

Ryszard Zajączkowski, „Głos prawdy i sumienie”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Wrocław 1998, s. 252.

Już od pewnego czasu teologiczna myśl Norwida jest u nas przedmiotem pogłębionych badań. Po pracach poświęconych Norwidowej historiozofii, teologii słowa i narodu¹ otrzymaliśmy rozprawę dotyczącą idei Kościoła w pismach pisarza — książkę Ryszarda Zajączkowskiego opublikowaną w prestiżowej serii monografii Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

Ambicją autora było „ukazanie całości poglądów Norwida dotyczących zagadnień eklezjalnych, wysłedenie historycznych uwarunkowań tych przemyśleń i ustalenie stopnia ich oryginalności” — czytamy we *Wstępie* (s. 5—6).

Kolejne rozdziały książki R. Zajączkowskiego przybliżają rozmaite aspekty Kościoła oglądane oczami autora *Vade-mecum*: pierwszy poświęcony jest wypowiedziom poety na temat granic eklezjalnej rzeczywistości; drugi omawia jego stosunek do papieżstwa, duchowieństwa i laikatu; trzeci — poglądy na temat roli chrześcijan w ekonomii i polityce; czwarty prezentuje Norwidowską myśl na temat misteryjnego wymiaru Kościoła; piąty, ostatni — refleksje pisarza nad profetycznymi zadaniami wspólnoty eklezjalnej i kategorią „Królestwa Bożego”.

Jakie cechy Norwidowego myślenia o Kościele odśladania omawiana rozprawa? Wydaje się, że przede wszystkim osobiwi „szerokość” spojrzenia pisarza na problematykę eklezjalną. Kościół Norwida nie ma właściwie żadnych granic czasowych. R. Zajączkowski wskazuje bowiem, że dzieje świata są dla Norwida dziejami zbawienia, tzn. mają strukturę „zbieżną z dziejami Kościoła” (s. 22). Początek dziejów, akt stwórczy oznacza dla poety zarazem początek ludzkiej wspólnoty z Bogiem, który antycypuje „kościółotwórcze wydarzenie Chrystusa” (s. 20), stąd także czasy przedchrześcijańskie były dla pisarza czasami Kościoła (por. uwagi na s. 13—18).

Teologia dziejów, jaka wylania się z pism Norwida, wskazuje, że wszystkie zjawiska i zdarzenia do czasów przyjścia Chrystusa stanowiły precyzyjnie ułożony plan historii uniwersalnej, jakiej *preparationem evangelicum*, później zaś wzmagały 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, przygotowywanego

— konkluduje lubelski norwidolog (s. 19—20).

Trudno tak rozumianej rzeczywistości eklezjalnej wyznaczyć także horyzont przestrzenny. Naturalnie ma ona swoje centrum. Jest nim w twórczości Norwida Rzym, który poeta traktuje jako symbol „najlepszych dokonań ludzkości” (s. 51). Właśnie Wieczne Miasto było dla pisarza „koturnem Chrystusa ziemskim”, a więc spoiwem religii, kultury i „polityki uchrześcijanionej», miejscem, gdzie chrześcijaństwo poprzez Kościół staje się szczególnie dynamiczne i widoczne” (s. 63—64). Zasadniczo jednak — przekonuje badacz — Kościół Norwida nie ma wyraźnych wi-

¹ Por. Ks. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985; tegoż, *Słowo stało się siłą. Zarys Norwidowej teologii słowa*, Pelplin 1996, a także tegoż, *Najstarszy po Kościele obywatel. Zarys Norwidowej teologii narodu*, Pelplin 1996.

działalnych granic, przekracza ramy instytucji i urzędów. O owym uniwersalistycznym — niezwykłym w XIX wieku — ujęciu Kościoła w pismach poety decydują, jak wskazuje badacz, trzy przesłanki: „jednakowa godność wszystkich ludzi wynikająca z wcielenia, powszechne działanie Ducha Świętego w sumieniach i prawda jako całość” (s. 30). U źródeł Norwidowego uniwersalizmu stoi przekonanie o danej i zadanej każdemu człowiekowi w momencie stworzenia, potwierdzonej przez Wcielenie świętości, wiara w działanie Ducha Świętego także poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego, a wreszcie przekonanie o bogactwie Prawdy Objawionej zdolnej przejawiać się w różny sposób i niemożliwej do zawłaszczenia w całości przez jedną grupę religijną czy narodową (por. uwagi na s. 31—39).

Kościół jest więc dla Norwida — autor książki wielokrotnie to podkreśla — nie tyle instytucją, ile wspólnotą. Poeta akcentuje przede wszystkim „personalny” wymiar Kościoła. „Kościół jest dla pisarza przede wszystkim rzeczywistością osób, a dopiero wtórnie formą ich zespolenia” (s. 105) — zauważa badacz i uzasadnia swą tezę, przypominając m.in. o „Norwidowskich świętych”. Są bowiem wśród nich nie tylko bohaterowie Starego i Nowego Testamentu, nie tylko osoby kanonizowane, ale w zasadzie wszyscy niezależnie od stanu społecznego i wyznania, którzy dali swym życiem świadectwo prawdzie i dobru. Jest tu anglikanin lord George Byron, jest żydowski uczestnik warszawskiej, antyrosyjskiej manifestacji z 1861 r., są przyjaciele poety m.in. Tomasz August Olszarski, Ksawery Łódzic Boleski, Walenty Pomian Zakrzewski — by przypomnieć tylko niektóre postacie wymienione w omawianej pracy. Wszystkie one mają w relacjach Norwida zawsze coś z „ukrytej choć niewątpliwie świętości (nawet w wypadku samobójców!)” (s. 115). Jak wskazuje badacz, inaczej niż dla wielu XIX-wiecznych katolików, Kościół jest dla poety wspólnotą tych, którzy zaufali prawdzie i dobru i właśnie przez to stali się „znakami powszechnego Bożego działania, przekraczającego granice czasowe, konfesyjne a nawet formalistycznie rozumiane granice moralne” (s. 116).

Można zatem przypuszczać, że także w Norwidowskim ujęciu wydarzeń decydujących o życiu i trwaniu Kościoła, tj. sakramentów, akceptowane są nie tyle elementy „formalne”, ile „osobowe”. Książka, o której mowa, zdaje się potwierdzać podobne przypuszczenia. Jej autor zwraca m.in. uwagę na refleksje poety o sakramencie chrześcijańskiej inicjacji. Okazuje się, iż choć pisarz znał i podzielał katechizmovą definicję chrztu, to jednak „nie uważał, iż sam ryt chrztu czyni człowieka chrześcijaninem” (s. 159), „poszerzał drogę inicjacji chrześcijańskiej” (s. 160), sądził, że „każdy czyn miłości wprowadza jakoś do wspólnoty Kościoła” (tamże) — przekonuje norwidolog.

Podobnie szerokie wymiary ma u Norwida, zdaniem badacza, Eucharystia: jest ona nie tylko rytuałem, ale swoistą kosmiczną liturgią dziejów, w której uczestniczą wszyscy cierpiący „w obronie wyznawanych wartości” (s. 161). O trosce o osobowe aspekty Kościoła świadczą też, jak wskazuje autor pracy, wypowiedzi pisarza o duchowieństwie, czy też małżeństwie — w obu wypadkach konsekwentnie broni bowiem poeta personalistycznych wymiarów sakramentu, sprzeciwia się traktowaniu go w sposób „urzędowy”. Nie dziwi zatem — jak przekonuje Zajączkowski — fakt, że także misyjną postugę Kościoła autor *Promethidiona* rozumiał właśnie jako postugę osobową, tzn. taką, której początek „jest w przemienionym sercu człowieka” (s. 181). Według pisarza „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” (s. 184).

Wydaje się więc, że właśnie wydobyte przez badacza, personalistyczne ujęcie rzeczywistości Kościoła w istotny sposób zadecydowało o tym, że z jednej strony stale dostrzegał poeta zanurzenie eklezjalnej rzeczywistości w „świecie”, jej nierozzerwalny związek z najzwyklejszymi, ludzkimi sprawami, z drugiej zaś odśladniał nadprzyrodzony wymiar codzienności. Je tak jest, przekonują rozdzielają poświęcone Norwidowskiej myśli o roli Kościoła w ekonomii i polityce oraz o swoistej „kościelności” sztuki.

Krytycznym wypowiedziom Norwida o cywilizacji europejskiej i zagrożeniach, jakie przyniósł ze sobą wiek handlowo-przemysłowy, stale, jak wskazuje Ryszard Zajączkowski, towarzyszy wizja zadań Kościoła wobec zaistniałej sytuacji. Norwid uważał bowiem, że spośród rozmaitych struktur społecznych właśnie Kościół najlepiej nadaje się do roli stróża sumień, najlepiej potrafi budzić uśpione niekiedy pokłady wrażliwości moralnej. Co więcej, z ułamkowych wypowiedzi pisarza można wysnuć zarys swoistej „teologii wieku industrialnego”, której głównym elementem jest przekonanie o wartości pracy i solidarności, skierowanej jednak nie tylko na wytwarzanie dóbr czysto materialnych, ale i wiecznych — przekonuje badacz.

Książka Zajączkowskiego ukazuje, że pozytywnym, choć przecież nie pozbawionym krytycyzmu nastawieniem cechuje się również Norwidowska myśl o porządku politycznym. Poeta przedstawiony w omawianym opracowaniu okazuje się konsekwentnym zwolennikiem demokracji, choć system ów wywodził „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” (s. 138) i dostrzegał, że „porządek demokratyczny wymaga ewangelicznego fermentu, aby urzeczywistnić się i trwać” (tamże).

W warstwie metodologicznej książka — choć pisana przez filologa — nawiązuje zatem do opracowań z dziedziny historii idei. Przedmiotem uwagi są w niej literackie utwory Norwida — chętnie zresztą i obficie przez autora przywoływane — czytane jednak ze względu na swe po-
znanawcze walory. Czy jest zatem tak, że punktem wyjścia badawczej refleksji jest tu literatura, a obszarem dochodzenia myśli, czy odwrotnie? Czy — inaczej mówiąc — badacz rozpoczyna swą lekturę od obserwacji kategorii literackich, czy raczej przystępuje do czytania tekstu z „gotową” siatką pojęć — powiedzmy, teologicznych — „sprawdzając” jedynie ich obecność w utworach poety? Przewagę ma w omawianej książce ów pierwszy sposób podejścia badawczego. Cały pierwszy rozdział jest interpretacją *stricto* literackich kategorii czasu i przestrzeni, w wielu miejscach rozprawy autor przypatruje się semantyce niektórych leksemów pisarza, jak np. *chleb* (por. uwagi na s. 164—165), *ksiądz* i *kapłan* (s. 96), *chrzest* (s. 159). Podobne filologiczne nachylenie nie jest jednak w rozprawie bezwzględna reguła.

Uważny czytelnik Norwida spostrzeże bowiem, że badacz nie wykorzystał w pełni możliwości, jakie daje Norwidowska metafora, pozwalająca ukazać myśl Norwida w całej jej „literackości”, bez potrzeby uciekania się do pozaliterackich uporządkowań. Cała właściwie teologia laikatu obecna w pismach poety i omówiona w rozdziale *Powszechnie „zgrupowanie wiernych”* da się przecież tak naprawdę wyprowadzić z przenośni kończącej wiersz *Sfinks [II]* (mówiącej o człowieku jako kapłanie bezwiednym i niedojrzałym), metafory tej autor książki jednak nie przywołuje. Podobnie Norwidowska teologia małżeństwa charakteryzowana na s. 160—167, da się w wielkiej części wysnuć z eseju o emancypacji kobiet, teologia sztuki ze sformułowań „kościół pracy” czy też „kościół sztuki”, a teologia wspólnoty z obserwacji kontekstów, w jakich używa poeta neologizmu „kościół” i jego derywatów. Filologiczna skrupulatność nakazuje również upomnieć się o zwroty „kościół bezwiedny” i „kościół kontemplacji”, które stanowią ważną część Norwidowego dyskursu o Kościele, lecz nie pojawiają się w opracowaniu. Trudno po prostu się oprzeć niekiedy wrażeniu, że analiza światopoglądu wypiera w pracy analizę literacką, osłabia filologiczną czujność autora rozprawy.

Wrażenie to pogłębia niekiedy lektura zawartych w książce interpretacji niektórych poetyckich utworów Norwida. Inaczej bowiem niż wielu norwidologów szczególną uwagę zwraca Zajączkowski na historyczny, a więc i polityczny kontekst wierszy; rekonstrukcja owego kontekstu stanowi często zasadniczą część zawartych w książce analiz poezji. Przypomnienie więc np. zdarzeń, do których komentarz stanowi Norwidowska *Fraszka Petersbursko-wiedeńskim papistom przypisana* czy też *Fraszka! [Dewocja krzyczy...]*, w istotny sposób pogłębia naszą wiedzę o obydwu utworach. Jednocześnie jednak zdecydowany nacisk na pozaliteracką ośnowę utworu doprowadził niekiedy do pewnych nieporozumień.

Myślę tu zwłaszcza o rozdziale *Wobec „Władców Rzymu”*, w której autor omawia m.in. tzw. „papieskie” wiersze Norwida — znanego ze swego przywiązania do osoby Piusa IX — tj. utwory *Do władcy Rzymu*, *Encyklika obłożonego* i *Na smętne wieści z Watykanu*. Słusznie zatem, jak się wydaje, zwraca badacz uwagę na okolicznościowy charakter owych tekstów. Drobiazgową analizą ich kontekstu historycznego (tzn. rekonstrukcja burzliwych wydarzeń wokół Państwa Kościelnego) i politycznego (do którego należał też wewnętrzkościelny spór koncyliarystów z ultramontanistami) wydają się cenną wartością wspomnianych omówień. Także zasadniczym wnioskiem niepodobna odmówić słuszności: wszak trafnie autor rozprawy umieszcza Norwida w kręgu zagorzałych ultramontanistów, domagających się centralizacji Kościoła i wzmocnienia autorytetu papieskiego. Zarazem jednak niektóre argumenty badacza, pochodzące z interpretacji wymienionych wierszy, budzą wątpliwość.

Otóż zdaniem Zajączkowskiego, „ultramontańskie nastawienie pisarza przejawiało się [...] w niekiedy nadmiernej idealizacji papieża czy wręcz przypisywaniu mu cech boskich” (s. 91). Dowodem są według interpretatora te metafory z wierszy *Do władcy Rzymu* i *Encyklika obłożonego*, w których poeta sakralizuje postać papieża, utożsamiając ją w pierwszym z „Pańskim obłokiem”, w drugim — z osobą Zbawiciela. „Analizując zarówno ten, jak i poprzedni liryk nie sposób oprzeć się wrażeniu, że pojawiły się w nich pewne cechy idolatrii” — wnioskuje badacz. Czy można się z tym zgodzić? Myślę, że niekoniecznie, bo niepokoi fakt, iż owej „idolatrii” można dopatrzeć się w prawie wszystkich wierszach Norwida poświęconych osobom, które z jakichś względów uważał za wybitne. Na postać Chrystusa stylizowani są przecież w jego tekstach Mickiewicz, Cyцерo, Sokrates, Archimedes. I wielu innych. Trochę tak, jak bohaterowie Homera — w tym boski świniopas Eumajos — także osoby, którym Norwid poświęca swe wiersze, zawsze mają w sobie coś boskiego, czego świadomością autor rozprawy wyraźnie przedłożył w rozdziale o Norwidowskich „świętych”. Nieporozumienie polega, jak się zdaje, na tym, iż nie da się literackiego zjawiska sakralizacji postaci poprawnie zinterpretować, stosując kategorie wyłącznie teologiczne.

Spośród innych drobnych potknięć interpretacyjnych chciałbym wskazać jedynie na fragment rozważań Zajączkowskiego dotyczący utworu *Do Najświętszej Panny Marii Litania*. Chodzi o zwrot „pęk i górny kwiat wszech-idealów”, który autor odnosi do Maryi, idąc prawdopodobnie za

sugestiami A. Dunajskiego². Tymczasem kontekst tego wersu: *Tobie się stała całość jedno-słowna, / I pąk i górny kwiat wszech-idealów, / Promieniejący jasnymi zorzami / W koronie cierni [...]* — nie pozostawia wątpliwości, że słowa „tobie się stała całość jedno-słowna” są aluzją do sceny Zwiastowania i słów Maryi „Niech mi się stanie”, które są zgodną na przyjęcie Wcielonego Słowa. Także motyw cierni wskazuje, że „całość jedno-słowna”, pąk i kwiat — to Chrystus.

W *Zakończeniu* książki autor przybliży historycznoliteracki kontekst Norwidowskiej myśli o Kościele. Najpierw wskazuje na swoistą sympatię poety wobec aksjologii obecnej w eklezjologicznej refleksji Cieszkowskiego — doceniającego codzienny, cywilizacyjny wysiłek na rzecz Królestwa Bożego — a zarazem na zarzuty racjonalistycznego radykalizmu, jakie formułował Norwid wobec przyjaciela, zarzuty prowadzące ostatecznie do odrzucenia historiozofii autora *Ojciec Nasz*. Następną sprawą jest spór z Mickiewiczem, którego Norwid krytykował m.in. „za porzucenie religii chrześcijańskiej na rzecz religii żydowskiej, za charyzmatomanię i kult wielkich duchem i czynem jednostek, które mają być przewodnikami dla duchów znajdujących się na niższym stopniu wtajemniczenia i wzrostu” (s. 213). Omawia autor pokrewieństwo Norwidowskiej myśli o Kościele z poglądami Krasińskiego, od którego oddzielały jednak poetę brak zafascynowania przyszłością, nacisk położony na dookólną „bliską” rzeczywistość i „zmysł terażniejszości” (s. 218).

Pojawia się w omawianej publikacji też teologiczne otoczenie poglądów poety, inaczej jednak niż w wypadku kontekstu historycznoliterackiego zabrakło tu syntetycznego spojrzenia, uwagi są rozproszone i ostatecznie uniemożliwiają wyraźne umiejscowienie eklezjologicznej refleksji Norwida na tle teologicznych prądów epoki. I tak np. fragment rozdziału drugiego poświęcony jest uwyrażnieniu różnic pomiędzy Norwidowską myślą o Kościele i ujęciem preferowanym przez bliższych mu zmarłychwstańców, zwłaszcza H. Kajsiewicza, od którego odróżniały poetę m.in. do wartościowanie pozainstytucjonalnych wymiarów Kościoła i jego antycznych „przeczuć” oraz ekuumenizm (s. 102—103). W rozdziale pierwszym natrafiamy zaś na interesujące uwagi, iż „myślenie Norwida nie było zdominowane przez modny wówczas, inkamcjonistyczny model eklezjologii”, który „słabo uwzględniał rolę Ducha Św. w Kościele i ujmował Kościół jako kontynuację wcielenia Logosu” (s. 34). Nie został jednak wskazany jakiś inny nurt XIX-wiecznej teologii, bliski, być może, poecie. Pisząc o domniemanych skłonnościach Norwida do eksponowania roli Ducha Świętego w Kościele, odwołuje się badacz wyłącznie do autorów współczesnych.

Czy to oznacza, że eklezjologię Norwida należy umieścić w perspektywie XX-wiecznej? Czy nie czerpie ona jednak, przynajmniej tam, gdzie mowa o starożytnych prefiguracjach wspólnoty wierzących z XIX-wiecznego tradycjonalizmu? — Oto pytania, które rodzą się na marginesie książki.

Na marginesie, a nie w jej centrum, bo rozprawa broni się rzetelnością. Przekonuje, iż istotnie pojęcie Kościoła znajduje się w samym centrum religijnej świadomości Norwida, który patrzy na świat niejako poprzez Kościół, w jego perspektywie ogląda sprawy wielkie i małe. Książka Ryszarda Zajączkowskiego jest interesującym studium owej świadomości.

WOJCIECH KUDYBA

²Por. *Mariologia Cypriana Norwida* [w:] t e g o ż, *Teologiczne czytanie Norwida*, Pelplin 1996, s. 89—110.