

ELŻBIETA LIJEWSKA

PROFETYCZNY IRONISTA NA PRZEŁOMIE EPOK – O MOŻLIWYCH ŚLADACH KONCEPCJI IRONII KIERKEGAARDA W POEMACIE NORWIDA *QUIDAM*

Jako dokumentalistę nurtuje mnie pytanie o możliwość zetknięcia się Norwida z myślą Duńczyka. Nie ma bezpośrednich dowodów na to, żeby Norwid poznał jakąś rozprawę Kierkegaarda, nie wiadomo nic o tym, by znał język duński. Być może twórczość obu pisarzy rozwijała się zupełnie niezależnie od siebie, a jedynie „duch epoki” sprawił, że podejmowali podobne problemy. Wiele z nich zostało już wskazanych: przede wszystkim „majeutyczna” ironia sokratejska (ostatnio w książce Tomasza Mackiewicza)¹ czy też krytyka społeczeństwa „chrześcijańskiego” jedynie z nazwy². O chrześcijańskim „egzystencjalizmie” w myśli Norwida pisała Renata Gadamska-Serafin w kontekście refleksji duńskiego prekursora egzystencjalizmu:

Zarówno filozofia Kierkegaarda, jak i myśl Norwida, zrodziła się z poczucia kryzysu XIX-wiecznego chrześcijaństwa. Obaj ci myśliciele byli przekonani, że moralne zło ich niespokojnej epoki wywodzi się z dominacji przyrodoznawstwa, obaj krytykowali niemiecki systemowy idealizm, nieuwzględniający ich zdaniem

Dr ELŻBIETA LIJEWSKA – Pracownia Dokumentacji Literackiej Instytutu Filologii Polskiej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; adres do korespondencji: Sekretariat IFP, ul. Fredry 10, 61-701 Poznań; e-mail: elijew@amu.edu.pl

¹ Stefan KOŁACZKOWSKI. *Ironia Norwida*. „Droga” 1933 nr 11 s. 1009-1025; Krzysztof TRYBUŚ. *Studia o Norwidzie*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2000 s. 126-128; Tomasz MACKIEWICZ. *Sokrates Norwida. Kontekst – recepcja – kontynuacja*. Warszawa: nakładem Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego 2009.

² Zob. np. Magdalena PRZYBYLSKA. *Kto tak naprawdę wyrzeka się chrześcijaństwa we „Fraszce” (!) [II] albo Norwida i Kierkegaarda krytyka „chrześcijaństwa oficjalnego”*. „Podteksty” 2007 nr 1(7) (czasopismo dostępne on-line: <http://podteksty.amu.edu.pl>); Edward KASPERSKI. *Kierkegaard i Norwid. Różni i podobni w „pustyni żywota”*. „Tekstualia” 2014 nr 3 (38) (czasopismo dostępne on-line: <http://www.tekstualia.pl>; przywołany artykuł: http://www.tekstualia.pl/images/ArchiwumNumerow/38_3_2014/Kasperski_Edward-Kierkegaard_i_Norwid.pdf).

pełnej prawdy o życiu oraz niepowtarzalności i wyjątkowości jednostek, których nie da się zrozumieć za pomocą abstrakcyjnego, bezwyjątkowego systemu³.

Na podobieństwo egzystencjalnej sytuacji (konieczność dokonania wyboru) bohatera *Albo-albo* i bohatera poematu *Quidam* wskazywał Krzysztof Trybuś⁴. Intrygująca jest zresztą zbieżność imion (a właściwie zaimka, który staje się imieniem własnym) – „quidam” ze *Stadiów na drodze życia*⁵ (będących kontynuacją *Albo-albo*) i „Quidam” z *Postscriptum*⁶ z bohaterem Norwidowskim⁷. Nauka o stadiach (etapach) egzystencji, określająca ludzkie istnienie jako drogę – człowieka jako „wędrowca”, kojarzy się mimowolnie ze słynnym „dopokąd idę” Norwida z wiersza *Pielgrzym*. Na świadome podążanie obu pisarzy pod prąd krytyki literackiej i tzw. opinii wskazywał Edward Kasperski⁸ (pisarzy łączyło mocne przekonanie, że dzieła ich będą czytane dopiero po śmierci autorów⁹). W tym kontekście interesująca jest krytyka prasy i masowości kultury i u Norwida, i u Kierkegaarda, przeciężenie tradycyjnego wzorca komunikacyjnego i stworzenie nowej metody nadawczo-odbiorczej, zakładającej aktywnego, twórczego czytelnika. Z pewnością długo można jeszcze wskazywać dalsze paralele. Równie ciekawe byłoby przyglądanie się istotnym różnicom między obu myślicielami. Na to, co u Kierkegaarda byłoby dla Norwida nie do zaakceptowania, wskazywała Renata Gadamska-Serafin: radykalny antyracjonalizm, subiektywizm i pesymizm, kwestionowanie teologicznej dogmatyki, atak na chrześcijaństwo

³ Renata GADAMSKA-SERAFIN. *Imago Dei. Człowiek w myśli i twórczości Cypriana Kamila Norwida*. Sanok: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jana Grodka 2011 s. 143.

⁴ K. TRYBUŚ. *Studia o Norwidzie* s. 127.

⁵ Quidam pojawia się w głównej części *Stadiów na drodze życia* (1845), zatytułowanej *Winny?/Niewinny?* (podtytuł: *Historia cierpienia. Wymyślona konstrukcja psychologiczna*); pseudonimowy „autor” tej części *Stadiów*, Frater Taciturnus, przedstawia, a następnie komentuje, w obszernym *Liście do czytelnika*, znaleziony dziennik, którego autor pozostaje anonimowy. Frater Taciturnus w odniesieniu do autora dziennika używa łacińskiej formy *quidam*. Z kolei Johannes Climacus, inny pseudonimowy autor Kierkegaarda, w *Nienaukowym postscriptum* (1846) traktuje formę *quidam* jako imię własne i pisze ją dużą literą. Zob. Søren KIERKEGAARD. *Stages on life's way*. Oprac. Howard V. Hong, Edna H. Hong. Princeton University Press 1991 s. 446-452, 737.

⁶ Søren KIERKEGAARD. *Nienaukowe zamykające post scriptum do „Okruchów filozoficznych”*. Przeł. Karol Toeplitz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2011 s. 297-299.

⁷ Elżbieta LIJEWSKA. *O dwóch Quidamach. Norwid – Kierkegaard*. W: *Quidam. Studia o poezji*. Red. Piotr Chlebowski. Lublin: TNKUL 2011 s. 451-475.

⁸ Edward KASPERSKI. *Idee, formy i tradycje dialogu*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski 1990 s. 77-78.

⁹ Habib C. MALIK. *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*. Washington: The Catholic University of America Press 1997 s. 3.

zinstytucjonalizowane czy próby wyjścia poza perspektywy filozofii metafizycznej¹⁰.

Zapewne warto poszukiwać biograficznych kontekstów, obszarów „spotkania” obu Sokratesów dziewiętnastowiecznej Europy. Może też nie należy wykluczać możliwości zetknięcia się Norwida z myślą Duńczyka – nie tyle poprzez bezpośrednią lekturę, co bardziej poprzez (trudny dzisiaj do odtworzenia) obieg idei w intelektualnych „salonach” Europy czy Ameryki. W epoce Norwida transmisja myśli odbywała się często ustnie, poprzez dyskusje, spotkania¹¹ czy wręcz plotki.

A właśnie w ten sposób, jak podkreśla Habib Malik, badacz wczesnej recepcji Kierkegaarda, rozchodziły się po Europie pogłoski o dziwnym myślicielu z Kopenhagi. Wieści te krążyły przede wszystkim po Skandynawii. Zarówno osobowość, jak i poglądy filozofa bulwersowały jego współczesnych. Nierzadko była to recepcja przez odrzucenie. Niektóre idee religijne Kierkegaarda odbijały się echem w Skandynawii od 1846 r. po aferze z czasopiśmie „Korsarz” (konflikt zapoczątkowany przez impertynencką recenzję *Etapów na drodze życia* przez P.L. Møllera)¹². Lata 1855-1856, a więc czas gdy Norwid pracował nad *Quidamem*, to okres zainteresowania się prasy europejskiej osobą Kierkegaarda jako reformatora religijnego. Przyczyniły się do tego jego żarliwe ataki na Kościół duński, „oficjalne chrześcijaństwo”, a wreszcie śmierć filozofa. We Francji pisano wówczas:

Właśnie skończyło się jego wzburzone życie. Kierkegaard, mimo iż nigdy nie piastował żadnego społecznego urzędu, od jakichś piętnastu lat znajduje się wśród najbardziej płodnych, godnych uwagi, a także osobliwych pisarzy Danii. Z żywą

¹⁰ R. GADAMSKA-SERAFIN. *Imago Dei* s. 144.

¹¹ Sięganie przez pisarzy do dialogów platońskich – np. Erwin Solgera, *In vino veritas* (I część *Etapów na drodze życia*) Kierkegaarda, *Promethidion* Norwida, *Biesiady filozoficzne* Semenienki – nie było jedynie nawiązaniem do szacownej tradycji filozoficznej, lecz także odzwierciedleniem ówczesnej kultury ustnej wymiany myśli.

¹² Za H. Malikiem (*Receiving Søren Kierkegaard* s. 53-76) przytoczę tu kilka faktów: fragment *Etapów* był publikowany w Norwegii już w 1846 r., w tym samym roku o Kierkegaardzie pisał szwedzki poeta Patrick Sturzen-Becker w książce *Hinsidan Sundet* [„Po drugiej stronie Kanału”] (Stockholm: [Bonnier] 1846). Krótka charakterystyka ekscentryka z Kopenhagi znalazła się w książce szwedzkiej pisarki Fredriki Bremer *Lif i Norden* [„Życie na północy”] (Sztokholm 1849); książka ta została przetłumaczona na język angielski i wydana w 1850 r. w Ameryce (w Filadelfii) oraz na język niemiecki, opublikowana w Lipsku w 1853 r. przez wydawnictwo Brockhousa. Biogram Kierkegaarda ukazał się w Londynie po angielsku w 1852 r. w historii literatury skandynawskiej (napisanej przez Williama i Mary Howitt). Malik przytacza też przykład norweskich emigrantów do Ameryki, którzy w 1851 r. zabrali ze sobą na drugą półkulę książki Duńczyka (był to pastor Herman Preus i jego żona Linka Preus).

wyobraźnią, z umysłem bystrym, przenikliwym i szyderycznym, z talentem dialektycznym rzadko spotykanym i osobliwym w sposobie pisania, usiłował być zarówno filozofem spekulatywnym, bezlitosnym moralistą, reformatorem religijnym bez miłosierdzia. [...] Utrzymując, że nikt nie jest naprawdę chrześcijaninem, chyba że byłby nim w sposób równie kompletny, co Jezus Chrystus, stwierdził, że nie jest możliwe, by istniało wielu chrześcijan na ziemi [...]. Trudno ocenić, do jakiego stopnia ten paradoksalny talent poruszył umysły innych. Zwłaszcza w ostatnim roku swego życia Kierkegaard zrzucił maskę i z wielokrotności swe krzywdzące ataki oraz często cyniczne wypowiedzi przeciwko osobom i instytucjom [...] ¹³.

Już jednak znacznie wcześniej, bo w latach czterdziestych, Norwid mógł zasłyszeć coś o myślicielu z Kopenhagi w środowisku polskich i duńskich studentów w Berlinie. Zachowało się interesujące świadectwo wczesnej recepcji dzieł Kierkegaarda w korespondencji duńskiego przyjaciela Polaków, Caspara Wilhelma Smitha ¹⁴, studiującego filozofię oraz języki słowiańskie w Berlinie. Pisał on 3 sierpnia 1845 r. z Berlina do matki (list przytaczam w tłumaczeniu angielskim za antologią *Encounters with Kierkegaard*):

Another Danish book I have recently read is the first part of *Either/Or*. On this occasion it occurred to me how exceedingly offensive I have always found Kierkegaard's personality, from the very first time I made his acquaintance. Since then this impression has been renewed on acquaintance with his first writings, because this singular personality is the sole content of these varied works. I did not put aside the book on Socrates or irony, however, but on the contrary read it with great eagerness. The reason for my hatred is now clear to me: this singular personality is my own caricature. It is obvious that his talent is not itself a part of the composition, since I would by no means attempt to present reality as he presents his caricature, and even if I could, I would not view the matter as worth making so much of. Nevertheless it is obvious that since I discovered this I am completely re-

¹³ *Le Danemark*. „Annuaire des Deux Mondes. Histoire générale des divers états” 1856 s. 489 (przeł. P. Śniedziewski). Najwięcej o Kierkegaardzie jako reformatorze religijnym pisano wówczas w Skandynawii, a także w Niemczech.

¹⁴ Caspar Wilhelm Smith (1811-1881) – pierwszy duński slawista, oprócz Berlina studiował również w Krakowie, językiem polskim zainteresował się ze względu na Polaków, których poznał w latach czterdziestych w Berlinie i Krakowie. Znana jest jego korespondencja z lat późniejszych z wieloma Polakami (m.in. Władysławem Bentkowskim, Kazimierzem Szulcem, Henrykiem Grzymałą Lubańskim). Był honorowym członkiem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Zob. *C.W. Smith og hans polske korrespondent 1861-1879 / C.W. Smith i jego polscy korespondenci 1861-1879*. Wyd. Paul Flandrup i Kaspar Heltberg. Kopenhaga: Kongelige Bibliotek Museum Tusulanums Forlag 1997; jego osobie poświęcone jest też książka Eugeniusza S. Kruszewskiego *Duńscy przyjaciele sprawy polskiej. Poznańskie i kopenhaskie środowisko patriotyczne*. Kopenhaga: Instytut Polsko-Skandynawski 2006.

conciled with him. I am most eager to get acquainted with the other things he has written in recent years¹⁵.

Caspar Wilhelm Smith znał Kierkegaarda osobiście z czasów studiów w Kopenhadze, a potem w Berlinie w latach 1841-1842; jego głos jest ciekawy, bo jest świadectwem zarówno irytacji, jak i fascynacji, jaką budził ekscentryczny filozof wśród swoich współczesnych. Jest to głos ważny także ze względu na samego Smitha, polonofila i badacza języka polskiego¹⁶. Był on niewątpliwie ważnym kontaktem między duńskim i polskim środowiskiem studenckim. Języka polskiego nauczył się właśnie ze względu na spotkanych w Berlinie „młodych Polaków, których ‘moralne i duchowe cechy’ – jak pisze – wywarły na nim ‘szczególnie duże wrażenie’”¹⁷. Niestety nie wiemy, z kim z Polaków przyjaźnił się wówczas duński student. W tym samym czasie co Smith i Kierkegaard (jesień 1841 – wiosna 1842) studiowali w Berlinie filozofię m.in. Edmund Chojecki i Antoni Małecki¹⁸. Jako ciekawostkę można podać fakt, że duńscy i polscy studenci stołowali się w tej samej skromnej restauracji Belvedere nieopodal Opery Królewskiej¹⁹. Mogli się oczywiście spotykać w tłumie na wykładach Schellinga czy Heinricha Steffensa²⁰. Smith podziwiał intelekt Kierkegaarda, ale uważał go za nieznośnego egocentryka i zarozumialca, który wyróżniał się spośród innych swoim dziwacznym zachowaniem. 28 grudnia 1841 r. pisał z Berlina do matki po jakiejś dyskusji na temat Johanna Fibigera²¹:

¹⁵ Bruce H. KIRMMSE. *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*. Princeton University Press 1998 s. 59. Matka Smitha była osobą bardzo wykształconą, stąd syn często pisał do niej o swoich filozoficznych lekturach.

¹⁶ W 1845 r. Smith wydał w Berlinie po niemiecku gramatykę języka polskiego.

¹⁷ C.W. Smith i jego polscy korespondenci s. 28.

¹⁸ Później (od jesieni 1842, już po wyjeździe Kierkegaarda z Berlina) dołączyli do nich: Aleksy Prusinowski, Edward Lemański, Ludwik Orpiszewski, Witold Czartoryski, od maja 1843: Włodzimierz Łubieński, Antoni Celiński i inni (wspominam jedynie osoby znane Norwidowi). Zob. Peter BAHL, Wolfgang RIBBE. *Die Matrikel der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin 1810-1850*. T. 2. Berlin: de Gruyter 2010 s. 929, 967, 971, 984. O berlińskim środowisku polskich studentów pisałam już wcześniej (E. LIJEWSKA. *O dwóch Quidamach* s. 455-460), nie wiedziałam jednak wówczas o C.W. Smithie.

¹⁹ H.C. MALIK. *Receiving Søren Kierkegaard* s. 48; [Ludwik ŻYCHLIŃSKI]. *Wspomnienia z czasów uniwersyteckich berlińskich od r. 1844 do 1847*. „Dziennik Poznański” 1885 nr 141, s. 1.

²⁰ Heinrich Steffens (1773-1845) – pochodzący z Norwegii filozof przyrody i chrześcijański moralista. Wykładał m. in. w Kopenhadze, Wrocławiu, Berlinie. Jego studentem w Kopenhadze i Berlinie był Kierkegaard, Polacy chętnie uczęszczali na wykłady Steffensa, z uczonym zaprzyjaźniony był Aleksander Przezdziecki. Nekrolog Steffensa ogłosił „Przegląd Poznański” (1845) Koźmianów.

²¹ Duński teolog, przyrodni brat C.W. Smitha.

[...] Søren Kierkegaard said much the same thing to me a few days ago with respect to drinking binges, to which I replied in the same exalted tone: 'Yes, they of course have the same reality as all everyday phenomena'. He replied in turn with a shrug of his shoulders, answering: 'Ah, yes', and went into Spargnapani to drink a cup of philosophical chocolate and meditate undisturbed upon Hegel. This same Søren Kierkegaard is the queerest bird of those we know: a brilliant head, but extremely vain and self-satisfied. He always wants to be different from other people, and he himself always point out his own bizarre behavior²².

Smitha bardziej niż filozofia interesowała filologia, pragnął uczyć się języków słowiańskich. W 1842 r. za radą Wojciecha Cybulskiego odbył półroczne studia w Krakowie, zaprzyjaźnił się tam z Kazimierzem Szulcem. Życie w Wolnym Mieście Krakowie obserwował z życzliwością i humorem²³. Do matki pisał dowcipnie o niewygodach stancji, o rozklekotanym łóżku i zbutwiałym sienniku, kończąc uwagę: „chciałbym zobaczyć w tej sytuacji Sørena Kierkegarda”²⁴. Smith pozostawił w swojej korespondencji jeszcze jedną wzmiankę o Kierkegaardzie, tym razem jest to ślad lektury rozprawy *O pojęciu ironii, z nieustającym odniesieniem do Sokratesa* (Kopenhaga 1841):

That you must have an answer to your letter is self-evident, as Søren Kierkegaard says more than twenty times in his monster of a book on Sokrates, or rather on Søren Kierkegaard. However, after having written this, I now see that this quotation is not really apt because of this strange disparity: he makes this remark about everything that most needs to be proven, whereas I of course say it about something that requires no proof²⁵.

Caspar Wilhelm Smith dostarcza nam dowodów na to, że książki Kierkegarda były czytane (przynajmniej przez Duńczyków) także poza Danią. Sam filozof był świadomy tego, że przetłumaczona na niemiecki książka o Sokratesie znalazłaby w Berlinie czytelników²⁶. Choć projekt ten nie został

²² B.H. KIRMMSE. *Encounters with Kierkegaard* s. 58.

²³ E.S. KRUSZEWSKI. *Duńscy przyjaciele sprawy polskiej* s. 17-18.

²⁴ B.H. KIRMMSE. *Encounters with Kierkegaard* s. 58-59.

²⁵ List do matki z Berlina z 14 marca 1842 r. B.H. KIRMMSE. *Encounters with Kierkegaard* s. 58.

²⁶ H. C. Malik (*Receiving Søren Kierkegaard* s. 49) pisze: „[Kierkegaard] seems to have been aware of his potential to find an eager reading audience among the German for his writings. In his December 15 [1841] letter to Sibbern he wrote: 'The longer I live in Berlin the more I realize the truth of the advice you have given me again and again out of regard for me and my dissertation: that it be translated into German. I will wait and see about that. If it does happen, I can honestly say that you are responsible'”.

zrealizowany, niemiecka publiczność mogła dowiedzieć się o rozprawie Kierkegaarda z obszernej recenzji ogłoszonej w 1842 r. w „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst”²⁷ (autorem recenzji był duński teolog Andreas Frederic Beck, który w latach czterdziestych i pięćdziesiątych wielokrotnie pisał o Kierkegaardzie w prasie niemieckiej²⁸).

Dwa dłuższe pobyty Norwida w Niemczech przypadły jakiś czas po ukazaniu się ważnych książek Kierkegaarda: *O pojęciu ironii* (1841), *Albo-albo* (1843), *Stadia na drodze życia* (1845). I choć książki te publikowane były w Kopenhadze po duńsku, wieści o nich docierały do Niemiec. Pierwszy raz Norwid przebywał w Monachium jesienią 1842 i zimą 1843 r. Warto pamiętać jednak, że poeta miał pojechać na studia filozoficzne do Berlina już w 1841 r., nalegał na to August Cieszkowski (do Berlina pojechał wówczas najbliższy przyjaciel poety Edmund Chojecki)²⁹. Norwida bardziej interesowały studia artystyczne niż filozoficzne, przebywając jednak w Berlinie obracał się także w środowisku uniwersyteckim. Jego pobyt tam od jesieni 1845 do lata 1846 r. znamy głównie z listów poety do Marii Trębickiej, towarzyszkii Marii Kalergis (koncentrują się one wokół spraw osobistych, uczuciowych i Marii Kalergis). Stąd z listów tych nie bardzo możemy się dowiedzieć, co Norwid konkretnie w Berlinie robił. Chciałabym podkreślić nasz brak wiedzy, fragmentaryczność informacji, którymi dysponujemy. I oto nagle wśród tych szczątkowych informacji zachowała się rzecz ważna: zaproszenie na uroczysty obiad ku czci niemieckiego filozofa: „Józef Gołuchowski prosi pana Norwid, ażeby był łaskaw przybyć na obiad, jaki w niedzielę 1 lutego 1846 u Mielenza Unter den Linden nr 23 z powodu urodzin Schellinga daje”³⁰. Polski filozof Józef Gołuchowski przebywał wówczas w Berlinie i starał się bezskutecznie zatrzymać na katedrze sędziwego

²⁷ „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst” 1842 nr 222 i nr 223 s. 885-891 <http://www.ub.uni-koeln.de/cdm4/document.php?CISOROOT=/hallische&CISOPTR=6376&REC=3> (dostęp: 10.01.2016).

²⁸ Zob. Małgorzata KLENTAK-ZABŁOCKA. *Ślad Abrahama. Zarys niemieckiej recepcji dzieła Kierkegaarda na przełomie XIX i XX wieku*. Toruń: Adam Marszałek 2000 s. 12-18. Zob. też Heiko SCHULTZ. *A Modest Head Start. The German Reception of Kierkegaard*. W: *Kierkegaard's International Reception*. T. 1: *Northern and Western Europe*. Wyd. Jon Stewart. Farnham [i in.]: Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen. Ashgate Publishing Ltd. 2009 s. 310-312.

²⁹ „Cieszkowski chce, ażeby [Norwid] koniecznie jechał do Niemiec, ale ja się boję, ażeby on tak daleko nie zabrnął w świat abstrakcyjny, że już z niego na ziemię nie wróci”. W. Potocki do A.E. Koźmiana, Warszawa 25 marca 1841. Zob. Zofia TROJANOWICZOWA, Zofia DAMBEK, przy współudziale Jolanty CZARNOMORSKIEJ. *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*. T. 1: 1821-1860. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2007 s. 70 (dalej skrótowo: *Kalendarz* t. 1).

³⁰ *Kalendarz* t. 1 s. 209.

filozofa, którego wykłady przestawały się cieszyć popularnością i w końcu w 1846 r. zostały zawieszane. Jeśli Norwid został zaproszony na tak ważną uroczystość, z pewnością bywał słuchaczem wykładów Schellinga. Nie był immatrykulowany na uniwersytet (jak wielu innych Polaków, unikających w ten sposób opłat), ale brał udział w życiu akademickim, uczestniczył w studenckich dyskusjach, np. w tzw. Zgromadzeniach Biblioteki³¹. Tak więc filozofia niemiecka i opozycja antyheglowska zdają się ważnymi punktami odniesienia przy badaniu twórczości polskiego poety.

*

Kontekst twórczości Kierkegaarda w odniesieniu do Norwidowej koncepcji ironii po raz pierwszy przywołał Stefan Kołaczkowski w studium z 1933 r. *Ironia Norwida*:

Nie przez podobieństwo [...] lecz przez teoretyczne rozważania socjologiczne nad genezą ironii dać może dużo książka innego ironisty i poety milczenia, wielkiego moralisty duńskiego Sorena Kierkegaarda. W rozprawie z 1841 roku pt. *O pojęciu ironii* pisze on o postaciach profetycznych na przełomie epok, które nie mając możliwości wszczęcia nowych pojęć o świecie swemu otoczeniu, swą negację starego świata wyrażają przez ironię.

Ironista, by zwyciężyć, musi stać się taką samą ofiarą jak tragiczny bohater. Analogia w postawie wobec obcej mu już epoki tłumaczy wyjątkową sympatię Norwida do Sokratesa³².

Ostatnio temat podjął Tomasz Mackiewicz w książce *Sokrates Norwida. Kontekst – recepcja – kontynuacja*. Autor nakreślił szerszy kontekst, w jakim należałoby badać sokratejską ironię Norwida, wskazując m.in. na kluczową rolę w dziejach filozofii, jaką przypisał Sokratesowi Hegel – zwiastuna drugiej epoki dziejów ducha (epoki świata chrześcijańskiego). Mackiewicz omówił także znaczenie postaci Sokratesa w traktacie *Ojciec nasz* Augusta Cieszkowskiego, zaznaczając przy tym istotne różnice między Heglem i Cieszkowskim. Polski myśliciel bardziej podkreślał ideę wolności człowieka jako takiego, którą postulował Sokrates, ale którą zrealizowało dopiero chrześcijaństwo. Przed chrześcijaństwem słowo „człowiek” było tylko pustym pojęciem – istniały jedynie atomy zbiorowego ciała, niesamoistne części większej całości³³.

³¹ [Ludwik ŻYCHLIŃSKI]. *Wspomnienia z czasów uniwersyteckich berlińskich od r. 1844 do 1847* „Dziennik Poznański” 1885 nr 143, s. 2. Zob. też *Kalendarz* t. 1 s. 194-195.

³² S. KOŁACZKOWSKI. *Ironia Norwida* s. 1002.

³³ T. MACKIEWICZ. *Sokrates Norwida* s. 42-50.

Porównując koncepcję ironii Norwida i Kierkegaarda, Mackiewicz konstatuje, że oczywiście ironia Duńczyka jest bogatsza od Norwidowskiej ze względu na wielość form i kluczowe miejsce, jakie zajmowała w jego teorii komunikacji, wskazuje jednak na dwa punkty, w których ich koncepcje są zbieżne – łączy je pasja etyczna i odniesienie do sfery sacrum:

[Pseudonimowy autor] Johanes Climacus w *Postscriptum* dowodził, że w aktach ironii może ukrywać się „pasja etyczna”. Dlatego że ironia jest przeciwieństwem hipokryzji. Podczas gdy hipokryzja jest narzędziem fałszu, ironia „etyczna” demaskuje go. [...]

Również ironia Norwida była podporządkowana etyce. [...] Ironia pełniła u niego dwie podstawowe funkcje. Z jednej strony służyła jako narzędzie oceny, uświadamiania i kompromitowania błędnych poglądów i postaw. Z drugiej – stanowiła zastępczy, pośredni środek wskazywania prawdy. W pierwszym przypadku jej „negatywna” wymowa podporządkowana była pozytywnemu celowi – miała ona na celu torowanie drogi do przyjęcia poglądów i postaw właściwych. W drugim – pojawiała się tam, gdzie, jak pisał Norwid na przykład w *Quidamie*, prawda z różnych powodów nie mogła „dojrzeć”. Stanowiła zatem jakby jej rewers, samą swoją obecnością świadczyła o jej istnieniu.

Po drugie, zarówno ironia Kierkegaarda, jak i Norwida odnosiła się do sfery *sacrum*. W przypadku duńskiego filozofa figura ironii chrześcijańskiej („opanowanej”), jak pisał Edward Kasperski „objawiała sam rdzeń religijności” [...]. Ironia „opanowana” była propozycją wyjścia poza ironię Sokratesa określaną jako „absolutna negatywność”. „Od ironii sokratycznej różniła ją świadomość grzeszności, przekonanie o istnieniu człowieka wiecznego oraz idealna pozytywność, jaką stanowił Bóg”. Z kolei chrześcijański aspekt ironii Norwida wyrażał się przekonaniem o ironicznym charakterze niektórych fragmentów Nowego Testamentu. Tyle że Norwid, inaczej niż Kierkegaard, nie przeciwstawiał sobie tak wyraźnie ironii sokratejskiej i chrześcijańskiej. Przeciwnie, dokonywał ich syntezy. Podobnie jak kategorię „ciemności”, tak i swoją ironię wywodził z dwóch źródeł: etyki Sokratesa i nauki Chrystusa³⁴.

To, co Mackiewicz pisze o przekonaniu Norwida odnośnie do „ironicznego charakteru niektórych fragmentów Nowego Testamentu”, odnosi się do jednej, lecz niezwykle intrygującej wypowiedzi poety w liście do Jana Koźmiana z 1852 r.:

Przeczytaj wszystko, co Zbawiciel faryzeuszom odpowiadał, ale przeczytaj nie tak, jak oklepało Ci się o uszy – tylko sercem i życiem powołaj przed się czytając, a zobaczysz, że kolosalniejszej ironii nigdzie nie spotkałeś i spotkać nie możesz nad oną. Nawet forma, pytańnikami, a nie twierdzeniami, czysto ironiczna – ³⁵.

³⁴ T. MACKIEWICZ. *Sokrates Norwida* s. 171-172.

³⁵ Cyprjan NORWID. *Dzieła wszystkie*. T. 10: *Listy*. Oprac. Jadwiga Rudnicka. Lublin: TN KUL 2008 s. 449.

Łączenie postaci Chrystusa i Sokratesa wiązało się ze zjawiskiem hellenizacji chrześcijaństwa i dyskusją na ten temat trwającą od pierwszych wieków chrześcijaństwa. Teksty pisane na fali neohellenizmu niemieckiego powracały do zagadnienia podobieństw i różnic między platonizmem i chrześcijaństwem (Sokratesem i Chrystusem)³⁶. Przykładem tej debaty była rozprawa heglisty Ferdinanda Christiana Baura *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus* (Tybinga 1837). Baur polemizował z Constantinem Ackermannem autorem książki *Das Christliche in Plato und in der platonischen Philosophie* (Hamburg 1835). Ackermann twierdził m.in., że Sokrates uczy filozofii, która ma na celu zbawienie, podczas gdy Chrystus daje łaskę, która zbawia; Sokrates oferuje ideę ucieczki z jaskini grzechu, podczas gdy Chrystus uwalnia z niej. Baur zarzucił mu nienaukowość; mianowicie to, że nie może udowodnić różnicy w zbawczej skuteczności pomiędzy chrześcijaństwem i platonizmem³⁷. Z kolei z Baurem polemizował Kierkegaard, formułując paradoksalną, najbardziej dyskusyjną i głośną tezę swojej dysertacji magisterskiej *O pojęciu ironii*: „podobieństwo między Sokratesem i Chrystusem polega przede wszystkim na niepodobieństwie”. Sprzeciwiał się bowiem pogładowi heglistów, że chrześcijaństwo wyrosło naturalnie z rozwoju ludzkiego umysłu³⁸. W późniejszych pismach różnicę między tym, do czego może dojść ludzki rozum, a Objawieniem obrazowo wyrażał w postawach Sokratesa i św. Pawła³⁹. Według Davida D. Possena rozprawa Baura była dla Duńczyka przykładem intelektualnej zarozumiałości heglistów, sądzących, że spekulatywna filozofia jest w stanie wyjaśnić chrześcijańską wiarę. Dla Kierkegarda niepodobieństwo między Chrystusem i Sokratesem leży w nieskończonej różnicy między Chrystusem a upadłą (grzeszną) ludzkością. Ta różnica może być wy-

³⁶ Zob. Maciej JUNKIERT. *Grecja i jej historia w twórczości Cypriana Norwida*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2012 s. 184-199.

³⁷ Dyskusję tę referuję za: David D. POSSEN. *F.C. Baur: On the Similarity and Dissimilarity between Jesus and Sokrates*. W: *Kierkegaard and His German Contemporaries*. T. 2: *Theology*. Wyd. J. Stewart. Farnham [i in.]: Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen. Ashgate Publishing Ltd. 2007 s. 32-35. Dla Baura nie było nic radykalnie nowego w chrześcijańskiej doktrynie grzechu, według niego już Sokrates odkrył swoją grzeszność (chodziło o fragment z *Fedona*, gdy Sokrates pyta, czy jest w nim coś boskiego, czy też mógłby być potworem gorszym niż Tyfon).

³⁸ O relacji Kierkegarda do Hegla zob. m.in. Antoni SZWED. *Rozum wobec chrześcijańskiego objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2011 s. 442-545. Autor nakreśla szeroki kontekst dyskusji wśród filozofów i teologów duńskich omawiając m. in. poglądy: J.L. Heibergera, H.L. Martensena, F.Ch. Sibberna, J.P. Mynstera.

³⁹ A. SZWED. *Rozum wobec chrześcijańskiego objawienia* s. 541.

jaśniona tylko przez pojęcie grzechu, a pojęcie grzechu nie może być objaśnione naukowo⁴⁰.

Ciekawe jest pytanie o stanowisko wobec tej dyskusji Norwida, u którego Sokrates i Platon przeczuwają chrześcijaństwo, ale – ciemno, niejasno. Maciej Junkiert słusznie polemizuje z Alicją Lisiecką, podkreślając, że Sokrates Norwida, choć jest „męczennikiem przeczucia”, nie jest jednak chrześcijaninem i nie można umieszczać go w tym samym nurcie, z którego zrodził się poemat Lamartine’a *La mort de Socrate*⁴¹. Powróćmy jednak do uwagi poety na temat ironicznej postawy Chrystusa wobec faryzeuszy. Skojarzenie postawy Chrystusa z sokratejską koncepcją ironii pojawiło się w wydanej po niemiecku w 1842 r. recenzji Andreasa Frederika Becka książki *O pojęciu ironii* Kierkegaarda. Omawiając drugi rozdział pierwszej części rozprawy, Beck pisze:

U Sokratesa orientalna zasada subiektywności po raz pierwszy w historii uniwersalnej wystąpiła w abstrakcyjnym określeniu jako ironia, u Chrystusa będącego najwyższym punktem rozwoju orientального ducha ironia wystąpiła także jako negatywność rozkładająca wszystkie siły życia, która jednakże jako religijna była jednocześnie nieskończenie pozytywna. Dlatego jest faktem słusznym, gdy autor zauważa, że podobieństwo między Chrystusem a Sokratesem polega na ich odmienności, mimo że on [Kierkegaard] prawie się z nami nie zgadza co do tego, jak my tę różnicę podajemy⁴².

Tak sformułowany pogląd pochodził od recenzenta nie od Kierkegaarda, który w omawianym rozdziale w ogóle nie poruszał tej kwestii. Natomiast w dalszej części rozprawy mówił „o aspekcie ironicznym” w odniesieniu do przyjścia Chrystusa jako punktu zwrotnego w historii świata, przy czym nieświadomym ironistą okazywał się w tej interpretacji prorok Jan Chrzciciel⁴³.

⁴⁰ D.D. POSSEN. *F.C. Baur: On the Similarity and Dissimilarity between Jezus and Sokrates* s. 23-35. Według Possena Kierkegaard w I tezie swojej dysertacji parodiuje naukowe usiłowania Baura wykazania niepodobieństwa między Sokratesem a Chrystusem.

⁴¹ M. JUNKIERT. *Grecja i jej historia* s. 104, 228. O chrześcijańskim Sokratesie u Norwida Alicja Lisiecka pisała w książce *Norwid – poeta historii* (Londyn: Veritas 1973). Polemika Junkierta z Lisiecką w jego książce s. 103-104.

⁴² Andreas Frederik BECK. *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates. Af S.A. Kierkegaard*. „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst” 1842 nr 223 s. 889 (przeł. W. Małecka).

⁴³ Søren Aabye KIERKEGAARD. *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*. Przeł. Alina Dżakowska. Warszawa: Wydawnicwo KR 1999 s. 257. Według Kierkegaarda: „Każda poszczególna rzeczywistość historyczna jest tylko momentem w procesie realizacji idei, nosi przeto w sobie załączek własnej destrukcji. Szczególnie wyraźnie zaznacza się to w judaizmie, którego znaczenie jako momentu przejściowego jest tak frapujące”. Zdaniem filozofa głęboka

Dla Norwida ironistą jest Chrystus wtedy, gdy zwraca się do faryzeuszy posługując się formą ironiczną – pytajnikami. Kierkegaard dostrzegał pewne podobieństwo między ironistą i prorokiem; pisząc o punktach zwrotnych w historii świata wyróżniał trzy postawy: proroka, bohatera tragicznego i podmiot ironiczny. Prorok dostrzega „w dali niejasne i mgliste kontury nowego”, pokojowo jednak współżyje ze swoją rzeczywistością, natomiast bohater tragiczny walczy o nowe, próbując zniszczyć to, co odchodzi. Jeszcze inną postawą przyjmuje podmiot ironiczny.

Dla podmiotu ironicznego zastana rzeczywistość już z kretesem utraciła prawomocność, jej forma wydaje mu się niedoskonała i krępuje każdy jego ruch. Ale z drugiej strony nie wziął w posiadanie tego co nowe. Wie tylko, że terażniejszość nie odpowiada idei. Jest tym, kto wytoczy proces współczesności. W pewnym sensie ironista jest prorokiem, nieustannie wskazuje na coś, co nadchodzi, ale nie wie, co to jest. A chociaż jest prorokiem, jego pozycja i sytuacja *kontrastuje z sytuacją proroka*. [...] Jak już zauważyłem, prorok jest stracony dla swojej epoki, przede wszystkim dlatego, że bez reszty pogrąża się w swoich wizjach. Natomiast ironista występuje z szeregów współczesności, aby stawić jej czoło. To, co ma nadejść, jest przed nim utajone, znajduje się gdzieś za nim, lecz on musi zniszczyć daną mu rzeczywistość, ku której kieruje się jego wrogie, spopielające spojrzenie⁴⁴.

Czy jedną z owych „postaci profetycznych na przełomie epok”, o których pisał Kołaczkowski, nie byłby również Quidam – syn Aleksandra z Epiru? Z zastrzeżeniem, że byłaby to postać pod pewnym względem przypominająca Quidama z *Etapów na drodze życia* Kierkegaarda, tzn. „bohater” konstruowany przy pomocy „opisu pomniejszającego”⁴⁵. Rozważania Epirczyka, które współbrzmiały z przemyśleniami dziewiętnastowiecznego narratora⁴⁶, zdradzają świadomość „podmiotu ironicznego”. Dobrze zapowiadający się

ironia kryła się w przykazaniach Prawa i obietnicy, że jeśli człowiek je wypełni, będzie błogosławiony – nikt nie mógł bowiem spełnić przykazań Prawa (tamże s. 256).

⁴⁴ Tamże s. 254.

⁴⁵ E. LIJEWSKA. *O dwóch Quidamach* s. 469-470. O posługiwaniu się przez Kierkegaarda figurą litoty jako sposobem obrony jednostki przed wszechogarniającym systemem Hegla pisał Bronisław Świdorski: *Dar*. W: Søren KIERKEGAARD. *Powtórzenie. Przedmowy*. Przełożył i opracował Bronisław Świdorski. Warszawa 2000, s. 359.

⁴⁶ Jak zauważa Rolf Fieguth, „tok przemyśleń syna Aleksandra zlewa się z komentarzem autorskim, noszącym cechy historiozoficzne, kosmologiczne i historiozbawcze” – dotyczy to księgi XIII (w. 274-310) oraz całej księgi XX. ROLF FIEGUTH. *Syn Aleksandra jako projekt człowieka idealnego. „Humanitas” w „Quidamie” Norwida*. W: *Humanizm polski. Długie trwanie – tradycje – współczesność (wstęp do badań)*. Red. Alina Nowicka-Jeżowa i Marcin Cieński. Warszawa: Neriton 2008-2009 s. 192.

młodzieniec, który „miał wszystko na bohatera” i przed którym otwierała się wspaniała kariera: „toga, urząd, wieniec”⁴⁷, domagający się prawdy i mądrości od kultury, która to obiecywała, ostatecznie doznaje „czczości” i goryczy. W pewnym sensie wytacza proces swojej współczesności. Pytania stawiane sobie samemu w intymnym dzienniku przez „przypadek” zostają postawione Zofii-Mądrości i to one przyprowadzają ją o dziwną chorobę (albo potęgują jej symptomy). Choruje zresztą również sam Quidam, a także Jazon i inni mieszkańcy Rzymu. „Dziennik Epirczyka – jak pisze Maciej Junkiert – stał się odpowiednikiem sokratejskiego dialogu w nieprzychylnych czasach zamętu i zmierzchu epoki”⁴⁸. Wydaje się, że duchowemu ćwiczeniu, którego celem jest „badanie świadomości” i „baczenie na siebie”⁴⁹, zostaje poddany nie tylko Quidam, lecz cała formacja ówczesnej kultury. Najważniejsze pytanie to pytanie o jednostkę w tym świecie. Czy jest ona tylko atomem zbiorowego ciała, jak pisał Cieszkowski: „W całej Starożytności właściwych ludzi, w dzisiejszym znaczeniu tego wyrazu, jeszcze nie było; był tylko ten albo ów *Lud* [...]. Byli tam Obywatele i Niewolnicy, byli Grecy i Barbarzyńcy, ale samego człowieka tam jeszcze nie było”⁵⁰.

Jak Sokrates starł się z „duchem” państwowej wspólnoty Aten, podobnie Quidam zderza się jako jednostka z „duchem” Rzymu⁵¹, ostatecznie już całkiem dosłownie i mało heroicznie ze sługą kapłana, sprawującego kult państwowy. W Atenach ład społeczny był wartością nadrzędną wobec praw i potrzeb jednostki⁵². Rzym z poematu Norwida nie tylko podporządkowuje jednostkę państwu, lecz na ołtarzu Państwa składa ludzi w ofierze. Quidam „zabity jest prawie że przypadkiem”, nie przypadkiem natomiast cesarz Hadrian, chcąc przewyższyć ofiarę Abrahama, ofiarowuje życie Antinusa:

⁴⁷ Zob. M. JUNKIERT. *Grecja i jej historia* s. 220-228.

⁴⁸ Tamże s. 225.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ August CIESZKOWSKI. *Ojciec-nasz*. T. 1: *Wstęp, poprzedzony traktatem „O drogach Ducha”*. Przedmowa Adam Żółtowski. Poznań: Fiszer i Majewski 1922 s. 50.

⁵¹ Kierkegaard przeprowadza ciekawą paralelę między schyłkiem państwa ateńskiego i rozkładem Cesarstwa Rzymskiego: „W tym okresie Ateny pod wieloma względami przypominają Rzym z czasów rozkładu. W duchowym sensie tego słowa Ateny były pulsującym sercem greckiego państwa, dlatego im bardziej rozpadał się świat grecki, tym gwałtowniej cała krew pędziła z powrotem do komory serca. Wszystko skupiało się w Atenach: bogactwo, luksus, przepych, sztuka, nauka, lekkość duszy i rozkosze życia, krótko mówiąc, wszystko, co przyspieszając kres tego świata, mogło zarazem uświetnić i rozświetlić scenę, na której rozgrywało się jedno z niewyobrażalnie wspaniałych przedstawień ducha”. S. KIERKEGAARD. *O pojęciu ironii* s. 195.

⁵² T. MACKIEWICZ. *Sokrates Norwida* s. 48.

O Abrahamie mówią, iż ten syna
 Miał ofiarować. – *Są, co byli dalej*
W ofiarowaniu –,
 [...]
 „Cóż? – *azali*
Antinousa krwi nie poświęcono?” –⁵³

Na odwrócenie ofiary Abrahama zwraca uwagę chrześcijanin Gwidon po śmierci Quidama:

Bóg, gdy ofiarę nożem czynić miano
 Na niewinnego młodzianka wzniesionym,
 Nasunął owcę w ciernie uwikłaną,
 Krwią ludzką nie chcąc, aby być chwalonym –
 [...]
 Ale wy – byka minawszy toporem,
 W człowieczej krwi się chłodzicie – szaleni!⁵⁴

Gwidon sugeruje, iż w jakiś tajemniczy sposób ofiara młodzieńca będzie miała wpływ na dalsze losy Rzymu. Niezbyt jasne są ostatecznie, zawsze u Norwida ważne, słowa Epirczyka, które słyszymy: „Na targu – konać – jak w ojczyźnie / Konać – wyśmiewa się z siebie ironia”⁵⁵. Czy wyśmiewająca się z siebie ironia zostaje tym samym przekroczone? W każdym razie toruje ona drogę Prawdzie⁵⁶, którą bohater zapewne odkrywa w momencie śmierci, powrotu do prawzoru.

⁵³ Tamże s. 233

⁵⁴ Cyprian NORWID. *Dzieła wszystkie*. T. 3: *Poematy*. Oprac. Stefan Sawicki, Adam Cedro. Lublin: TN KUL 2009 s. 264.

⁵⁵ Tamże s. 263-264.

⁵⁶ O ironii jako drodze (jeszcze „nie prawdzie”) oraz następującym po niej stadium humoru pisał Kierkegaard w rozdziale poświęconym „ironii opanowanej” (S. KIERKEGAARD. *O pojęciu ironii* s. 317-320). Czy na ostateczne słowa Quidama Norwida – „wyśmiewa się z siebie ironia” – jakieś światło rzuciłaby koncepcja „humoru właściwego”, do którego dochodzi Quidam, bohater *Etapów na drodze życia*? Dla Kierkegaarda „stan równowagi między tym, co komiczne i tym, co tragiczne”, jest „ostatnim stadium w egzystencjalnej wewnętrzności zanim nastąpi wiara” (S. KIERKEGAARD. *Nienaukowe zamykające post scriptum* s. 299-300). Przy okazji omawiania w *Postscriptum* stadium, jakie osiągnął Quidam, filozof czyni ogólną refleksję na temat doświadczenia życiowego, które „jest niezbędne dla prawidłowego przyjęcia chrześcijaństwa”. Jest to stan „egzystencjalnej wewnętrzności”, obcy współczesnemu pokoleniu: „Gdyby nasze czasy posiadały choćby tylko tyle egzystencjalnej wewnętrzności, co Żyd, albo Grek, można by mówić o odniesieniu się do chrześcijaństwa. Jeśli kiedyś stanie się chrześcijaninem było niezwykle trudne, teraz staje się to bez mała niemożliwe, ponieważ staje się czymś bez znaczenia. Grecki filozof był naprawdę człowiekiem, który potrafił myśleć, i dlatego nie jest bez znaczenia, że chrześcijaństwo określa siebie jako naukę, która dla Żydów stanowiła zgorzniecie, a dla Greków

Ironia, ta „siostra Prawdy urzeczywistnionej” – jak pięknie nazywa ją w *Quidamie* Norwid – miała unaocznic transcendentny wymiar tej prawdy, dzięki czemu szczątki zburzonego ogrodu okażą się znakami, które umożliwią nam w akcie lektury odbudowę ogrodu, rekonstrukcję toposu w jego całości odnoszonej do prawzoru, jakim był ogród Chrystusowej męki⁵⁷.

Za życia Quidam (Epirczyk) jednak nie może odczytać „znakowości swojej egzystencji”⁵⁸, otaczających go symboli „historii świętej”: krwi i chleba, „ocierającej pot chusty”, baranka czy kwiatów (zapowiadających niebiański ogród Eden⁵⁹). Rzeczywistość ta jest zakryta przed bohaterem a także przed innymi świadkami wydarzeń. Quidam, upominający się o godność człowieka (uwięzionych chrześcijan, a także swoją własną), podobnie jak Sokrates jest „męczennikiem przeczcucia”; umiera z ręką uniesioną do góry, wskazując jakiś cel w oddali. Gdy Norwid pisał kiedyś o „postawieniu się jednej osoby, *jednego człowieka*, przeciw całości umysłu społecznego” wspominał właśnie „starego Sokratesa wyciągającego rękę do Nieba przeciw całemu światu – bo Ateny to był cały świat”⁶⁰. Ten gest Sokratesa dowodzącego nieśmiertelności duszy przedstawił wcześniej Jacques-Louis David na obrazie *Le mort de Socrate* (1787), nawiązując do gestu Platona ze słynnego fresku Rafaela *Szkola ateńska* (Platon wskazywał palcem niebo jako źródło wszystkich idei).

była głupstwem; Żyd bowiem miał wystarczająco dużo religijnej wewnętrzności, aby móc się gorszyć. Ale wszystko to, w tym zgnuśnialym pokoleniu, które teraz żyje, wyszło z użycia, w tym pokoleniu, które przeciętnie posiada bezdyskusyjnie większą wiedzę, niż to miało miejsce wcześniej, ale które nie posiada ani pasji myślenia, ani zarliwej religijności” (tamże s. 301-302).

⁵⁷ K. TRYBUŚ. *Stary poeta* s. 128.

⁵⁸ Arent van NIEUKERKEN. *Osobowość a anonimowość w „przypowieści” o „rzymskim bruku”*. „Teksty Drugie” 2006 nr 5 s. 144-145.

⁵⁹ Nieukerken pisze, że pachnące jak balsam kwiaty „są znakiem samo przekraczającego się, ze swojej istoty rozlewającego się bytu Bożego” (tamże). Być może motyw kosza z kwiatami („co jak senne dyszały motyle”) ofiarowanego Epirczykowi przez chrześcijanina, a także niesionego przez chrześcijanina Gwidona na targu tuż przed śmiercią bohatera, jest nawiązaniem do mitu o Erosie i Psyche – przez pierwszych chrześcijan odczytywanego jako przypowieść o duszy poszukującej ukrywającego się za zasłoną Ukochanego. W rzymskich katakumbach Domitylli przedstawiano Erosa i Psyche (ze skrzydłami motyla) zbierających w niebiańskim ogrodzie Eden kosze kwiatów. Ogrodnik chrześcijanin w poemacie Norwida zapowiadałby spotkanie z niebiańskim Ogrodnikiem. Zob. Dorothea FORSTNER. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przeł. Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, Ryszard Turzyński. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1990 il. 136 oraz s. 335; Umberto Maria FASOLA. *The Catacombs of Domitilla and the Basilica of the Martyrs Nereus and Achilleus*. Città del Vaticano: Papal Commission for Sacred Archaeology 2002 s. 48-49.

⁶⁰ List do Joanny Kuczyńskiej, Paryż, jesień 1862. W: C. NORWID. *Pisma wszystkie* t. 9 s. 59.

Gwidon błogosławi duszy Epirczyka, potwierdzając tym samym sokratejską wiarę w nieśmiertelność duszy i przeczuwaną przez Quidama godność pojedynczego człowieka. Chrześcijański gest błogosławieństwa jest jednak także gestem rozgrzeszenia, a modlitwa nad zmarłym jest modlitwą za człowieka, którego uznaje się za grzesznika⁶¹.

Ogrodnik rękę wzniosł ponad zwłokami
I szepcąc, począł w powietrzu nią wodzić,
Jako gdy w rolę rzuca kto ziarnami –
A szept ów służył jemu za nasienie –⁶²

Być może między gestem wzniesionej w kierunku nieba ręki Quidama (Epirczyka) a wyciągnięciem ręki i modlitwą nad umierającym Quidama (Gwidona)⁶³ obrazowo streszcza się postawa Norwida wobec dyskusji toczonyj przez heglistów i antyheglistów o relacji między platonizmem i chrześcijaństwem (Sokratesem, Platonem i Chrystusem). Ukazanie jednostki egzystującej jeszcze w świecie pogańskim miało zapewne wywołać u czytelnika, wychowanego w kulturze od osiemnastu wieków chrześcijańskiej, refleksję nad rewolucyjną nowością, jaką przyniosła ze sobą chrześcijańska koncepcja człowieka⁶⁴, ale także nad ograniczonością ludzkiego rozumu, który o własnych siłach może jedynie przybliżać się do prawdy.

⁶¹ Gest Gwidona zdaje się przypieczętowywać „chrzest krwi”, którą tak obficie wylewa umierający pod ciosem toporu młodzieniec, męczennik Prawdy.

⁶² C. NORWID. *Dzieła wszystkie* t. 3 s. 265.

⁶³ Modlitwa nad zmarłym Quidamem, choć przedstawiona za pomocą „opisu pomniejszającego” („Człowiek ten szepcąc przeklina! Chrześcijański to pies!”, Pieśń XXIV, w. 263-264), jest bardzo ważna i zostanie przypieczętowana krwią Quidama chrześcijanina, który właśnie z jej powodu zostaje powtórnie aresztowany. Gwidon odwzorowuje zatem ofiarę Chrystusa złożoną za pojedynczego człowieka.

⁶⁴ Podobną strategię odkrywania na nowo rewolucyjności chrześcijaństwa sugerował Kierkegaard, gdy pisał: „Chrześcijańska prawda, dzięki temu, że wszyscy ją znają, stała się w międzyczasie czymś tak trywialnym, że trudno sobie o niej wyrobić zdanie na temat jej pierwotnego znaczenia. Jeśli sprawy tak się mają, wówczas zdolność *komunikowania* stanie się w ostateczności sztuką *pozbawiania*, bądź przebiegłego odzyskiwania” (S. KIERKEGAARD. *Nienaukowe zamykające post scriptum* s. 284).

BIBLIOGRAFIA

- BAHL Peter, RIBBE Wolfgang: *Die Matrikel der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin 1810-1850*. T. 2. Berlin: de Gruyter 2010.
- BECK Andreas Frederik: *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates. Af S.A. Kierkegaard*, „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst” 1842 nr 222-223, s. 885-891 <http://www.ub.uni-koeln.de/cdm4/document.php?CISOROOT=/hallische&CISOPTR=6376&REC=3> (dostęp: 10.01.2016).
- CIESZKOWSKI August: *Ojciec-nasz*. T. 1: *Wstęp, poprzedzony traktatem „O drogach Ducha”*. Przedmowa Adam Żółtowski. Poznań: Fiszer i Majewski 1922.
- C.W. Smith og hans polske korrespondent 1861-1879. *Eb brevvexling udgivet med oversættelse til Dansk / C.W. Smith i jego polscy korespondenci 1861-1879. Polska korespondencja z tłumaczeniem na duński*. Wyd. Paul Flandrup i Kaspar Heltberg. Kopenhaga: Kongelige Bibliotek Museum Tusulanums Forlag 1997.
- FIEGUTH Rolf: *Syn Aleksandra jako projekt człowieka idealnego. „Humanitas” w „Quidamie” Norwida*. W: *Humanizm polski. Długie trwanie – tradycje – współczesność (wstęp do badań)*. Red. Alina Nowicka-Jeżowa i Marcin Cieński. Warszawa: Neriton 2008-2009.
- FORSTNER Dorothea OSB: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przeł. Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, Ryszard Turzyński. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1990.
- GADAMSKA-SERAFIN Renata: *Imago Dei. Człowiek w myśli i twórczości Cypriana Kamila Norwida*. Sanok: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jana Grodka 2011.
- JUNKIERT Maciej: *Grecja i jej historia w twórczości Cypriana Norwida*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2012.
- KASPERSKI Edward: *Idee, formy i tradycje dialogu*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski 1990.
- KASPERSKI Edward: *Kierkegaard i Norwid. Różni i podobni w „pustyni żywota”*. „Tekstualia” 2014: 3(38) (on-line: http://www.tekstualia.pl/images/ArchiwumNumerow/38_3_2014/Kasperski_Edward-Kierkegaard_i_Norwid.pdf [dostęp: 10.01.2016]).
- MALIK Habib C.: *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*. Washington: The Catholic University of America Press 1997.
- KIERKEGAARD Søren Aabye: *Nienaukowe zamykające post scriptum do „Okrucichów filozoficznych”. Mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja. Egzystencjalny sprzeciw*. Tł., wstęp i komentarze Karol Toeplitz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2011.
- KIERKEGAARD Søren Aabye: *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*. Przeł. Alina Djakowska, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.
- KIERKEGAARD Søren Aabye: *Powtórzenie. Przedmowy*. Przeł. i oprac. Bronisław Świdorski. Warszawa: W.A.B. 2000.
- KIERKEGAARD Søren Aabye: *Stages on life's way*. Przeł. i oprac. Howard V. Hong, Edna H. Hong. Princeton University Press 1991.
- KIRMMSE Bruce H.: *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*. Princeton University Press 1998.
- KLENTAK-ZABŁOCKA Małgorzata: *Ślad Abrahama. Zarys niemieckiej recepcji dzieła Kierkegarda na przełomie XIX i XX wieku*. Toruń: Adam Marszałek 2000.
- KOŁACZKOWSKI Stefan: *Ironia Norwida*. „Droga” 1933 nr 11 s. 993-1025.
- KRUSZEWSKI Eugeniusz S.: *Duńscy przyjaciele sprawy polskiej. Poznańskie i kopenhaskie środowisko patriotyczne*. Kopenhaga: Instytut Polsko-Skandynawski 2006.
- LIJEWSKA Elżbieta: *O dwóch Quidamach. Norwid – Kierkegaard*. W: *Quidam. Studia o poemacie*. Red. Piotr Chlebowski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2011
- MACKIEWICZ Tomasz: *Sokrates Norwida. Kontekst – recepcja – kontynuacja*. Warszawa: nakładem Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego 2009.

- NIEUKERKEN Arent van, *Osobowość a anonimowość w „przypowieści” o „rzymskim bruku”*. „Teksty Drugie” 2006 nr 5 (przedruk: NIEUKERKEN Arent van: *Perspektywiczność sacrum. Szkice o Norwidowskim romantyzmie*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo, 2007).
- NORWID Cyprian: *Quidam*. W: *Dzieła wszystkie*. T. 3: *Poematy*. Oprac. Stefan Sawicki, Adam Cedro. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2009 s. 118-286.
- NORWID Cyprian: *Dzieła wszystkie*. T. 10: *Listy*. Oprac. Jadwiga Rudnicka. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2008.
- POSSEN Dawid D.: *F.C. Baur: On the Similarity and Dissimilarity between Jezus and Sokrates*. W: *Kierkegaard and His German Contemporaries*. T. 2: *Theology*. Wyd. Jon Stewart. Farnham [u.a.]: Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen. Ashgate Publishing Ltd. 2007.
- PRZYBYLSKA Magdalena: *Kto tak naprawdę wyrzeka się chrześcijaństwa we „Fraszce” (!) [II] albo Norwida i Kierkegaarda krytyka „chrześcijaństwa oficjalnego”*. „Podteksty” 2010 nr 2 (20) (czasopismo dostępne on-line: <http://podteksty.amu.edu.pl>).
- SCHULTZ Heiko: *A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard*. W: *Kierkegaard's International Reception*. T. 1: *Northern and Western Europe*. Wyd. Jon Stewart. Farnham [i in.]: Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen. Ashgate Publishing Ltd. 2009.
- SZWED Antoni: *Rozum wobec chrześcijańskiego objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2011.
- TROJANOWICZOWA Zofia, DAMBEK Zofia, przy współdziałaniu CZARNOMORSKIEJ Jolanty: *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*. T. 1: *1821-1860*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2007.
- TRYBUŚ Krzysztof: *Stary poeta. Studia o Norwidzie*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2000.
- [ŻYCHLIŃSKI Ludwik]: *Wspomnienia z czasów uniwersyteckich berlińskich od r. 1844 do 1847*. „Dziennik Poznański” 1885 nr 141-143.

PROFETYCZNY IRONISTA NA PRZEŁOMIE EPOK –
O MOŻLIWYCH ŚLADACH KONCEPCJI IRONII KIERKEGAARDA
W POEMACIE NORWIDA *QUIDAM*

Streszczenie

Artykuł wskazuje interesujące zbieżności w myśli Norwida i Kierkegaarda – dwóch Sokratesów dziewiętnastowiecznej Europy – dotyczące m.in. diagnozy kondycji społeczeństwa chrześcijańskiego tylko z nazwy. Autorka sugeruje, że Norwid mógł poznać niektóre idee duńskiego filozofa nie poprzez bezpośrednią lekturę jego dzieł, ale „z drugiej ręki”. Wskazuje na możliwą rolę berlińskiego środowiska studenckiego (m.in. Caspara Wilhelma Smitha) w transmisji myśli Duńczyka. Poszukuje śladów znajomości przez Norwida recenzji rozprawy Kierkegaarda *O pojęciu ironii*, ogłoszonej w „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst” (1842) pióra Andreeasa Frederika Becka. W drugiej części artykułu postawione zostaje pytanie, czy w bohaterze poematu *Quidam* Norwida odnaleźć można rysy Sokratesa – jednostki ironicznej (w rozumieniu Kierkegaarda) pojawiającej się na przełomie epok: pogaństwa i chrześcijaństwa. Autorka sugeruje, że na poemat Norwida można spojrzeć jako na głos w dyskusji heglistów i antyheglistów, toczonyj na fali neohellenizmu niemieckiego, na temat podobieństw i różnic między platonizmem i chrześcijaństwem.

Słowa kluczowe: Cyprian Norwid; Søren Kierkegaard; środowisko studenckie Berlina; opozycja anty-heglowska; ironia sokratejska; poemat Norwida *Quidam*.

THE PROPHETIC IRONIST AT THE TURN OF EPOCHS:
POSSIBLE MARKS OF KIERKEGAARD'S IRONY CONCEPT
IN NORWID'S POEM *QUIDAM*

S u m m a r y

This article points to interesting similarities in the idea of Norwid and Kierkegaard—those two Socrateses of the 19th-century Europe—e.g. those referring to their diagnosis of the condition of society which was Christian in name only. The author suggests that Norwid may have met some of the Danish philosopher's concepts not through reading his works but 'second-hand.' It is indicated that the student circle in Berlin (e.g. Caspar Wilhelm Smith) might have participated in transmitting the Danish thinker's thoughts. The author makes an attempt to trace Norwid's knowledge of the review of Kierkegaard's treatise *On the Concept of Irony* printed in "Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" (1842), written by Andreas Frederik Beck. The second part of this article contains a question whether the main character of the poem *Quidam* by Norwid has any features of Socrates—an ironic individual (as Kierkegaard understood him) who appeared at the turn of two epochs: paganism and Christianity. The author implies that Norwid's poem may be perceived as an opinion in the debate between Hegelians and anti-Hegelians, which occurred on the tide of German new Hellenism, about similarities and differences between Platonism and Christianity.

Translated by Aleksandra Jaworowska

Key words: Cyprian Norwid; Søren Kierkegaard; the student circle in Berlin; anti-Hegelian opposition; Socratic irony; *Quidam*, poem by Norwid.