

## Orient Norwida. Wybrane *arabica* i *islamica* literackie

**N**IE ULEGA WĄTPLIWOŚCI, ŻE PROBLEMATYKA ORIENTALNA zajmowała bardzo wysoką pozycję w hierarchii dziewiętnastowiecznych tematów i motywów artystycznych<sup>1</sup>, co było odzwierciedleniem wagi tego zagadnienia także na płaszczyźnie politycznej ówczesnego świata, zogniskowanego wokół dwóch wielkich kręgów geograficzno-historyczno-kulturowych: Wschodu i Zachodu. W słowie

<sup>1</sup> Liczba publikacji na temat orientalizmu (polskiego i europejskiego) jest znaczna, nie sposób wymienić wszystkich. Zob. m. in.: J. S. B y s t r o Ń, *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie*, Kraków 1930; W. M a c h, *Podróż na Wschód*, „Twórczość” 1949, nr 5, s. 53–68; J. R e y c h m a n, *Z dziejów orientalizmu polskiego w dobie oświecenia*, w: *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, red. J. Reychman, t. 2, Warszawa 1966, s. 79–105; *Wschód w literaturze polskiej*, red. J. Reychman, Wrocław 1969; M. S a l e h e l - B o n d a c k, *Les orientalistes polonais*, Bejrut 1973; J. B a c h ó r z, *O polskim egzotyzmie romantycznym*, w: *Problemy polskiego romantyzmu*. Seria II, red. M. Żmigrodzka, Wrocław 1974; M. P i w i Ń s k a, *Wschodnie maskarady*, „Teksty” 1975, nr 3, s. 29–53; J. T u c z y Ń s k i, *Egzotyka i orientalizm*, w: *t e g o Ź, Marynistyka polska*, Poznań 1975; A. B a n a c h, *O potrzebie egzotyizmu*, Kraków 1980; E. K u Ź m a, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980; S. T o k a r s k i, *Orient i kontrkultury*, Warszawa 1984; E. K u Ź m a, *Semiologia egzotyki*, w: *Miejsca wspólne. Szkice o komunikacji literackiej i artystycznej*, red. E. Balcerzan i S. Wysłouch, Warszawa 1985; *Egzotyizm w literaturze*, red. E. Kuźma, Szczecin 1990.

O orientalizmie europejskim zob. m. in.: J. H a z a r d, *L'Orient – thème romantique*, „Revue d'art”, maj 1930; J. F ü c k, *Die arabischen Studien in Europa von 12. bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts*, Lipsk 1944; R. S c h w a b, *La renaissance orientale*, Paryż 1950; H. J e c h o v á, *Le rôle des exotismes dans le style de la poésie romantique chez les Slaves*, VII Congrès International des Slavistes, Varsovie, 21–27 août 1973, „Revue des études slaves” 1973, vol. 49, no. 49, s. 203–215.

Pełniejszy wykaz bibliografii orientalistycznej zob. J. R e y c h m a n, *Orientalizm*, w: *Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, wyd. 2, Wrocław 1996, s. 364–368, oraz M. P i w i Ń s k a, *Orientalizm*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. A. Kowalczykowa i J. Bachórz, Wrocław 2009, s. 660.

wstępnym otwierającym pierwszy numer „Revue de l’Orient” (1843) – biuletynu paryskiego Towarzystwa Orientalnego (Société orientale) – czytamy:

„La question d’Orient est la question de siècle”.

En effet, chaque grande époque est occupée par une ou deux grandes questions qui l’absorbent: au XVIe siècle, la réforme religieuse; au XVIIe, la succession d’Espagne, au XVIIIe, l’émancipation de l’Amérique, et la révolution française; au XIXe siècle, a surgi la question d’Orient, [...]”<sup>2</sup>.

W czasach Norwida, które Edward Said nazwał epoką systematycznego „przywłaszczania Orientu przez Europę, a raczej przez świadomość europejską”<sup>3</sup>,

Przedmiotem penetracji, opracowywania i opanowywania była przede wszystkim przestrzeń geograficzna. Gromadzące się przez dziesięciolecia efekty takiej zawłaszczającej działalności Zachodu przekształciły Orient z przestrzeni obcej – w kolonialną<sup>4</sup>.

*Signum temporis* stały się liczne towarzystwa geograficzne, rozwijające się ekspansywnie zwłaszcza po zakończeniu wojny francusko-pruskiej<sup>5</sup>, sama zaś geografia stopniowo awansowała w XIX stuleciu do roli królowej nauk. Ona też była „zasadniczym materiałem wspierającym wiedzę o Oriencie”<sup>6</sup>:

Obecnie uważamy wiedzę geograficzną za fundamentalną część wiedzy ogólnej. Dzięki geografii – i tylko dzięki niej – możemy zrozumieć działania wielkich sił naturalnych, rozmieszczenie ludności, rozrost handlu, poszerzenie granic, rozwój państw, wspaniałe dokonania energii ludzkiej w rozmaitych jej przejawach.

Uznajemy geografię za służebnicę historii [...]”<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> A. Denis, *But de cette revue*, „Revue de l’Orient. Bulletin de la Société orientale”, Paryż 1843, vol. 1, no. 1-4, s. 5. „»Kwestia Orientu jest kwestią stulecia«. W rzeczywistości każda wielka epoka jest zajęta jedną lub dwiema wielkimi kwestiami, które ją absorbują: w wieku XVI, reforma religijna; w XVII, sukcesja Hiszpanii; w XVIII, emancypacja Ameryki i rewolucja francuska; w XIX wieku wyłoniła się kwestia Orientu [...]” [przeł. R. G. S.].

<sup>3</sup> E. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, wstęp Z. Żygulski, Warszawa 1991, s. 308.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Zob. tamże, s. 317.

<sup>6</sup> Tamże, s. 314–315.

<sup>7</sup> G. N. Curzon, *Subject...*, s. 155–156; cyt. za: E. Said, dz. cyt., s. 314–315.

I jeszcze jedna dobitna konstatacja: „geografia jest jedną z pierwszych i najważniejszych nauk”<sup>8</sup>.

Można zatem powiedzieć, że orientalizm dziewiętnastowieczny był zasadniczo naznaczony myśleniem w kategoriach geograficznych i topograficznych, że był jednym z owoców ówczesnego „geografiocentryzmu”.

Różne rejestry polskich orientalistów wieku XIX do grona tego typują spośród naszych romantycznych „wielkoludów” jedynie Mickiewicza i Słowackiego, Norwida zaś pomijają<sup>9</sup>, choć jako autor *Kleopatry i Cezara* z pewnością zasłużył na poczesne miejsce wśród znawców Orientu<sup>10</sup>. Bardzo bliskie były mu wschodnie marzenia i pasje jego literackich mistrzów – Antoniego Malczewskiego<sup>11</sup> i Juliusza Słowackiego – oraz przyjaciół warszawskiej młodości – Władysława Wężyka i Edmunda Chojeckiego. Wyrażał też szczerą troskę o spuściznę po legendarnym Emirze – Wacławie Rzewuskim<sup>12</sup>. Poznał dogłębnie cały kanon orientalizującej literatury polskiej i europejskiej, przestudiował gruntownie dziesiątki prac z zakresu europejskiego orientalizmu naukowego i podróżniczego<sup>13</sup>. Zabrakło mu jednak wschodnich doświadczeń oraz gruntownej znajomości języka *Koranu*, by dorównać swym wielkim poprzednikom<sup>14</sup>. Jego wizja Wschodu z konieczności musiała pozostać

<sup>8</sup> Tamże, s. 315.

<sup>9</sup> Zob. np. M. Salehel-Bondack, dz. cyt.

<sup>10</sup> Sprawiedliwość oddaje Norwidowi M. Piwińska (*Orientalizm*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, dz. cyt., s. 660).

<sup>11</sup> Z listów Michała Modzelewskiego – przyjaciela Malczewskiego z okresu warszawskiego i zarazem stryjecznego brata jego konkubiny, Zofii Rucińskiej – wiemy, że około roku 1820 Antoni snuł plany wyjazdu na Bliski Wschód (dokładnie do Turcji) z angielskim lordem Oswaldem. Miał już nawet „stosowny turecki paszport”, jednak problemy finansowe zmusiły go do zarzucenia tego marzycielskiego projektu i powrotu na Wołyń. W swej niewielkiej bibliotece posiadał też drugie polskie wydanie arabskich opowieści *Tysiąc nocy i jedna* (Wilno 1819, wznowienie edycji z roku 1774), po śmierci poety ofiarowane przez Rucińską właśnie Modzelewskiemu. Przypisy do *Marii* (przypis 11, wiersz 1054) potwierdzają, że w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie poeta czytał książkę *Dzieje tureckie i utarczki kozackie z Tatory* (Kraków 1615). Zob. „*Maria*” i *Antoni Malczewski. Kompendium źródłowe*, oprac. H. Gacowa, przedm. J. Maciejewski, Wrocław 1974, s. 234–235, 238, 264. Fakty te są potwierdzeniem orientalnych pasji Antoniego Malczewskiego, które niestety nigdy nie przełożyły się na doświadczenia podróżnicze.

<sup>12</sup> C. Norwid, *Pisma wszystkie*, ustalenie tekstu, wstęp, uwagi krytyczne J. W. Gomułki, Warszawa 1971–1976, t. 9, s. 22 (list do K. W. Wójcickiego). Dalej lokalizację cytatów z pism Norwida podaję bezpośrednio po cytacie. Pierwsza cyfra oznacza tom, druga – stronę. W cytatach – wyróżn. autora.

<sup>13</sup> Zob. R. Gadamska-Serafin, *Świat arabsko-muzułmański w dziełach Norwida. Inspiracje i źródła*, w: *Kulturowy wymiar twórczości Cypriana Norwida*, red. R. Zajączkowski, Lublin (w druku).

<sup>14</sup> Pewną elementarną wiedzę z zakresu języka arabskiego Norwid najwyraźniej jednak posiadał, gdyż w liście do Karola Ruprechta z roku 1874 [10,28] pośród interesujących

zapożyczona, imaginacyjna i literacka. Nie znaczy to jednak, że była nieoryginalna, że poeta ten nie wypracował własnej „optyki wschodniej”. Przeciwnie. Jak w wielu innych kwestiach, także i w tej, poszedł zupełnie nową, swoiście norwidowską drogą.

Mogłoby się wydawać, że *arabica* i *islamica* rozsiane w utworach oraz w korespondencji poety są raczej nieliczne, ale to pierwsze wrażenie jest mylne. Wnikliwa analiza tekstów Norwida pozwala wyłonić w jego dziełach (utworach literackich, notatkach i pracach plastycznych) niemal dwieście miejsc, w których autor sięga do świata kultury arabskiej (muzułmańskiej) i to na różnym poziomie znaczeń – od czytelnych przywołań postaci i faktów obyczajowo-kulturowych, geograficznych, politycznych, literackich, po odniesienia bardziej zawołowane – w formie motywu, motta, cytatu, aluzji, parafrazy, zapożyczeń językowych, metafory<sup>15</sup>. Temat wschodni rozrósł się w pismach Norwida do wielu ciekawych wątków, od religijnych i politycznych po filozoficzne, kulturowo-obyczajowe, lingwistyczne, literackie i artystyczno-estetyczne. Bliski Wschód, zwłaszcza Egipt, ale także Palestyna, Syria, Persja, a nawet

go duplikatów z księgozbioru Szkoły Polskiej na Batignolles, „ciągle pod ręką [mu – przyp. R. G. S.] potrzebnych”, wymienił obok gramatyki hebrajskiej także gramatykę arabską [10, 28]. O zainteresowaniu językiem perskim świadczy z kolei uwaga z pisanego na kilka miesięcy przed śmiercią listu do wojażera Edwarda Jaksy Bykowskiego o etymologii francuskiego słowa *paradis* (raj) [10, 198]. W liście do Mariana Sokołowskiego przyznawał się do biernej znajomości wielu języków: „Kupę języków czytam, lubo czasu nie mam, aby lingwistą być” [9, 166]. Do Józefa Ignacego Kraszewskiego pisał o swym obeznaniu z językami semickimi, do których należy i arabski (jako najbogatszy z nich): „Smutno jest p. Norwidowi spomnieć, że J. I. Kraszewski w jednym feuilletonie utrzymuje, jakoby nie było poetów starożytnych znających literatury. Są, miły Panie! i tacy, którym nie tylko grecki i rzymski, ale hebrajski, semickie i algo-chińskie obcymi nie są” [10, 81].

Ogromny nacisk na studiowanie języków Wschodu, jako warunek *sine qua non* poznania orientalnych krain i ich kultury, kładł Volney: „Bez języka nie można ocenić geniuszu i charakteru narodowego”. Zob. C. F. de Chasseboeuf de Volney, *Podróż do Syryi i Egiptu odbyta w roku 1783, 1784 i 1785. Z dwiema mapami i czterema kopersztychami przez p. Volney*, Kraków 1803, t. 1, s. VI.

<sup>15</sup> „Rodowód arabski” ma na przykład piękna metafora, którą posłużył się Norwid w liście do Joanny Kuczyńskiej (z maja 1862 roku), nazywając Amerykę krajem „Izmaelów wypchniętych” [9, 37]. Izmael – protoplasta Nabatejczyków i wszystkich Arabów, najstarszy syn Abrahama i jego egipskiej niewolnicy Hagar, po narodzinach Izaaka został wraz ze swą matką „wypchnięty” przez zazdrosną Sarę na pustynię, gdzie oboje omal nie postradali życia. Kondycja upokorzonego i wygnanego Izmaela staje się u Norwida figurą losu całych rzesz europejskich emigrantów, dla których zabrakło miejsca i chleba na Starym Kontynencie. W gronie owych „Izmaelów wypchniętych” przyszło znaleźć się także i naszemu poecie.

Innym wschodnim akcentem dość często pojawiającym się w poezji Norwida jest motyw pustyni, który wszelako ma u niego proveniencję raczej biblijną niż arabską. Zob. E. Feliks i A. K., *Czy Norwid był poetą pustyni?*, w: *Strona Norwida. Studia i szkice ofiarowane Profesorowi Sawickiemu*, red. P. Chlebowski, W. Toruń, E. Żwirkowska, E. Chlebowska, Lublin 2008, s. 109–122.

dalekie Indie i Chiny stały się przedmiotem jego studiów historycznych, kulturowych, lingwistycznych i religioznawczych. Świat Orientu pojawia się także w twórczości literacko-plastycznej paryskiego samotnika. Ponieważ jednak zakres jego wschodnich zainteresowań był bardzo rozległy, przedmiotem badań będą w niniejszym studium jedynie wybrane wątki arabsko-muzułmańskie zlokalizowane w utworach literackich. Ich prezentacja stanie się punktem wyjścia do odpowiedzi na pytanie, czym był dla Norwida Orient oraz jak sytuował poeta ten świat w „georomantycznym” atlasie wypracowanym przez swoich wielkich poprzedników.

Podobnie jak dla romantyków, także i dla Norwida kultura Wschodu stanowiła wzorzec pod wieloma względami opozycyjny wobec zachodniej tradycji klasycznej, konstytuującej ją myśli racjonalistycznej oraz wyrosłego z niej amerykańskiego pragmatyzmu: „Orient wierzy – Europa rozumuje – Ameryka konfrontuje” [*Notatki etno-filologiczne*, 7, 378] – zapisał w notatniku. Nie podzielał jednak europejskich złudzeń, które obnażył w XX wieku w swej słynnej publikacji Edward Said (*Orientalizm*, 1978), że Orient jest światem poznanym do końca i poznawanym w sposób obiektywny, skoro w swym *Albumie Orbis* zacytował ten oto urywek z *Podróży na Wschód* Gérarda de Nerval<sup>16</sup>:

[...] malgré la navigation à la vapeur, malgré le progrès de la statistique moderne l'Orient n'est guère plus connu aujourd'hui qu'il l'était durant les deux derniers siècles – le nombre des voyageurs a augmenté – les touristes ordinaires ne séjournent pas assez longtemps pour pénétrer les secrets d'une société dont les moeurs se dérobent si soigneusement à l'observation superficielle. [*Album Orbis w szkicu*, 11, 419]<sup>17</sup>

Problematyka wschodnia ogniskuje się w twórczości Norwida między innymi w motywie orientalnej podróży. W roku 1859 poeta pisał do Michała Kleczkowskiego:

<sup>16</sup> Zob. G. de Nerval, *Podróż na Wschód*, przeł. J. Dmochowska, wybór i przedm. M. Czerwiński, Warszawa 1967. Polski przekład nie obejmuje całości francuskiego dzieła (w tym przywoływanego poniżej cytatu), a jedynie fragmenty wybranych rozdziałów. Norwid korzystał oczywiście z pełnego XIX-wiecznego wydania francuskiego. Zob. np. G. de Nerval, *Voyage en Orient*, t. 1–2, éd. 7, Paris 1869.

<sup>17</sup> „[...] pomimo żeglugi parowej, mimo postępu statystyki nowoczesnej Orient nie jest wcale lepiej znany dziś niż był przez dwa ostatnie stulecia – liczba podróżujących wzrosła – przeciętni turyści nie przebywają tam wystarczająco długo, żeby zgłębić sekrety społeczeństwa, którego zwyczaje uykają tak starannie powierzchownej obserwacji” [przeł. R. G. S.]. Tamże.

Gdybym miał jeszcze sił nieco więcej, co może z czasem Bóg mi zesła, tedy jedną rzecz mógłbym zrobić, to jest urządzić tak, aby Twoim wpływem zrobiło się, iżbym n a p r z e c i w C i e b i e w y j e - c h a ł gdzie, np. do Keilanu, albo na Wschód, albo gdzie by użytecznie dla mnie było trochę świata nieznanego wziąć w płuca i w wyobraźnię, i przyjechać razem z Tobą do Europy [...] – ale wyznaję Ci, że inaczej jak na to, aby Cię spotkać i z Tobą przybyć do Europy – inaczej, mówię, nie podejmowałbym tego, albowiem mam ja dość *de mes petites affaires*, których na długo opuszczać nie mogę!

Byłoby to wszelako i dla pisarza, i dla sztukmistrza użyteczne rzucić okiem na nieznaną barwę i elementów nieznaną doświadczyć – mogłoby to skompletować moje skarby zaczarowane, przy których goły zawsze jestem.

[8, 387]

Marzenie o podróży na Wschód towarzyszyło Norwidowi zawsze, chyba już począwszy od warszawskich spotkań z Władysławem Wężykiem aż po upokarzające lata ostatnie w Domu św. Kazimierza:

[...] sam udać się miałem do Rzymu i na Wschód, ale oto (wiele gdy mi nie dopisało) oparłem aż głowę moją o klasztorne mury, jako istni maltańczykowie [...].

[10, 101]

W projektach był Egipt, Grecja, Chiny [list do M. Kleczkowskiego, 8, 397], może i Ziemia Święta. Pragnienie to przybrało na sile na przełomie roku 1859 i 1860, kiedy kuzyn poety – Michał Kleczkowski – wybierał się po raz kolejny z misją dyplomatyczną do Chin. Skupiło to uwagę Norwida na tematyce wschodniej – robił m.in. plany wyjazdu do Państwa Środka, snuł rozważania o potrzebie „rekonstytucji Orientu” [8, 426], tj. jego odtworzenia, odbudowy, co zbiegło się z krwawymi wydarzeniami w Damaszku w roku 1860.

Marzenia powróciły w latach siedemdziesiątych, kiedy pracował nad *Kleopatrq i Cezarem*, zgłębiając wiele prac orientalistycznych. Wiosną roku 1873 donosił Michalinie z Dziekońskich:

Kwiaty tej zimy dochowałem, ale wiosny początek zaskoczył je i niektóre zgasły – tylko ulubiona moja p a l m a trwa wybornie [...]. Wniosek z tego kabalistyczny, że jeszcze przed śmiercią może celu mego dopnę, to jest: t y l e z a r o b i ę p i e n i ę d z y , a b y n a W s c h ó d p o j e c h a ć. Jedynie jeszcze marzenie! Wszystkie

a wszystkie po kolei zawsze mnie z rąk wydzierane bywały i były.  
Te jedne zostało. [10, 10]



IL. PALMA DAKTYLOWA (PODKOLOR.)  
(NORWID, *ALBUM ORBIS I*, BIBLIOTEKA NARODOWA, AFR. 1591)

W liście do Bronisława Zaleskiego z 14 września 1875 roku (data stempla pocztowego) wypytywał o losy zamierzonej przez Benedykta hr. Tyszkiewicza<sup>18</sup> wyprawy dookoła świata, nieśmiało rojąc sobie o swoim udziale w tej „podróży argonautów”:

<sup>18</sup> Benedykt Henryk hr. Tyszkiewicz był człowiekiem niezwykle majątnym. Odwiedził Indie, Chiny, Japonię, Algierię. Podobnie jak jego przodkowie, m.in. dziad Benedykt, kolekcjonował dzieła sztuki (wspaniałe zbiory obrazów w zamku Czerwony Dwór pod Kownem) i był właścicielem jednego z najbogatszych na Litwie archiwów rodzinnych (około 10000 książek, 20000 dokumentów, 12000 listów). Był też pasjonatem żeglarstwa. Jacht jego marzeń, o którym wspomina w liście do Zaleskiego Norwid, został zaprojektowany w roku 1875 przez paryskiego architekta marynistycznego – Jacques’a Augustina Normanda – i zbudowany w Hawrze. Na cześć należących do hrabiego majątków na Litwie i Żmudzi otrzymał imię „Żemajtej”. Miał 42,2 m długości oraz 7,2 m szerokości i został nagrodzony na Światowej Wystawie w Paryżu w roku 1878. Tyszkiewicz planował odbyć nim podróż dookoła świata, jednak wybuch wojny rosyjsko-tureckiej sprawił, że dopłynął nim tylko do Algierii i Gibraltaru.

Okręt hr. Benedykta Tyszkiewicza czy skończony i czy podróż argonautów zamierzona pełni się? – nie wiem. Cieszę się – ale kim się oto czy hr. Tyszkiewicz??

Ja – może, może – nie przyjąłbym, lubo zapewne zdać bym się mógł – – Sam, moim kosztem, nieco ruszałem się – myślę jednak, iż zapewne Tyszkiewicz odwoła się do Kraszewskiego, Deotymy i Gałęzowskiego – – trzy lekarstwa na wszystkie jakiegokolwiek natury potrzeby.

[10, 52]

Z pewnością na podróżnicze zamysły poety wpłynęły też bliskie i odżywające co kilka lat kontakty z poznanym w roku 1858 Edwardem Jaksą Bykowskim, potomkiem „Jaksy-Gryfa, co jeden z szlachty polskiej-rzeczypospolitej był na Krucjatach w Palestynie z małym poczem kawalerów Orła Białego” [list do M. Kleczkowskiego, 8, 340]; zapalonym podróżnikiem i członkiem paryskiego Towarzystwa Geograficznego<sup>19</sup>.

Również poważne kłopoty ze zdrowiem i potrzeba odmiany klimatu potęgowały pragnienie wyjazdu na Południe i/lub Wschód [zob. np. list do J. Szwańskiego, 10, 72]: „(jeśli mam żyć) trzeba mi będzie Południa lub Wschodu” [list do M. Kleczkowskiego, 8, 410].

Znani poecie podróżnicy (Wężyk, Bykowski, Tyszkiewicz, Chojecki etc.) użyli rysów bohaterom-wojazerom jego dramatów: „smętnemu” panu na Omegach w *Za kulisami*, który wyniósł ze swych wędrówek po świecie przekonanie o wtórności wszelkich odkryć ludzkich oraz radykalnie krytyczną ocenę cywilizacji europejskiej („cywilizacja europejska jest bękarcia”, 4, 528), a także grafowi Szelidze z *Pierścienia Wielkiej Damy* – nieco ironicznie przedstawionemu romantycznemu wędrowcowi, który przemierzył Azję Mniejszą, Syrię, Palestynę i Egipt.

Tyszkiewicz był też słynnym fotografikiem – być może to od niego Norwid otrzymał niektóre fotografie wklejone później do *Albumu Orbis*. Zob. Z. Trojanowiczowa, E. Lijewska, *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. 2: 1861–1883, Poznań 2007, s. 596.

<sup>19</sup> Bykowski „prawie cały glob dookoła obiegł” – podróżował m.in. do Chin, Ameryki, Indii, na Kaukaz, do Persji. Norwid pisał o nim: „Jeden z przyjaciół (MYŚLI MOJEJ)” [list do J. B. Zaleskiego, 9, 501]. Polecał go Joannie Kuczyńskiej jako światłego człowieka, który „prawie cały ten glob nasz smętny o-podróżowawszy”, mógł stać się intrygującym rozmówcą: „Światłe i uprzejme rozmowy Pani z człowiekiem, który wiele widział i w pewnym względzie arcy-korzystnie widział, nie będą z obu stron straconymi” [10, 11–12]. Bykowski relacjonował Norwidowi swe podróże w listach. W latach ostatnich bezlitośnie łudził poetę nigdy niespełnionymi obietnicami zabrania go do swej nicejskiej willi [list do E. J. Bykowskiego, 10, 198; list do K. Górskiej, PW 10, 188–189; list do E. J. Bykowskiego, 10, 190].



Romantyczne wojażowanie Omegitta, odbite w krzywym zwierciadle realistycznym, wyraźnie demitologizuje się i deheroizuje. To, co było „ideałem”, w trzeźwej optyce służącego powszednieje, ujawnia swe niedogodności i braki:

Z PRAWYJ

A kto domu swojego nie ma, ten ma wszystkie.

MALCHER

Mieliśmy-ci ich sporo... po całych, z przeproszeniem, N i e m c a c h – w e F r a n c y j i i u W ł o c h ó w – w A l g i e r y j i , za jednym morzem, i za drugim, które jest większe – i tam, gdzie namioty jeno, a domostw nie ma ani miast, tylko ludzie tędy owędy po nie uprawianym piasku jak Cyganie się włóczą!

Podobno, że caluchny świat objechaliśmy w kółko, ale kto to mógł widzieć, jadąc a jadąc? Jedziesz prosto? – to jedziesz – a potem i w głowie się przewraca od szwargotań tylu języków ludzkich. Aż na razie jakże cię nie porwie tęskność do swoich – jakże ci się w oczach nie zamąci!...

[4, 516]

W późnym dramacie z lat siedemdziesiątych – *Pierścieniu Wielkiej Damy*, arcydzielnej „komedii romantycznych gestów w prawdziwym świecie mieszczańskiej prozy”<sup>20</sup>, w akcie „egzystencjalnego przywrócenia wartości”<sup>21</sup> – poeta sparodiował coraz bardziej egalitarną modę na orientalne stylizacje, spiętrzając liczbę ulegających jej osób (oraz zasięg społeczny zjawiska) do rozmiarów absurdalnych. Powinowactwa wschodnie odkrywa tu w sobie przyjaciółka Hrabiny Harrys – Magdalena, której matka była „z tej szlachty polskiej,/Co przybyła z A r m e n i i ...” [5, 243], a nawet, o zgrozo!, przeraźliwie stereotypowy i kołtuński sędzia Durejko:

SĘDZINA

Klemensulko

Orientálną ma imaginację...

<sup>20</sup> J. K o t t, *Wielkie serio i buffo Norwida*, „Przegląd Kulturalny” 1962, nr 17, s. 10.

<sup>21</sup> J. C u l l e r, *Konwencja i oswojenie*, przeł. I. Sieradzki, w: *Znak, styl, konwencja*, wybór i wstęp M. Głowiński, Warszawa 1977, s. 183.

SĘDZIA

*doskakując z głębi sceny*

Wyobraźnię wschodniego ustroju,

Powiedziałyby „O j c z y ź n i a k ” poprawny...

[5, 280]

Element orientalny, służący w zamierzeniach sędziny apoteozie Durejki, przydaje tej gorzko-ironicznej kreacji cech groteskowych. Koincydencja „wschodniej imaginacji”, klasyfikowanej w paradygmacie romantycznym dość elitarnie, z właśnie awansującą społecznie, przeźliwie płaską „durejkowatością”, ma w sobie coś równie pospolitego, co tragicznego. Staje się symptomem nowych, mieszczańskich czasów, wieku stearyny i „bibuły dziennikarskiej”, epoki skarlenia i dewaluacji ideałów, słowem – wartości zdegradowanych. W drugiej połowie XIX wieku poeta staje się naocznym świadkiem swoistego „deklasowania się” i karykaturalnego wykrzywiania romantycznych ideałów związanych z Orientem. Uchwycona przez niego w ironicznym kadrze nowa odsłona orientalizmu: „mieszczańskiego”, została dobitnie skomentowana także w publikacji Edwarda Saida (tu *à propos* twórczości Flauberta):

[...] „zdobywca burżuazja” okazała się fuszerującą wszystko ofiarą własnej niekompetencji i przeciętności. Wszelki entuzjazm przetrąca się w nudny stereotyp, każda dyscyplina czy rodzaj wiedzy ewoluuje od wielkich nadziei i snów o potędze ku chaosowi, ruinie, zniechęceniu<sup>22</sup>.

Drobne reminiscencje wschodnie pojawiają się już we wczesnych utworach Norwida, na przykład w *Zwolonie*. W autorskich objaśnieniach do tego dramatu wyraźne jest echo lektury *Podróży po starożytnym świecie* Władysława Wężyka, z fragmentami której poeta zapoznał się już w roku 1841 na łamach „Echa” i „Biblioteki Warszawskiej”. Pierwszy odsyłacz przywołuje „romans K r o k o d y l a ” Wężyka zamieszczony w „Echu”, trzeci zaś zawiera objaśnienie zaczerpnięte prawdopodobnie także z *Podróży...* bądź rozmów z przyjacielem-obieżyświatem: „Arabowie dzisiejsi wśród chłodnych nocy na pustyniach używają m u m i i w braku drzewa, zapalając ogniska” [*Zwolon*, 4, 92].

<sup>22</sup> E. S a i d, dz. cyt., s. 173.



NORWIDOWSKI PORTRET W. WĘŻYKA.  
RYSUNEK OŁÓWKIEM W ALBUMIE-SZKICOWNIKU  
KAZIMIERZA STRONCZYŃSKIEGO

Norwid sięgnął też do świata orientalnych baśni – *Awantur arabskich* (*Kitab alf layla wa layla*), fascynujących niegdyś jego mistrza – Antoniego Malczewskiego – i często przywoływanych w gruntownie przestudiowanej przez poetę Nervalowskiej *Podróży na Wschód* (1840–1850 we fragm., wyd. książkowe 1851), której autor zauważył<sup>23</sup>: „Na Wschodzie wszystko staje się baśnią”<sup>24</sup>. Być może to podróżnicze dzieło Nerval’a miało jakiś udział w ukształtowaniu pomysłu Norwidowskiej „komedii w jednym akcie”.

<sup>23</sup> Zwiedzając Wschód, Nerval raz po raz konfrontował swe wrażenia z wyobraźniowym ujęciem Orientu wyniesionym z lektury baśni *Tysiąca i jednej nocy*. Kair był dla niego miastem „Tysiąca i Jednej Nocy”, opowieści o otwarciu piramid w czasach arabskich sułtanów wydawały mu się „jakby wyjęte z baśni *Tysiąca i jednej nocy*”. Zob. G. de Nerval, dz. cyt., s. 14, 151.

<sup>24</sup> Tamże, s. 253.

W Europie Zachodniej przełomu XVIII i XIX wieku opowieści *Tysiąca i jednej nocy*, wyrosłe w kręgu oralnej kultury arabskiej, indyjskiej, perskiej, babilońskiej i asyryjskiej, ustępowały pod względem popularności jedynie *Biblii*<sup>25</sup>. Czytał je Norwid bardzo wnikliwie (i wcześniej), o czym świadczy wzmianka poczyniona w liście pisanym w roku 1854 z Nowego Jorku do Marii Trębickiej, na temat znanych już w dawno na Wschodzie balonów, które są „dość w indyjskich opowieściach, np. w ostatniej nocy z *Tysiąc i jedna, szczegółowo opisane*” [8, 211]<sup>26</sup>.

Norwidowska komedia *Noc tysiączna druga* (1850) to osobliwe, subtelne i dość luźne nawiązanie do tego najstarszego i najsłynniejszego zbioru około 300 ludowych opowiadań, baśni, humoresek, legend i anegdot, powtarzanych w Kairze, Bagdadzie, Damaszku i Basrze, zamkniętych w kompozycyjną ramę miłosnej historii króla Szahrijara i Szeherezady<sup>27</sup>:

Cóż to za noc? ... to noc... z t y s i ą c n o c y i j e d n a ... – to jest noc tysiączna i druga, której autor zapomniał tak dołączyć do dzieła swojego, jak Klaudia drugiej połowy listu swojego zapomniała...

[4, 107]

Zważywszy na temat Norwidowskiej sztuki, nawiązanie to nie dziwi, wszak konsekwencje miłosnej zdrady stanowią oś konstrukcyjną

<sup>25</sup> Zob. H. G o d d a r d, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 2009, s. 177.

<sup>26</sup> Norwid bardzo trafnie wskazuje na indyjski rodowód tych opowieści. Z Indii zostały one „wyeksportowane” do Persji (tam główni bohaterowie uzyskali perskie imiona) i do Arabii, gdzie zbiór uzupełniano i rozbudowywano. Przeniknęły do niego także wątki żydowskie i chrześcijańskie, w tym z czasów wypraw krzyżowych. Nie wiadomo, czy temu samemu arcydziełu, czy raczej pracom Węzyka albo innego badacza zawdzięczał Norwid wiedzę o innym „archeologicznym” odkryciu, a mianowicie że „zegar i dzwon w Arabii były wynalezione dlatego, że na pustyni bez granic trzeba było jakiś środek i punkt wyjścia znaleźć, który by służył za oś” (list do W. Mazurkiewicza, 8, 237).

<sup>27</sup> „Tysiąc i jeden” oznacza w języku tureckim po prostu bardzo dużą ilość. Zob. *Wstęp*, w: *Księga tysiąca i jednej nocy. Wybrane opowieści*, przeł. W. Kubiak, Wrocław 1959, s. XIII. Baśnie te powstawały już od IX/X wieku w Persji, w Bagdadzie, następnie w Kairze, ich najstarszy pełny rękopis pochodzi z XV wieku, natomiast ich pierwsze wydanie w języku arabskim ukazało się dopiero w roku 1814 w Kalkucie. Tom drugi ukazał się w roku 1818. Kompletna edycja dzieła w języku arabskim pochodzi z roku 1835. *Księga tysiąca i jednej nocy* syntetyzuje elementy arabskie, staroindyjskie, perskie, babilońsko-asyryjskie. Zob. J. A. Ś w i ę c i c k i, *Literatura arabska. Historia*, wyd. 2, Kraków 2004.

Polskie tłumaczenie tych wschodnich baśni pióra Łukasza Sokołowskiego (z roku 1768) powstało na bazie przekładu Gallanda i nosiło tytuł *Awantury arabskie* (w całej Europie funkcjonowała nazwa *Arabskie noce*). Wybrane opowieści publikował też „Monitor”, a w 1819 roku w Wilnie wydano sześciotomowe nowe tłumaczenie przeróbki Gallanda.

orientalnego zbioru, a miłość i jej rozmaite niuanse (uwodzenie, miłości, zakochanie, rozczarowanie, małżeńska wiarołomność itp.) są jednym z jego najważniejszych tematów.

Hybrydyczność, „nomadyczność” i międzykulturowe usytuowanie na styku Orientu i Okcydentu czynią z *Księgi tysiąca i jednej nocy* gatunek literacki *sui generis*<sup>28</sup>. Ów arabski prototyp, będący w świadomości Europejczyków kwintesencją tajemniczego, magicznego i przesyconego zmysłowością oraz okrucieństwem Wschodu, w ciągu stuleci sam stał się obiektem mitologizacji, poddawany był też najrozmaitszym transformacjom, przeróbkom i reinterpretacjom (nawet już w procesie translacji), ewoluując aż do poziomu intertekstu w kulturach współczesnych<sup>29</sup>. Sztuka Norwida wpisuje się zatem w niezwykle szerokie spektrum recepcji tego orientalnego arcydzieła, spektrum będące prawdziwym labiryntem nawiązań, transfiguracji, ponownego konstruowania i odczytywania<sup>30</sup>. Zenon Przesmycki i Juliusz Wiktor Gomulicki wskazywali na prawdopodobne źródła oraz paralele trawestatorskiego pomysłu Norwida: poemat *Don Juan Poznański* Ryszarda Berwińskiego oraz opowiadanie Edgara Allana Poego – *The Thousand-and-Second Tale of Sheherezade (Tysiączna i druga opowieść Szecherezady)*<sup>31</sup>. Wydaje się, że dodatkowym impulsem mogło być przywołane wyżej dzieło Nerval’a, być może czytane nawet (w publikowanych fragmentach) równoległe do pisanej sztuki.

Osadzona w rozległym tle kulturowym<sup>32</sup> *Noc tysiączna druga* to utwór, w którym nie tylko dokonuje się „rewaloryzacja mitu

<sup>28</sup> Zob. Wstęp, w: *Księga tysiąca i jednej nocy*, dz. cyt., s. XIII.

<sup>29</sup> Zob. M. M a m e t - M i c h a l k i e w i c z, *Between the Orient and Occident. Transformations of The Thousand and One Nights*, Katowice 2011.

<sup>30</sup> Zob. tamże. Autorka zamyka swą dysertację, „sugerując nieskończoność procesu przeobrażeń” *Księgi tysiąca i jednej nocy*. Tamże, s. 171.

<sup>31</sup> Zob. E. A. P o e, *Tysiączna i druga opowieść Szecherezady*, w: t e g o ż, *Opowiadania*, wybór i przedmowa W. Kopaliński, Warszawa 1956, t. 2, s. 288–306. Wersja Poego nosi cechy opowiadania *science fiction* i jest wyrazem niekłamane go zachwytu autora nowoczesną (dziewiętnastowieczną) nauką i techniką. Mottem trawestacji dokonanej przez Amerykanina są słowa starego przysłowia: „Prawda jest bardziej zadziwiająca niż bajka”. Szecherezada z utworu Poego podczas tysiąc drugiej nocy raczy Szachrijara opowieściami o dziwach natury, dziewiętnastowiecznych odkryciach naukowych, cudach techniki (takich jak np. parowóz, doświadczenia elektryczne Volty, telegraf, dagerotyp) oraz o damskiej modzie [sic!]. Rozzłoszczony król, uznając te baśnie za zupełnie absurdalne i nieprawdopodobne, każe swą żonę tym razem... zamordować.

<sup>32</sup> Zob. J. W. G o m u l i c k i, *Metryki i objaśnienia*, PW 5, 366. Zob. też E. S z a r y - M a t y w i e c k a, *Sprawczy ruch. Kultura, tło i „Noc tysiączna druga” Norwida*, „Studia Norwidiana” 2004–2005, nr 22–23, s. 117–137; M. T a r a p a t a, *Funkcje semantyczne*

włoskiego”<sup>33</sup>, ale i swoista weryfikacja mitu orientalnego (zwłaszcza jego aspektu erotycznego), skojarzonego z jego czytelnym symbolem – *Kitab alf layla wa layla*. Szekspirowska, zachodnia legenda Romea i Julii, przywołana już samym ulokowaniem akcji w Weronie, znajduje swe dopełnienie w sygnalizowanej w tytule oraz w tekście utworu, wschodniej opowieści o znakomitym królu Sasanidów i sprytnej Szecherezadzie, historii szczęśliwie zakończonej zażegnaniem grożącego dziewczynie niebezpieczeństwa i połączeniem kochanków na zawsze. U Norwida, „skłonnego – jak zauważył Gomulicki – do nicowania napotkanych przez siebie nastrojów i sytuacji” [5, 367], następuje dramatyczne odwrócenie nastroju i kierunku zdarzeń. Orientalny arcywzór zostaje skonfrontowany ze współczesną, dwa tysiące drugą, zupełnie niebaśniową nocą deziluzji, która przynosi bohaterowi – Rogerowi – odkrycie własnej zaskakującej pomyłki w identyfikacji obiektu swych, zresztą źle ulokowanych, uczuć.

W arabskiej opowieści cierpliwość, wierność, inteligencja i piękno kobiety stają się lekiem dla zranionego mężczyzny. Ideał kobiecości i wiara w nierozzerwalność miłości zostają dzięki Szecherezadzie ocalone. W Norwidowskiej sztuce nie ma baśniowego *happy endu* – wręcz przeciwnie, przełomowa sierpniowa noc (*notabene* noc w wigilię Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny – co uruchamia konotacje z późniejszą *Assunta* – „wniebowziętą” i Norwidowskim ideałem kobiety) powoduje bolesny krach złudzeń Rogera oraz poczucie, że w relacjach płci następuje zawsze bolesne rozminięcie, pogoń za namiastką, niedopełnienie:

ROGER

[...]

Smutno – smutno – smutno. – Ten tylko, który miarę c z a s u ma w prawicy Swojej, pomoc może... ten dramat serc stał się dramatem czasu...

*Powtarza słowa listu*

„gonimy się – ścigamy się tylko – do widzenia” [...]. [5, 106–107]

*nocy i świtu* w „*Nocy tysięcznej drugiej*” Cypriana Norwida, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio FF: Philologiae*” 1993, t. 11, s. 13–148.

<sup>33</sup> O. P ł a s z c z e w s k a, *Wizja Włoch w polskiej i francuskiej literaturze okresu romantyzmu*, Kraków 2003, s. 248.

Noc dwa tysiące druga Norwida stanowi zatem „komediową” i smutną „szkaradność [...] przeciwną” [5, 367] swego wschodniego, baśniowego prototypu.

Ów literacki zabieg poety można odczytać dwojako: jako sarkastyczne podważenie baśniowego, naiwnego i uproszczonego obrazu świata, a zwłaszcza kluczowego dla tego gatunku motywu triumfu miłości, szlachetności i dobra, bądź też – co bardziej uprawomocnione – jako zabieg demaskatorski wymierzony w rzeczywistość wieku XIX, przeprowadzony za pomocą zmitologizowanych, kanonicznych i ponadczasowych tekstów kultury wschodniej, której autentyzm i nieskomplikowanie ze zdwojoną siłą uwydatniają zafałszowania i powierzchowność świata zachodniego. Tak czy inaczej orientalnej baśni nie było dane ziścić się w realiach Okcydensu, tu realizował się raczej scenariusz Szekspirowski.

To znamienne, że szukając najbardziej adekwatnego wyrazu ludzkich doświadczeń Norwid sięgnął jednocześnie po arcydzieła Zachodu i Wschodu, potwierdzając, dostrzeżoną już przez Goethego (w *Dywanie Zachodu i Wschodu*, 1819), ich komplementarność. Literaturę świata pojmował bowiem jako symfoniczną całość, której poszczególne elementy zderzają się za sobą i wzajemnie dopełniają, wyzwalaając coraz to nowe znaczenia.

Echo dawnej kultury i historii arabskiej pobrzmiwa w tytule jeszcze jednego, niedokończonego dramatu Norwida – *Hrabina Palmyra* (1859/60). Etymologia tego pięknego, semickiego imienia wskazuje na jego związek z palmowym drzewem lub miastem palm. Odsyła ono także do nazwy rozpalającej niegdyś wyobraźnię archeologów, słynnej starożytnej metropolii jedwabnego szlaku, położonej w oazie palmowej w sercu Pustyni Syryjskiej.

Wiele miejsca poświęcili Palmirze historycy i podróżnicy, m.in. Robert Wood i James Dawkins (*The Ruins of Palmyra, otherwise Tedmor, in the Desert*, London 1753), Edward Gibbon (który powiedział o niej, że „całe wieki dobrobytu poświęciła jednej chwili chwały”) oraz Constantin François de Chasseboeuf de Volney (*Podróż do Syrii i Egiptu*, 1787). W Norwidowskich *Notatkach z mitologii* zachował się wycinek z polskim przekładem apostrofy Volneya do ruin Palmiry [7, 310], potwierdzający inspirację tym słynnym francuskim dziełem podróżniczym. Palmyrę odwiedził też legendarny Emir Tadż ul-Fehr, czyli Wacław Rzewuski.

Ta pustynna piękność przeżywała szczyt swej świetności w drugiej połowie III wieku, kiedy to stała się stolicą królestwa założonego przez Odenata, po jego śmierci zaś zarządzanego przez jego żonę Zenobię (ostatecznie powleczoną w kajdanach do Rzymu), uważaną za jednego z pierwszych w czasach przedislamskich władców, którzy walczyli o wolność Arabów. To przez Palmirę przepływały legendarne skarby Orientu: kamienie szlachetne, jedwab i pachnidła, złoto, dzieła sztuki oraz cenne wyroby fenickie: purpura, szkło, ceramika<sup>34</sup>. Miasto, wymieniane już w Starym Testamencie jako Tadmur, zamieszkane przez plemiona semickie, a później koczownicze plemiona arabskie i kolonistów rzymskich, funkcjonowało także po klęsce Zenobii i podboju arabskim, przekształcając się stopniowo w miasto muzułmańskie, z meczetem, łaźniami etc., by w końcu ponownie stać się domeną plemion nomadów, oazą na szlaku karawan, z których czerpało niegdyś swe bajeczne bogactwa. Przechodząc pod władzę Arabów, było już w znacznej części zrujnowane<sup>35</sup> i nigdy nie odzyskało dawnej świetności. Penetrowane w XVIII wieku przez ekspedycje niemieckie, szwajcarskie, francuskie, zyskało sławę niezwyklego fenomenu archeologicznego<sup>36</sup> oraz trwały status ruiny – świadka dawnej pustynnej epepei.

W słynnej *Chrestomatii arabskiej* de Sacy'ego nazwa tej starożytnej metropolii została, ze względu na jej feralne losy, naznaczona fatalistycznie, wręcz złowieszczo:

[...] i Palmyra, której nazwa nie wróży nic ponad nieszczęścia [...]<sup>37</sup>.

W powszechnej świadomości Europejczyków „Palmyra” stała się więc synonimem nieszczęsnych starożytnych „zwalisk”. Także imię bohaterki dramatu Norwida ewokuje sensory związane z ruiną, niepomyślnością i nieszczęściem, co mogło być związane – jak sugerował Gomulicki

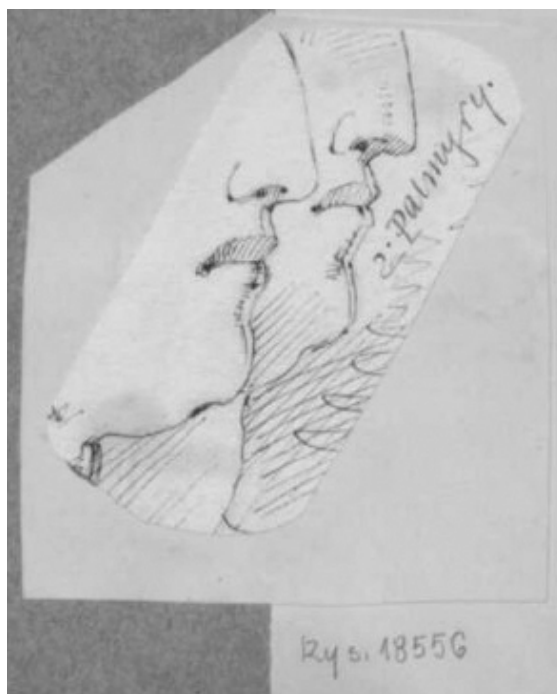
<sup>34</sup> M. Dobrzańska-Bzowska, K. Bzowski, *Bliski Wschód. Jordania, Liban, Syria. Praktyczny przewodnik*, Bielsko-Biała 2008, s. 396.

<sup>35</sup> Zob. J. Byliński, *Arabska Palmyra na podstawie źródeł historycznych i ostatnich badań archeologicznych*, w: *Plenas Arabum domos. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej*, Warszawa 25–26 III 1993, red. M. M. Dziekan, Warszawa 1994, s. 47.

<sup>36</sup> Zob. *Palmyra*, w: *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, red. M. M. Dziekan, Warszawa 2001, s. 303.

<sup>37</sup> A. I. S. de Sacy, *Chrestomathie arabe ou, Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivante*, Paris 1806, t. 3, s. 104.





RYS. „Z PALMYRY”

(NORWID, *ALBUM ORBIS I*, BIBLIOTEKA NARODOWA, AFR. 1591)

– z planowanym krachem w zakończeniu komedii: prawdopodobnym zamążpójściem hrabiny za bankiera Glückschnella i jego spektakularnym bankructwem [PW 5, 387]<sup>38</sup>. Semantyka ruin została w kontekście Palmiry przywołana również w Norwidowskiej *Rzeczy o wolności słowa*:

Sam przez pustynię lecąc wybladły [...]  
Z dala – z dala – nim stopa ma dotknęła piasku,  
Zawołałem sam: „T a d m u r !...” – przy księżycu blasku  
Kolumn tysiąca więcej widząc, których chóry  
Szły tam i owdzie kiedyś, w myśl architektury,  
Co gdzieś albo istnieje, lub stała się siłą  
Myśli ludzkiej, i widzi, w niczym jak coś było.

<sup>38</sup> Zob. J. W. G o m u l i c k i, „Hrabina Palmyra”. *Dwie sceny z nieznannej komedii podał do druku i opracował J. W. Gomulicki*, „Pamiętnik Teatralny” 1955, z. 2, s. 162. Gomulicki zwrócił też uwagę na związek imienia bohaterki dramatu z „dawną intymną metaforą Norwida” w liryku *Z pokładu „Marguerity”* [1, 88] oraz *Quidamie*.

I było cicho pośród ruiny ogromnej,  
 Wkładającej na niebo profil wiekopomny,  
 Cały szczyrby swoimi, jakby się o ramię  
 Boga oparło czołem miasto, gdy się złamie.

Patrzyłem i wydziwić się nie mogłem onej  
 Całości rzeczy w całość ruiny zmienionej,  
 Pięknej ogółem, który powstał ze zniszczenia,  
 Z potrącenia, zdeptania i lekceważenia,  
 Gdy rzędy kolumn, jakby skamieniała lira,  
 Niewzruszenie a ciągle śpiewały: „P a l m y r a !” [...]

„Całość” – rzekłem we wnętrzu ducha i, struchlały,  
 Dodałem: „Taka!... że jej nie wypowiem całej...” – [...]

„... Zaprawdę – R u i n a  
 Jest c a ł o ś c i ą !...  
 ... I nową twórczość odpczyną”. [3, 615–617]

Także tytuł innego, pisanego wcześniej, bo w roku 1852, cyklicznego utworu *Salem*, ofiarowanego księciu Adamowi Czartoryskiemu, adresowanego do przywódców politycznych i duchowych emigracji (Czartoryski, Zamoyski, Mickiewicz, Towiański), wyraźnie zdradza etymologię arabską. *As-Salāmu `alaykum* to wschodnia formuła ceremonialnego pozdrowienia, znacząca dosłownie „pokój z Wami”, na którą odpowiada się: *wa `alejikum salam* – „i z Wami (niech również będzie) pokój”. Skrótom powszechnie używanym przez muzułmanów jest po prostu „*as-salam*”. Volney zwracał uwagę na powinowactwo tego pozdrowienia ze słowem „islam”<sup>39</sup>. „*As-Salam*” jest także jednym z 99 imion Allaha. Samo „*Salam*”, bez przedrostka „*as*”, znaczy „pozdrawiać”. Zatem Norwidowskie „*salem*” znaczy tyle, co: „pokój z Wami”, „pokłon i pozdrowienie Wam”.

Na tym oczywiście Norwidowskich „islamiców” poetyckich nie koniec. Zgoła inny charakter ma pochodzący z późnych lat siedemdziesiątych wiersz adresowany do przyjaciela – Mieczysława Geniusza, którego siostra mieszkała na stałe w Egipcie (jej mąż pracował przy budowie

<sup>39</sup> Zob. C. F. de Chaseboeuf de Volney, dz. cyt., t. 1, s. 297.

Kanału Sueskiego)<sup>40</sup>. 11 sierpnia 1878 roku, po powrocie z jakiegoś rodzinnego przyjęcia u rodziny Geniusza, na którym zbyt „pełno” mu nalewano, Norwid, już w „domu dam zakonnych”, napisał na odwrocie listu swojego przyjaciela taką oto wierszowaną, żartobliwą odpowiedź-ekskuzę, pełną reminiscencji z niedawnego „orientalnego” spotkania, a zamkniętą cytataми, które mogłyby się pomieścić w podręcznym słowniku podstawowych zwrotów arabskich:

Nie dopisuję! a z przyczyny której?  
 Nawet i o tym słowa krótkie ślę Ci,  
 Kreśląc je piórem, nie wzlatując pióry:  
 Przywdział je za mnie czas i górą leci,  
 Gdy ja tu pełzam słaby i ponury –  
 Przysłowiem ciesząc się pustynnych dzieci,  
 Które głęboką treść, jak Sfinks, opiewa:  
 Że – „tylko wrogom pełno się nalewa!...”

*Bismillah! marhaba! marhaba!* [2, 233]

*Bismillah* to słynna arabska formuła *bi-ismi Allahi* – „w imię Boga” [w pełnym brzmieniu: *bi-ismi Allāhi’ ar-Rahmāni ar-Rahīm* – „w imię Boga (Allaha) miłosiernego, litościwego”], tzw. basmala, rozpoczynająca prawie każdą surę *Koranu* i będąca jednym z „werbalnych symboli przynależności do wspólnoty muzułmańskiej o niezwykłym znaczeniu religijnym”<sup>41</sup>.



Formułą tą prawowierny muzułmanin rozpoczyna każdą ważniejszą czynność: pracę, posiłek, podróż etc., w pewnym sensie jest więc ona odpowiednikiem znaku krzyża, wykonywanego przez chrześcijan. Basmala jest też jednym z ulubionych elementów arabskiej kaligrafii i ornamentyki, umieszczanym na początku rękopisów oraz na ścianach

<sup>40</sup> W Towarzystwie Budowy Kanału Sueskiego był wcześniej zatrudniony także ojczym M. Geniusza, a od roku 1885 i on sam, dlatego (już po śmierci Norwida) wyjechał z żoną i córkami do Egiptu. Zgłębiał tam historię i filozofię Wschodu, zyskując nawet przydomek „mędrca z Port Saidu”. Zob. Z. T r o j a n o w i c z o w a, E. L i j e w s k a, dz. cyt., s. 553.

<sup>41</sup> *Basmala*, w: *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 105.

budowli muzułmańskich. Według tradycji islamu widniała ona na skrzydłach archanioła Gabriela oraz na języku Jezusa<sup>42</sup>. Z kolei *marhaba* („witam”) to werbalny gest powitania. Razem stanowią one osobliwy, „muzułmański” wstęp do listu adresowanego do „egipskiego” Geniusza.

Znajdziemy też u Norwida inne reminiscencje wschodnie: m.in. nawiązania do twórczości klasyków Orientu, przede wszystkim perskiego mistrza poezji miłosnej – Hafiza (*A Dorio ad Phrygium, Emil na Gozdawiu, Assunta*), oraz pierwszoplanowe postaci z życia politycznego państw arabskich w XIX wieku: Muhammada Ali Paszę<sup>43</sup> (*[Odpowiedź Albertowi Potockiemu]*) i Adb el-Kadera (*Do Emira Abd el-Kadera w Damaszku*). Wątek wschodni pojawia się także w cyklu *Vade-mecum*, w wierszu *Stolica*, w którym sylwetka Araba ewokuje sensory związane z kulturą Orientu, sugestywnie zderzoną tu przez autora z modelem cywilizacji zachodniej.

O ile islam nie budził entuzjazmu Norwida i był przezeń uważany za wtórne, heretyckie przesłanie chrześcijańskie, to jego ocena kultury i filozofii Wschodu była niezwykle wysoka. Zgodnie z kluczem usankcjonowanym w literaturze europejskiej już bodaj przez Monteskiusza, kultura Orientu służyła poecie za trwałą i pewny odnośnik w jego analizach cywilizacyjnych, społeczno-politycznych, moralnych itp. świata zachodniego. Swe diagnozy formułował bardzo często właśnie w kontekście wschodnim, który traktował jako swoisty wyznacznik i probierz autentycznych wartości, postępując tym samym za swymi licznymi poprzednikami<sup>44</sup>:

Słusznie powiada gdzieś Byron o wiadomościach, jakie dochodzą nas czasem, że: „Kiedy się odbierze takowy list w L o n d y n i e – o! jakże by chciało się nim zapalić sobie fajkę w P e r s j i !...” [9, 45]

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Dla precyzji trzeba dodać, że Muhammad Ali nie był Arabem, ale osmańskim żołnierzem z Bałkanów, mówiącym po turecku, który jednak marzył o stworzeniu (wskrzeszeniu) arabskiego imperium. Zob. B. S t ę p n i e w s k a - H o l z e r, *Muhammad Ali. Narodziny nowoczesnego państwa egipskiego*, Wrocław 1978.

<sup>44</sup> Nawet krytyczny wobec islamu Volney z wielką rewerencją pisał o zasadach etycznych rdzennych Arabów: ich hojności i prostocie, umiarkowaniu w dążeniu do zaspokajania potrzeb i gościnności, wspaniałomyślności, szlachetności i bezinteresowności, delikatności i szczerości: „mało jest ucywilizowanych narodów, które by miały moralność tak powszechnie szanowaną, jak u Arabów Beduinów” (C. F. C h a s e b o e u f d e V o l n e y, dz. cyt., t. 1, s. 321). Podziwiał „olbrzymią imaginację” Arabów i ich charakter „otwartzszy, wspanialszy” niż „między ludem naszych krajów”, jak gdyby „Azjatycki będąc daleko pierwej przed nami wypolerowanymi, zachowali jeszcze ślady swej pierwszej edukacji” (tamże, s. 369).

Zderzenie Wschodu i Zachodu przypominało Norwidowi „spotkanie się jeźdźca na arabskim koniu z puszczoną w ruch lokomotywą” [6, 252], antynomię „szlachetnej energii” i płaskiego „społeczeństwa arcyrealnego”.

Pośród Norwidowskich komparacji kulturowych miejsce szczególne przypada sugestywnej i bezlitosnej ocenie dziewiętnastowiecznej cywilizacji zachodniej „w jej codziennych konkretach”<sup>45</sup>, zapisanej właśnie we wskazanym wyżej liryku *Stolica*<sup>46</sup>, zbieżnym w swojej wymowie z innymi wypowiedziami poety, jak np. *Larwa czy Do Bronisława Z.*, oraz z listami do różnych odbiorców.

Przed oczami czytelnika przywołanego utworu (*Stolica*) rozciąga się widok na „wielkie miasto” „za bogactwy goniące” w kilka milionów „śmiertelnych”. Migawkowe, ponure obrazy z życia nowoczesnej metropolii przemysłowej, wiernie przeniesione z ulic znanych poecie stolic – Londynu, Paryża czy Nowego Jorku, dają się streścić w dwóch powtarzających się gestach:

Fabrykantów, ścigających c o ś z rozpaczą,  
I pokwitowanych z prac, przed chwilką,  
Co – tryumfem się raczą...

4

Konwulsje dwie, i dwa obrazy:  
Zakupionego z góry n i e b a ,  
Lub – fabrycznej e k s t a z y  
O – kęs chleba. [2, 38–39]

Autor spogląda jednak z dystansem na dramatyczne zmaganie nędzarzy, dla których najwyższą dostępną formą ekstazy jest zaspokojenie głodu, i bogatych posiadaczy, których nienasycona pożądlivość popycha ku coraz to nowym zdobyczom. Nie ulega fałszywemu miłosierdziu ani ułudzie socjalistycznych utopii, ma bowiem świadomość, że tak biedni, jak i bogaci mieszkańcy „stolicy” osiągnęli krańcowy etap merkantylizacji umysłów i materialistycznego zniewolenia, choć każda z tych grup

<sup>45</sup> S. S a w i c k i, *Religijność liryki Norwida*, w: *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1983, s. 244.

<sup>46</sup> Zob. też M. J a s t r u n, *Trzy wiersze z „Vade-mecum”*, „Poezja” 1970, nr 6, s. 9–10; Ł. N i e w c z a s, „*Stolica*” – *pęknięty obraz*, „*Studia Norwidiana*” 2008, nr 26, s. 99–114.

na inny, dostępny jej sposób. „R o z p a c z i p i e n i ą d z ” są kwintesencją życia całego społeczeństwa dziewiętnastowiecznej, chrześcijańskiej już tylko nominalnie, Europy.

Znamienne, że ratunku od duchowej pustki, moralnego zamętu i gwałtownego pośpiechu, w którym pogrążony jest krzykliwy, rozpychający się tłum nowoczesnych niewolników, upatruje autor w trzech źródłach: w spojrzeniu na biały burnus kroczącego ulicą Araba, w widoku konduktu pogrzebowego, wreszcie w wertykalnej optyce nieba, gdzie widnieje „krzyż”:

Idzie Arab, z kapłańskim ruszeniem głowy,  
Wśród chmurnego promieniejąc tłoku;  
Biały, jak statua z kości słoniowej:  
Pojrzę nań... wytchnę o k u ! [2, 39]

Biel burnusa, odcinająca się na tle dookolnej czerni strojów, stanowi niewątpliwie przyjemny i wyróżniający się akcent optyczny, pozwalający na chwilę zrelaksować wzrok:

Do tych nowych obrazów mających siłę ewokacyjną należy również portret Araba idącego ulicą. Strofa ta na tle „przechodniów tłumu ożałobionych czarno”, wśród „chmurnego tłoku” jest idealnie biała („jak statua z kości słoniowej”) i właśnie ten biały obraz daje wytchnienie oku – między czernią stoicką przechodniów, roznamiętnionych walką o byt, a czernią pogrzebu, który „w ulice spływa boczne nie-pogwałconym krokiem”<sup>47</sup>.

Jednak nie sposób zatrzymać się na literalnym odczytaniu bieli i sylwetki tego egzotycznego przechodnia. Kolor tradycyjnego stroju arabskiego ma przede wszystkim swe uzasadnienie praktyczne, biel bowiem najlepiej chroni przed palącymi promieniami słońca, ale w europejskim kręgu kulturowym ma ona również wymiar symboliczny i sakralny. Ewokuje doskonałość, życie duchowe, idealizm, zwycięstwo, odrodzenie, ocalenie, łaskę, wieczność, rozum, światłość, piękno, intuicję, niewinność, czystość, prostotę, nadzieję, szlachectwo, majestat, pokój i zbawienie<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> M. J a s t r u n, dz. cyt., s. 9.

<sup>48</sup> Zob. J. E. C i r l o t, *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków 2012; J. C h e v a l i e r, A. G h e e r b r a n t, *Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris 1994.

Owemu sakralnemu wymiarowi bieli zdaje się odpowiadać kapłański, pełen godności gest Araba:

[...] tylko Arab w burnusie, który zmienia ruch szyi w „kapłańskie ruszenie głowy”, i [...] tylko pogrzeb ma „krok nie-pogwałcony”. Reszta – to ubiegający się za „kęsem chleba” lub fabrykanci zaplątani w pieniężne afery<sup>49</sup>.

W tym zgiełku i niepokoju jedynie śmierć może być akcentem powagi, jedynie Arab, ktoś spoza chrześcijaństwa, „kapłańskim ruszeniem głowy” wnosi spokój w rozedrgany, krzykliwy tłum<sup>50</sup>.

Tak jak pozostałe dwa obrazy z wiersza – wyzwalamąca z udręk doczesności śmierć i znak zwycięstwa: krzyż, mają u Norwida swe głębokie znaczenia, tak sylwetka Araba odsyła poza siebie, do rozległego kontekstu kultury i cywilizacji orientalnej. Mieszkaniec Wschodu staje się mandatariuszem takich wartości i postaw, jak godność, majestat, szlachetność, tradycjonalizm, panowanie człowieka nad czasem, prymat duchowości nad sferą materialną, szacunek dla sacrum. Piąta strofa *Stolicy* nie jest zatem estetyczną rozprawą o relaksacyjnym oddziaływaniu barwy białej, ale mini-rozprawą o dwóch modelach cywilizacji: zachodnim i wschodnim. Ten pierwszy wywłaszcza człowieka z panowania nad czasem i pogrąża w obłądnie brutalnych przyspieszeń, niepozwalających nawet na chwilę refleksji nad sensem życia. Zwodzi ułudą celów materialnych, degraduje i poniża. Szczycąc się indywidualizmem i wolnością, jednocześnie zmusza do życia w bezosobowym tłumie. Negując cel duchowy, skazuje na absurdalność i bezcelowość materializmu. Oderwana od tradycji, wykolejona i pozbawiona korzeni nowoczesna cywilizacja europejska zdaje się autorowi *Za kulisami* i *Stolicy* po prostu „bękarca” [4, 528].

Kultura druga, jawiąca się z perspektywy tej pierwszej być może jako anachroniczny i bezpowrotnie przekroczony już etap rozwoju, właściwy społecznościom tradycyjnym i preindustrialnym, pozwala jednakże ocalić człowieczeństwo oraz pierwotny, sakralny wymiar bytowania w świecie. W tym sensie wyrastające z tradycji tysiącleci dziedzictwo

<sup>49</sup> M. J a s t r u n, dz. cyt., s. 9.

<sup>50</sup> S. S a w i c k i, dz. cyt., s. 245.

Oriental „stanowi ratunek przed chaosem cywilizacji współczesnej”<sup>51</sup>. Czytanie przestrzeni Wschodu nie jest tu więc zabiegiem topograficznym, ale staje się rozważaniem aksjologicznym.

Przykładów podobnego wartościowania znajdziemy u Norwida więcej. W *Pierścieniu Wielkiej Damy* obecność podróżnika Szeligi (imienika Alberta Szeligi Potockiego!) i jego gruntowna znajomość realiów wschodnich raz po raz wyzwała nieuchronne komparacje szczerych, patriarchalnych obyczajów Wschodu ze sztuczną i sformalizowaną etykietą salonów europejskich, w których można spotkać jedynie bliźnich „niedobliźnionych”:

SZELIGA

Osoby są (mówiłem), wśród których  
Nikną czasu warunki – istotnie.

MAGDALENA

I od razu blisko jest się z nimi.

SZELIGA

W Europie stan to wyjątkowy –  
Na Wschodzie tradycją obyczaju,  
Wiarą otrzymany lub nałogiem.  
Cień namiotu czyni u Araba,  
Że, kogo ogarnie, wraz ubratni.

MAGDALENA

B r a t e r s t w a nie znamy w Europie –

[5, 242–243]

[...]

SZELIGA

*głęboko*

Instytucje – a nawet reformy,  
Mające na celu u l e p s z e n i e ,  
Podobno że się już nie inaczej  
Tworzą, tylko z tą głównie bacznością,  
Aby pasje z ł y c h w interes objąć,  
I ażeby nie drasnąć przypadkiem  
Uśpionego gdzieś a n t r o p o f a g a ! [...]

<sup>51</sup> M. J a s t r u n, dz. cyt., s. 10.



MAGDALENA

*z odrazą*

Zepsucie zgadywać nieustannie  
I cudzym się uniewolnić fałszem,  
Nie móc się poruszyć, bo są b ł ę d n i ,  
Którzy źle ruszenie twoje pojma –  
T o – G o l g o t a A n t y c h r y s t u s o w a !...

*Wstaje – podaje rękę – i toż samo czyni S z e l i g a .*

Arab, jak pan widziałeś, d a r ę k ę

Ot, tak...

... i ufa – i, że wierzy,

Rzadziej niż my zdradzonym bywa! [5, 244–245]

MAGDALENA

[...]

O zwyczajach mówiłam pokoleń,

Co patriarchalnie jeszcze żyją;

Gdzie ceremoniałów-samobójstwa

Nie spełniane są na ludzkich sercach! [5, 257]

Zwraca także uwagę Norwidowski zapis z *Albumu Orbis* na temat doniosłości wschodnich koncepcji antropologicznych:

To upotężowanie człowieka przez spójnię świętości i mądrości jego z mocami stworzenia właściwą jest cechą całej filozofii orientalnej.

[11, 410]

Już ta dość pobieżna analiza kilku wybranych arabików i islamików Norwida pozwala stwierdzić, że Orient raczej nie wyraził się w jego dziele w kategoriach geograficznych, zwłaszcza zaś topograficznych, a tym bardziej wspomnieniowo-emocjonalnych, gdyż poeta nigdy na Wschodzie po prostu nie był. Z konieczności pozostawała mu więc tylko „geografia imaginacyjna”. Ale i do niej właściwie nie sięgał.

Oczywiście można szukać wyjaśnienia Norwidowskiej „inności”, wyrażającej się w „nietopograficznym” postrzeganiu Wschodu, nie tylko w braku doświadczeń podróźniczych, lecz próbować usprawiedliwić poetę i tym, że jego „orientalizm” nosił znamiona literackie, a taka

perspektywa pozwalała dość swobodnie przekształcać Wschód w sferę autorskiej fantazji, a następnie poddawać ją wyobraźniowej interpretacji. Wszak pisarze europejscy niejednokrotnie porzucali geograficzne spekulacje, czyniąc kraje wschodnie nie tyle realnym miejscem, co toposem, a swoje podróżowanie – aktem życia wewnętrznego, nie zaś zapisem przemieszczania się w przestrzeni geograficznej. Ale i tym razem nie trafimy w sedno Norwidowskiej wizji.

Nawiązania do wschodnich baśni i współczesnej historii Orientu, inkrustowanie tekstów poetyckich orientalnymi reminiscencjami (jak np. Palmyra) i metaforami, a nawet arabskimi zwrotami, potwierdzają głębokie przekonanie tego artysty o fascynującej komplementarności kultur Wschodu i Zachodu, a nawet o potrzebie pewnej interferencji tych światów – przynajmniej w świadomości wykształconego Europejczyka tamtego stulecia. Wschód jest dla Norwida przede wszystkim biblijną kolebką ludzkości i jako zamierzchła przestrzeń mitologiczno-historyczna obrasta w znaczenia archetypiczne i symboliczne:

Dzieciom w Polsce mówią, iż człowieka na świat przynosi bocian lub żuraw: w czym leży parabola, iż z górnych stron i od wschodu ludzkość bierze początek. [przypis Norwida do wiersza *Człowiek*, 1, 272]

Można z całą pewnością stwierdzić, że Norwid podzielał również stanowisko współczesnych mu przedstawicieli orientalizmu naukowego (np. Ernesta Renana i innych), którzy podkreślali niezbędność Orientu dla zachodnich studiów językoznawczych, kulturowych i religioznawczych. Dostrzegał potrzebę „rekonstytucji” Bliskiego Wschodu i podkreślał moralną odpowiedzialność Europejczyków za jego ówczesny stan. Bliska była mu też, jak możemy wnioskować na podstawie liryku *Stolica*, idea moralnego odrodzenia się Europy dzięki zetknięciu z Orientem. Zasadniczo jednak nie zgadzał się z „geoświadomością” swej epoki, jak również dominacją kategoryzacji geograficznych w literackim opisie przestrzeni świata orientalnego.

Pisząc o Wschodzie, podkreślał potrzebę wyjścia poza europocentryzm i dziedzinę popularnych przesądów rasowych, zwalczał myślenie o człowieku w usankcjonowanych przez geografę i biologię (zwłaszcza prymitywny darwinizm) kategoriach języka i rasy, kategoriach jego zdaniem

rasistowskich. Wyrazem tego jest jego gwałtowna polemika z poglądami Franciszka Henryka Duchńskiego – etnografa i historyka, wiceprezesa Francuskiego Towarzystwa Etnograficznego i członka wielu innych francuskich towarzystw naukowych (antropologicznego, geograficznego i azjatyckiego), wypowiedziana w listach do Bronisława Zaleskiego z roku 1877<sup>52</sup>:

Jak można być religijnym, poddawszy wszystkie pojawy dziejów człowieczeństwa pod prawa genealogii ras i warunki etnograficzne??  
Jeżeli to są dwa klucze wszystkich ludzkościowych pojavów, to, pytam się, jak jeszcze można mówić „Z d r o w a ś M a r i a ”? [...]  
Atoli u Duchńskiego w s z y s t k o , c o r o z w ó j c z ł o w i e -  
czeństwa napotyka lub powoduje, pochodzi z genealogii krwi i z biegu rzek etnografijnie dających posadę ludom.  
Jak na ironię przyszła ta doktryna we wieku, który ręką przegrzebał Suez i Kordyliery przebił, i robi sobie etnografię wedle nakreślonych ołówkiem zarysów. Rychło w czas!... [10, 102–103]

Trzymanie się „etnografijnego” doktrynerstwa w wieku, który nawet swoimi osiągnięciami technicznymi, jak przekopanie Kanału Sueskiego łączącego Morze Śródziemne z Czerwonym czy budowa tuneli pod Kordylierami, zakwestionował słuszność dawnych geograficzno-przestrzennych podziałów świata – postawę tę uważał Norwid za żenująco anachroniczną.

Już w roku 1869, reagując na „genetyczny frazes” Joanny Kuczyńskiej o Scytach i Azjatach, dał wyraz swej nowoczesnej „geoświadomości” opartej na uniwersalnych kategoriach aksjologicznych, a nie geograficzno-„etnografijnych”:

Jestem przeciwny systematom społecznym, które głoszą:  
*„Europe aux Européens!”*  
[...] *il n’y a jamais eu des Européens, car nous tous nous sommes venus ici de l’Asie – de ce pays qui nous reste maintenant sur l’embryon de notre intelligence comme un rêve du Paradis!*<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Był to dla Norwida czas intensywnego zainteresowania Wschodem, snucia planów podróży „pod piramidy”, dysput z M. Geniuszem na temat „Islamizmu” [10, 101] oraz uczestnictwa w posiedzeniach paryskiego Towarzystwa Filologicznego.

<sup>53</sup> „[...] nigdy nie było Europejczyków, bo my wszyscy przyszliśmy tu z Azji – z tego kraju, który nam został teraz w zarodku naszej inteligencji jako marzenie (sen) o Raju!” [przeł. R. G. S.].

Ja pochodzę od Jafetowego wnuka, co przykowan był na szczycie  
 Kazbeku w Kaukazie – od dziada mego Prometheusa.  
 Ja JEDEN przeczę temu systemowi krwi i ras. [...]  
 Moim zdaniem, Europa nie jest rasą, ale *principium!* –  
 bo gdyby była rasą, byłaby Azją!!!  
 Zobaczymy, kto się myli – czy ja, czy dzisiejsi mędrzy??? [9, 388–389]

Podobnie definiował Europę w pisany osiem lat później liście do Bronisława Zaleskiego: „Europa jest ciałem moralnym, nie kosmicznym i geograficznym” [10, 103].

Także wizja innych przestrzeni geograficznych pojawiających się w twórczości Norwida – np. ponad- czy pozahistorycznej, bo moralnie doskonałej i harmonijnej wsi [3, 324–325]; ojczyzny, będącej raczej „moralnym zjednoczeniem”, duchowym *omfalos mundi*<sup>54</sup> i zbiorem wyuczonych etycznych gestów (*Moja piosnka* [II] – „Do tych, co mają t a k z a t a k – n i e z a n i e – /Bez światło-cienia...” 1, 224), aniżeli miejscem na mapie lub krajobrazem; wreszcie Norwidowskie genealogie własne np. w wierszu *Moja ojczyzna*<sup>55</sup> („Naród mię żaden nie zbawił ni stworzył;/Wieczność pamiętam przed wiekiem;/Klucz Dawidowy usta mi otworzył;/Rzym nazwał człekiem”, 1, 336) – wszystko to przekonuje, że w wizji przestrzeni i zarazem w antropologii tego myśliciela nastąpiło radykalne odejście od właściwych jego czasom klasyfikacji geograficznych na rzecz kategoryzacji aksjologicznych. Norwid przekraczał nawet emocjonalną, romantyczną strategię czytania miejsc oraz przestrzeni i konsekwentnie zmierzał w stronę „geografii wartości”. Kreślił mapy aksjologiczne, a nie mapy kontynentów i rzek, „krwi i ras”. Nic dziwnego, że także spoglądając na Orient dostrzegł przede wszystkim wpisany we wschodnią kulturę świat reprezentowanych przez nią wartości oraz stojącego za nimi człowieka, dzięki czemu nigdy nie wpadł w rasistowsko-kolonialne pułapki orientalizmu dziewiętnastowiecznego, które w XX stuleciu potępił Said.

<sup>54</sup> „[...] Ojczyzna jest przyrodzonym środkiem świata”, „Bo Ojczyzna – Ziolkowie – jest to moralne zjednoczenie, bez którego partyj nawet nie ma – bez którego partie są jak b a n d y lub koczowiska polemiczne, których ogniem niezgoda, a rzeczywistością dym wyrazów” [*Głos niedawno do wychodźstwa polskiego przybytego artysty*, 7, 8].

<sup>55</sup> Kto mi powiada, że moja ojczyzna:  
 Pola, zieloność, okopy,  
 Chaty i kwiaty, i sioła – niech wyzna,  
 Że – to jej stopy. [...]

Norwidowski Wschód jest przestrzenią etyczną, a nie „ciałem kosmicznym i geograficznym”. Posiada ludzką twarz, a twarz ta jest człowiekowi Zachodu znajoma i bliska. Wartościujące kategorie „inności” i obcości nie mają tu zastosowania:

17. ONI. Ilekroć mówimy „oni”, godzi się nie zapominać, że zarazem i „my” powiadamy, nikt albowiem tak się wyosobnić nie może, aby dlań istotnie „oni” istnieli. Nawet i o n stawiony pod gilotyną zbrodzień nie bywa nam „onym”. [...] [Notatki etno-filologiczne, 7, 379]

W podobnym duchu wypowiadał się rówieśny Norwidowi arabski emir Abd el-Kader:

Nie pytajcie nigdy, jakie jest pochodzenie człowieka. Pytajcie raczej o jego życie, odwagę, cechy i dowiedcie się, kim jest. Jeśli woda w rzece jest zdrowa, przyjemna i słodka, to dlatego, że wypływa z czystego źródła<sup>56</sup>.

Oda *Do Emira Abd el-Kadera w Damaszku* pokazuje, że uniwersalną płaszczyzną spotkania Wschodu z Zachodem, nawiązywania dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego jest w dziełach Norwida humanistyczny horyzont człowieczeństwa oraz konsensus wokół wartości. W każdym kręgu kulturowym, także i tym orientalnym, poeta zauważa i wydobywa przede wszystkim przykłady wspaniałego człowieczeństwa. To ono jest dla niego projektem ponadkulturowym, ponadreligijnym, ponadnarodowym, jednym słowem: wyjściowym i dopiero później różnicującym się w geograficznym kalejdoskopie kontynentów, krajów, cywilizacji i religii. W owym nadaniu prymatu sferze

Ojczyzna moja n i e s t ą d wstawa czołem:  
Ja ciałem zza Eufratu,  
A duchem sponad Chaosu się wzięłem:  
Czynsz płacę światu.

Naród mię żaden nie zbawił ni stworzył;  
Wieczność pamiętam przed wiekiem;  
Klucz Dawidowy usta mi otworzył,  
Rzym nazwał człekiem. [1, 336]

<sup>56</sup> A. B o u y e r d e n e, *Emir Abd el-Kader: Hero and Saint of Islam*, trans. G. Polit, World Wisdom Books 2012, s. 9 [przeł. R. G. S.].

antropologiczno-aksjologicznej wyraża się też antyikoniczna, „nietopograficzna” wzniosłość Norwidowskiej wizji Orientu.

**RENATA GADAMSKA-SERAFIN** – ur. w roku 1972 w Brzozowie, dr nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa (doktorat uzyskany na Uniwersytecie Jagiellońskim w roku 2001 u prof. dr hab. Mariana Tatary). Absolwentka Liceum Ogólnokształcącego im. Króla Kazimierza Wielkiego w Brzozowie, finalistka Ogólnopolskiej Olimpiady Literatury i Języka Polskiego. Studia magisterskie i doktoranckie na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kierownik Zakładu Filologii Polskiej w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej im. Jana Grodka w Sanoku w latach 2008–2013. Obecnie starszy wykładowca literatury oświecenia i romantyzmu w Zakładzie Filologii Polskiej (dziś: Zakładzie Języka i Kultury) PWSZ w Sanoku. Członek Komitetu Organizacyjnego i jury małopolskich Dni Jana Pawła II w Krakowie. Autorka monografii poświęconej myśli antropologicznej Norwida (*Imago Dei. Człowiek w myśli i twórczości Cypriana Kamila Norwida*, Sanok 2011) oraz kilkudziesięciu publikacji na temat polskiego romantyzmu i jego kontekstów współczesnych (nowożytność europejska, postmodernizm, myśl K. Wojtyły i J. Tischnera). Jej zainteresowania badawcze skupiają się wokół dziejów literatury i kultury polskiej, historii idei, romantycznej antropologii, epistemologii, estetyki i poetyki. Przedstawiony w niniejszym tomie szkic *Orient Norwida. Wybrane arabica i islamica literackie* jest fragmentem jej kolejnej, przygotowywanej właśnie rozprawy pt. *Orient arabsko-muzułmański w dziełach Norwida*.

## **Norwid's Orient in the Selected Works with Arabic and Islamic Motifs**

The "issue of the Orient" became a *signum temporis* of the 19<sup>th</sup> century, the period ideologically and artistically focused on two great geographic, historic and cultural centres: the East and the West.

This paper argues that contrary to the assertions made by some Norwid scholars, oriental motifs (including Middle Eastern, i.e. Arabic and Islamic ones) appear in his works. However, Norwid's view of the Orient differs from the one developed by his predecessors, to which we are accustomed. The poet does not seek exotic masquerade, nor does he draw upon any romantic mythologisation of the Orient. The analysis of the selected Arabic/Islamic literary forms by this post-Romantic poet shows a radical departure from geographic classifications, typical for his times, and a shift towards axiological categorizations. The Orient in Norwid's works becomes an ethical space rather than a "cosmic and geographic body". In his works, the consensus around values and the humanistic horizon of humanity constitute a universal meeting ground for the East and the West, enabling intercultural and inter-religious dialogue. This primacy of anthropological and axiological spheres over geographic aspects reflects the anti-iconic and "non-topographic" greatness of Norwid's view of the Orient.