz z entuzjazmem (ON 2, 469). Powinnością religijną ludzi nowej epoki będzie wolna (bo oparta na znajomości koniecznych prawd) twórczość na polu nauki, sztuki i życia społeczno-ekonomicznego. W Epoce Ducha Świętego, w Kościele Ludzkości w pełni urzeczywistni się Czyn, który „utożsamia się z duchem na jego najwyższym szczeblu rozwoju”⁸ i jest najpełniejszym wyrazem jego dynamizmu.

Filozofia Cieszkowskiego mocą wewnętrznej konieczności przechodziła w świadomość religijną. Autor *Ojciec nasz* mocno akcento-

⁸ M. N. Jakubowski, op. cit., s. 117.

wał wprost proporcjonalną zależność życia religijnego i społecznego. Życie społeczne potrzebuje religii dla zachowania swej wewnętrznej spójni. „Jak człowiek pojąć się nie da bez społeczeństwa – pisał – tak znowu społeczeństwo nie da się pojąć bez Religii – takie społeczeństwo byłoby nonsensem, zupełnym absurdem, nie byłoby spójnią, społeczeństwem” (ON 3, 54). Sam fakt zaistnienia wspólnoty, „samo społeczeństwo jest już Religią” (ON 3, 155). Dlatego uważał, że „Najwyższa forma życia wywoła i stworzy najwyższą formę religii, bo bez niej sama nie zdoła nigdy wykwitnąć” (ON 3, 259). Z kolei religia, aby nie stała się własną karykaturą, wymaga uzewnętrznienia w życiu społecznym. Stąd Cieszkowski domagał się „odrodzenia Polityki przez Religie i urzeczywistnienia Religii przez Politykę” (ON 3, 59).

Norwid nie aprobował ujęć historyzoficznych Cieszkowskiego. Mógł mu zarzucać swego rodzaju „racjonalistyczny radykalizm” „wysuszający żywota istotę” (PWsz 1, 444) w przekonaniu, że „zuchwalstwo myślenia szkodliwym jest przez to, iż uczy lekceważyć subtelniejsze odcienia prawdy” (PWsz 7, 66). Główna zasada myślenia Norwida daje się zamknąć w stwierdzeniu, że nie wszystko, „CO NAD-LOGICZNE JEST PRZECIW-LOGICZNYM” (PWsz 8, 107). Gdy „święte i mądre *fata* człowiekiem dla idei pogardziły” (PWsz 6, 225), należy oprzeć się na logice Bożej, logice krzyża. Ciekawe, że autor *Vade-mecum* pozytywnie wypowiadał się o innym ówczesnym filozofie: „Największy mędrzec, jaki był w tym wieku i JAKIEMU NA ŚWIECIE DZIŚ JESZCZE RÓWNEGO NIE MA, był to Polak (Hoene Wroński)” – pisał w 1882 r. do Konstancji Górskiej (PWsz 10, 187). Nieco bliższy wgląd w doktryny tych myślicieli pozwala wyśledzić pewne wspólne znamiona, które mogły zyskać aprobatę Norwida. Przede wszystkim obu cechowała tendencja mediatorska. Próbowali przezwyciężyć dualizm w filozofii niemieckiej. Wroński dążył do zniesienia kantowskiej antynomii między sferą fenomenów i noumenów, Cieszkowski zaś do przewyciężenia kontemplatywizmu Hegla surowo ocenianego przez Norwida w przekonaniu, że „Cierpieć – nie jest to gnuśnić, ale w znanym kierunku ze świadomością rzeczy walczyć” (PWsz 7, 24). Dla obu filozofów celem było nie królestwo rozumu, lecz ludzkie szczęście. Obaj też – choć w różny sposób – dążyli do uprawomocnienia myślenia postulatycznego, nastawionego

na przyszłość. Cieszkowskiego i Wrońskiego łączyła także obecność pierwiastka religijnego w racjonalistycznym podejściu do rzeczywistości. Było to myślenie przewyżające filozofię niemiecką (zwłaszcza jej kontemplatywizm) i dające, obdarzoną sankcją religijną, historiozoficzną wizję spełnienia dziejów. Prawda myśli Cieszkowskiego (jak i Wrońskiego) była dla Norwida zakorzeniona nie w całościowej wizji historii, lecz w aksjologicznym aspekcie oglądu dziejów. Stąd też za bliski sobie mógł uważać obraz Kościoła jako pełnej realizacji wartości, Kościoła nie „indyjskich świętych” (PWSz 10, 145), ale ludzi w pełni dojrzałych i wolnych.

Po wyjeździe Norwida z Polski w latach czterdziestych jego kontakt z Cieszkowskim wyraźnie osłabł. Nie znaczy to jednak, że poeta przestał absorbować religijne spory i dążenia epoki. Z wielu względów kluczowy dla kształtowania się jego świadomości, również eklezjalnej, był rok 1848. Norwid, jak wiadomo, przebywał wtedy w Rzymie. Było to miejsce szczególne. W styczniu przybył tu Krasieński, w lutym Mickiewicz. Zwłaszcza przyjazd tego ostatniego nie był przypadkowy. W Rzymie wszak

Za sprawą „liberalnego” papieża zanosilo się na „nawrócenie obozu”, który zwalczał dotąd ideę wolności. Tam warto było przyłożyć rękę do odrodzenia Kościoła i pozyskania go dla sprawy narodowej [...]. Tam, w nadchodzącej wojnie z Austrią można było odnowić tradycje Dąbrowskiego, rozwinąć sztandar polski i pociągnąć ku niemu Słowian austriackich.

Z myślą o Włoszech łączyła się i druga sprawa – uregulowania stosunku poety do Kościoła. Gromiąc tak ostro Kościół „urzędowy” Mickiewicz nigdy nie przestał uważać się za katolika [...]. Obecnie liczył, że Pius IX okaże więcej tolerancji dla liberalnego katolicyzmu od swego poprzednika. Formalne pojednanie z Kościołem zdawało się Mickiewiczowi niezbędne przed podjęciem akcji politycznej: inaczej zarzut sekcjarstwa ciążyłby mu, jak kłoda u nogi⁹.

Jednocześnie wzrost nastrojów rewolucyjnych skłaniał Watykan do szukania porozumienia z głosicielami nieortodoksyjnych poglądów

⁹ S. Kieniewicz, *Legion Mickiewicza 1848–1849*, Warszawa 1957, s. 40.

dów¹⁰. Podczas swych dwóch audiencji u papieża – 5 i 25 marca – Mickiewiczowi nie udało się jednak skłonić Piusa IX, aby włączył się w wydarzenia rewolucyjne. Dwa dni po ostatniej audiencji zebrał się „sejmik” emigrantów liczący około 40 osób, na którym miano dokonać wyboru wodza tworzącego się polskiego Legionu. Stronnictwo prawicowe wysunęło kandydaturę gen. Władysława Zamoyskiego. Wobec takiej propozycji gwałtownie zaprotestował Mickiewicz, dowodząc, że „Legion musi wystąpić z ideą rewolucyjną i nie może poddawać się ludziom monarchicznego stronnictwa”¹¹. Doszło wówczas do gwałtownej wymiany zdań¹². Mickiewicz ze swoimi zwolennikami opuścił więc salę obrad i 29 marca, wraz z trzynastoma ochotnikami, podpisał akt zawiązania Legionu, który miał być załącznikiem polskiej armii w wolnej ojczyźnie. Miał on iść do ojczyzny, niosąc opracowany w ostatnich tygodniach przez poetę *Skład zasad* – swego rodzaju konstytucję odrodzonej Polski.

Dokument sporządzony przez Mickiewicza łączył hasła religijne i polityczne, skupiając jak w soczewce jego doświadczenia i przemyślenia z ostatnich lat – również w odniesieniu do Kościoła. *Skład* stał się zarazem obiektem gwałtownych ataków ze strony niektórych emigrantów. Z krytyką wystąpił m.in. Norwid, który wcześniej (29 lutego) ostro poróżnił się z Mickiewiczem, twierdząc, że „Kościół ma prawo wymagać cierpliwości od ludzi i nie śpieszyć się na drogach swoich”. Ten na pozór drobny fakt, odnotowany tylko przez Krasieńskiego¹³, rzuca jednak sporo światła na postawę obu rozmówców wobec Kościoła. Dlaczego na przykład Mickiewicz był przeciwnikiem zachowywania cierpliwości przez Kościół? Odpowiedź na to pytanie zawarta jest choćby w podszytych mocno towianizmem ostatnich wykładach poety na Collège de France. W prelekcjach tych

¹⁰ Ibidem, s. 41.

¹¹ Ibidem, s. 52.

¹² Norwid wówczas zdecydowanie przeciwstawiał się Mickiewiczowi. Por. list A. Jełowickiego z 29 marca 1848 r. do J. Skrzyneckiego w: P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 4, Kraków 1896, s. 188–190 oraz opisaną w 1879 r. relację samego Norwida w liście do J. B. Zaleskiego (PWsz 10, 135–136).

¹³ Z. Krasieński, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 3, Warszawa 1975, s. 708.

czasy świetności „Kościoła urzędowego” Mickiewicz rozciągał tylko do II połowy XVI w., do pontyfikatu „Piusa V, ostatniego papieża, co umarł w stanie świętości” (Dz 11, 378), twierdząc, że później na miejsce autentycznej wiary weszły rutyna i marazm. Uważał, że „Kościół pozwala wyschnąć źródłu prawdziwego życia” (Dz 11, 420), ponieważ zerwał z tradycją pojmowaną jako tradycja natchnienia i ducha¹⁴. Zamiast „podnosić duszę człowieczą, czynić ją jaśniej widzącą i bardziej czynną” (Dz 11, 263), zatracił właściwe pierwszym wiekom chrześcijaństwa życie, zapal i zdolność do czynu. Żarliwa wiara została zastąpiona przez zrutynizowane praktyki religijne. W efekcie „działanie ducha chrześcijańskiego w Kościele [...] niemal zupełnie ustało” (Dz 11, 405). Mickiewicz obwiniał Kościół o utratę – na skutek nieczułości na cierpienie – tego, co nazywał „intuicją, instynktem, darem proroczym” (Dz 11, 359) czy też „słowem żywym” (Dz 11, 396) oraz o brak wiary w cuda. Twierdził, że w Kościele zwyciężyła „idea administratorska” i „duch szkolarski”. Miejsce natchnionych apostołów i cudotwórców zajęli „ludzie nauki urzędowej, zwani doktrynerami” (Dz 11, 427), którzy schronili się w „księgi i teologię”, nie zważając na to, że „chrześcijaństwo nie jest umiejętnością, ale działaniem” (Dz 7, 44) i bezkompromisowym zobowiązaniem do walki ze wszelkim złem. Oni to właśnie kaznodziejstwo przemienili w „rzemiosło”, a naukę Bożą w „martwą literę”. Kościół poddany władzy „teologów i kazuistów” stał się instytucją anachroniczną. Taka sytuacja może odpowiadać tylko możnym i rządzącym, którzy zawsze byli wrogami wolności ludu. Dlatego Mickiewicz żądał napełnienia zastygłych form żywą treścią, rehabilitacji uczucia i pracy wewnętrznej i uznania możliwości bezpośredniej współpracy człowieka z Bogiem, twierdząc, że „Przyszłość należy do ludzi, którzy odrzucają doktryny” (Dz 11, 350). W nagrodę za pracę nad sobą „duch ludzki, który się podnosi, który nieustannie szuka Boga” (Dz 11, 17) dostaje „światło wyższe, tak zwane słowo” (Dz 11, 17), będące „promieniem Słowa Bożego” (Dz 11, 445), ponieważ „Bóg nie ma innego sposobu

¹⁴ A. Walicki, *Prelekcje paryskie Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie*, „Przegląd Humanistyczny” 1964, nr 1, s. 33. Por. też: idem, *Adama Mickiewicza Prelekcje Paryskie*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1, s. 216–272; K. Rutkowski, *Braterstwo albo śmierć. Zabijanie Mickiewicza w Kole Bożym*, Paryż 1988.

przemawiania do ludzi: musi obrać człowieka” (Dz 11, 18). Słowo to nowe objawienie, którego dostępują duchy „najsilniejsze” i „najhartowniejsze” (Dz 11, 439).

Możemy [...] stworzyć słowo – mówił Mickiewicz – jedynie, o ile rozniecimy w sobie ogień twórczy, rozwijając to, co poeci nazywają naszym popędem tajnym, co jest po prostu miłością Boga i podnosząc się do stanu, w którym możemy otrzymywać natchnienie, to znaczy obcować z Bogiem. Okazuje się stąd dlatego Kościół urzędowy, nawet jako szafarz słowa, dotknięty jest jałowością (Dz 11, 399).

Krytyka „Kościła urzędowego” nie była, w zamierzeniu pisarza, podyktowana pragnieniem powrotu do ideału ewangelicznego, ale przekonaniem o historycznej nieadekwatności Słowa niegdyś objawionego do wymogów czasów współczesnych. Była to krytyka nie tylko moralna, ale i doktrynalna. Poeta głosił potrzebę powrotu do wymogów współczesności, dopełnienia „starego objawienia” „objawieniem nowym”, udzielanym wielkim charyzmatycznym przywódcom. Obecnie „Chrześcijaństwo wzywa ludzkość do wstąpienia na nowy szczebel świętości” (Dz 11, 390). Prawdziwe dzieje Kościoła, według Mickiewicza, to nie linearny ciąg wydarzeń, lecz pasmo niespodziewanych natchnień boskich, objawień, udzielanych tym, którzy nie bez bólu, przez wysiłek moralny „wzniesli się na ten stopień rozwoju ducha, gdzie mogą mieć chwile intuicyjnego odczucia” (Dz 11, 374). Intuicja to wiedza „wycierpiana”, „drugi wzrok”, który pozwala bezpośrednio dotrzeć do własnej duszy i wejść we wspólnotę z Bogiem. „Kościół – mówił Mickiewicz – istnieje właśnie na to [...] aby w nas wpajać tę wiedzę dzieci bożych, przez którą wchodzi się w świętych obcowanie i poznaje to, czego inni ludzie nie wiedzą; przez tę zaś wiedzę osiąga się potęgę” (Dz 11, 379). Dlatego „energia” – czyli „słowo, które już się realizuje, które staje się życiem” (Dz 11, 410), przechodzi w czyn – powinna znamionować wspólnotę chrześcijańską nowej epoki. Na jej moc powinny składać się, zdaniem Mickiewicza, znaki „bezpośredniej obecności bóstwa” (Dz 11, 373), które za Franzem Baaderem nazywał „władzą wykonawczą religii” (Dz 11, 373). Stąd w swej wizji Kościoła szczególne znaczenie przypisywał glosolalii, cudom, prorocत्वom i widzeniom, a więc tzw.

darom epifanijnym, właściwym zwłaszcza dla „Kościoła czasów pierwotnych [...] czasów życia, zapału i czynu” (Dz 11, 374). Pojmował je jako „dowody potęgi Ducha” (Dz 11, 405), zniewalające przejawy siły i czynu właściwego dla zbliżającej się nowej epoki chrześcijaństwa. Kościół według Mickiewicza to struktura, która powinna być wyznaczona przez czynniki emocjonalne, takie jak zapał, entuzjazm, egzaltacja i siła duchowa. Winien on być faktem tyleż społecznym i religijnym, co wojskowym, opartym na bezbłędnym duchowym rozoznaniu i nieznoszącym sprzeciwu przywództwie, zniewalającym do jedności i bohaterskich czynów, skupiającym władzę duchową i świecką, ponieważ ewangelię znamionuje prawda i siła. Kościół jest powołany, aby nieść światu zbawienie za sprawą natchnionych i pełnych mocy czynów nowych chrześcijan. Mickiewicz kładł nacisk na bardzo dynamiczne i konkretne (a więc zwłaszcza zbrojne) działania zewnętrzne. Podobnie jak Chrystus – jego zdaniem – był natchnionym i potężnym działaczem, tak samo chrześcijanie powinni stale dokonywać wielkich czynów torujących drogi postępu¹⁵. Wszak „prawdziwą cechą męża stanowi energia”, czyli „słowo, które się już realizuje, które staje się życiem” (Dz 11, 410). „Energia pochodzi z ducha” (Dz 11, 434) i z ludzi „energicznych” powinna składać się właśnie nowa, żywa społeczność chrześcijańska. Najpełniejszą realizację znajduje ona obecnie w armii francuskiej. Dzięki Napoleonowi „francuski duch wojskowy zachowuje czystą tradycję Kościoła chrześcijańskiego, najczystsza może teraz na świecie; duch wojskowy francuski jest synem ducha rycerskiego, a razem wnukiem Chrystusowym” (Dz 11, 433). Kościół przyszłości ma, według Mickiewicza, sprzyjać połączeniu religii i polityki, a więc religijnej odnowie świeckich instytucji. Oznacza to, że Kościół powinien zaszcześcić społecznościom politycznym ducha zapału i egzaltacji oraz odnajdywać kontakt z ludem¹⁶.

Uwaga skierowana przez Norwida pod adresem Mickiewicza stanowiła próbę „przywołania do porządku” tego ostatniego, przy-

¹⁵ L. Pyskaty, *Antropologia Prelekcji Paryskich*, „W drodze” 1987, nr 9, s. 56–59.

¹⁶ Wystąpienia Mickiewicza na ogół nie zostały przyjęte jako istotne wydarzenie. Por. A. Lewak, *Opinia współczesna o ideach religijnych A. Mickiewicza i jego wykładach w Collège de France*, „Przegląd Humanistyczny” 1958, nr 3, s. 123–124.

pomnienia mu o ortodoksji; o tym, że bycie chrześcijaninem, to bynajmniej nie sam heroiczny wysiłek i aktywizm, ale pójście za głosem powołania i wierność mu w codziennych sytuacjach. Kościół jest bowiem przede wszystkim darem łaski i odpowiedzią człowieka na Boże wezwanie. Upomnienie Mickiewicza – jak się to wkrótce okazało – było tym bardziej uzasadnione, że wśród haseł religijnych zawartych w *Składzie zasad* trzecie brzmiało: „Kościół stróż Słowa”. Słowo w tym kontekście to nowe objawienie dostępne tym, którzy podjęli największy wysiłek moralny i zostali przeobrażeni przez cierpienie. Przez swą siłę ducha i cudowne Boże dary górują oni więc nad masami i mają obowiązek przewodzenia duchom znajdującym się na stopniach niższych. Kościół to w najwyższym stopniu *ecclesia spiritualis*, przestrzeń wyłącznie wewnętrznej interioryzacji i bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości duchowej. Powstał on i żyje wyłącznie dzięki misji Ducha. Jest to Duch potężny, nieposkromiony, nieposłuszny wszelkim ograniczeniom – Duch mocy, choć niekoniecznie miłości.

Kilkanaście dni po ogłoszeniu *Składu zasad* w listach do Jana Skrzyneckiego i Józefa Bohdana Zaleskiego Norwid zawarł bardzo krytyczną ocenę sformułowanych tam poglądów:

Manifest ten w rzeczach Kościoła dąży do najdokładniejszego wyniszczenia dogmatu i rozwolnienia duchowego – a iż tam STARSZY BRAT Izrael przeważne miejsce ma zajmować – tedy w ostatecznym skutku (krótko mówiąc) do SYNAGOGI zmierza. Przyznanie starszości Izraelowi jest już logicznym stąd wpływem – albowiem Chrystus CZAS zwycięży, a starszość Izraela z chronologii jest, z czasu, z krwi etc... – zwrot do Starego Testamentu! [...]

Owóż takie pojęcia spod znakomitego pióra wyszły dały mi tylko uczuć, o ile jestem opóźnionym w widzeniu onej tryumfującej już Ludzkości, która jest jakby Jeruzalem u świętego Jana opisane – a w której wszakże GWAŁT panuje – RADYKALIZM MISTYCZNY I GNOSTYCZNA DUCHOWA ARYSTOKRACJA powołanych (PWsz 8, 62).

Norwid krytykował więc Mickiewicza m.in. za porzucanie chrześcijaństwa na rzecz religii żydowskiej, za charyzmatomanię oraz kult wielkich duchem i czynem jednostek, które mają być przewodnika-

mi dla duchów znajdujących się na niższych stopniach wtajemniczenia i wzrostu. W Legionie Mickiewicza dostrzegał wręcz jakby przeziwagę Kościoła. W liście do J. Skrzyneckiego pisał:

Mickiewicz zabrał z sobą dwunastu uczniów i chorągiew, którą w czasie procesji na ś. Andrzeja POD BŁOGOSŁAWIENSTWO PRZEJEZDZAJĄCEGO PAPIEŻA podstawił – i wyjechali stąd ku Polsce (PWsz 8, 61).

W informacji tej uderza znamienny szczegół: Mickiewicz wyrusza na czele dwunastu uczniów. Polski wieszcz tworzy więc jakby nową wspólnotę zbawionych, jakby antykościół, uzurpując sobie jednocześnie prawo do papieskiego błogosławieństwa¹⁷. Fakt ten został więc zinterpretowany przez autora *Zwolona* jako swoisty symbol odstępstwa Mickiewicza od Kościoła katolickiego i niechlubne ukoronowanie całej dotychczasowej nauki i działalności wielkiego poety.

Kraśiński był drugim wielkim interlokutorem Norwida w Rzymie, z którym młody poeta „miał wiele chwil dobrych i korzystnych” (PWsz 8, 66)¹⁸. Tutaj 7 stycznia 1848 r. doszło do pierwszego ich spotkania. Tu też spędzali następnie długie godziny na rozmowach¹⁹. Norwid wraz z Ludwikiem Orpizewskim, Władysławem Zamoyским i o. Hieronimem Kajsiewiczem należał do najściślejszego otoczenia Kraśińskiego. W liście z 9 lutego do Józefa Bohdana Zaleskiego, który często krytycznie mówił o autorze *Irydiona*, Norwid tak m.in. charakteryzował swego nowego przyjaciela:

¹⁷ Rozwinięciem poczynionych tu uwag mogą być następujące prace: Z. Jastrzębski, *Norwid o Mickiewiczu*, „Roczniki Humanistyczne” 1954–1955, z. 5, s. 255–282; K. Górski, *Mickiewicz w aluzji literackiej Norwida*, w: idem, *Z historii i teorii literatury*, seria 3, Warszawa 1971, s. 95–109; Z. Trojanowiczowa, *Norwid wobec Mickiewicza*, w: *Cyprian Norwid. W 150-lecie urodzin. Materiały konferencji naukowej 23–25 września 1971*, pod red. M. Żmigrodzkiej, Warszawa 1973, s. 209–224; G. Gömöri, *Norwid o Mickiewiczu – spojrzenie poromantyczne*, „Studia Norwidiana” 1983, z. 1, s. 71–80; A. Kłoczowski, *Mesjanizm, czyli teologia polityczna po polsku*, „W drodze” 1987, nr 9, s. 42–52.

¹⁸ Na temat kontaktów Kraśińskiego i Norwida zob. S. Kossowski, *Kraśiński a Norwid*, Lwów 1912.

¹⁹ Por. list Norwida do J. B. Zaleskiego (PWsz 8, 56–58).

Irydion jest jednym z niezwykłych przykładów TRZEŹWOŚCI w MISTYCZYMIE, którą tylko znajomość katolicyzmu zrodzić może. I nie wiem, jak było, ale dzisiaj widzę w nim MIARĘ wyrobioną, a ku rzeczom Bożym i Ojczystym miłość szczerze gorącą (PWsz 8, 56).

Kraśiński, zapewne dzięki posiadanemu autorytetowi, rozległości doświadczenia życiowego i sile myśli, wywierał na Norwida wyraźny wpływ. Przypuszczalnie pod niemałym wpływem swego starszego przyjaciela młody poeta, początkowo porwany siłą indywidualizmu Mickiewicza i wpisany na listę członków tworzonego przezeń Legionu, zerwał z autorem *Pana Tadeusza* i stał się zdecydowanym przeciwnikiem jego „radykalizmu mistycznego”.

Mimo wszystkich zbieżności i wpływów spojrzenie na Kościół w przypadku obu autorów charakteryzuje się inaczej rozłożonymi akcentami, a przede wszystkim zgoła odmiennym punktem wyjścia. Kraśiński wielokrotnie, poczynając od początku lat czterdziestych, mówił o dwóch nurtach chrześcijaństwa. W 1841 r. pisał do Augusta Cieszkowskiego:

Spod stóp Chryst[usa] wyszło NURTÓW sprzecznych dwoje – konserwatorski = katol[icki] i opozycyjny = herezji; pierwszy wystawia materią, drugi ducha. Katol[icyzm] coraz krzepniał i twardniał bardziej, herezja coraz bardziej się ulatniała, w protestantyzm przeszła, przeszła wreszcie w niemiecką metafizykę. Zatem dziś te dwie sprzeczności doszły do najwyższego antagonizmu i wysilenia, więc połączyć się muszą, w trzecią potęgę wzbić się!²⁰

Stale dokonująca się ewolucja ludzkości ma więc decydujące znaczenie dla ostatecznego kształtu Kościoła. Każdy etap w historycznym rozwoju jest nieodzownym przygotowaniem tego, co nastąpi później. Dający się zaobserwować w wielu dziedzinach kryzys formacji nowożytnej oznacza rodzenie się epoki „nowego chrześcijaństwa”, pełną realizację idei chrześcijańskiej w historii. Oczekiwany w dziejach przełom dokonuje się za sprawą narodów. Postęp dziejowy oznacza większą emancypację poszczególnych nacji i ich wynu-

²⁰ Z. Kraśiński, *Listy do Augusta Cieszkowskiego*, t. 1, Warszawa 1912, s. 7.

ranie się z natury i historii ku większemu uduchowieniu prowadzącemu ku odnowieniu swej tożsamości, ponieważ

wiek nasz, dziedzic wszystkich starożytnych, średnich i nowszych czasów, jest wiekiem narodowości, dochodzących do pełnej wiedzy o sobie, a tym samym zabierających się do świadomego i samodzielnego działania²¹.

Autor *Nie-Boskiej komedii* stale obserwował ewolucyjne i dialektyczne ścieranie się w dziejach „boskiej idei”, która „rozpadła się od wieków na dwie ostateczne jednostronności”²², tj. Kościoła historycznego, wyrastającego na nauce apostołów, mającego swe oparcie w papieskim Rzymie, oraz Kościoła przyszłości, zrywającego z ortodoksją, natchnionego herezjami i mesjanistycznymi tendencjami. Ten pierwszy to Kościół „materii”, którego znakiem jest bogactwo wystroju bazyliki św. Piotra, który „formę stawia wyżej ducha wewnętrznego”²³, podczas gdy drugi to Kościół „ducha” – symbolizowany przez prosty drewniany krzyż postawiony na arenie Kolozeum – który „dogmatu nie doceniając samą moralność tylko, czystego ducha [...] bierze i posuwa”. Na rozwój i kształt tego ostatniego wpływają „masoneria, liberalizm, protestantyzm i filozofia”²⁴.

W historycznym pochodzie narodów na czele kroczy naród polski spełniający funkcję nowego Mesjasza przechodzącego przez mękę i śmierć do chwalebного zmartwychwstania, a więc połączenia pierwiastka cielesnego z duchowym. O ile Mickiewicz posłannictwo Polski uzależniał od moralnego poziomu narodu, o tyle Krasiński (jak Cieszkowski i Słowacki) uważał, że Polska z uwagi na samą swą naturę i dzieje przeznaczona jest do roli Mesjasza narodów. Za sprawą Polaków dokona się upragniona synteza antyku i chrześcijaństwa, aby w przyszłości „istnieć mógł Kościół ludzki powszechny, jeden, a z rozmaitych członków olbrzymio złożony i duchem

²¹ Cyt. za: M. Śliwiński, *Antyk i chrześcijaństwo w twórczości Zygmunta Krasińskiego*, Słupsk 1986, s. 69.

²² Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 1, s. 526.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

bożym przenikły na ziemi”²⁵. Wierność Kościołowi rzymskokatolickiemu współistnieje u Krasieńskiego z oczekiwaniem wielkiej religijnej przemiany, która obejmuje całą ziemię. Trudno powiedzieć, czy przemiana ta oznaczała dla pisarza wyjście poza katolicyzm („Katolicyzm jest CAŁOŚCIĄ jedną, filozofia drugą. Z tych dwóch będzie trzecia”)²⁶ czy też odnowienie i poszerzenie istniejących instytucji katolickich. Za tą drugą interpretacją przemawia choćby fragment z listu do Delfiny Potockiej z 5 lutego 1842 r.:

Ile razy użyłem słowa KOŚCIÓŁ, nie masz rozumieć ideału kościoła katolickiego, czyli prawdziwego kościoła katolickiego, któremu Pan obiecał, że ogarnie całego planetę. Ten właśnie będzie powszechną zgodą szczególnych tych części; ale zawsze przez to miano rozumiem historyczny kościół, który objawiał nieraz sobą już swój IDEAL, ale też i nieraz swoją słabość ludzką, o ile ludzie go za środek użyli dla dopięcia swoich interesików i słabostek świeckich. [...] Wierzę w głębi ducha w kościół katolicki, który kiedyś obejmie ziemię całą i narody wszystkie, i będzie jedno z ludzkością, a ludzkość jedno z Chrystusem! Protestantyzm zniknie, katolicyzm trwać będzie na wieki, bo przeciwko Powszechności, jeśli prawdziwie Powszechna, któż protestuje?²⁷

Jeśli wziąć pod uwagę, że Krasieński umierał pojedymany z Kościołem, to druga wersja wydaje się bardziej prawdopodobna. Nie ulega jednak wątpliwości, że pisarz przez wiele lat wahał się między wiernością dogmatom wiary katolickiej a logiką spekulacji filozoficznej. Z całą pewnością dostrzegał znamiona kryzysu w instytucjach kościelnych, podziały między wierzącymi oraz wartości tkwiące w różnych odłamach chrześcijaństwa i w innych religiach. Jako romantryczny myśliciel pragnął twórczej, oryginalnej syntezy, która spełni oczekiwania i pragnienia wszystkich epok, cywilizacji i narodów.

²⁵ Z. Krasieński, *O Trójcy w Bogu i o Trójcy w człowieku*, cyt. za: *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm*, wyboru dokonali oraz wstępem i przypisami opatrzyli H. Hinz i A. Sikora, Warszawa 1964, s. 453.

²⁶ Z. Krasieński, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 1, s. 588.

²⁷ *Ibidem*, s. 528.

O syntezie tej pisał nie tylko w listach, ale też w utworach poetyckich, jak choćby w *Niedokończonym poemacie* czy w *Przedświcie*²⁸.

Myśl Norwida o Kościele tchnie niewątpliwie typowym dla Krasińskiego uniwersalizmem, bardzo szerokim spojrzeniem na Kościół. Norwid bliski jest autorowi *Irydiona* także przez swój historyzm, przez dostrzeganie załączków Kościoła w jego antycznych prefiguracjach i wskazywanie na teleologiczny oraz teologiczny sens dziejów. Autor *Vade-mecum* dzieli wreszcie ze swym przyjacielem zmysł transcendencji (w opozycji do immanentnej polityczno-teologicznej utopii Cieszkowskiego)²⁹. W zestawieniu z Krasińskim uwidacznia się jednak pewien specyficzny rys Norwida. O ile Krasiński wciąż pochłonięty jest przyszłością i z jej perspektywy patrzy na przeszłość oraz stara się zrozumieć współczesność, o tyle Norwida cechuje zafascynowanie rzeczywistością i zmysł teraźniejszości. „Obowiązująca wiek potęgą” była dla niego „WSPÓŁCZESNOŚĆ UWAŻANA JAKO SIŁA, POTRZEBA I OBOWIĄZEK RAZEM” (PWsz 6, 464). Jeśli Norwid mówi o przyszłości, to nigdy nie czyni jej obiektem jałowych spekulacji i nie upaja się jej możliwościami. Przyszłość jest dla niego jedynie ożywiającym celem. Za najważniejszy uznaje dzień dzisiejszy i każde konkretne dobro, które on z sobą niesie. Przez pryzmat tego dobra ocenia też Kościół. Dla poety jest on obecny wszędzie tam, gdzie owo dobro rodzi się i rośnie. Ono właśnie, urzeczywistnione choćby przez niepozorne czyny szarych ludzi, decyduje o rozmiarach Kościoła, który z kolei inspirowa je i wspiera.

²⁸ Dość obszernie na temat Kościoła u Krasińskiego pisze M. Śliwiński, *Antyk i chrześcijaństwo w twórczości Zygmunta Krasińskiego*, s. 64–89.

²⁹ Wskazuje na to choćby fragment listu do Bronisława Trentowskiego z 13 lutego 1848 r. Krasiński pisał wtedy: „Chrześcijaństwo było wskazaniem drogi, przyszłość będzie nią pójściem. Pogaństwo było realnością, chrześcijaństwo idealnością historii; pozostawa rzeczywistość, duch, jaźń, ludzkość złana z Bożym pomysłem w jedno, a więc żywa, a więc nieśmiertelna, i kiedyś po tej drodze, w coraz wyższe wstępując rozwoje, dojdzie ludzkość do przemienienia się w wyższy ród. Lecz to już POZAHISTORYCZNY [podkr. – R. Z.] wiek, kędy żywot śmiertcią więcej niekrajany jest!”. Cyt. za: ibidem, s. 74.

*

Celem niniejszej pracy było możliwie gruntowne zbadanie treści jednego Norwidowego pojęcia. Wydaje się ono kluczowe dla zrozumienia świadomości pisarza, którego z całą pewnością można zaliczyć do najbardziej oryginalnych i najgłębiej religijnych w całej historii polskiej literatury. Przeprowadzone analizy mogą być punktem wyjścia do badań nad innymi motywami religijnymi w twórczości autora *Vade-mecum* i całym przekazem ideowym zawartym w jego pismach, który może w przyszłości zostanie przybliżony w słowniku pojęć Norwida.

Reasumując, należy stwierdzić, że na tle tendencji XIX-wiecznych postawę Norwida cechują zwłaszcza:

1. Szeroka wizja dziejów wspólnoty chrześcijańskiej, poczynając od wczesnej starożytności, aż po czasy współczesne. Refleksja nad historią Kościoła zatacza u pisarza bardzo szerokie kręgi, czerpiąc zwłaszcza z przeżywającej wówczas renesans tradycji patrystycznej. Początek, jakby „nasiona” Kościoła, pisarz widział już w zamierchłej starożytności, u zarania dziejów. Pokazywał, jak stopniowo ludzkość dojrzewała do przyjęcia prawdy objawionej w pełni przez Chrystusa i jak prawda ta żyła i owocowała w ludziach pełnych godności i wytrwałości, którzy bezwiednie dawali jej świadectwo. Norwid śledził szczególnie uważnie historię pierwszych wieków po Chrystusie, ukazywał bohaterskie zmagania i święty zapał młodego Kościoła (snując częste porównania z letnią, płytką religijnością czasów współczesnych) oraz jego niezastąpioną rolę jako „skarbnicy archeologii żywotnej” (PWSz 6, 506), w której zostały zawarte najpiękniejsze ludzkie uczucia i ideały. W wizji tej Kościół jest odwiecznym i nieustannym trwaniem Wcielenia, kultura przedchrześcijańska prefiguracją chrześcijańskiej, całe zaś dzieje mają jakąś strukturę proeklezyjalną.

2. Wolne od zaściankowości spojrzenie na wspólnotę wierzących, nacechowane „ekumeniczną” akceptacją i przyjaźnią wobec wszystkich uczciwie poszukujących prawdy i mających nadzieję w Bogu, w przekonaniu o równości i godności wszystkich ludzi jako dzieci jednego Ojca. Autor *Vade-mecum* umiał „pięknie różnić się”. Zacho-

wując przez całe życie głębokie przywiązanie do Kościoła katolickiego, umiał też zauważyć i docenić wyznawców innych denominacji chrześcijańskich i religii. Kierował przy tym uwagę zarówno na wielkie, „pomnikowe” postaci, jak też na ludzi skromnych i cichych, poniekąd nawet „wyklętych” (jak samobójcy), w których potrafił dostrzec znamiona chrześcijańskiej i zarazem ludzkiej wielkości. Parafrazując słowa Wyspiańskiego, można powiedzieć, że Norwid Kościół swój widzi ogromny. Jest to interesujący aspekt „eklezjologii” poety, który nie dał się zwieść dość ciasnym wyobrażeniom swoich czasów o granicach dostępności chrześcijańskiej prawdy i zbawienia. Jego myśl pozwala wyczuć wielkość i głębię zamiarów Boga wobec stworzenia i stanowi, choć może nie w pełni świadomie, impuls ekumeniczny, w pewnej mierze śmielszy nawet niż ten wywodzący się z ostatniego soboru³⁰. Pisarz był wyczulony na tajemnicze, pozabawione sztywnych ludzkich granic działanie Ducha Bożego, który znosi naznaczone grzechem podziały, wyzwala z zamknięcia i prowadzi ku nieznanym, ale fascynującym horyzontom ludzkiego braterstwa.

3. Wyraźne i jednoznaczne opowiedzenie się za papieżem i jego nauczaniem połączone z szacunkiem dla Stolicy Apostolskiej jako najważniejszego gwaranta humanistycznych wartości i wielkiego mecenasa kultury. Norwid, w przeciwieństwie choćby do autora *Pana Tadeusza*, nie krytykował ostro „Kościoła urzędowego”, a gdy „Mickiewicz zwątpił w urząd papieża jako siłę dziejotwórczą”³¹, Norwid zarzucał mu, że chciał „Korab Piotrowy zastąpić balonem steru jeszcze nie mającym” (PWsz 6, 457). Tak wyraźne opowiedzenie się za papieżem stawiało go niekiedy w rzędzie najzagorzalszych ultramontanów. Pisarz bronił – chyba niezbyt słusznie – postawy Grzegorza XVI wobec Polski. Był też zdecydowanym zwolennikiem zachowania przez Piusa IX świeckich przywilejów. Uparte popieranie niektórych żądań papieskich z dzisiejszego punktu widzenia może wydać się konserwatywne czy nawet błędne. Nie należy jednak tracić z oczu kontekstu historycznego, wyznaczonego przez zmieniającą

³⁰ Por. S. Nagy, *Problematyka przynależności do Kościoła w nauce II Soboru Watykańskiego*, w: *Chrześcijanin w Kościele*, pod red. J. Majki, Wrocław 1979, s. 71–87.

³¹ A. Witkowska, *Mickiewicz – słowo i czyn*, Warszawa 1983, s. 271.

się gwałtownie sytuację w Europie, naciski środowisk antyklerykalnych i antykościelnych oraz niejasne stanowisko samego Kościoła, który gorączkowo poszukiwał swego miejsca w nowych warunkach politycznych i społecznych. Poeta nigdy do końca nie pogodził się z upadkiem Państwa Kościelnego, choć przyjął ten fakt z dużym spokojem i ufnością w plany Opatrzności. Posługę następcy św. Piotra ujmował przede wszystkim w kategoriach religijnych. Rzym i urząd papieski uważał też za szczególną ostoję duchowej tradycji ludzkości i punkt orientacyjny w epoce naznaczonej chaosem aksjologicznym.

4. Uwrażliwienie na rolę Kościoła w przemianie struktur społecznych, gospodarczych i politycznych. Pisarz uważał, że Kościół powinien spełniać w nich swą uniwersalną, duchową posługę, przypominając o konieczności przestrzegania zasad etycznych w życiu społecznym, tworząc wspólnotę i ukazując najgłębsze przyczyny trudności ekonomicznych związane z ludzkim grzechem. W świecie poddanym ślepyemu instynktom i manipulacji ma on przeciwstawić się deformacji ludzkich potrzeb, służąc tym samym pojednaniu ludzi z ich pracą, aby była prawdziwym wyrazem godności osoby. Wartości moralne i religijne pielęgnowane przez Kościół Norwid odnosił też do polityki. Całe dzieje były dla pisarza potwierdzeniem tego, jak ważną rolę w polityce odgrywa uczenie wiary, szacunek dla człowieka – zwłaszcza gdy cierpi – oraz parlamentaryzm. Ten ostatni uważał za wywodzącą się z Kościoła zasadę kształtowania życia politycznego, a jednocześnie sposób pobudzania wierzących do głębszej odpowiedzialności za Kościół i społeczność, w której żyją. Ideałem pisarza był bowiem Kościół twórczo wpływający na społeczeństwo obywatelskie i porządek demokratyczny, który zaś wymagał – jego zdaniem – ewangelicznego fermentu, aby urzeczywistnić się i trwać.

5. Pogłębiony stosunek do sztuki w przekonaniu o sakramentalnym charakterze wielkich dokonań artystycznych. „Sakrament sztuki” rozciągał się dla pisarza na wszelkie przejawy piękna, kryjące zawsze tajemnicze odniesienie do Boskiej transcendencji. Sztuka w ujęciu Norwida bardzo poszerzała sakramentalną sytuację ludzkiego istnienia i była niejako sakramentem zbawienia, formą mistagogii w *sacrum*, wprowadzeniem do głębszego przeżywania sakramentów Kościoła i obcowania z tajemnicą odkupienia. Pisarz kładł

również nacisk na dobrą formację i wiarę potrzebne do owocnego przyjmowania sakramentów, na duchową wrażliwość i egzystencjalną przemianę, by sprostać wezwaniu do życia w szerokiej wspólnocie eklezjalnej i z pożytkiem uczestniczyć w zbawczym misterium.

6. Zdroworozsądkowe podejście do wiary odrzucające „radykalizm mistyczny”, „czyn bez myśli” i oderwanie „energii” od „inteligencji”, przejawiające się w charyzmatomanii i działaniach wymykających się spod kontroli hierarchii kościelnej. Norwid twierdził, że przy „natchnionym” działaniu nie należy zapominać o zwykłej ludzkiej mądrości i doświadczeniu. Pozostawał też wierny hierarchii, którą pojmował nie tylko jako „urząd”, ale „świętą zasadę” – ostoję prawdy i porządku w Kościele. Często podkreślał również znaczenie krzyża pojętego zwłaszcza jako wierność codziennym wyzwaniom stawianym przez życie. Wierność krzyżowi była dla pisarza najistotniejszym wyznacznikiem autentyczności ludzkiego życia i tożsamości wspólnoty chrześcijańskiej. Stąd nie formowanie „napowietrzonych systemów”, ale „względna cząstkowa praca i zasługa” (PWsz 9, 164) była dla pisarza wymogiem realizmu i obrony wiary przed ideologizacją. Autorowi *Vade-mecum* obcy był płytki, przedwczesny optymizm. Jego myśl o Kościele nie jest podszyta żadnymi „systematami”, tak często dającymi o sobie znać u romantyków. Norwid w swej eklezjologii nie odwoływał się do heterodoksyjnych uzasadnień. Rewolucjom i utopiom społecznym – zacierającym życiowy dramat konkretnych osób i grup ludzkich – przeciwstawił wiarę w Boga, która w trudnych i pogmatwanych ludzkich dziejach uczy, iż „trzeba miejsce Mu zostawić i nie zakratkować rachunkami całego zamiarów ludzkich pola – trzeba-ć umieć i czekać” (PWsz 8, 65).

Norwidowska myśl o Kościele jest więc zjawiskiem dość oryginalnym na tle XIX w. Nierzadko stanowi dowód niezależności myślenia pisarza i jego twórczej otwartości na wielkość i głębię zamiarów Bożych. Norwid sytuuje się na początku szerokiego nurtu przemian zachodzących w Kościele katolickim przypadających na okres po wojnach napoleońskich³². Istotą tych przemian jest odwrót

³² Por. A. Luneau, M. Bobichon, *Kościół ludem Bożym. Od owczarni do ludu przemierza*, przeł. H. Zawadzka, Warszawa 1980, s. 126.

od zaawansowanej materializacji religii, od jej form zewnętrznych do wewnętrznych treści, od koncepcji skostniałej i statycznej do dynamicznej i pełnej życia, od obiektywizmu praw wiary do ich – względnego przecież zawsze – subiektywizmu. Pisarz jest poniekąd bezwiednym prekursorem *Vaticanum II*.

Norwid był wyjątkowo zintegrowany i niewzruszony w swej głębokiej religijności. Na podstawie tekstów pisarza trudno byłoby wskazać zachodzące u niego ewentualne przemiany w rozumieniu Kościoła, choć pytanie o nie byłoby jak najbardziej słuszne. Należy pamiętać, że autor *Vade-mecum* nie był zawodowym teologiem jak choćby bliski mu w czasie Jan Adam Möhler, w przypadku którego można mówić o przynajmniej dwóch etapach twórczości. Poeta nie miał zamiaru dawać systematycznego wykładu swoich poglądów. Głos na temat Kościoła zabierał raczej doraźnie, przy okazji ważniejszych wydarzeń w życiu wspólnoty katolickiej. Ważniejsze reakcje Norwida na sytuację w Kościele i kondycję samego Kościoła wiążą się zwłaszcza z wydarzeniami z lat 1848, 1863 i 1870. Ogólnie można stwierdzić, że Norwidowa wizja Kościoła prawdopodobnie ewoluowała w kierunku większego upodmiotowienia świeckich. Miało to zapewne związek z dojrzwaniem pisarza jako katolika i niekiedy dostrzeganą przez niego niewystarczalnością działań duchowieństwa, zwłaszcza w wymiarze społecznym. Niezmienny zaś pozostawał pełen szacunku i oddania stosunek Norwida do papieżstwa i jego polityki, a szczególnie do Piusa IX.

Myśleniu Norwida brakowało wykończenia. Jego dzieło przypomina plac budowy: materiał na dom jest przygotowany, są już nawet rysy fundamentów, ale domu nie będzie. Sam o tym pisał: „Od lat wielu powtarzałem bliższym moim znajomym, że w prologu do dramy steram siły żywotne, i że tym sposobem akt jej pierwszy będzie ostatnim”³³.

Ta uwaga ks. Józefa Tischnera dotyczy też po części obrazu Kościoła, jaki wyłania się z pism poety. Obraz ten, z założenia niepełny, odznacza się jednak świeżością i otwartością. Myśl autora *Vade-mecum*

³³ J. Tischner, *Polska jest ojczyzną*, Kraków 1991, s. 368.

nie poddaje się racjom oschłego serca i zimnego rozumu, daje upust wierze i nadziei, choć zarazem nie cofa się przed sprawdzonym oparciem i szanuje tradycję. Formułowane, zazwyczaj okazjonalnie, myśli pisarza o etosie chrześcijańskiej wspólnoty tchną prawdą Ewangelii, odwagą i głęboką ludzką mądrością. Jest w nich niewątpliwie głębokie doświadczenie człowieka, który nie tylko był w Kościele, ale też aktywnie żył jego sprawami i pragnął jego odnowy. Jest to doświadczenie zrodzone z uważnej obserwacji religii i ludzi oraz poparte wiarą w zwycięską moc chrześcijaństwa, które choć niekiedy przytłumione przez gnuśność i „letniość” wyznawców Chrystusa, może jednak w każdej chwili na nowo rozbłysnąć.

Norwid widział w Kościele szansę dla człowieka i świata, realną siłę zdolną przekształcić wypaczone struktury społeczne i dać nadzieję na takie ukształtowanie życia, które pozwoli człowiekowi odnaleźć swą zagubioną tożsamość, a życie społeczne skierować na tory wiary i pojednania. Myślenie pisarza o Kościele, o jego przeszłości i dniu dzisiejszym, o obecnym w nim Słowie Bożym i sakramentach, a wreszcie o obowiązkach względem Kościoła i perspektywach, jakie otwiera wiara, było też stale myśleniem o tajemnicy zbawiającego Boga oraz o drodze człowieka do odnowy i owocnego życia.

Utworki i listy autora *Vade-mecum* są nieprzeciętnym świadectwem interioryzacji treści wiary i ich nierzadko twórczego przemyślenia, zapewne znacznie głębszego i szerszego, niż to bywało w przypadkach tzw. przeciętnych katolików XIX w. Świadczą one zarazem, że Kościół ówczesny, mimo wszystkich swych niedociągnięć i błędzenia, potrafił być jednak na tyle żywotny, aby – przynajmniej w środowiskach elit – sprzyjać kształtowaniu się postaw śmiałych, otwartych i nowoczesnych. Dzięki takim postaciom jak Norwid „wiek największej arbitralności Kościoła to jednocześnie wiek, który przygotował Sobór Watykański II”³⁴.

³⁴ A. Luneau, M. Bobichon, op. cit., s. 126. W trakcie pisania niniejszej rozprawy korzystałem ze zbiorów Pracowni Słownika Języka Cypriana Norwida na Uniwersytecie Warszawskim. Za okazaną mi pomoc chciałbym podziękować zwłaszcza doktorowi Jackowi Leociakowi i doktorowi Radosławowi Pawelcowi.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Cieszkowski A., *Ojciec nasz*, t. 1–3, Poznań 1923.
Kajsiewicz H., *Pisma*, t. 1–3, Lipsk 1870.
Kraśniński Z., *Listy do ojca*, Warszawa 1963.
Kraśniński Z., *Listy do Augusta Cieszkowskiego*, Warszawa 1912.
Kraśniński Z., *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 1–3, Warszawa 1975.
Mickiewicz A., *Dzieła*, t. 9–11, Warszawa 1955.
Norwid C., *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. 1–2: *Wiersze*, t. 3: *Poematy*, t. 4–5: *Dramaty*, t. 6–7: *Proza*, t. 8: *Listy. 1839–1861*, t. 9: *Listy. 1862–1872*, t. 10: *Listy. 1873–1883*, t. 11: *Aneksy*, Warszawa 1971–1976.
Słowacki J., *Dzieła*, t. 13, Warszawa 1952.

Opracowania i komentarze dotyczące dzieł Norwida

- Adamiec M., [rec.: Z. Trojanowiczowa, *Ostatni spór romantyczny. Cyprian Norwid – Julian Klaczko*, Warszawa 1981], „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 4, s. 299–310.
Arcab J., *Cyprian Norwid wobec Kościoła i Stolicy Apostolskiej*, „Nasza Przyszłość” 1959, s. 369–388.
Arcab J., *Motywy maryjne w poezji Norwida*, „Nasza Przyszłość” 1961, s. 253–257.
Archita J., *Wypowiedzi Norwida o Watykanie*, „Kultura” 1938, nr 48.
Archita J., *Chrześcijański humanizm Norwida*, „Głos Katolicki” 1945, nr 35.
Archita J., *Zagadnienie społeczne w listach Norwida*, „Przegląd Katolicki” 1939, nr 1.
Archita J., *Norwid wobec zagadnień życia społecznego*, „Głos Katolicki” 1946, nr 39.
Bieńkowska E., *Historia jako dzieje wcielenia*, „Więź” 1974, nr 4, s. 29–39.

- Biliński B., *Norwid w Rzymie*, w: *Cyprian Norwid. W 150-lecie urodzin. Materiały konferencji naukowej 23–25 września 1971*, pod red. M. Żmigrodzkiej, Warszawa 1973, s. 151–195.
- Biliński B., *Rzymskie itineraria Cypriana Norwida*, „Przegląd Humanistyczny” 1972, nr 2, s. 1–33.
- Bownik Z., *Poglądy polityczno-społeczne Norwida*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 1945–1947, nr 1, s. 48–57.
- Bukowski K., *Bóg Norwida*, „Ateneum Kapłańskie” 1972, z. 3 (383), s. 263–279.
- Corliss F. J., *Czas i ukrzyżowanie w norwidowskim „Vade-mecum”*, „Poezja” 1971, nr 9, s. 67–76.
- Dackiewicz J., *Romantyczni w Italii*, Warszawa 1978.
- Dobrowolski W., *Osoba Cicerona w dziełach Norwida*, w: *Pod znakiem Norwida*, [odb. z „Przeglądu Artystycznego”], [Kraków] 1934, s. 34–38.
- Dokurno Z., *Kompozycja utworów lirycznych C. K. Norwida (do roku 1852)*, Toruń 1965.
- Domaradzki T. F., *La culte de la Vierge Marie chez Cyprian Norwid*, „Études Slaves et Est-Européennes” 1961, nr 6, s. 2–45.
- Domaradzki T. F., *Modlitwa i poezja w litanii do Najświętszej Marii Panny C. Norwida*, w: *Studii in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver*, Roma 1962, s. 179–198.
- Dunajski A. ks., *Chrześcijańska obecność. Nad wybranymi tekstami Cypriana Norwida*, „Znak” 1981, nr 4/5 (322–323), s. 427–440.
- Dunajski A. ks., *Norwid – teolog?*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 5, s. 153–167 i nr 6, s. 353–367.
- Dunajski A. ks., *Człowiek – Boga żywego obraz*, „Studia Norwidiana” 1983, nr 1, s. 81–88.
- Dunajski A. ks., *Mariologia Cypriana Norwida*, w: *Niepokalana. Kult Matki Boskiej na ziemiach polskich w XIX wieku*, pod red. bpa B. Pylaka i ks. Cz. Krakowiaka, Lublin 1988, s. 579–590.
- Dunajski A. ks., *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1986.
- Dunajski A. ks., *„Najstarszy po Kościele obywatel”, czyli naród w historyzoficznej myśli Norwida*, w: *Polska teologia narodu*, pod red. ks. Cz. S. Bartnika, Lublin 1988, s. 143–182.
- Dziura E., *Grecko-rzymskie prefiguracje chrześcijaństwa w twórczości Norwida*, Lublin 1990, mps BU KUL.
- Dziura E., *Norwidowy Spartakus – przedchrześcijańska potrzeba wolności*, „Filomata” 1993, nr 415, s. 229–241.

- Dziura E., *Posłannictwo Norwidowego Tyrteusza*, „Filomata” 1993, nr 415, s. 241–252.
- Feliksiak E., *Darwin Norwida*, „Teksty” 1972, nr 4, s. 82–89.
- Fert J., *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida*, Lublin 1993.
- Frankowska E. Ch., *Eucharystia w życiu i twórczości Norwida*, „Ateneum Kapłańskie” 1972, z. 3, s. 280–299.
- Frazik K., *Juliusz Cezar – bohater Norwida*, „Ruch Literacki” 1993, z. 6, s. 769–779.
- Głowiński M., *Norwida wiersze-przypowieści*, w: *Cyprian Norwid. W 150-lecie urodzin. Materiały konferencji naukowej 23–25 września 1971 r.*, pod red. M. Żmigrodzkiej, Warszawa 1971.
- Gomulicki J. W., w: C. Norwid, *Dzieła zebrane*, t. 2: *Wiersze. Dodatek krytyczny*, Warszawa 1966.
- Gomulicki J. W., *O nieznanym dramacie Norwida*, „Pamiętnik Teatralny” 1961, z. 2, s. 198–206.
- Gömöri G., *Mit Byrona w życiu i twórczości Norwida*, „Ruch Literacki” 1974, nr 1, s. 9–17.
- Gömöri G., *Norwid o Mickiewiczu – spojrzenie poromantyczne*, „Studia Norwidiana” 1983, z. 1, s. 71–80.
- Górski K., *Mickiewicz w aluzji literackiej Norwida*, w: idem, *Z historii i teorii literatury*, seria 3, Warszawa 1971, s. 95–109.
- Gurbiel A., *Motywy codzienności w liryce Norwida*, „Ruch Literacki” 1976, z. 4, s. 227–236.
- Grzędzińska M., *Symbolika „Zwolona”*, „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 4, s. 81–96.
- Halkiewicz-Sojak G., *Spór o mesjanizm Norwida* [rec. Z. Trojanowiczowa, *Ostatni spór romantyczny. Cyprian Norwid – Julian Klaczko*, Warszawa 1981], „Studia Norwidiana” 1984, z. 2, s. 90–98.
- Halkiewicz-Sojak G., *Norwid o Epimenidesie i Byronie*, „Studia Norwidiana” 1987–1988, nr 5/6, s. 71–83.
- Inglot M., *Duch i litera (refleksyjny kształt poezji Cypriana Norwida)*, w: „*Dramat życia prawdę wyrabiający*”. *Materiały Norwidowskiej sesji naukowej Jelenia Góra 6–7 maja 1983*, red. M. Inglot, Wrocław 1985, s. 7–25.
- Inglot M., *Purytanizm Cypriana Norwida. (Analiza – interpretacja – konteksty – kontynuacje i nawiązania)*, „Polonistyka” 1988, nr 9, s. 668–676.
- Jarzębowski J., *Maryjna poezja C. K. Norwida*, „Duszpasterz Polski Zagranicą”, Rzym 1955, z. 2, s. 127–148.
- Jarzębowski J., *Norwid i zmartwychwstańcy*, Londyn 1960.

- Jastrzębski Z., *Norwid o Mickiewiczu*, „Roczniki Humanistyczne” 1954–1955, z. 5, s. 255–282.
- Jastrun M., *Gwiazdzisty diament*, Warszawa 1971.
- Karpiński W., Król M., *Cyprian Norwid*, w: eidem, *Sylwetki polityczne XIX wieku*, Kraków 1974, s. 58–68.
- Kossowski S., *Kraśniński a Norwid*, Lwów 1912.
- Król M., *Cyprian Kamil Norwid*, w: idem, *Konserwatyści a niepodległość*, Kraków 1986, s. 153–164.
- Lisiecka A., *Norwid poeta historii*, Londyn 1973.
- Łapiński Z., *Norwid*, Kraków 1971.
- Łapiński Z., „Spółczesny ekstrem”, w: *Cyprian Norwid. W 150-lecie urodzin. Materiały konferencji naukowej 23–25 września 1971*, pod red. M. Żmigrodzkiej, Warszawa 1973, s. 110–123.
- Markowiecki T., *Norwid wobec powstania styczniowego*, „Pamiętnik Literacki” 1929, z. 2, s. 566–581.
- Malewska H., *Całocześność*, „Tygodnik Powszechny” 1945, nr 2.
- Merdas A., *Kobieta, miłość, małżeństwo w przemysłeniach Norwida*, „W drodze” 1982, nr 5, s. 22–30.
- Merdas A., *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983.
- Merdas A., *Ocalony wieniec. Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji*, Warszawa 1995.
- Mierzejewski A., „Kształtem jest Miłości”. *U źródeł Norwidowskiego pojęcia piękna*, „Studia Norwidiana” 1987–1988, nr 5–6, s. 3–29.
- Mitosek Z., *Przerwana pieśń. O funkcji podkreśleń w poezji Norwida*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 3, s. 157–174.
- Morstin-Górska M., *Kobieta i małżeństwo w filozofii i twórczości Norwida*, „Znak” 1960, nr 73/74, s. 931–938.
- Pigoń S., *Cyprian Norwid w Rzymie*, „Tygodnik Powszechny” 1951, nr 51–52.
- Puzynina J., Subko B., *Interpretacja wiersza Cypriana Norwida „Początek broszury politycznej”*, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 2, s. 135–148.
- Puzynina J., *Słowo Norwida*, Warszawa 1990.
- Puzynina J., „Całość” *Norwida*, w: *Całość w twórczości Norwida*, pod red. J. Puzyniny i E. Teleżyńskiej, Warszawa 1992, s. 55–71.
- Puzynina J., *Językowy obraz prawdy w twórczości Norwida*, „Ethos” 1992, nr 20, s. 59–67.
- Puzynina J., *Wstęp*, w: *Słownictwo etyczne Cypriana Norwida*, pod red. J. Puzyniny, cz. 1: *Prawda, fałsz, kłamstwo*, Warszawa 1993.
- Puzynina J., *Prawda w poematach Norwida*, „Studia Norwidiana” 1991–1992, z. 9–10, s. 5–25.

- Rzepka W. R., Walczak B., *Norwid – interpretator Bogurodzicy*, „Studia Polonistyczne” 1988/1989, s. 307–330.
- Sawicki S., *Religia a literatura. Trzy kręgi badawcze*, „Roczniki Humanistyczne” 1976, z. 1, s. 59–67.
- Sawicki S., *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986.
- Sawicki S., *Norwida wywyższenie tradycji*, „Studia Norwidiana” 1990, z. 8, s. 3–13.
- Sawicki S., *Wstęp*, w: C. Norwid, *Wiersze*, Lublin 1991.
- Sinko T., *Klasyczny laur Norwida*, w: *Hellada i Roma w Polsce. Przegląd utworów na tematy klasyczne w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, Lwów 1933, s. 40–115.
- Sławińska I., „*Słodycz*” – *miniatura tragiczna*, w: eadem, *O Norwidzie pięć studiów*, Toruń 1949.
- Sławińska I., *Jeden motyw antyczny w poezji Norwida: bruk rzymski*, „Roczniki Humanistyczne” 1957, z. 2, s. 129–140.
- Sławińska I., „*Ci-gît l'artiste religieux...*”, „Znak” 1960, nr 7/8 (73/74), s. 911–920.
- Sławińska I., *Chrześcijaństwo w przemyśleniach Norwida*, „Znak” 1966, nr 6 (144), s. 721–732.
- Sławińska I., „*Chrześcijańska drama*” Norwida, „Studia Norwidiana” 1985–1986, z. 3/4, s. 57–74.
- Sławińska I., *Europa przeciw-chrześcijańska i bękarcia (w teatrze Norwida)*, „Ethos” 1992, nr 20, s. 25–33.
- Stefanowska Z., *Strona romantyków. Studia o Norwidzie*, Lublin 1993.
- Sudolski Z., *Aspekty religijne epistolografii polskiej XIX i XX w.*, w: *Proza polska w kręgu inspiracji religijnych*, Lublin 1993, s. 109–126.
- Szczaniecki P., *Msza święta w pismach i przemilczeniach Norwida*, „W drodze” 1983, nr 10, s. 33–39.
- Szmydtowa Z., *Norwid wobec włoskiego Odrodzenia*, w: *Nowe studia o Norwidzie*, pod red. J. W. Gomulickiego i J. Z. Jakubowskiego, Warszawa 1961, s. 125–165.
- Śliwiński M., *Poeta kamienia*, „Studia Norwidiana” 1987–1988, z. 5/6, s. 33–50.
- Śliwiński M., *Norwid o chrześcijanach z katakumb*, „W drodze” 1992, nr 3, s. 70–76.
- Śliwiński M., *Norwid i Cyzero*, „Studia Norwidiana” 1990, z. 8, s. 61–76.
- Świontek S., *Norwidowski teatr świata*, Łódź 1983.
- Tatara M., „*Adam Krafft*”, w: *Cyprian Norwid. Interpretacje*, pod red. S. Makowskiego, Warszawa 1988 s. 7–22.

- Trojanowiczowa Z., *Rzecz o młodości Norwida*, Poznań 1968.
- Trojanowiczowa Z., *Ostatni spór romantyczny. Cyprian Norwid – Julian Klaczko*, Warszawa 1981.
- Trojanowiczowa Z., O wierszu Norwida „Początek broszury politycznej...”, „*Studia Norwidiana*” 1987–1988, z. 5–6, s. 101–112.
- Trojanowiczowa Z., *Norwid wobec Mickiewicza*, w: *Cyprian Norwid. W 150-lecie urodzin. Materiały konferencji naukowej 23–25 września 1971*, pod red. Marii Żmigrodzkiej, Warszawa 1973.
- Trojanowiczowa Z., *Norwid o pracy ludzkiej*, „*W drodze*” 1983, nr 10, s. 24–32.
- Trznadel J., *Czytanie Norwida. Próby*, Warszawa 1978.
- Walicki A., *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*, w: *Idem, Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983, s. 195–238.
- Wosiek B., *Norwid poeta katolicki*, „*Homo Dei*” 1958, nr 6, s. 849–858.
- Wojtyła E., *Msza wieczna świata w historiozoficznych lirykach Cypriana Norwida*, „*Prace Literackie*” XXVII, Wrocław 1987, s. 87–97.
- Wyka K., *Cyprian Norwid. Poeta i sztukmistrz*, Kraków 1948.
- Żwirkowska E., *Tragedia kultur. Studium o tragedii historycznej C. K. Norwida „Kleopatra i Cezar”*, Lublin 1991.

Prace o Kościele

- Aubert R., *Wolność religijna w latach 1832–1846. Od encykliki „Mirari vos” do „Syllabus”, „Concilium”* 1965/1966, nr 1–10, Warszawa 1968, s. 532–549.
- Bartnik Cz. S. ks., *Kościół uniwersalny*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 1979, z. 2, s. 41–52.
- Bartnik Cz. S. ks., *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982.
- Bartnik Cz. S. ks., *Osobowy byt Kościoła*, w: *Kościół w świetle Biblii*, pod red. B. Szlagi, Lublin 1984, s. 163–174.
- Congar Y., *Vrais et fausse réforme dans l’Eglise*, Paris 1950.
- Dominik J., *Pius IX i Polska*, Narzym 1978.
- Gacka B., „*Personalistyczna eklezjologia John Henry Newmana*”, Lublin 1987, mps BU KUL.
- Górski K., *Papiestwo w Rzymie*, Kraków 1990.
- Hryniewicz W., *Nasza pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987.
- Kalinka W., *Papież i Polska. Dzieła*, t. 5, Kraków 1894, s. 117–131.

- Kasia A., *Mistyka władzy (Kościół za pontyfikatu Piusa IX)*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 11, s. 89–107.
- Kraus F. X., *Liberal Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays*, Tübingen 1983.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, cz. 7, Lublin 1981.
- Loret M., *Watykan a sprawa polska (1815–1832)*, „Biblioteka Warszawska” 1913, t. 2, s. 202–240.
- Luneau A., Bobichon M., *Kościół ludem Bożym. Od owczarni do ludu przy mierza*, przeł. H. Zawadzka, Warszawa 1980.
- Nagy S., *Problematyka przynależności do Kościoła w nauce II Soboru Watykańskiego*, w: *Chrześcijanin w Kościele*, pod red. J. Majki, Wrocław 1979, s. 71–87.
- Nowak M., *Kościół wspólnota wszystkich*, „Znak” 1990, nr 9, s. 27–29.
- Ozorowski S., *Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984.
- Pawłowski B., *Grzegorz XVI a Polska po powstaniu listopadowym*, „Biblioteka Warszawska” 1911, t. 2, s. 198–220.
- Pelczar J. S., *Pius IX i Polska*, Miejsce Piastowe 1914.
- Pelczar J. S., *Pius IX i jego pontyfikat*, t. 1–3, Kraków 1897.
- Pelczar J. S., *Pius IX i jego wiek*, t. 1–3, Kraków 1880–1881.
- Prélot M., *Le libéralisme catholique*, Paris 1969.
- Pylak B., *Kościół mistyczne ciało Chrystusa. Projekt konstytucji dogmatycznej na Soborze Watykańskim I*, Lublin 1959.
- Spaur T. von, *Papst Pius IX. Fahrt nach Gaeta*, Schaffhausen 1852.
- Szymczyk J., *Kościół a liberalizm*, „Ład” 1991, nr 37, s. 1.
- Śniegocki J., *Z zagadnień eklezjologii w kazaniach H. Kajsiewicza*, „Studia Płockie” 1974, s. 51–78.
- Umiński J., *Historia Kościoła*, t. 1–2, wyd. 4, Opole 1960.
- Urban W., *Stolica Apostolska wobec rządów zaborczych i spraw polskich*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, t. 2, cz. 1, Poznań–Warszawa 1979, s. 379–388.
- Urban W., *Polacy w trzech zaborach wobec Stolicy Apostolskiej*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, t. 2, cz. 1, Poznań–Warszawa 1979, s. 393–395.
- Vaussard M., *Koniec świeckiej władzy papieża*, przeł. R. Szadaj, Warszawa 1967.
- Wierusz-Kowalski J., *Eklezjologia katolicka w XIX w. (1815–1869)*, „Studia Religioznawcze” 1970, nr 3, s. 107–123.
- Zaremba J., *Inkarnacyjna koncepcja Kościoła u Möhlera*, Lublin 1975, mps BU KUL.

- Zieliński Z., *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1755–1978*, wyd. 2 poprawione i uzupełnione, Poznań 1986.
- Żywczyński M., *Watykan i sprawa polska w latach 1831–1836*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego”, Warszawa 1933 r., s. 187–202.
- Żywczyński M., *Geneza i następstwa encykliki „Cum primum” z 9 VI 1832 r. Watykan i sprawa polska w latach 1830–1837*, Warszawa 1935.
- Żywczyński M., *Pius IX i rewolucja 1848 r.*, w: *Rok 1848. W stulecie Wiosny Ludów literaci lubelscy*, Lublin 1948, s. 48–57.

Literatura pomocnicza

- Bartnik Cz. S. ks., *Historia jako odniesienie ludzkości do Logosu. Św. Justyn Męczennik (ok. 100–167)*, w: idem, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 147–159.
- Bartnik Cz. S. ks., *Historia na obraz Trójcy Świętej. August Cieszkowski (1814–1894)*, w: idem, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 257–268.
- Beiersdorff O., *Polska działalność dyplomatyczna w Rzymie w okresie powstania styczniowego*, Warszawa–Kraków 1990–1991.
- Bender R., *Romuald Traugutt – życie i postawa ideowa*, „Chrześcijanin w Świecie” 1988, nr 1, s. 16–33.
- Bredsdorff T., *Lovejoy’s Idea of „Idea”*, „New Literary History” 1977, nr 2.
- Curyło J., *Historia i moralność w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, „Etyka” 1971, nr 9, s. 25–39.
- Czajkowski M., *Królestwo Boże a polityka*, „Chrześcijanin w Świecie” 1987, nr 1/2, s. 40–45.
- Daun B., *P. Vicher und A. Krafft*, Leipzig 1905.
- Duroselle J., *Początki katolicyzmu społecznego we Francji 1822–1870*, Warszawa 1961.
- Dylągowa H., *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864)*, Lublin 1981.
- Dylągowa H., *Autorytet papieża w Polsce porozbiorowej*, „Roczniki Humanistyczne” 1987, z. 2, s. 139–144.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986.
- Gerken A., *Teologia Eucharystii*, przeł. S. Szczyrbowski, Warszawa 1977.
- Górski K., *Zagadnienia słownictwa reformacji polskiej*, w: *Odrodzenie w Polsce. Materiały sesji naukowej PAN. 25–30 października 1953*, t. 3, cz. 1, pod red. M. R. Mayenowej i Z. Klemensiewicz, Warszawa 1960, s. 261–262.
- Górski K., *Mickiewicz – Towiański*, Warszawa 1986.

- Grodziński E., *Filozofowie jako twórcy pseudofilozoficznych fantazji*, „Człowiek i Światopogląd” 1988, nr 1, s. 252–261.
- Heiler F., *Urkirche und Ostkirche*, München 1973.
- Hellwig J., *Model nowego społeczeństwa w wersji Augusta Cieszkowskiego i jego pedagogiczne konsekwencje*, „Przegląd Humanistyczny” 1978, nr 4, s. 53–71.
- Hensel W., *Archeologia żywa*, wyd. 2, Warszawa 1983.
- Hepner B., *History and the Future: the Vision of A. Cieszkowski*, „Review of Politics” 1953, nr 3, s. 328–350.
- Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832–1939*, pod red. Cz. Strzeszewskiego, Warszawa 1981.
- Historia myśli ekonomicznej*, pod red. S. Żurawickiego, Wrocław 1979.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991.
- Jabłońska-Deptuła E., *Kościół – Religia – Patriotyzm (Polska 1764–1864)*, Warszawa 1985.
- Jakimowicz I., *W kręgu Rembrandtowskiej tradycji*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1957, nr 2, s. 121–149.
- Jakubowski M. N., *Czyn – przeszłość – naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*, Warszawa–Poznań 1989.
- Kalembka S., *Wiosna Ludów w Europie*, Warszawa 1991.
- Kieniewicz S., *Oblicze ideowe Wiosny Ludów*, Warszawa 1948.
- Kieniewicz S., *Legion Mickiewicza 1848–1849*, Warszawa 1957.
- Kłoczowski J. A., *Mesjanizm czyli teologia polityczna po polsku*, „W drodze” 1987, nr 9, s. 42–52.
- Kłoczowski P., *Liberalizm kardynała Newmana*, „Znak” 1983, nr 8, s. 1254–1265.
- Kozłowski M., *Krajobrazy przed bitwą*, Kraków 1985.
- Kowalczyk S., *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.
- Kremers J., *Filozofia społeczna A. Cieszkowskiego*, „Zeszyty Naukowe WSP w Katowicach” 1968, nr 3, s. 115–128.
- Król M., *Konserwatyści i niepodległość. Studia z dziejów polskiej myśli konserwatywnej XIX w.*, Warszawa 1985.
- Król M., *Święty Piotr i J. S. Mill. Nowożytny spór między chrześcijaństwem a liberalizmem*, „Res Publica” 1991, nr 9, s. 2–11.
- Kudasiewicz J., *Geneza Pawłowej symboliki małżeńskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1958, z. 2, s. 5–30.

- Kuehnelt-Leddihn E., *Staat, Gesellschaft und Christentum*, „Theologisches Katholische Monatschrift” 1993, nr 6.
- Kühne W., *Graf August Cieszkowski ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes*, Leipzig 1938.
- Lewak A., *Opinia współczesna o ideach religijnych A. Mickiewicza i jego wykładach w Collège de France*, „Przegląd Humanistyczny” 1958, nr 3, s. 123–124.
- Lewak A., *Polska akcja dyplomatyczna w Watykanie*, w: *Polska działalność dyplomatyczna 1863–1864. Zbiór dokumentów*, pod red. A. Lewaka, Warszawa 1963.
- Liebich A., *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, The Hague–Boston 1979.
- Lipiński E., *Historia powszechnej myśli ekonomicznej do roku 1870*, Warszawa 1968.
- Lis K., „Sprawy polskie w pontyfikacie Piusa IX w dobie powstania styczniowego”, Lublin 1994, mps BU KUL.
- Lubac de H., *Katolicyzm*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1988.
- Majka J., *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982.
- Majka J., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988.
- Mandelbaum M., *The History of Ideas. Intellectual History and the History of Philosophy*, „History and Theory” 1964.
- Maritain J., *Christianisme et démocratie*, Paris 1947.
- Martelet G., *Zmartwychwstanie, eucharystia, człowiek*, przeł. S. Rutkowska, Warszawa 1976.
- Mażewski L., *Niektóre problemy demokracji w myśli Jana Pawła II (Karola Wojtyły)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1988, nr 2, s. 47–65.
- Miłosz Cz., *Historia literatury polskiej do roku 1939*, Kraków 1993 (wyd. angielskie: London 1969).
- Merdas A., *Laikat XIX w.*, „W drodze” 1978, nr 4, s. 87–95.
- Mounier E., *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, wybór i oprac. J. Zabłocki, Warszawa 1968.
- Nagy S., *Problematyka przynależności do Kościoła w nauce II Soboru Watykańskiego*, w: *Chrześcijanin w Kościele*, pod red. J. Majki, Wrocław 1979.
- Nossowski Z., *Czy demokracja potrzebuje chrześcijaństwa?*, „Więź” 1993, nr 10, s. 77–94.
- Odelscalchi B., *Polacy w Rzymie*, „Przegląd Polski” 1893, t. 110, s. 217–234.
- Pylak B., *Kościół mistyczne ciało Chrystusa. Projekt konstytucji dogmatycznej na Soborze Watykańskim I*, Lublin 1959.

- Pyskaty L., *Antropologia „Prelekcji Paryskich”*, „W drodze” 1987, nr 9, s. 53–59.
- Pytel J., *Adveniat regnum tuum. Historia interpretacji prośby*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1964, z. 1, s. 59–69.
- Romanium K., *Wiara w zmartwychwstanie*, Katowice 1981.
- Romanowski H., *Wstęp do ekonomii społecznej chrześcijańskiej*, Warszawa 1910.
- Rospond S., *Bezmiar Boga w ograniczoności ludzkiego słowa*, „W drodze” 1982, nr 7, s. 52–55.
- Rozzkowski A., *Poglądy społeczne i ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego*, Poznań 1923.
- Rozzkowski A., *Katolicyzm społeczny*, Poznań 1932.
- Rutkowski K., *Braterstwo albo śmierć. Zabijanie Mickiewicza w Kole Bożym*, Paryż 1988.
- Rynkowska A., *Wiosna Ludów w Italii (1848–1849)*, w: *W stulecie Wiosny Ludów. 1848–1948*, t. 2, cz. 1: *Wiosna Ludów w Europie*, Warszawa 1949, s. 325–393.
- Salij J., *Katolicyzm i katolicyzm w myśli Zygmunta Krasińskiego*, w: idem, *Dylematy naszych czasów*, Poznań 1994, s. 179–188.
- Siemiaszkowski, *August Cieszkowski – myśliciel – człowiek czynu*, „W drodze” 1975, nr 5, s. 54–65.
- Sikora A., *Posłannicy słowa. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*, Warszawa 1967.
- Sikora A., *Towiański i nowe objawienie*, w: *Filozofia polska*, red. B. Baczeko, Warszawa 1967, s. 253–269.
- Sikora A., *Antypody romantycznego mesjanizmu – „filozofia absolutna” Hoene-Wrońskiego i mistyka Towiańskiego*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1 (1831–1863), pod red. A. Walickiego, Warszawa 1973, s. 105–215.
- Siomkajło A., *Epigramatyka*, w: *Słownik literatury XIX wieku*, pod red. J. Bachorza i A. Kowalczykowej, Wrocław 1991 s. 235.
- Skalski J., *Rzym a sprawy polskie w okresie porozbiorowym*, Warszawa 1968.
- Skarbek J., Ziółek J., *Duchowieństwo w powstaniu listopadowym (1830–1831)*, „Novum” 1973, nr 11/12, s. 33–123.
- Skarbek J., Ziółek J., *Pomoc materialna duchowieństwa rzymskokatolickiego dla powstania listopadowego 1830–1831*, „Studia Płockie” 1974, nr 2, s. 241–270.
- Smolikowski P., *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 1–4, Kraków 1896.

- Stearns P., *Ksiądz Lamennais*, przeł. M. Wańkiewiczowa, Warszawa 1970.
- Stefanowska Z., *Historia i profesja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, Warszawa 1962.
- Szymański A., *Ozanam jako teoretyk i działacz społeczny. W setną rocznicę urodzin*, „Przegląd Powszechny” 1913, t. 119–120, s. 178–198.
- Śliwiński M., *Antyk i chrześcijaństwo w twórczości Zygmunta Krasińskiego*, Słupsk 1986.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1978.
- Tischner J., *Polska jest ojczyzną*, Kraków 1991.
- Walendowska M., „Ojciec Nasz”: wizja chrześcijańskiej kultury przyszłości, „Kierunki” 1980, nr 8, s. 9–10.
- Walendowska M., *Problematyka czynu i postępu w polskiej filozofii narodowej*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 6, s. 335–352.
- Walicki A., *Prelekcje paryskie Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie*, „Przegląd Humanistyczny” 1964, nr 1, s. 1–36.
- Walicki A., *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970.
- Walicki A., *Adama Mickiewicza Prelekcje Paryskie*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1 (1831–1863), pod red. A. Walickiego, Warszawa 1973, s. 150–215.
- Walicki A., August Cieszkowski, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1: (1831–1863), red. A. Walicki, Warszawa 1973, s. 395–442.
- Weintraub W., *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982.
- Wierzbicki E., *Augusta Cieszkowskiego „Ojciec nasz” w polskiej myśli religijno-filozoficznej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1986, s. 445–450.
- Witkowska A., *Mickiewicz – słowo i czyn*, Warszawa 1983.
- Wodzyńska M., *Filozofia historii Edgara Quineta a mesjanizm Mickiewicza*, „Studia Filozoficzne” 1972, nr 10, s. 55–80.
- Wodzyńska M., *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia historii w Collège de France*, Warszawa 1976.
- Wszolek J., *Działalność polityczna obozu Czartoryskiego wśród Polaków w Rzymie w latach 1832–1843*, „Przegląd Historyczny” 1967, z. 4, s. 624–647.
- Zaleski B., *Rzym jako stolica Państwa Włoskiego*, Kraków 1874.
- Ziółek J., *Kult maryjny wśród polskich emigrantów we Francji*, w: *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, pod red. bpa B. Pylaka i ks. Cz. Krakowiaka, Lublin 1988, s. 579–590.
- Żurawicki S., *Drugi dociekań ekonomicznych*, Warszawa 1977.

- Żywczyński M., *Geneza i następstwa encykliki „Cum primum” z 9 VI 1832 r. Watykan, sprawa polska w latach 1830–1837*, Warszawa 1935.
- Żywczyński M., *Włochy nowożytne 1796–1945*, Warszawa 1971.
- Żywczyński M., *Historia powszechna 1789–1870*, wyd. 3, Warszawa 1975.

SUMMARY

The aim of this work is to present Cyprian Norwid's (1821–1883) ecclesiological beliefs, to trace the historical sources of his perspective and to establish its originality.

Norwid's reflection on the Church is very far-ranging; he drew extensively from the then fashionable patristic tradition. In the poet's vision, the Church was an immemorial and unending existence of the Incarnation, and the whole history had a certain proecclesiastical structure. Norwid's ecclesiology surpassed all narrow definitions of the term. By "ecclesiasticity" the writer understood the internal force capable of bonding all human diversities in order "not to feel enmity towards other convictions, but to feel enlightened love". Norwid believed that Rome and the papacy fulfilled the role of the pillar of man's spiritual tradition and a landmark in an epoch marked with axiological chaos. The Eternal City was, in the writer's opinion, the world's spiritual capital and "reliquary"; a place of constant heroic struggle for the Christian truth and culture, and Pius IX was not only a person worthy of special veneration but also the highest moral and religious authority. In a discussion about the role of the Bishop of Rome in the Church he leaned towards the viewpoint that the primacy of St Peter's Successor should be strengthened even further. He regarded the papacy as a guardian of cultural values and, which may seem surprising, a political force accelerating democratisation.

Norwid held the opinion that the Church should be the driving force for the transformation of economic and political structures. Its task in the first area was to show the deepest moral causes of economic problems. All the time the Church had to remind everybody that nations needed not only practically-minded people but "verily also confessors", and a person was hungry when they lacked the ideal bread. Emphasizing the mysterious force hidden in the Eucharist, the writer claimed that it allowed replacing in social life "the Siberia of money and work" with the harmony intended by the Creator. In the name of "christianised policy" Norwid challenged any manner of acquiring and exercising power in which there was no place for a living faith and Christian values. In the writer's opinion, history confirmed that the Church was capable of making a major contribution to the social

and political order by building the spiritual substance of nations, shaping the civic spirit, teaching respect for man and offering assistance to the suffering.

Norwid perceived art as an important factor in the life of the Church, as it had accepted, purified and sublimated all its richness, creating an extraordinary testimony to faith. The writer believed that “every Christian is an artist in a sense” and he referred to art as “spiritual sensuality” and a reminder of divinity.

Originating from pagan religious practices and “growing slowly on catacombs”, art had become a legitimate component of the Christian community. The immemorial Word, through the Church, possibly to the fullest extent had materialised in art, which, in the poet’s opinion, constituted a sacramental expression of man’s hope for defeating the emptiness of passing. Being in contact with art and creating it was a significant indication of a peculiar liturgy of life, which achieved its zenith in sacraments. Mentioning the sacraments, Norwid most frequently talked about baptism, the Holy Eucharist, and matrimony. Baptism to Norwid was an event not only in the life of an individual but of all Christians, an act forming the Church’s fundament, for instance in national communities. Baptism of the nations of Europe, which had taken place centuries earlier, purified and revealed “singular geniuses of the nations”. Norwid also thought that the worship of the Eucharist was not limited to liturgical procedures. It was rather a process that had started and had been gathering momentum. The writer talked about an extensive, all-pervading “Mass of history”, encompassing the history of suffering and victories won in defence of recognised values. And lastly, profound love and matrimonial sacramentality was regarded by the writer as a source of genuine life, moral health, and happiness. The sacrament of matrimony deepened people’s mutual relations, intensified supernatural life and called for full devotion to each other. Norwid regarded a person’s attitude to the sacraments as a test of their spiritual maturity. What he considered important was not the liturgical and ritualistic aspect of the sacraments, but rather the personal aspect of the sacramental procedures – reference to man’s faith and love – preventing them from being treated like magic or purely a sequence of operations.

According to Norwid, thanks to the Church there took place a constant “struggle to deserve Gods Kingdom”. The hope offered by the Church was not an indication of blind optimism. It was a hope appreciating the existence of evil and toil, but also believing in liberation. The writer stressed especially the significance of the cross understood as humble acceptance of

life's everyday challenges. He disliked all messianic and millenarian trends. Against social revolutions and political utopias he set faith in God, which in the difficult and complicated history of man had taught them faith and patience. Norwid's stand was shaped in argument with the epochs people and ideas. The author of *Vade-mecum* did not share A. Mickiewicz's "mystical radicalism" from the *Parisian Lectures* period, excessively emphasizing the charismatic factor in the Church. On the other hand, the writer dissociated himself also from A. Cieszkowski, with his millenarian interpretation of history. Relatively closest to him were the ideas of Z. Krasinski, with whom the poet shared the belief in the Church's universality, its antique prefigurations and history's soteriological sense. However, he never revelled in the past, but concentrated on the present.

Norwid's position regarding the Church, as expressed in his writings, was in the 19th century an original phenomenon. It is proof of the writer's independence and his creative openness. His works and letters constitute an extraordinary proof of interiorisation and creative contemplation of faith, on many occasions significantly more profound than that evident even in statements made by the Church's official representatives. The writer's texts attest to the fact that the Church of that time, despite all its deficiencies and misconceptions, was sufficiently full of life to contribute, at least among the elite, to the creation of bold, open and modern opinions.

INDEKS OSOBOWY

A

Abd el-Kader, emir 164
Acton John Emerich Edward 145
Adamiec Marek 126
Akwiczowa Zofia 58
Aleksander I, car rosyjski 75
Ampère Jean-Jacques 61
Andrzej św. 218
Anterus św. 71
Antoniusz zob. Marek Antoniusz
Arcab Jan 70, 113
Archita Jan 69, 127
Atanazy św. 39
Atenagoras 22
Aubert Roger 73
Augustyn św. 26
Azeglio Massimo de 63, 145

B

Baader Franz von 215
Bachórz Józef 53
Bartnik Czesław Stanisław 22, 33,
43, 45, 51, 54, 207
Bazyli Wielki 39
Beiersdorff Otton 85
Bellarmin Robert św. 32–33
Bender Ryszard 89
Bentkowski Władysław 15
Bernard św. 26
Bernardo Dovizi da Bibbiena,
kardynał 104
Bieńkowska Ewa 27
Biliński Bronisław 60–61, 83, 93

Bobichon Marius 226, 228
Boleski Ksawery Łódzic 120
Bossuet Wilhelm 108
Bownik Zygmunt 127
Bredsdorff Thomas 9
Brunetti Angelo (Ciceruacchio) 77
Bucheż Filip 124
Bukowski Kazimierz 181
Butler Józef bp 104
Byron George Gordon 30, 109,
117–118

C

Camões Luis Vaz de 167
Cellini Benvenuto 59
Chłapowski Dezydery Adam 86
Chodźkiewicz Władysław 84
Chodźko Leonard 104
Cieszkowski August 13, 84, 126,
128, 148, 205–212, 219–220,
222
Comte Auguste 145
Congar Yves 73
Corliss Frank J. 192
Coux Karol de 124
Curyło Irena 207
Cybulski Wojciech 84
Cyceron (Marcus Tullius Cicero)
18, 20–21, 192
Cyryl z Aleksandrii 39
Czartoryski Adam Jerzy 86
Czartoryski Władysław 86–89

D

Dackiewicz Jadwiga 60
 Daniłowski Władysław 118
 Dante Alighieri 167
 Darwin Karol 28, 35
 Daun Berthold 161
 Dawid, król izraelski 47, 64, 119
 Dąbrowski Henryk 212
 Descartes René (Kartezjusz) 108
 Dobrowolski Witold 20
 Dokurno Zygmunt 37, 86, 162
 Domaradzki Teodor F. 113, 115
 Dominik Jan 87
 Dominik św. 26
 Duchński Franciszek 142
 Dunajski Antoni ks. 9, 12, 26–27,
 34, 44–45, 111, 113, 115, 147,
 151, 166, 186, 201
 Duroselle Jean-Baptiste 124
 Dybciak Krzysztof 59
 Dylągowa Halina 87, 102
 Dziura Ewa 21

E

Eliot Thomas Stearns 139
 Elżbieta św. 114
 Epimenides z Krety 30, 117, 180
 Euzebiusz z Cezarei 26
 Ewdokimov Paul 23
 Ewaryst św. 70

F

Feliksiak Elżbieta 28
 Feliński Zygmunt abp 89
 Feliński Zygmunt Szczęsny 98
 Fert Józef Franciszek 41, 44, 70,
 156, 169, 191
 Fénelon François de Salignac de la
 Mothe 108
 Frankowska Elżbieta Cherubina 166

Franzik Katarzyna 18

G

Gacka Bogumił 146
 Gagarin Grigorij, książe 73
 Gajewski Jan 120
 Galileusz (Galileo Galilei) 108
 Gapczyński Teofil 207
 Garibaldi Giuseppe 63–64, 91, 96,
 137
 Gomulicki Juliusz Wiktor 10–11,
 20–21, 31, 60, 64, 205
 Górka Konstancja 35, 44, 64, 92,
 170, 211
 Górski Karol 56
 Górski Konrad 101, 218
 Gömöri George 117, 218
 Grajewski Wincenty 168
 Grzegorz I Wielki, papież 70
 Grzegorz IV, papież 70
 Grzegorz VII, papież 70
 Grzegorz XII, papież 70
 Grzegorz XVI, papież 55, 71–72,
 74–77, 86, 91, 97, 144, 150, 224
 Grzędzińska Maria 121
 Gurbiel Andrzej 54

H

Habsburgowie 77, 79
 Halkiewicz-Sojak Grażyna 30, 117,
 126
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 38,
 206, 208, 211
 Heiler Friedrich 23
 Henryk VIII, król Anglii 26
 Hensel Witold 28
 Hepner Benoit 207
 Hermas 26
 Hinz Henryk 221
 Hipokrates 112

Home Daniel Dunglas 93
 Homer 34
 Horacy (Quintus Horatius Flaccus)
 94
 Hryniewicz Waclaw 39, 51, 67, 168,
 174
 Huss Jan 63

I

Inglot Mieczysław 139, 192
 Innocenty III, papież 70
 Innocenty XI, papież 70
 Ireneusz z Lyonu św. 39

J

Jabłońska-Deptuła Ewa 76
 Jakimiak Z. 124
 Jakimowicz Irena 176
 Jakubowski Marek N. 207, 210
 Jakubowski Jan Zygmunt 20
 Jan Leopolda 101
 Jan Paweł II (Karol Wojtyła), papież
 13, 130, 144
 Jan św. 31, 70, 102, 116, 188, 217
 Jan III Sobieski, król polski 167
 January św. 78
 Jarzębowski Józef ks. 10, 98, 113
 Jasińska-Wojtkowska Maria 59
 Jastrzębski Zdzisław 218
 Jełowicki Aleksander o. 83, 96–97,
 103, 119, 213
 Jezus Chrystus 17–24, 27, 32–34,
 37–39, 42–43, 46, 48, 50–52,
 55, 62, 64, 67–69, 85, 101, 103–
 –104, 106, 108, 112, 114–115,
 119, 122, 141, 159–169, 175–
 –178, 180–181, 183, 185, 187–
 –193, 195, 199, 202, 207–208,
 216–217, 221, 223, 228
 Jeżowski Józef 58

Joanna d'Arc św., zwana Dziewicą
 Orleańską 203
 Jordan Wiktoryn 120
 Józef św. 130
 Julia Murcja 120
 Juliusz Cezar (Caius Julius Caesar)
 10, 18
 Justyn Męczennik św. 22, 26, 100
 Juvenalis Kapucyn o. 103

K

Kajsiewicz Hieronim ks. 88, 97,
 100–101, 106–108, 218
 Kalebka Sławomir 81
 Kalikst św. 56, 71
 Kalinka Walerian ks. 87
 Kalwin Jan 26
 Kamil (Marcus Furius Camillus) 77
 Karol Wielki, król Franków 70
 Karpiński Wojciech 138
 Kasia Andrzej 92
 Kieniewicz Stefan 80–81, 212
 Klaczko Julian 126
 Kleczkowski Michał 72, 84, 131
 Klemens I św., papież 22, 70
 Klemensiewicz Zenon 101
 Kleopatra VII, królowa Egiptu 18
 Klinger J. 23
 Kłoczowski Jan Andrzej 218
 Kłoczowski Paweł 146
 Kolumb Krzysztof 167, 203
 Konarski Stanisław 104
 Konfucjusz (właśc. Kong Qiu) 17
 Konstantyn Wielki, cesarz
 rzymski 25
 Kordecki Augustyn 100
 Kossowski Stanisław 218
 Kościuszko Tadeusz 36, 167
 Kowalczyk Stanisław 145
 Kowalczykowa Alina 53

- Kozłowski Maciej 118
 Koźmian Jan 110, 114
 Koźmian Andrzej Edward 205
 Krafft Adam 120, 160–162
 Krakowiak Cz. ks. 113
 Krakus, postać legendarna 59, 120, 198
 Krasicki Ignacy bp 104
 Krasiński Zygmunt 13, 57–59, 69, 77, 79–80, 86, 90, 111, 205, 212, 213, 218–222
 Kraszewski Józef Ignacy 84, 86
 Kraus Franz Xaver 73
 Kremers Justyn 207
 Król Marcin 88, 138
 Kryda Barbara 67
 Krzyżanowski Julian 57
 Kuczyńska Joanna 28, 40, 71, 77, 84, 111, 114, 126, 171, 179
 Kudasiewicz Józef 171
 Kudyba W. 114
 Kuehnelt-Leddihn Erik 73
 Kumor Bolesław 76, 87, 150
 Kühne Walter 206
- L**
- Lacordaire Jean-Baptiste Henri 72
 Lamburschini Luigi 77
 Lamennais Felicite Robert de ks. 72–73, 78, 95
 Lamorcier Krzysztof Leon de 64
 Lande Michał 118
 Lenartowicz Teofil 34, 46, 112, 120
 Leociak Jacek 119, 228
 Leon III, papież 71
 Leon V, papież 71
 Leon X, papież 70
 Leon XII, papież 70
 Leon XIII, papież 86, 97, 123, 145
 Lewak Adam 88, 216
- Liebich Andre 206–207
 Lipiński Edward 124
 Lis Krzysztof 88
 Lisiecka Alicja 19, 27, 95–96
 Loret Maciej 76
 Lubac Henry de 43
 Lubomirski 88
 Lucyna św. 113
 Ludwik IX Świąty, król Francji 113
 Luneau Auguste 226, 228
- Ł**
- Łapiński Zdzisław 138
 Łuszczewska Magdalena (Nina) z Żółtowskich 205
 Łydka W. ks. 33
- M**
- Maistre Joseph de 95
 Majka Józef 73, 224
 Makowiecki Tadeusz 89
 Makowski Stanisław 67, 161, 168
 Maksencjusz (Marcus Aurelius Valerius Maxentius), cesarz rzymski 113
 Malewska Hanna 113
 Malewski Franciszek 56
 Mandelbaum Maurice 9
 Marek Antoniusz (Marcus Antonius) 21
 Maritain Jacques 144
 Martelet Gustave 38
 Mastai-Feretti Giovanni Maria 77
 Mateusz św. 52
 Mayenowa Maria Renata 101
 Mazzini Giuseppe 50, 63, 81, 137
 Mażewski Lech 144
 Melun Armand de 124
 Merdas Alina 73, 122, 173, 200
 Mezzofanti Giuseppe 98

- Michał Anioł (właśc. Michelangelo Buonarroti) 108
Michelet Jules 36–37
Mickiewicz Adam 13, 37, 46, 56–58, 78, 81, 111, 167, 205, 212–220, 224
Mierosławski Ludwik 74
Mierzejewski Andrzej 155
Migne Jacques Paul ks. 104
Mikołaj I Romanow, car rosyjski 73, 149
Miłoś Czesław 15
Mitosek Zofia 52
Mojżesz 23, 95, 106, 119, 128
Montalembert Charles René Forbes de 72
Monteskiusz (Montesquieu) Charles Louis 145
Morstin-Górska Maria 173
Möhler Jan Adam 32, 38, 227
- N**
Nagy Stanisław 224
Napoleon I Bonaparte, cesarz Francuzów 50, 167, 216
Neron (Nero Claudius Drusus Germanicus Caesar), cesarz rzymski 62–63
Newman John Henry 145–146
Nieuwerkerke Alfred Emil 42
Norwid Ksawery 120
Nossowski Zbigniew 144
Nowak Mieczysław 54
Nowak Stanisław abp 13
Nowakowski Waław 104–106, 118
- O**
O'Connell Daniel 81–82, 149
Obertyński Zdzisław 87
Odescalchi Baltazar 86–87
Olizarowski Tomasz August 120
Orleańska Dziewica zob. Joanna d'Arc
Orpizewski Ludwik 86–88, 218
Orygenes 22
Ozanam Fryderyk 124
- P**
Paraklet 209
Passaglia Carlo 32, 38
Pawelec Radosław 228
Paweł św. (Paweł z Tarsu) 24, 43, 50, 113, 116–117, 172, 180, 182
Pawłowski Bronisław 76
Peel Robert 149
Pelczar Józef Sebastian 87
Pellico Silvio 63, 145
Perin Karol 135
Pigoń Stanisław 57, 60
Piotr św. 24, 56–58, 61, 63, 65, 68, 70, 82, 96, 116, 137, 188, 220, 225
Pius V, papież 214
Pius VII, papież 70
Pius IX, papież 48–50, 55–56, 71, 75, 77–84, 86–97, 107, 144, 177, 212–213, 224, 227
Pliniusz Starszy (Caius Plinius Secundus) 31
Potocka Delfina z Komarów 77, 80, 213, 220–221
Potocki Albert Szeliga 205
Prélot Marcel 73
Puzynina Jadwiga 119, 139, 168, 178–179, 187
Pylak Bolesław bp 32, 113
Pyskaty Lucyna 216
- Q**
Quirinus, prefekt rzymski 17

R

Radwan Marian ks. dr 13
 Rafael (właśc. Raffaello Santi) 108
 Rembrandt (właśc. Rembrandt Harmenszoon van Rijn) 175–176
 Ricardo David 124
 Robert-Houdin 93
 Romaniuk Kazimierz 52
 Rospond Stanisław 101
 Rossi Giovanni Batista 56
 Rossi Pellegrino 80
 Roszkowski Antoni 124
 Rothschildowie 130
 Ruprecht Karol 89, 96, 98, 111
 Rutkowska S. 38
 Rutkowski Krzysztof 214
 Rynkowska Anna 81
 Rzepka Wojciech Ryszard 183

S

Saint-Simon Claude Henri de 145
 Salij Jacek 26
 Salomon, król izraelski 47
 Sarbiewski Maciej 104
 Sawicki Stefan 9, 16, 31, 34, 47, 121, 150, 172, 175, 191, 198
 Scheeben Matthias Joseph 32
 Schleiermacher Friedrich 38
 Schliemann Heinrich 66
 Schrader Klemens 32, 38
 Semenenko Piotr 97
 Siemieński Lucjan 81
 Sikora Adam 221
 Sinko Tadeusz 20
 Siomkajło Alina 53
 Sismondi Simon de 124
 Skalski Jerzy 87
 Skarbek J. 103
 Skarga Piotr 104

Skrzynecki Jan 82, 192, 213, 217–218
 Sławińska Irena 59–60, 120, 127, 153, 171, 194
 Słowacki Juliusz 46, 57, 62, 117, 125, 187, 189, 220
 Smith Adam 124, 145
 Smolikowski Piotr 213
 Sokołowski Marian 61, 84, 104, 134, 184
 Sokrates 18–19, 167
 Sołowjow Władimir 95
 Spartakus 19, 21, 95
 Spaur Therese von 80
 Staszic Stanisław 104
 Stearns Peter 73
 Stefanowska Zofia 78, 119, 125, 127, 142, 145, 160
 Stokowska M. 43
 Strzeszewski Czesław 124
 Subko Barbara 139
 Sudolski Zbigniew 59
 Sylwester I św., papież 70
 Symeon św. 192
 Szadaj R. 95
 Szczaniecki Paweł 166
 Szczepan św. 121
 Szlaga J. 51
 Szmydtowa Zofia 20
 Szujski Józef 17
 Szymański Antoni 124

Ś

Śliwiński Marian 20, 59, 62, 130, 220, 222
 Śniegocki Janusz 107
 Świontek Sławomir 22

T

Tarnowski Stanisław 59
 Tatara Marian 161

Tatarkiewicz Władysław 206
 Teleżyńska Ewa 119, 187
 Tischner Józef ks. 227
 Tocqueville Charles Alexis de 145
 Trajan (Marcus Ulpius Traianus) 56
 Traugutt Romuald 89
 Trentowski Bronisław 222
 Trębicka Maria 20, 197
 Trojanowiczowa Zofia 126, 139,
 162, 206, 218
 Trznadel Jacek 67
 Tyrteusz (Tyrtajos) 21

U

Ulphilas bp 25
 Urban VI, papież 71
 Urban Waław 87

V

Vaussard Maurice 95
 Vicher Peter 161
 Virgiliusz zob. Wergiliusz

W

Wagner Józef Bohdan 95
 Walczak Bogdan 183
 Walicki Andrzej 126, 191, 207, 214
 Wanda, postać legendarna 59, 120,
 198
 Wawrzyniec św. 160
 Wellington Arthur Wellesley 149
 Wergiliusz (Publius Vergilius
 Maro) 163
 Wężyk Franciszek 128
 Wielopolski Aleksander hr. 118
 Wierusz-Kowalski Jan 32
 Wincenty à Paulo św. 103, 124
 Witkowska Alina 224
 Włodzimierz, książę 100

Wodzyńska Maria 37
 Wojciech św. 181
 Wojtyła Ewa 166
 Wojtyła Karol zob. Jan Paweł II
 Wolter (właśc. François Marie
 Arouet) 145
 Wosiek Barbara 10
 Wójcicki Kazimierz Władysław 104
 Wronski-Hoene Józef Maria 211–
 –212
 Wujek Jakub 101
 Wyka Kazimierz 153
 Wypiański Stanisław 224

Z

Zakrzewski Walenty Pomian 120
 Zaleska Michalina z Dziekońskich
 116
 Zaleski Antoni 60
 Zaleski Bogdan 96
 Zaleski Bronisław 42, 63–64, 81,
 99–100, 142, 151
 Zaleski Józef Bohdan 79, 114, 136,
 191, 196, 213, 217–218
 Zamoyski Władysław 42, 79–80,
 86, 213, 218
 Zaremba Jerzy 38
 Zawadzka Halina 226
 Zieliński Zygmunt 56, 76, 82, 97
 Ziółek Jan 103, 116
 Zofia z Branickich Odescalchi 86
 Zwingli Ulrich 26

Ż

Żmigrodzka Maria 60, 138, 218
 Żurawicki Seweryn 124
 Żwirkowska Elżbieta 18
 Żywczyński Mieczysław 73, 76, 81



Ryszard Zajączkowski – samodzielny pracownik naukowy w Instytucie Kulturoznawstwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W latach 1997–1999 wykładowca w Katolickim Uniwersytecie Eichstätt (Niemcy) oraz stypendysta w amerykańskich uniwersytetach Yale (2005) i Harvard (2011). Autor monografii *Pisarz i wyznawca. W kręgu twórczości Romana Brandstaettera* (2009), a także licznych artykułów poświęconych literaturze XIX i XX wieku drukowanych w kraju i za granicą. Publicysta i tłumacz kilkudziesięciu książek.

Norwid to pisarz, który od lat nie przestaje fascynować głębią i oryginalnością swych przemyśleń. Jest ciekawy zwłaszcza jako myśliciel religijny, pogłębiający rozumienie dogmatu, poszukujący śmiałych rozwiązań dla istotnych problemów wiary i życia. Pytania o teologiczną świadomość Norwida były już stawiane w badaniach nad twórczością poety, zagadnienie to do dziś jednak nie zostało wystarczająco opracowane. Ważne w tego rodzaju analizach wydaje się Norwidowe rozumienie Kościoła. Pisarzowi zawsze bliskie były wszak przeszłość i współczesne dzieje wspólnoty chrześcijańskiej. Celem tej książki jest ukazanie całości poglądów Norwida dotyczących zagadnień eklezjalnych, wysledzenie historycznych uwarunkowań tych przemyśleń i ustalenie stopnia ich oryginalności oraz tego, jak dalece mogą zapładniać współczesną myśl o Kościele.

ISBN 978-83-231-2882-3



www.wydawnictwoumk.pl