

EPOPEJA CHRZEŚCIJAŃSTWA A EPOPEJA CHRZEŚCIJAŃSKA W TWÓRCZOŚCI NORWIDA

PIOTR CHLEBOWSKI (Lublin)

Nieustannie Norwid dążył do napisania epepei. Większość tekstów epickich poety w różny sposób oscyluje wokół marzeń o eposie. Myślał o nim jako o gatunku wyjątkowym. To bardzo romantyczny rys twórczości autora *Quidama*. Sen o epepei był przecież jednym z charakterystycznych elementów życia literackiego doby romantyzmu; ba, nie opuszczał nawet realistów z Balzakiem i Flaubertem na czele. Do formy wielkiej, poruszającej odbiorcę, zdolnej przetrwać pokolenia, zyskującej przy tym w miarę upływu czasu coraz więcej na szlachetności i pełni, dążyli niemal wszyscy wybitni pisarze. Apologia gatunku w dawnej kulturze zyskała nowy wymiar z chwilą upowszechnienia się powieści, którą coraz częściej — bodaj od czasów Hegla — zaczęto uznawać za kontynuatkę klasycznego eposu. Na kształt Norwidowej wizji eposu wyrastającej z tradycji romantycznej wpływ miały również te nowe tendencje. Nawet wówczas, gdy wyrażał się o nich poeta negatywnie, jak choćby w wierszu *Powieść*, to już sam fakt reakcji na nie jest tu dość znamieny. Trzeba jednak silnie podkreślić, że koncepcja epepei u Norwida była zjawiskiem oryginalnym, wynikającym nie tyle z nieustannego sytuowania się między estetyką epickiej wzniosłości a estetyką mimetycznej codzienności, ile nade wszystko z silnie zorientowanej religijnie koncepcji literatury.

Ktoś oczywiście mógłby powiedzieć, że Norwid nie jest na tle epoki jakimś wyjątkiem. Niemal cały wiek XIX, przynajmniej do lat sześćdziesiątych, charakteryzuje się przecież niezwykle ożywieniem religijnym. Odzwierciedla je cała sztuka, a zwłaszcza literatura. Żeby nie sięgać daleko, wystarczy przypatrzeć się naszym romantikom. Trudno byłoby odmówić dziełom Krasińskiego, Słowackiego bądź Mickiewicza religijnej motywacji; zwłaszcza w tych, które pretendują do miana eposu, jest ona czynnikiem bardzo ważnym. Zarazem jednak, gdy zestawimy *Irydion*, *Nie-Boską komedię*, *Króla-Ducha*, *Dziady*, *Pana Tadeusza*, a nawet Mickiewiczowskie *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*, tak misternie wystylizowane na tekst religijny, to z łatwością zauważymy różnice. Nie o formę przekazu, nie o poetykę samą idzie, nawet nie o temat. Zagadnienie dotyka fundamentalnych zasad literatury. Chodzi bowiem o sposób uporządkowania

świata wartości w utworze i utworu, także o wzajemne relacje wyłaniających się stąd jakości.

Epepeja, epepeiczność, epos — to pojęcia zarówno w świadomości genologicznej, jak chyba i w twórczej praktyce sytuujące się ponad innymi zjawiskami gatunkowymi. Szczególne odczucie wartości, obecne już na poziomie zetknięcia się z samą nazwą eposu, nie opuszczało żadnego z romantyków. Zdeterminowana aksjologicznie świadomość epepei wzmagająca niemal zawsze formotwórcze zdolności poetów i pisarzy¹. Badacze są na ogół zgodni, że motorem zmian, przesunięć i przekształceń czynników i elementów struktur genologicznych są u Norwida wartości religijne. Różnic między twórcą *Quidama* a innymi pisarzami XIX w. upatrują najczęściej w samych ewokowanych wartościach oraz w rodzaju ideowego centrum, wokół którego się one skupiają i które pozwala na ukształtowanie określonej wizji świata w tekstach. Jest to wizja autentycznie chrześcijańska, choć zarazem bardzo często nie manifestująca na zewnątrz swej chrześcijańskości.

Wskazując na Norwidowe wywyższanie epepei i zarazem silne uwrażliwienie poety na problematykę *sacrum*, wypada odnotować, że wymarzoną dla poety formą eposu był epos chrześcijański. Zaznaczymy od razu, aby nie było nieporozumień: termin *e p o s c h r z e ś c i j a ń s k i* (*e p o p e j a c h r z e ś c i j a ń s k a*) nie jest terminem z dziedziny poetyki, ale określeniem samego Norwida, zaczerpniętym z jego pism, które odnosi się nie tylko do zjawisk natury literackiej czy — jeszcze ściślej — genologicznej. Poza genologią, nawet potraktowaną w duchu romantycznym, musimy się tu zwłaszcza liczyć z szerokim polem odniesień związanych z problematyką *sacrum*. Stąd też możemy stwierdzić, wbrew zresztą przyjętej przez badaczy opinii, że epepeja w ujęciu Norwida nie stanowiła wyłącznie kategorii estetycznej bądź historiozoficznej wzorem twórców XIX wieku². Wprawdzie jak u innych romantyków mamy u Norwida do czynienia z tendencją do uwalniania się z wszelkich ograniczeń formy i niemal synonimiczne traktowanie „dziejów” i „eposu”, to jednak zarazem zauważamy istotną odmiennność, której podstawą jest refleksja teologiczna. I to ona właśnie decyduje o niepowtarzalności i specyfice Norwidowej koncepcji epepei chrześcijańskiej.

Idealny model takiej epepei można wyprowadzić z pism poety, z jego czytelniejszej percepcji dzieł pretendujących do tego miana: oceny eposów utrwalonych w tradycji literackiej (jak choćby Homerowej *Iliady* czy *Odysei*) oraz współczesnych mu prób ich realizacji (np. *Pana Tadeusza*). Swoje stanowisko autor *Rzeczy* określa względem wybranych elementów: tematu, funkcji, bohatera i rzeczywistości epepeicznej. Ponieważ nie usiłuje on stworzyć jakiejś określonej poetyki eposu, należałoby mówić tu raczej o koncepcji eposu lub też o refleksji epepeicz-

¹ Zob. M. Maciejewski, *Stawianie — synowie stawy (Epos jako wartość)* [w:] tegoż *Poetyka — gatunek — obraz. W kręgu poezji romantycznej*, Wrocław 1977, s. 14—17.

² Zob. np. M. Głowiński, *Wokół „Powieści” Norwida* [w:] tegoż *Gry powieściowe. Szkice z teorii i historii form narracyjnych*, Warszawa 1973, oraz K. Trybuś, *Epepeja w twórczości Cypriana Norwida*, Wrocław 1993.

nej. Aksjologizujący kierunek myśli Norwida skupia się na tych elementach, dzięki którym literatura może wnikać głębiej w tkankę życia, przekształcając je zarazem zgodnie z ewangelicznym przesłaniem. Stąd też charakter Norwidowej koncepcji eposu chrześcijańskiego określa przede wszystkim postawa religijna twórcy, zaś wartości — przez dzieło ewokowane — decydują w istocie o tej kategorii gatunkowej.

Nim przejdę do zasygnalizowanego w tytule artykułu terminologicznego rozróżnienia, chciałbym zaznaczyć, że w badaniach nad Norwidem termin epos chrześcijański rozumiany jest jednoznacznie, by nie powiedzieć — monolitycznie. Wprawdzie zagadnienie to nie obfituje w liczne wypowiedzi i komentarze badaczy i krytyków³, to jednak — co warto podkreślić — doczekało się już obszernego studium napisanego przez Zofię Dajnowicz (artykuł: „*Bo historię z - B o ż n i c ę — praca jego. Norwidowska wizja epopei chrześcijańskiej*”)⁴. Dajnowicz, wykorzystując głównie krytyczną refleksję autora *Quidama*, starała się w pełni zrekonstruować Norwidowską wizję eposu chrześcijańskiego. Dostrzegła ona jednak wyłącznie ten aspekt problemu, który łączy się z rozwojem chrześcijaństwa. Mówiąc o epopei chrześcijańskiej, Dajnowicz ma przede wszystkim na myśli „księgę życia chrześcijan”. Píše ona tak:

Epos chrześcijański uważać trzeba za formę otwartą, której przybywa zapisanych kart w miarę przemijania następujących po Chrystusie pokoleń (ich trwanie w epopei chrześcijan zależy od stopnia bycia w prawdzie krzyża Chrystusa). Byłby formą historyczną, egzemplifikowaną realizacjami eposowymi, powstającymi na pewnych etapach dziejów chrześcijaństwa. Są to jakby „częstkowe eposy”, które okazują się w pełni znaczące dopiero w ciągu epopei chrześcijańskiej⁵.

Przejmując Norwidowski termin epopeja chrześcijańska, epos chrześcijański, Dajnowicz nie zauważa, iż faktycznie posługuje się nim poeta, mówiąc o dwu pokrewnych zjawiskach, nie różnicując ich przy tym terminologicznie. Z jednej zatem strony jego refleksja i pisarska praktyka kierowała swą uwagę na chrześcijaństwo jako formację historyczno-kulturową, która pojawiła się w dziejach świata z chwilą, gdy pojawił się w nich Chrystus; z drugiej — na chrześcijaństwo rozumiane jako ponadczasowa wartość i przeznaczenie historii. W pierwszym wypadku mamy do czynienia właściwie z refleksją nad epopeją chrześcijańską, czyli epopeją dziejów narodów i społeczeństw, „której — jak powiada Dajnowicz — przybywa zapisanych kart w miarę przemijania następujących po Chrystusie pokoleń”; w drugim — z właściwą epopeją chrześcijańską (v. eposem chrześcijańskim) rozumianą jako synteza dziejów świata ujęta w duchu teologii dziejów, czyli tak, że całą przedstawioną rzeczywistość historyczną, a nie tylko jakiś jej wybrany fragment, traktuje się z punktu widzenia chrześcijaństwa: w perspektywie eschatologicznej, w perspektywie zbawczego działania Boga. Chodzi więc o całą rzeczywistość przed Chrystusem, o wszystko,

³ Wspominani w przypisach (zob.) Głowiński czy Trybuś ograniczają się tylko do odnotowania w swoich pracach problematyki związanej z epopeją chrześcijańską w twórczości Norwida.

⁴ „Roczniki Humanistyczne” XXXIII (1985), z. 1, s. 111—160.

⁵ Tamże, s. 124.

co zapowiada i przygotowuje jego przyjsście, niejako je antycypuje w ciągu prefiguracyjnych zdarzeń, bohaterów, zjawisk etc. oraz o rzeczywistość po Chrystusie, o wszystko, co można po Norwidowsku określić jako „testamentalny ciąg” pokoleń, jako wypełnianie ewangelicznego przesłania Mistrza-Wiekuistego na drodze ku zbawieniu.

Na początek zatrzymajmy się nad pierwszym z wyróżnionych dwu typów eposu — nad epopeją chrześcijaństwa. W historii literatury Norwid wyróżnia cztery utwory, w których zapisana rzeczywistość spełnia cztery warunki epopeicznego „światła” i „które mają za przedmiot ciąg chrześcijańskiego żywota i cywilizacji” (PWsz 6, 454⁶). Każdy z nich włącza się w ten ciąg, ponieważ odsłania ważne momenty w dziejach chrześcijaństwa jako formacji religijnej i kulturowej. Poeta uwypukla te momenty, które prowadzą człowieka przez refleksję, pracę intelektualną, czyn, przesilenie ducha ku Prawdzie. Chodzi o *Jerozolimę wyzwoloną* Tassa, *Don Kiszota* Cervantesa, Mickiewiczowskiego *Pana Tadeusza* oraz *Króla-Ducha* Słowackiego. Pierwszy epos wskazuje na nadzieję i początek, wyznacza drogę odrodzenia, jest symbolem świtu nowej epoki:

I oto najpierw *Jerozolima wyzwolona* poczynalaby się o świecie dziejów, w czas tej jutrzni młodej, którą wszyscy poeci głoszą jako natchnien źródłisko — jako gwiazdę zaranną, w samej młodości sił poczętą. Dlatego to Tass nawet rozpoczyna przez obraz Jutrzni [PWsz 6, 454].

Z kolei *Don Kiszot* — „epopeja restauracji” — określa naturalny zmierzch aktywności ludzkiej, okres historycznego przestoju, jaki zawsze przychodzi po chwilach erupcji twórczej. Przypomina, że w historii świętej istnieją czasy kryzysu i degradacji postaw. Mogą one jednak mieć wartość ekspiacyjną, jeśli tylko zostaną przez człowieka przewartościowane w duchu ewangelicznej prawdy o zbawieniu:

Drugą w następstwie epopeją, odpowiadającą pierwszej, lecz jak zachód odpowiada jutrzni i wschodowi, jest *Don Kiszot*. Bohater właśnie że nie twórczy, ale tylko już zamagnetyzowany przeszłością, i resztą jej fantastycznego płomienia zażegnany, porywa się z łoża do dziennych prac w chwili, gdy go noc zaskoczyła: zdało mu się jakoby, że to przedświt, a to był ostatni słońca blask — jest to epopeja restauracji. Godfryd jest typem energii twórczej. Don Kiszot typem energii nadrobionej i sztukowanej; jakoż najnieszczęśliwszy to w historii człowiek: wszystko na nim zlatane aż do zapału; nie kontynuator to, nie ekspiator, ale opętaniec rzeczy przeszłych, podobny do antykwariuszów urojenia, którzy sami przed sobą gotowi są kłamać rzadkości bibliograficzne lub na starej broni herby podrabiać, aby choć na chwilę się utudzić! Najsmutniejszy to typ — płakać można czytając *Don Kiszota*, gdy przeciwnie — grać się młodości ogniem przy czytaniu *Jerozolimy* [PWsz 6, 454].

Z kolei południowym światłem określa Norwid te momenty w dziejach, które zawieszono w swoistej bezdziejowości są wypełnione ciszą „wypocznienia prozy”. Do takich utworów zalicza *Pana Tadeusza*⁷.

⁶ C. K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 1—11, oprac. J. W. Gomulicki, Warszawa 1971—1976. Dalej skrót: PWsz, nr tomu i nr strony.

⁷ Sprawa stosunku Norwida do *Pana Tadeusza* jest sprawą złożoną i skomplikowaną, podlegała ona różnym zmianom w ciągu całego życia poety, podobnie zresztą jak stosunek do samego Mickiewicza. Obok zacytowanej wyżej wypowiedzi, w której dzieło Mickiewicza włączone zostało do

[...] że dziejów całość nie tylko ma twórczość żywotną i rozstrój kryty blichtrzem łatanego naśladownictwa, ale że ona ma jeszcze i momenta wczasu, wypocznienia prozy, które by południem nazwać można, w te więc czasy wakacji, i bohaterem takiej epepei nie byłby już Godfryd, nie Don Kiszot, ale poczciwy chłopiec jaki dzielny i szczerzy — Pan Tadeusz — i oto jest t r z e c i a epepeja w toku chrześcijańskiego życia [PWsz 6, 454—455].

Całość epepeiczną dopełnia północne światło, symbolizujące przesilenie ludzkiego ducha. W tym kręgu mieści się *Król-Duch*:

Co zaś do c z w a r t e j, której światłem nie byłby ani zorzy promień, ani zachodu czerwoność, ani południowego słońca realizm, tę musiałby oświetać księżycowych przesileni moment lub godziny północy; takiej to epepei początkiem zdaje się być *Król-Duch* — miała to być, zdaje się, epepeja fenomenologiczna, jakiej dotychczas jeszcze nie ma żadna literatura [PWsz 6, 455].

Dzieło Słowackiego zostaje odczytane jako próba podporządkowania biegu historii ludzkiej woli, a zatem jako starcie ducha człowieka z Najwyższym. „Godzina północy” to okres wysiłku „mistyczno-heroicznego”, który — poprzez przekroczenie własnego „Ja” — odsłania istotę dziejów w Bogu, a przez to ocala człowieka. To przekroczenie dokonuje się w konfrontacji „Ja człowieczego” z „nie-Ja” Zbawiciela. Skoncentrowany na własnej podmiotowości oraz twórczej potencji człowiek ulega zagubieniu w odmętach historii. Jest to czas ubóstwienia człowieka:

Wszechmocny poddał [...] samą wszechmocność prawom świata, jeżeli sześć dni pracował, a siódmego od pracy odpoczął, gdy tymczasem ludzie owi, podobni do azjackich władców, żadnego wyższego prawa nad osobiste bezprawie uznać nie chcą i nie sięgają nigdy wzrokiem duszy poza ciasny widnokrąg arbitralnej swej jaźni. Głos ich: „Ja jestem harmonią i sądem wieków — Ja jestem środkiem i celem”, głos od Azji wołający: „Ja i Hurrah!” — czy poznajecie jego tony i skąd płynię? — równał się on Bogu i pieniał się, a potem trawę gryzł, jak zwierzę ciche w obłąkaniu swoim. Nazywał się Nemrod, i Semiramis, i Neboh-odno-car — aż w Judei puszczech głos ów „J a j e s t e m . . . ” napotkał głos inny, który kazał owszem: „J a j e s t e m n i c z y m , j a m g ł o s t y l k o w o ł a j ą c e g o n a p u s z c z y ” — a potem wraz onemu Ja odrzekło nie - Ja w osobie Zbawiciela. Ale chciał na jeszcze spróbować, czyli „n i e - J a ” prawdziwie jest, i poznał, ale to było już przy pękaniu się skał, było przy ciemności słońca jako włosianej tkaniny ciemność, było za późno. Więc rzucił włócznię swoją, przebódił i przez szramę rany zobaczył dopiero twarz w twarz to „n i e - J a ” — i zadrzał... [WPsz 6, 451].

Z rozmysłem nagromadziłem tu większą liczbę cytatów (wszystkie pochodzą z wykładów *O Juliuszu Słowackim*), aby zwrócić uwagę na to, jak już w samym sposobie formułowania refleksji oddala się Norwid od poetyki normatywnej, jak

„toku chrześcijańskiego życia”, a tym samym zaliczone w poczet utworów o znamionach eposu, znajdujemy u Norwida sporo krytycznych uwag i opinii w stosunku do utrwalonego już wówczas przekonania o „epepeiczności” *Pana Tadeusza*. Powtarzające się w korespondencji poety słynne stwierdzenie, że jest błędem uważać ten utwór za narodowy epos, „w którym jedyną poważną i s e r r i o figurą jest kto?... Żyd (Jankiel)” (PWsz 9, 272, zob. również PWsz 9, 223) — może tu służyć za najlepszy przykład negatywnego nastawienia autora *Quidama*. Na temat ambiwalentnego stosunku Norwida do *Pana Tadeusza* zob.: Z. J a s t r z ę b s k i, *Norwid o Mickiewiczu*, „Roczniki Humanistyczne” V (1954—1955); K. G ó r s k i, *Mickiewicz w aluzji literackiej Norwida*, „Pamiętnik Literacki” 1963, z. 4; Z. T r o j a n o w i c z o w a, *Norwid wobec Mickiewicza* [w:] Cyprian Norwid w 150-lecie urodzin. *Materiały konferencji naukowej 23—25 września 1971*. Pod red. M. Żmigrodzkiej, Warszawa 1973, oraz G. G ö m ö r i, *Norwid o Mickiewiczu — spojrzenie poromantyczne*, „Studia Norwidiana” I (1983).

unika budowania wszelkich reguł i norm formalnych, posługując się metaforą i symbolem — po to, aby kategoria eposu mogła być ujęta w jakimś wymiarze idealnym i zarazem w pełni swobodnym, jeśli chodzi o jej strukturę. Można powiedzieć, że jej formę kształtuje tu przede wszystkim chrześcijańskie przeżywanie historii. Warto podkreślić, że wszystkie cztery dzieła są próbami zapisującymi jakiś fragment wielkiej epopei, należąc do symbolicznych światła: południe jest warunkiem istnienia północy, zaś wschód — zachodu. W każdej z nich dzieje bieżą według Bożego planu i w każdej istnieje płaszczyzna transcendencji, odsłaniająca podstawowe sensy i cele doczesności. Znamienne jest i to, że poeta, poszukując istoty epopeicznego świata, ujmuje go w kategoriach światła ziemskiego, jakby *implicite* przeciwstawiając mu jedyną doskonałą światłość, zdolną objąć wszystkie cztery epopeiczne promienie — osobę Zbawiciela⁸.

Do refleksji nad epopeją chrześcijaństwa należy zaliczyć cytowane wyżej fragmenty wykładów *O Juliuszu Słowackim*, przywołujące cztery wzorcowe eposy w po Chrystusowej kulturze, które symbolizują cztery rodzaje „epopeicznego światła”. Z kolei za próbę realizacji takiego eposu skłonny byłbym uznać bodaj najdoskonalszy artystycznie epicki utwór Norwida — poemat *Quidam* W niezwykle oszczędny i wysublimowany sposób, bo gest i milczenie bohaterów więcej mówią tu niż jakaś rozbudowana kwestia lub narratorski komentarz, dąży poeta do ukazania zasadniczego przesilenia w dziejach. Próbuje odsłonić jeden z najbardziej tajemniczych i niezwykłych momentów historii świata: ciche wzrastanie „gorczycznego ziarna” Ewangelii w starożytnym Rzymie. Odtworzone z archeologiczną skrupulatnością czasy panowania cesarza Hadriana można by nazwać — jak to trafnie ujął Krzysztof Trybuś — formą swoistego studium cywilizacji⁹. Ku takiej interpretacji skłania zresztą sam Norwid, gdy w poprzedzającym właściwy tekst poematu *Wyjątku z listu* skierowanym do Krasieńskiego określa cywilizacyjną perspektywę odbioru: „Cywilizacją składa się z nabytków wiedzy i z r a e l s k i e j — g r e c k i e j — r z y m s k i e j, a łono Jej chrześcijańskie [...]” (PWsz 3, 80). Choć warstwa historyczna i archeologiczna nie jest jedyną warstwą tekstu — równie istotna jest tu przecież parabola współczesności, kondycji współczesnego poecie chrześcijaństwa — to udziałem bohaterów przynajmniej w płaszczyźnie fabularnej nie staną się jakieś finalne cele ludzkości. Eschatologiczny i transformacyjny wymiar dziejów zostanie zepchnięty na dalszy plan przez niemal werystyczny obraz Rzymu epoki cesarów¹⁰. Skupia się tu Norwid przede wszystkim na wychwyceniu momentu wydojrzwiania chrześcijaństwa (na jego historycznym wymiarze). Akcja poematu, a raczej jej strzępy, zostaje zawieszona gdzieś „Pomiędzy światem a nocy zniknięciem”. Rozgrywa się — jak powiada poeta —

⁸ Zob. Z. Dajnowicz, *op. cit.*

⁹ K. Trybuś, *op. cit.*, s. 72.

¹⁰ A. Cedro, *Przypowieść, historia. O kierunkach lektury „Quidama”*, „Studia Norwidiana” 7 (1989), s. 95—96. Zob. też na ten temat: Z. Łapiński, *Obrazowanie w „Quidamie”*, „Roczniki Humanistyczne” VI (1956/1957), z. 1 („Prace o Norwidzie”), oraz tegoż, „Gdy myśl łączy się z przestrzenią”. *Uwagi o przypowieści „Quidam”*, „Roczniki Humanistyczne” XXIV (1976), z. 1.

W powietrzu, które nagaba sumienie,
 W powietrzu zwianym z przedświtem Epoki
 Nowej, z mętami starej — z siarką, z solą,
 Z szeptaniem kształtów nikłych jak obłoki,
 Z bitw gwarem, które mają być, a bołą;
 Powietrzu, które, czujesz, że się może
 Zapalić wkoło, jak pomiotło Boże,
 I kometami rozstrzelić — miast wiele
 Zmazać, i ludzi porównać w popiele.

[PWsz 3, 145]

Nie przypadkiem mamy do czynienia w *Quidamie* z redukcją sekwencji zdarzeniowej na rzecz szerokich gestów deskryptywnych, które już z racji swych właściwości strukturalnych doskonale nadają się do gromadzenia niezbędnych informacji i budowania swoistego obrazu epoki, akcentowania jej wielowymiarowości oraz kulturowych uwikłań. Stąd brak tu bitewnego zgiełku i szczęku oręża — charakterystycznych elementów zmian i wielkich przekształceń cywilizacyjnych w dziełach o epopeicznym zakroju. Za to mamy szereg z pozoru błahych i nieistotnych z punktu widzenia historii wielkiej wydarzeń, które jednakże ujęte w ramy metafory odsłaniają prawdę o kulturowych i społecznych przeobrażeniach w dziejach.

Przyjrzyjmy się z kolei Norwidowskiej refleksji nad epopeją chrześcijańską. Warto podkreślić, że rozwija ją poeta w wykładach *O Juliuszu Słowackim* równoległe do refleksji nad epopeją chrześcijaństwa; co więcej: wizję eposu chrześcijańskiego sytuuje nadrzędnie w stosunku do wizji eposu chrześcijaństwa. Uzupełnienia do wyłaniającego się tu zarysu epopei wnoszą zaś niektóre partie późniejszej *Boga-rodzicy „pieśni” ze stanowiska historyczno-literackiego odczytanej*. Zanim przejdziemy do wydobycia cech Norwidowego eposu chrześcijańskiego, musimy raz jeszcze wrócić do wspomnianych wcześniej czterech prób realizacji epopei chrześcijaństwa, do czterech wyróżnionych przez Norwida dzieł: *Jerozolimie wyzwolonej*, *Don Kiszota*, *Pana Tadeusza* i *Króla-Ducha*.

Jak już wcześniej wspomniałem, utrwalają one cztery obrazy dziejów ludzkości po Chrystusie. Każde z nich próbuje przedstawić rzeczywistość historyczną chrześcijaństwa z innej perspektywy, którą określa racja kulturowej i narodowej odrębności, również poetyckiej odrębności twórców. Każde z dzieł wychodzi od aspektu oraz części i zarazem dąży do wydobycia eposowej pełni. Żadne z nich jednak nie może z osobna owej pełni osiągnąć. Jedynie gdyby wspomniane epopeje, „które — jak powiada Norwid — mają za przedmiot ciąg chrześcijańskiego żywota i cywilizacji, [...] w cztery ułożyć postacie” (PWsz 6, 454) — wówczas można byłoby się zbliżyć do wymarzonego ideału. Ideałem tym jest rzecz jasna epos chrześcijański.

Tak pisze o nim Norwid:

Gdybym miał otworzyć zdanie moje o epopei, wtedy co do epopei chrześcijańskiej postąpiłbym tak, jako gdyby wszystkie pejzaże, jakie kiedykolwiek malowano, przyszło w całość ułożyć. Można by tego dokazać pod czterema warunkami światła: wschodu, zachodu, północy i południa, je ustawiwszy [PWsz 6, 454].

Już na poziomie języka, w warstwie leksykalnej, możemy odsłonić podstawową cechę takiego eposu. Nie ma wątpliwości, że akcent pada tu nie na aspekt bądź część — jak miało to miejsce w eposie chrześcijaństwa — ale na całość: „wszystkie pejzaże”, „kiedykolwiek malowano”, „w całość ułożyć”. Wizja eposu chrześcijańskiego to wizja, której podstawą jest kategoria „całości”¹¹. Chodzi przede wszystkim o całość dziejów i całość zapisu tychże dziejów: tak jakby malowano je ze wszystkich możliwych punktów widzenia, pod „czterema warunkami światła” jednocześnie. Warto podkreślić, że całość nie oznacza tu wyłącznie skończoności i kompletności elementów składowych, ale u Norwida pojęcie to odwołuje się również do wartości, w tym wypadku do wartości związanej z historią, z rzeczywistością dziejów. Przywołane wcześniej określenie „wszystkie pejzaże” uwypukla „całość” w sensie przestrzennym, zdarzeniowym i sytuacyjnym, z kolei drugie: „kiedykolwiek malowano” — podkreśla totalność czasową gigantycznego obrazu życia, za jaki należy uznać dzieje świata i ludzkości; postuluje też respektowanie wielości ujęć oraz dążenie do wyświetlania wielu płaszczyzn rzeczywistości.

Postulowana przez Norwida „całość” i „wszystkość”, która stanowi fundament chrześcijańskiego eposu, pozwala na wydobycie podstawowej jego cechy. Chodzi mianowicie o temat. W wypadku eposu chrześcijaństwa był to — powtórzmy — „ciąg chrześcijańskiego żywota i cywilizacji”, natomiast w eposie chrześcijańskiej będą nim całe dzieje ujmowane w perspektywie chrześcijańskiej, a więc w perspektywie zbawienia ludzkości. Warto podkreślić, że tematyczny zakres oraz związany z nim sposób ujmowania historii odróżnia te dwa typy eposu. A pozostałe cechy? Są już bardzo sobie bliskie w obu wypadkach. Prócz tematu należy do nich zaliczyć: rzeczywistość, bohatera i funkcję¹². Rzeczywistość dziejów eposu chrześcijaństwa i eposu chrześcijańskiej jest rzeczywistością, w której możemy wyróżnić dwie płaszczyzny: ludzką i nadprzyrodzoną. Elementem spajającym i zarazem zapewniającym ich jedność jest Chrystus. On jest źródłem nowej „cudowności” o której wspomina Norwid w „*Boga-rodzicy*” *pieśni*. Charakter owej „cudowności” zmienił się w eposie wraz z przyjściem Zbawiciela, a że — jak powiada Norwid: „«poecie tej tylko cudowności używać wolno, w którą on sam wiarę pokłada»” (PWsz 6, 505) — religijne zaangażowanie samego twórcy decyduje o jej kształcie i wyborze. Dla poety była to rzecz oczywista. Od chwili, gdy pojawił się w dziejach Chrystus, nie można mówić o „cudowności” w oderwaniu od tego faktu. W eposie chrześcijańskim źródłem jej staje się sam Bóg. To Chrystus, jako główna konstanta eposu, decyduje o jedności sprawy

¹¹ Jest to jedno z najważniejszych pojęć w „Norwidowskim słowniku”. Jest już na ten temat spora literatura przedmiotu. Zob. np. zbiorową książkę poświęconą temu zagadnieniu w twórczości poety: „*Całość*” w *twórczości Norwida*. Pod red. J. Puzyniny i E. Teleżyńskiej, Wrocław 1992 (tu zwłaszcza artykuł J. Puzyniny pt. „*Całość*” Norwida), także artykuł R. Pawelca, *Część prawdy o słowie „cały”* [w:] *Studia nad językiem Cypriana Norwida*. Pod red. naukową J. Chojak i J. Puzyniny, Warszawa 1990, oraz wyd. stosunkowo niedawno książkę G. Hałkiewicza-Sojaka, *Wobec tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach „całości”*, Toruń 1998, zwłaszcza zob. s. 100—108.

¹² Zrekonstruowała je Dajnowicz. Zob. t a ż, *op. cit.*, s. 121.

epopeicznej, jest przecież czynnikiem sprawczym całych dziejów; dzięki męce i zmartwychwstaniu faktycznie „umożliwił «dzianie się» epopei chrześcijańskiej”¹³. Również we wspomnianym traktacie poświęconym najstarszej religijnej pieśni polskiej mówi poeta o tym, że epopeja, na którą „nie tylko pojedyncze umysły pracują, ale i wzajemne ich ześrodkowanie i całość...” jest formą „o p i e - w a j ą c ą d z i e l n o ś ć j a k o w e g o l u d u , a d z i e l n o ś ć j e s t t o j e g o p r a - c a i n a b o ż e ń s t w o ” (PWsz 6, 505). Znamienne są aksjologizujące wyznaczniki owej „dzielności”: praca i nabożeństwo, określające jakby dwa wektory rzeczywistości epopeicznej. Jako wartościująca i jednocześnie wartościowa¹⁴ miała bowiem epopeja chrześcijańska wedle Norwida za zadanie ująć w formie literackiej przede wszystkim człowieka oraz całą ludzkość w przeżyciu i doświadczeniu religijnym, dokonującym się na drodze pracy: pracy rozumianej jako wysiłek intelektualny i duchowy. Charakterystyczny dla eposowych ujęć, które za wzorzec brały „Achilla gniew!...”, heroizm walki ustąpił tu miejsca heroizmowi pracy. Bohaterem eposu chrześcijańskiego jest więc cała zbiorowość ludzka, ujmowana jako wspólnota Kościoła, jako nowy „ogół”, którego głową jest Chrystus (podczas gdy — przypomnijmy — w eposie chrześcijaństwa jest nim „ogół” czasów po Chrystusie); bohaterem zaś jednostkowym — każdy człowiek uczestniczący w dziele odkupienia. I wreszcie cecha ostatnia — funkcja epopeiczna. Jej zadaniem jest kształtowanie świadomości społecznej. W wypadku eposu narodowego (który według Norwida jest jedną z form eposu chrześcijaństwa) będzie to świadomość narodowa, z kolei w Norwidowym modelu wymarzonego eposu tą świadomością jest świadomość eschatologiczna, jaką wyzwała całe dzieło wobec odbiorcy.

Za próbę realizacji Norwidowskiej wizji eposu chrześcijańskiego należy — jak sądzę — uznać *Rzecz o wolności słowa*. Poemat wyrastający z klasycznej tradycji traktatu poetyckiego, przekształcony w formę, która choćby swym tematem — bo nie rozmiarem — nawiązuje do eposu ujętego według romantycznego wzorca¹⁵. Charakterystyczne dla epopei romantycznej cechy, jak: temat, bohater, rzeczywistość epopeiczna i funkcja pośredniczenia, oddziaływania na odbiorcę — zostały tu przez poetę wymodelowane tak, że zmieniły w zasadniczym stopniu charakter tego utworu. Nadały mu nowe, indywidualne oblicze. I tak: tematem *Rzeczy o wolności słowa* są dzieje zbawienia ludzkości. Poemat jest syntezą historyczną ujmowaną z punktu widzenia chrześcijaństwa. Bodaj jako jedyny utwór poety przynosi on całościową wizję dziejów, poczynając od Adama i Ewy, a kończąc na apokaliptycznym przesłaniu końca historii, którego wyrazem jest wizja ruin Palmiry w zamykającej poemat XIV pieśni. Z kolei za bohatera należy tu uznać ludzkość jako wspólnotę powołaną do zbawienia, jako podmiot

¹³ Tamże, s. 131.

¹⁴ M. Maciejewski słusznie łączy pojęcie eposu z wartością: „wielkie imię epopei było nie tylko formą — podkreślał on — ale i wartością”, *op. cit.*, s. 14.

¹⁵ Na temat tej genologicznej transformacji zob. mój artykuł pt. „*Rzecz o wolności słowa*” jako problem genologiczny, „*Studia Norwidiana*” 11 (1993).

zbawczego działania Boga w całych dziejach (zarówno przed, jak i po Chrystusie). A znów rzeczywistość w utworze, w znacznym stopniu określona przez temat, odsłania się w sferze napięcia między światem ziemskim i nadprzyrodzonym, między tym, co ludzkie, a tym, co Boże. Norwid stara się, nie zacierając owego napięcia, wskazać na możliwość przezwyciężenia dualizmu, możliwość uosobioną w Logosie, w Mistrzu-Wiekuistym, który w eposie chrześcijańskim jest „cudownością” przemieniającą świat cały i historię. Stąd też w *Rzeczy o wolności słowa* rzeczywistość epopeiczna odsłania się jako rzeczywistość dziejów oczekująca raczej na dopełnienie się w człowieku przeciwieństw niż jako rzeczywistość skazana na ciągłą walkę i rozdarcie. Staje się to możliwe tylko dzięki temu, że Chrystus jest tu traktowany jako centrum wszechświata, jako nieporuszony poruszyciel, jako Alfa i Omega. Od niego wszystko wychodzi i do niego wszystko zmierza. Wreszcie cecha czwarta. Kształtowanie świadomości historycznej i narodowej (tak charakterystyczne dla romantyków) zostało przez Norwida rozszerzone — bo nie przekreślił go poeta tak bardzo przywiązany do refleksji nad dziejami — o kształtowanie świadomości eschatologicznej.

Wymienione tu cechy nadały utworowi Norwida indywidualne oblicze skupione na ewangelicznym przesłaniu. Podstawą zmian i przekształceń była teologiczna refleksja. Ona właśnie zmieniła filozofię dziejów w teologię dziejów, człowieka w Człowieka, zastąpiła abstrakcyjne wykładniki rzeczywistości, jak sens i przyczyna, konkretną osobą Zbawiciela. Wreszcie funkcję pośredniczenia w kształtowaniu świadomości odbiorców, większych grup społecznych zamieniła na funkcję eschatologiczną.

Pora na podsumowanie. W artykule starałem się wskazać zasadność wprowadzonego przeze mnie rozróżnienia terminologicznego: epos chrześcijaństwa—epos chrześcijański, mającego w założeniach charakter raczej funkcjonalny niż strukturalny. Stąd też nie było moją intencją sytuowanie tych dwu wizji Norwidowskiego eposu w jakiejś opozycji aksjologicznej. Są to bowiem — jak sądzę — formy dopełniające się, a nie wykluczające. Epopeja chrześcijaństwa odsłania przede wszystkim swój walor w planie historycznym, w przestrzeni horyzontalnej. Z kolei epopeja chrześcijańska otwiera przed nami głównie perspektywę eschatologiczną, jest rodzajem spojrzenia „ku górze”. Epos chrześcijaństwa ujmuje rzeczywistość, wychodząc od części, aspektu, określonego punktu widzenia — w nieprzekroczonym zaś przezeń horyzoncie oczekiwań mieści się pełnia i całość ujmowana w perspektywie finalnych celów ludzkości. Ten horyzont jest natomiast centrum organizującym wizję eposu chrześcijańskiego, który dążąc do ogarnięcia całości i pełni eschatologicznego wymiaru dziejów, stara się włączyć do swej refleksji „wszystkie” części i elementy rzeczywistości. Jeśli tamten ma z natury swej charakter bardziej analityczny niż syntetyczny, to ten odwrotnie, dąży przede wszystkim do syntezy; jeśli znów ten drugi ciąży ku formom dyskursywnym, sprzyjającym ujęciom syntetycznym, to pierwszy rozwija się w formach narracyjnych, fabularnych, sprzyjających wprowadzaniu analitycznej destrukcji.