

Zbigniew Kaźmierczyk

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-7716-3911

INDOLENCJA SŁOWIAN WOBEC ŚWIATA MATERII – W POEZJI CYPRIANA NORWIDA

Naukowy obraz świata – kosmologia a antropologia

Oświeceniowe otwarcie światopoglądu i wyobraźni na naukę stało się istotnym zagadnieniem epistemologicznym romantyków. Raził ich przede wszystkim mechanistyczny obraz świata i człowieka zaproponowany na przykład w symptomatycznym dziele wieku XVIII autorstwa Juliena de La Mettriego *Człowiek-maszyna* (1747), który twierdził, że bez Kartezjusza „pole filozofii leżałoby może jeszcze odłogiem, podobnie jak pole ścisłej nauki bez Newtona”¹. La Mettrie uległ fascynacji Newtonowskim obrazem kosmosu jako uniwersum autonomicznym, obywatelującym się bez Boga – ukazany w dziele *Matematyczne zasady filozofii naturalnej* (1687). Jego optyka, pod wpływem angielskiego uczonego, zdradza cechy teleskopu i mikroskopu inspirującego zwrotny ogląd mikrokosmosu ludzkiego organizmu. Wiwisekcji tej towarzyszą te same intuicja i cel co u Newtona: odkrycia samoistności organizmu ludzkiego jako systemu zakodowanych w ciele odruchów i procesów.

Zdaniem Jona Turneya, przede wszystkim Kartezjusz w pierwszej połowie wieku XVII wytyczył kierunek mechanicyzmu La Mettriego: „Według mechanicznej koncepcji Kartezjusza, wszystkie organizmy zasadniczo można traktować jako automaty. Na gruncie systemu filozoficznego wyłożonego w *Traktacie*

¹ J. O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, cyt. za: S. Rudniański, *La Mettrie, jego życie i działalność*, [w:] J. O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, Warszawa 1984, s. XXVI.

o człowieku, różnica między ciałem żywym a umarłym jest analogiczna do tej między zegarem nakręconym a nie nakręconym. Człowieka wyróżnia spośród istot żywych posiadanie duszy². La Mettrie poszedł dalej. Przyznał wprawdzie duszy funkcję głównej sprężyny organizmu, ale w swych rozważaniach poddał ją potędze odruchów automatycznych: „człowiek jest tylko zwierzęciem lub mechanizmem złożonym z nakręcających się wzajemnie sprężyn. (...) Sprężyny te różnią się między sobą tylko położeniem i stopniem siły, nie zaś sama istotą. Dusza jest zatem tylko pierwiastkiem poruszającym, czyli wrażliwą częścią materialną mózgu, którą bez obawy popełnienia błędu można uważać za główną sprężynę całego mechanizmu³. Jest to sprężyna wytworzona nie przez Boga, lecz przez naturę, i całkowicie poddana władztwu fizjologii.

La Mettrie miał spirytualizm i woluntaryzm za zabobony minionych wieków: „Piękna mi dusza i potężna mi wola, które mogą działać tylko w tej mierze, w jakiej im na to pozwala stan organizmu⁴. Ulubionym przykładem dominacji mechaniki ciała nad wolą była dla La Mettriego męska erekcja. W jej traktacie – tak jak zdeterminowana wola – dusza jest organem uwarunkowanym podobnie jak inne, pełni funkcję fizjologiczną, „ma swoje siedlisko w mózgu u nasady nerwów, za których pośrednictwem sprawuje władzę nad resztą ciała⁵. Jest dyspozytornią organizmu, ale sama także jest organiczna. La Mettrie zastąpił więc pojęcie duszy pojęciem duszy organicznej. Z kosmologią Newtona uzgodnił antropologię na podstawie zasady samoistności. Jego naukę o człowieku można uznać za antropologiczny odpowiednik mechaniczycznej kosmologii Newtona.

Elektryczność a literatura

Koncepcja człowieka-maszyny La Mettriego nieco wyprzedziła kluczowe usprawnienia silnika parowego Thomasa Newcomena przez Jamesa Watta w 1763 roku i spotkała się z zainteresowaniem w epoce rewolucji przemysłowej – coraz bardziej przychylniej sceptycyzmowi religijnemu i chętniej do porównań automatyki przyrody ożywionej (zwierząt i ludzi) z pracą maszyn wprawianych w ruch przez tłoki. Odkrycie przez Alessandra Voltę pod koniec wieku XVIII ogniwa galwanicznego inspirowało wyobraźnię pisarzy, którzy wprowadzili temat mecha-

² J. Turney, *Ślady Frankensteinia. Nauka, genetyka i kultura masowa*, przeł. M. Wiśniewska, Warszawa 2001, s. 29.

³ J. O. de La Mettrie, dz. cyt., s. 73–74.

⁴ Tamże, s. 73.

⁵ Tamże, s. 69.

nicyzmu świata i człowieka do literatury. Głośnym tego przykładem jest powieść Mary Shelley *Frankenstein, or The Modern Prometheus* (1818). Według Jona Turneya, powieść ta jest istotną pozycją w historii społecznego obrazu nauk ścisłych w ich powiązaniu z biologią, ponieważ wyraża nowożytny lęk przed „ostatecznym podporządkowaniem się natury technice”⁶. Ten lęk nie osłabiał fascynacji elektrycznością, lecz był jej składnikiem.

Odkrycie Volty wywołało obsesyjne spekulacje na temat tajemnicy życia na ziemi. Mary Shelley dała im wyraz w swej powieści. Przedstawiła uczzonego Wiktora Frankensteina niepokodzonego ze śmiercią matki. Zbuntowany metafizycznie, sięga on po prerogatywę dawcy życia. Zamierza zawładnąć tajemnicą życia na ziemi, aby zażegnać opresję śmierci. W tym celu składa organizm z części wydobytych na cmentarzu i animuje go elektrycznością. Uznał on, że elektryczność jest tajemnicą ruchu mięśni i może tchnąć życie w ich zlepek. Co ciekawe, jego intuicja związku prądu i pracy mięśni poprzedziła odkrycia nowożytnej neurologii dotyczące przebiegu impulsów elektrycznych z mózgu w komórkach nerwowych – poprzez synapsy – do mięśni. Shelley w osobie genialnego Frankensteina stworzyła uosobienie lęku i zarazem dała wyraz zachwytowi potęgą oświeceniowego scjentyzmu. Pokazała profetycznie potęgę idei głoszącej, że tylko nauka jest źródłem rzetelnej wiedzy, bo przecież w powieści umożliwia ożywienie zlepkę trupich kończyn i organów dzięki energii piorunu, czyli energii elektrycznej wyładowania atmosferycznego.

Stara *hybris* w masce Prometeusza

Shelley w postaci Wiktora Frankensteina ukazała zarazem naukę jako inkubator nowożytnej *hybris*, podżegającej człowieka do sięgania po prerogatywy Boże, lecz przez przyrost miłości własnej niezdolnego, by nieść odpowiedzialność za swe naukowe odkrycia i wynalazki. Angielska romantyczka pokazała świat, w którym zła jest śmierć, ale od śmierci gorsze jest życie stworzone w laboratorium uczzonego zbuntowanego przeciw Thanatosowi. Zła jest także niewiedza, ale bywa, że od niewiedzy gorsza jest naukowa wiedza – gdy człowiekowi powołanemu do życia w laboratorium odbiera ona status dziecka dobrego Boga.

⁶ J. Turney, *Ślady Frankensteina. Nauka, genetyka i kultura masowa...*, s. 9.

Reakcja niemiecka

Potężne echa scjentyzmu niosą się w twórczości wielu romantyków europejskich. Wydziedziczenie umysłu europejskiego z tradycji animistycznej wskutek redukcjonizmu scjencyznego stało się wielkim tematem romantyzmu niemieckiego. Novalis (Friedrich von Hardenberg) w manifestie *Kwietny pył* postawił problem wywoływania przez naukę – nicości ontycznej człowieka. Ostrzegając przed reifikacją obrazu kosmosu: „Bez tej widzialnej i odczuwalnej nieskończoności nie moglibyśmy naprawdę istnieć”⁷. W szkicu *Chrześcijaństwo albo Europa* wyjaśniał papieski sceptycyzm wobec scjentyzmu:

Słusznie przeciwstawiał się mądry zwierzchnik Kościoła zuchwałemu kształceniu ludzkich uzdolnień kosztem świętego zmysłu i niewczesnym odkryciom w dziedzinie wiedzy. Zabraniał więc śmiałym myślicielom twierdzić publicznie, że Ziemia jest tylko pozbawioną znaczenia gwiazdą wędrowną, wiedział bowiem dobrze, że ludzie wraz z szacunkiem dla swych siedzib tracą również poważanie dla swojej ojczyzny niebieskiej i dla swojego rodzaju, że wybiorą ograniczoną wiedzę przed nieograniczoną wiarą i że przyzwyczailiby się do pogardzania tym, co wielkie i cudowne, oraz do traktowania tego jako martwej prawidłowości⁸.

Novalis w nauce o samoistności obrotu sfer niebieskich i człowieku-maszynie dostrzegł groźbę perspektywy utraty ich cudowności. Rozumiał wystąpienie przeciw Kopernikańskiemu heliocentryzmowi jako rodzaj kosmologii odbierającej Ziemi centralne miejsce w porządku kosmicznym. Uważał, że porzucenie geocentryzmu usunie fundament biblijnego humanizmu, wedle którego człowiek jest koroną Stworzenia, centrum wszechświata – dzieckiem jego Kreatora i sukcesorem Obietnicy życia wiecznego. Twierdził, że kult scjentyzmu implikuje kondycję człowieka w kosmosie jako „kwietnego pyłu”. Kwestionował twierdzenie Kartezjusza zawarte w sentencji „Myślę, więc jestem”, bo w scjentyzmie widział jej inwersję: myślę, więc mnie nie ma. Dostrzegając, że naukowy obraz świata redukuje Byt wobec będącego, relatywizuje to, co Jest, wobec tego, co się staje, zmienia kondycję dziecka Bożego w przygodne istnienie człowieka wydziedziczonych metafizycznie – którego przez przynależność tylko do natury właściwie nie ma, bo wszystko, co istnieje, przepada w otchłani żarłocznego czasu i niezmiernego

⁷ Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Kwietny pył*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] *Manifesty romantyzmu 1790–1830 Anglia, Niemcy, Francja*, red. A. Kowalczykowa, Warszawa 1995, s. 208.

⁸ Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Chrześcijaństwo albo Europa*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] *Manifesty romantyzmu 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, s. 210.

kosmosu. Novalis uważał, że utrata poczucia boskości wszechświata widzianego tylko i wyłącznie okiem i szkiełkiem grozi przyzwyczajeniem się do kamiennego porządku natury, do „martwych prawidłowości” jej działania jako zegara bez Zegarmistrza.

Kwestia rozdzielenia jaźni człowieka nowożytnego – w zależności od tego, czy jego umysł ożywia wyobraźnia religijna, czy tylko naukowa – jest centralnym zagadnieniem nowożytnego mitu literackiego Johana Wolfganga Goethego, którego wyrazem jest *Faust*. Jego mityczność polega na ukazaniu zależności fideizmu i ateizmu od odpowiedzi na pytanie:

czym jest ta potęga,
Co wewnętrzne siły świata w jedno sprzęga⁹.

Romantyzm niemiecki, w dziele Goethego, pod wielkim wrażeniem odkryć astrofizycznych, z całą powagą kontempluje mechanistyczną wizję kosmosu Newtona. Teoria grawitacji dopuszcza bowiem możliwość pozbawienia natury samego Kreatora. Jeżeli prawem kosmosu jest grawitacja, maszyną może być również człowiek. Jeżeli zasada kosmosu jest Boża, człowiek jest Jego dzieckiem. Goethe ukazał na tle romantyzmu niemieckiego rozejście się dróg wiedzy wiary i wiedzy nauki oraz ich antagonizm ze względu na stawkę, o jaką toczy się gra, gdy wybieramy jedną z nich. Przewidział, że Europejczyk już zawsze będzie sobie zadawał przywołane pytanie Fausta.

Do jakiego stopnia kwestia postępu poznania naukowego absorbowała romantyzm niemiecki do jego końca, świadczy przykład dramatu *Woyzeck* (1837) Georga Büchnera. Przedstawia on człowieka cierpiącego na poczucie nędzy własnego istnienia. Jego napięcie nerwowe, kompulsywne zachowanie, głęboki kompleks niższości wobec ludzi z otoczenia, a z drugiej strony poczucie zdolności prorokowania zagłady świata, świadczą o tym, że cierpi on na chorobę dwubiegunową. *Woyzeck* – żołdak i golibroda – poddaje się za pieniądze eksperymentom medycznym doktora, który zaleca mu dietę grochową oraz zatrudnia przy badaniach praw grawitacji polegających na zrzucaniu kota z wysokości poddasza na ziemię. W funkcji preparatu laboratoryjnego kot zostaje przez uczonego odzwierzęcony jako stworzenie Boże. Co gorsza: w porządku laboratoryjnym status *Woyzecka* jest podobny. Jest on odczłowieczony. Dla Doktora staje się obiektem badań dietetycznych. Zagoniony w automatycznych czynnościach żołdaka, obiekt eksperymentów medycznych wykonuje swe czynności machinalnie – upodobnio-

⁹ J.W. Goethe, *Faust*, [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, wyb. S. Kaszyński, przeł. F. Konopka, Warszawa 1983, s. 190.

ny do człowieka maszyny, ma poczucie nędzy kondycji własnej. Mówiąc językiem Novalisa, czuje się jak kwietny pył – człowiek bez znaczenia, byt przygodny, znikomy.

Ten stan rodzi lęk Woyzecka przed życiem, wywołuje u niego stany neurotyczne. Ma on kompensacyjne wizje apokaliptycznej zagłady świata. Pragnie wyzwolenia z kondycji własnej, gdyż łaknie stanu ludzkiej pełni i znaczenia. Ich korelatem jest dlań miłość do Marii. Jak mówi: miłość to wszystko, co ma. Miłość przywraca mu poczucie człowieczeństwa. Jako zamiennik godności dziecka dobrego Boga owa miłość staje się dla bohatera dramatu, Wszystkim; to jego *amore sacro*. Jest fetyszem skupiającym atrybuty sakralności. Maria staje się Bóstwem Woyzecka, które pozbawia go zdolności do zazdrości. W szponach choroby dwubiegunowej wynosi on Marię na piedestał, a w roli jej kochanka wynosi samego siebie do godności człowieka, ale tak uzależniony od poczucia swej wartości, pozbawia się zdolności do znoszenia wolności Marii. Zniewolony – jak pokazywali to romantycy – zniewala, aż do pozbawienia Marii życia w akcie ostatecznego zawładnięcia.

Astrofizyka w poezji Norwida

Wielki temat naukowego obrazu świata w romantyzmie polskim już w manifeście inicjującym epokę podjął Adam Mickiewicz w *Romantyczności*, ukazując upośledzenie poznawcze astrofizycznego redukcjonizmu, który reprezentuje oświeceniowy uczonec:

Martwe znasz prawdy, nieznane dla ludu,
Widzisz świat w proszku, w każdej z gwiazd iskerce.
Nie znasz prawd żywych, nie obaczysz cudu!¹⁰

Zjawiska podobne do ukazanych w literaturze niemieckiego romantyzmu procesów przenoszenia sacrum, czyli deifikacji osób i rzeczy, spotykamy u Cypriana Norwida, który w *Pierścieniu wielkiej damy* nie dał im jednak tak przejmującego wyrazu. Głosił on w wierszu *Sława*, że bez cudowności niebios ludzie są jak: „Pyły, z posadzki podniesione nogą”¹¹. Gdy opętani żądzą sławy ulegają prze-

¹⁰ A. Mickiewicz, *Romantyczność*, [w:] tegoż, *Dzieła*. Wydanie Rocznikowe 1798–1998, t. 1: *Wiersze*, oprac. C. Zgorzelski, Warszawa 1993, s. 57.

¹¹ C. Norwid, *Sława*, [w:] tegoż, *Wiersze, Pisma wybrane*, t. 1, wybór J. W. Gomulicki, Warszawa 1983, s. 299.

świadczaniu „zlepków”, że „co marzą, to mogą”, czują się nieśmiertelni i łudzą się: „Że mogą nie mieć w sobie zwłok człowieka?...”¹² Ulegając złudzeniu osiągnięcia ziemskiej pełni, narażają się na zawód świeckiego fideizmu, bo myślą, że mogą na ziemi osiągnąć cel niebiański („a ich tylko nikt nie czeka”)¹³.

Wiersz, który ujawnia wpływ nowożytnej astrofizyki Newtona na wyobraźnię kosmologiczną Norwida, nosi tytuł *Czasy*:

Czasy skończone! – historii już nie ma,
Tworzenie tylko w bezbrzeżnej otchłani¹⁴.

W tych słowach astrofizyka zderza się z dziejami. Kosmiczny czas nie podlega historiozofii, czyli filozofii dziejów z dominującym w romantyzmie providencjalizmem. Ten romantyczny providencjalizm jest klasyczną odmianą teleologii, gdyż wbrew oświeceniowemu deizmowi i ateizmowi głosi, że dzieje toczą się w zgodzie z Bożymi planami. W tych planach przewidziane zostały zło i błędzenie człowieka jako cena jego wolności. Dzieje mają bieg linearny, ale nie jest to linearność ewolucjonizmu – bez przedustawnego początku i eschatologicznego końca, lecz linearność, która przewiduje finał świata i człowieka: Sąd Ostateczny i niebo albo piekło. Podmiot wiersza *Czasy* konstatuje przemianę położenia człowieka w perspektywie astrofizycznej, która jest perspektywą otchłani. Owa perspektywa neutralizuje religijną motywację życia i stawia problem znalezienia powodów do samorealizacji i tworzenia w nicości kosmosu. Temu uniwersum podmiot Norwida rzuca wyzwanie, na nowo formułując teleologiczny sens dziejów:

O, nie skończona dziejów jeszcze praca,
Nie przepalony jeszcze glob sumieniem!...¹⁵

Wiersz dźwiga cały ciężar stawki starcia światopoglądów: scjentyzycznego i religijnego. Po oświeceniu to starcie jest nieuniknionym punktem wyjścia romantyków do prób konstruowania nowożytnego światopoglądu. Jak widzimy, romantyk widzi metahistoryczne przesłanki losu człowieka, bo cel „przepalenia” „globu sumieniem” pozostaje u Norwida eschatologiczny. Na nowo definiuje on artykuł wiary w Bożą celowość dziejów pod presją wyzwania, jakim jest ciężar i powaga argumentów nowożytnej astrofizyki – jako nauki ściśle związanej z antropologią.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 409.

¹⁵ Tamże.

Odpowiedź polsko-słowiańska – geografia moralna

Norwid podejmuje zarazem wysiłek zdefiniowania wśród prądów i idei nowożytnych, w erze industrializacji Europy i Ameryki, pojęcia tożsamości polsko-słowiańskiej. Zachodniemu materializmowi przeciwstawia słowiańskiego ducha. Najczytelniej – na osiach stron świata – określa tę tożsamość w wierszu *Pieśń od ziemi naszej*. W odniesieniu do tego wiersza stosuje się uwaga Jurija Łotmana o średniowiecznych tradycjach przestrzeni symbolicznych, implikujących wytworzenie „podziału ziem na sprawiedliwe i grzeszne”¹⁶, ergo: powstanie związku geografii i wartościowania moralnego. Norwidowi, podobnie jak w wierszu *Psalm wigilii*:

O! dzięki Tobie, Ojcie ludów – Boże,
 Że ziemię wolną dałeś nam i naga;¹⁷

w *Pieśni od ziemi naszej* – mówiąc językiem Łotmana – „Świat jawi się jako ogromne posłanie jego Stwórcy, który w języku struktury przestrzennej zaszyfrował tajemniczy komunikat”¹⁸. W zgodzie z romantycznym postulatem stawiania polityce wymagań moralności podmiot wiersza widzi Opatrznościową realizację tego postulatu w przestrzeni geograficznej. Znakiem ziem spotkania Boga i ludzi, wymiaru wertykalnego i horyzontalnego jest w *Pieśni od ziemi naszej* „świecąca szubienica”, która jest „środkiem dziś”, stolicą, grodem. Polsko-słowiańskie centrum najściślej reprezentuje postulat jedności polityki i moralności i dlatego wyróżnia się geograficznie w przestrzeni inwazji z różnych kierunków. Podobnie jak w średniowiecznych moralitetach, charakteryzowanych przez Jurija Łotmana, także u Norwida „Poruszanie się w przestrzeni geograficznej staje się przemieszczaniem na wertykalnej skali wartości religijno-moralnych, której najwyższy stopień znajduje się w niebie, a najniższy w piekle”¹⁹:

Tam, gdzie ostatnia świeci szubienica,
 Tam jest mój środek dziś – tam ma stolica,
 Tam jest mój gród
 Od wschodu – mądrość-kłamstwa i ciemnota,
 Karności harap lub samotrzask z złota

¹⁶ J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 265.

¹⁷ C. Norwid, *Psalm wigilii*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, *Wiersze*, Warszawa 1983, s. 415.

¹⁸ Tamże, s. 270.

¹⁹ J. Łotman, *Uniwersum...*, s. 261.

Trąd, jad i brud.
Na zachód – kłamstwo-wiedzy i błyskotność,
Formalizm prawdy – wewnętrzna bez-istotność,
A pycha pych!
Na północ – Zachód z Wschodem w zespoleniu,
A na południe – nadzieja w zwątpieniu
O złości złych!²⁰

Widzimy, jak Norwid w ujęciu syntetycznym uruchamia topikę łączącą geografę z moralnością i niemoralnością polityki i kultury. Przebiegłą mądrość Wschodu ukazuje w nieskrępowaniu jej polityki wobec prawdy. Skuteczność kłamstwa – zasady życia publicznego w despotyzmie – ułatwia utrzymywanie poddanych w ciemnocie. Persona wiersza widzi w prymitywizmie poddanych rękojmię despotyzmu. Ten despotyzm jest więc odgórny i oddolny, narzucony centralnie i samorodny, gdyż bazuje na karności poddanych. Przepych władzy znamionuje typowo wschodni stan kolonizacji wewnętrznej. W jarzmie kasty okupacyjnej doły cierpią z powodu różnych chorób, nienawistnych resentymentów („jadów”) i nędznych warunków życia. Co ciekawe, krytyka Zachodu nie jest tu lżejszego kalibru. Norwid zarzuca postępowi naukowemu ekspansywność wiodącą do rozdźwięku wiedzy wiary i wiedzy nauki. „Kłamstwo wiedzy” nauki Zachodu równoważy „mądrość-kłamstwo” Wschodu, bo z romantycznego punktu widzenia poznanie sprowadzone do „szkiełka i oka”, zamknięte na czucia, intuicje, natchnienia, iluminacje i teofanie, oferuje wiedzę fałszywą. Według Norwida, naukowy redukcjonizm poznawczy implikuje „bez-istotność” zachodniej kultury, czyli zanikanie życia wewnętrznego, a wraz z tym przyrost prometejskiej pychy czcicieli laboratoryjnej wiedzy. Północ jest syntezą Wschodu i Zachodu, więc polsko-słowiańskie centrum nie ma w niej sojusznika wolności. Południe urządza się w komforcie moralnym iluzorycznego obrazu świata – nie tak może złego, jaki jest.

Rycerskie motto ze słów Joanny d’Arc ma znaczenie emblematyczne. Ujawnia miłość Norwida do tradycji rycerskiej z centralną w niej wartością honoru. Wy-mowa wiersza koreluje etos rycerski z ofiarnością środka, stolicy, grodu polsko-słowiańskiego. Wydobywając istotę postawy jego mieszkańców wobec Zachodu, persona mówiąca wskazuje na uduchowienie Słowian:

Gdy ducha z mózgu nie wywikłasz tkanin,
Wtedy cię czekam – ja, głupi Słowianin –
Zachodzie – ty!...²¹

²⁰ C. Norwid, *Pieśń od ziemi naszej*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, s. 424–425.

²¹ Tamże, s. 425.

Co znaczy predykat „głupi” w związku ze Słowianinem? Wskazówką jest przewaga tak ewangelicznie widzianego Słowianina nad „tkaniną” mózgowego świata Zachodu, czyli światopoglądu naukowego, racjonalnie wywiedzionego z empirii.

Czym jest wyższość bycia „głupim” wobec bycia rozumnym tylko? Przede wszystkim otwartością na metafizyczny wymiar rzeczywistości, na niedostępną szkiełku i oku cudowność świata. Wierze Słowianina przyznana więc została większa moc niż racjonalizmowi człowieka Zachodu.

Według Aliny Witkowskiej, słowiańskie programy przyszłości nie mogły powstać:

[...] bez ukorzenia się przed prostotą, bez dystansu wobec zdobywcy cywilizacyjnych i bez kultu młodości. Taki układ wartości działał na korzyść Słowian. Dawał im szansę, uwalniał od kompleksów niższości cywilizacyjnej, wstydlive grzechy zamieniał w cnotę. Ich młodszość stawiała się rękojmią świeżości i prężnej siły, ich naturalność poświadczała tyle cenioną przez romantyków autentyczność, zwłaszcza gdy więź z przyrodą i zdolność jej rozumienia chcieli traktować jako spontaniczny spirytualizm, będący świadectwem utraconej już przez cywilizowaną ludzkość jedności człowieka ze wszechświatem i możliwości jego pojmowania²².

Utraconej jedności ze wszechświatem – mógłby dodać Mickiewicz – gdyż kosmos stał się dla umysłu scjencyjnego proszkiem gwiazd na niebie i stracił powab prawdy żywej oraz tajemnicę cudu. Kosmos jako rzeczywistość żywa pozostał dostępny ludowej prostocie, głupiemu Słowianinowi: „Była to zatem prostota nobilitująca, umacniająca, może nawet trochę pyszna, która mądrą głupotę Słowianina kładła wyżej od rozumowych subtelnosci Zachodu. Głupota okazywała się prawdziwą, czyli żywą wiedzą o żywotnych sprawach człowieka. Tak właśnie jak w wierszu Norwida opartym na prawach paradoksu mądrej głupoty”²³.

Postulat industrializacji jako wyzwanie mentalne

Poetę do końca życia nurtował problem tożsamości słowiańskiej wobec zawrotnych postępów nauki i techniki w wieku XIX. W wierszu *Słowianin* (1882) – rok przed śmiercią – nakreślił krytyczny portret zbiorowego bohatera. Zderzył

²² A. Witkowska, *W mitycznej krainie Popiela i Piasta*, [w:] „*Ja, głupi Słowianin*”. *Antologia*, Kraków 1980, s. 19–20.

²³ Tamże, s. 21.

Słowianina zagubionego w polach z implikowaną przez naukę i postęp techniczny industrializacją Europy. Powodem przemiany stosunku Norwida do Słowian stało się zderzenie z cywilizacją Zachodu w Ameryce oraz odkrycie na tym tle ekspiacyjnej specyfiki ich duchowości. Norwid wywyższał pracę ponad straceńczą ofiarność, choć adorował rycerskie bohaterstwo. Jednak sprzeciwiał się lekceważeniu praktyczności, wysokich standardów materialnych, estetyki rzeczy. Z tego punktu widzenia w duchowości słowiańskiej dostrzegł radykalizm, uporczywość, a niekiedy nieprzekraczalność dualizmu ducha i ciała.

Antyświatowość słowiańskiego dualizmu ducha i ciała

Romantyk zauważył u Słowian tendencję do niebotycznego wywyższania ducha, oznaczającego czystość, eteryczność, lotność, wieczystość, boskość, w przeciwieństwie do pogardzanej materii, której w świadomości i podświadomości Słowian przysługuje rozkład, fetor, gnicie, grzeszność i śmiertelność. Za przykład odkrycia tego dualizmu służy zdumiewająca opowiadka napisana niemal równoległe – *Tajemnica lorda Singelworth* (1883). Lord jest pionierem aeronautyki. Być może arystokratą, a być może kapitalistą angielskim, „wyrabiającym perkaliki albo rzeczy cynowe i stalne”²⁴. Odbywa loty nad Wenecją, Kairem, Konstantynopolem, Moskwą, Wiedniem, Paryżem. Czy podejmował te loty w celach higienicznych, czyli defekacji ułatwionej z powodów medycznych na wysokości, czy „lord meteorologiczne zbiera postrzeżenia”? – to pozostawało tajemnicą²⁵. Zapytany o to wprost, lord rozwiął tę tajemnicę, ujawniając niebotyczne pragnienie: „Przyczyną główną codziennego używania aeronautyki jest moje pojęcie o czystości. Celem – jest czystość”²⁶.

Lektura opowiadki pozwala zauważyć, że postać lorda jest projekcją odkrytego przez autora w sobie takiego poczucia czystości ducha i brudu materii, iż doprowadza ono do ekspiacyjnego dualizmu i przecięcia więzi między nimi. Okazuje się, że lord cierpi – odkrytym w sobie cierpieniem Norwida – na wstręt wobec materii. Erudycyjnie wiąże on ten typ dualizmu z – jak sam mówi – manichejskim „rozdwojeniem na zło i dobro pojęcia bóstwa”²⁷. Zgodnie z romantycznym stanem wiedzy wskazuje na Zakaukazie jako kolebkę perskiego dualizmu teologicznego, czyli tereny historycznej Medii zamieszkałej przez ludy

²⁴ C. Norwid, *Tajemnica lorda Singelworth*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, *Wiersze*, s. 151.

²⁵ Tamże, s. 153.

²⁶ Tamże, s. 163.

²⁷ Tamże.

irańskie i górzyściej Armenii, która przyjęła starożytny manicheizm z III w. n.e. w postaci religii paulicjan.

Jak wiemy z prac religioznawczych, specyfiką tej religii jest przyznanie elementom materii: ziemi, powietrzu, ogniovi, wodzie i dymowi – demonizmu zepsucia i zła. W religii manichejskiej wszelka materia jest domeną złego boga, jest grzeszna, marna, śmiercionośna. Jest więzieniem czystego ducha. Dręczy ducha w więzieniu ciała, czyni go ubezwłasnowolnionym w postronkach popędów cielesnych. Dlatego eschatologii manichejskiej właściwa jest ostateczna dysocjacja brudu i czystości. Aeronautyka lorda okazuje się więc prefiguracją wytęsknionej dysocjacji i wyzwolenia czystego ducha z ciała. Odsłania on umysł cierpiący z powodu tyłania się czystej pneumy w bebechowatym ciele – dopóki trwa on w ziemskim horyzoncie danej egzystencji.

Okresowo więc lord wzbija się tak wysoko ponad horyzont, że dane te przekracza i od nich się wyzwala:

Tymczasem miasta wasze, siedziby i społeczności sklepią się, budują i rozwijają na kloakach...Te wykwintne kuchnie, które co dnia pod wieczór buchają aromem wonnych przypraw i sosów, mają pod posadzkami swoimi trzęsawiska zgnilizny – te ponętne błyskotem swym i elegancją salony, gdzie równie lekki jak zefir trzewik taneczniczy walcuje z zefirem, one są usklepione na podziemiach ciężkich i odrażających. Leniwe tam ramię rozkładającego się olbrzyma przeciąga się, ale nieustająca walkę co dnia i co chwila toczy – coś jakby wciąż gnijący Laokoon, przewraca się w pieczarach stolic pod umieszczonymi gładko ulicami!...²⁸.

W drastycznym obrazie zderzenia kultury i natury Norwid trawestuje w kierunku manichejskim mit Laokoona – w węzowym uścisku procesów gnicia, rozkładu i fetoru – w celu drastycznego zdemaskowania kultury jako perfumowanego blichtru, którego istotą jest zakłamanie lub wyparcie prawdy naturalizmu. Historia cywilizacji jest jednak – według lorda – także historią defekacji. Jest nieznośna dla umysłów cierpiących na wstręt wobec ciała postrzeganego jako zasobnik wydzielin, ekskrementów, zgnilizny i truchła. Nauka i technika umożliwiają inne stany skupienia. Pozwalają lordowi przekraczać wstręt do materii, bo wysoko w atmosferze „tam nieczystości wcale nie ma”²⁹. Tam elementy świata są w nieskazitelnej formie. Lord zdradza, że jego loty są w istocie aktami gnostycko-manichejskiej kontestacji. Ucieka od ludzi, bo „Ludzie nie są jeszcze czystsii... Są dopiero perfumowani...”³⁰.

²⁸ Tamże, s. 163–164.

²⁹ Tamże, s. 165.

³⁰ Tamże, s. 166.

Demaskacja *Słowianina* jako dualisty

W związku z radykalizmem dualizmu ciała i ducha wywołującego pragnienie ucieczki od materialnego świata i cielesnego człowieka nasuwa się pytanie o jego wyraz w *Słowianinie*. W dualizmie gnostycko-manichejskim, odkrytym jako specyficznie słowiański, Norwid ujrzał cywilizacyjną słabość w czynieniu przez Słowian Ziemi poddaną. W awersji do materii zobaczył powód znikomości ich osiągnięć w badaniach tajemników natury warunkujących postęp techniczny i industrialny. W urazie do materii jako grzesznej i demonicznej znalazł wyjaśnienie słabości technologicznej kultury Słowian. Norwid w wierszu *Słowianin* odebrał słowiańskiemu uduchowieniu wyższość nad scjentyzmem stanowiącym podstawę wiedzy politechnicznej.

Doświadczenie szesnastomiesięcznego pobytu w Ameryce w latach 1853–1854 dało poecie pojęcie o postępie naukowo-technicznym. Trwający sześćdziesiąt dwa dni rejs przez Atlantyk (rozpoczęty z Gravesend w Anglii 13 grudnia 1852 r.) pozostawił mu w pamięci potęgę żywiołów ziemi i skalę wyzwania, jakim jest pokonywanie globowych przestrzeni. Powrócił z Ameryki do Liverpoolu w dniach od 24 czerwca do 5 lipca 1854 roku³¹. Zdaniem Tomasza Łubieńskiego, po powrocie do Paryża Norwid „tęsknił za Ameryką, interesował się nią i na nią powoływał”³², a to znaczy, że pamiętał Wystawę Światową, która „mieściła się jakby w świątyni, ze stali i szkła, z wysoką kopułą, wzniesionej na planie krzyża. Stąd nazwa Crystal Palace; a w środku elektryczne dekoracje: wazy z Sevres, gobeliny, posągi marmurowe obok maszyn”³³.

Doświadczenie industrializującej się Ameryki i Anglii odnajdujemy w prze-wartościowaniu stosunku Norwida do duchowości słowiańskiej jako skrajnie dualistycznej. W tyglu nowożytnego kapitalizmu dojrzał pod piórem romantyka temat zacofania naukowo-technicznego Słowian. Według Zdzisława Łapińskiego, poeta „Kreśląc zarówno syntetyczny wizerunek kultury narodowej, jak też i jej pomniejsze warianty (salonowy, ziemiański, klerykalny itp.), wydobywa zawsze cechę stagnacji dawnych wzorów, owe »umarłe formuły«”³⁴. Brak mobilności w zmaganiu z naturą i w staraniu o organizację życia społecznego upodrzędnia kulturę, skazując ją na imitacyjność, na papugowanie obcych wzorców. W wierszu *Słowianin* „Cecha ta wiedzie z kolei do przejmowania powierzchow-

³¹ Zob. J.W. Gomulicki, *Cyprian Norwid. Przewodnik po życiu i twórczości*, Warszawa 1976, s. 73–76.

³² T. Łubieński, *Norwid wraca do Paryża*, Kraków 1989, s. 142.

³³ Tamże, s. 126.

³⁴ Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1971, s. 79.

nego, nie-funkcjonalnego, wypracowanych gdzie indziej form życia, do tylekroć wyklinanej przez poetę »mody«³⁵:

Jak Słowianin, gdy brak mu naśladować kogo,
 Duma, w szerokim polu, czekając na siebie –
 Gdy z dala jadą kupcy gdzieś żelazną-drogą,
 Drżą telegramy w drutach i balon na niebie;
 Jak Słowianin, co chadzał już wszystkim w tropy,
 Oczekiwa na siebie-samego, bez wiedzy –
 Tak – bywa smętnym życie!... wieszczowie, koledzy,
 Zacni szlachcice, Żydy, przekupnie i chłopy!³⁶

Według osoby mówiącej, Słowianin tylko patrzy na industrializujący się świat. Biernie się przygląda rozwojowi kapitalizmu, który pokrywa Europę siecią kolei oraz w zmaganiu z przestrzenią elektryfikuje kontynent. Nad rozległymi polami ludu słowiańskiego unosi się balon, pokonuje przestrzeń, a lud zamieszkujący rozległe przestrzenie nie ma żadnego osiągnięcia, żadnego wynalazku technicznego w jej pokonywaniu. Z punktu widzenia industrializacji Zachodu zmienia się – jak widzimy – ocena duchowości słowiańskiej. Norwid zdobywa się na krytycyzm w związku z przekonaniem, że duchowość ta ma podłoże radykalnie dualistyczne i upośledza zdolność Słowian do stawiania czoła materialnemu światu, czyli wyzwaniom natury. Poeta uważa, że niezdolni przez to do czynienia sobie Ziemi poddaną, ulegają oni pokusie odlotów Lorda Singelwortha. W istocie ulegają łatwiznie pięknoduchostwa. Gardzą światem, czerpiąc nad materialną doczesnością poczucie wyższości, a w rzeczywistości dotknięci są śmiertelną chorobą, cierpią na bezwład ludzi gnuśnych i leniwych – podszyty fałszywym poczuciem wyższości nad marnością świata w perspektywie śmierci. W parze z indolencją wobec świata materii idzie tu – być może wywołująca tę indolencję – niska samowiedza Słowian; ich niezdolność do samokrytycyzmu. W aksjologii Norwida jest to rodzaj samolubności znamionującej umysł z klapkami na oczach – niezdolne do twórczej autoanalizy, do krytycznej autodiagnozy, która jest warunkiem *sine qua non* przemiany.

W wierszu brzmi obawa, że w industrializującym się świecie Słowianin pozostanie biernym obserwatorem postępu ludzkości – patrząc z rozdziawioną z podziwu gębą na cuda uciekającego, odlatującego, odjeżdżającego, relokującego informację świata – będzie go dalej tylko imitować.

³⁵ Tamże.

³⁶ C. Norwid, *Słowianin*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, *Wiersze*, s. 465.

Bibliografia

- Goethe J. W., *Faust*, [w:] tegoż: *Dzieła wybrane*, wyb. S. Kaszyński, przeł. F. Konopka, Warszawa 1983.
- Gomulicki J. W., *Cyprian Norwid. Przewodnik po życiu i twórczości*, Warszawa 1976.
- La Mettrie J. O. de, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, Warszawa 1984.
- Łapiński Z., *Norwid*, Kraków 1971.
- Łotman J., *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 265.
- Łubieński T., *Norwid wraca do Paryża*, Kraków 1989.
- Mickiewicz A., *Romantyczność*, [w:] tegoż, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe 1798–1998*, t. 1: *Wiersze*, oprac. C. Zgorzelski, Warszawa 1993.
- Norwid C., *Pieśń od ziemi naszej*, [w:] tegoż: *Pisma wybrane*, t. 1, *Wiersze*, wyb. J.W. Gomulicki, Warszawa 1983.
- Norwid C., *Psalm wigilii*, [w:] tegoż: *Pisma wybrane, Wiersze*, Warszawa 1983.
- Norwid C., *Sława*, [w:] tegoż: *Wiersze, Pisma wybrane*, t. 1, wyb. J. W. Gomulicki, Warszawa 1983.
- Norwid C., *Słowianin*, [w:] tegoż: *Pisma wybrane*, t. 1, *Wiersze*, wyb. J. W. Gomulicki, Warszawa 1983.
- Norwid C., *Tajemnica lorda Singelworth*, [w:] tegoż: *Pisma wybrane*, t. 1, *Wiersze*, wyb. J. W. Gomulicki, Warszawa 1983.
- Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Kwietny pył*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] *Manifesty romantyzmu 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, red. A. Kowalczykowa, Warszawa 1995.
- Rudniański S., *La Mettrie, jego życie i działalność*, w: J. O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, Warszawa 1984.
- Turney J., *Ślady Frankensteina. Nauka, genetyka i kultura masowa*, przeł. M. Wiśniewska, Warszawa 2001.
- Witkowska A., *W mitycznej krainie Popiela i Piasta*, [w:] „*Ja, głupi Słowianin*”. *Antologia*, Kraków 1980.

Zbigniew Kaźmierczyk
University of Gdańsk

SLAVS' INDOLENCE TOWARDS THE WORLD OF MATTER
– IN THE POETRY OF CYPRIAN NORWIDA

Summary

This article presents the repercussions of the scientific worldview in the era of English, German, and Polish Romanticism. Against this background, it highlights references to scientism in the poetry of Cyprian Norwid (1821–1883). The author argues that Norwid had a sense of Polish culture's distinctiveness as a Slavic culture from the West. He presents his two distinct literary portraits of the Slavs-Poles and establishes their differences.

Key words: Polish Romanticism, poetry, Cyprian Kamil Norwid, scientism, Western and Eastern Europe, dualism, matter.