

Kierkegaard i Norwid. Różni i podobni w „pustyni żywota”

I. Paralele oraz różnice biografii i światopoglądów

Gdy zestawić życiorysy obu pisarzy, Duńczyka i Polaka, to dzieliło ich zdawałoby się prawie wszystko: narodowość, język, wspólnoty kościelne, wychowanie, wykształcenie, pochodzenie społeczne, zasoby majątkowe, rodzaj zajęć i sposób życia¹. Søren Kierkegaard pochodził więc z zamożnej, kopenhaskiej rodziny mieszczańskiej wywodzącej się z ubogiego chłopstwa², a ojciec Michael nie tylko zapewnił obu synom ocalałym z siedmiorga rodzeństwa – starszemu Peterowi Christianowi (późniejszemu biskupowi luterzańskiemu Aalborgu i ministrowi w rządzie duńskim) i młodszemu Sørenowi – staranne wykształcenie na Uniwersytecie Kopenhaskim, lecz także pozostawił im znaczny spadek³.

Ten właśnie spadek zapewnił Sørenowi względnie dostatnie i wygodne życie. Umożliwił rezygnację z pracy zarobkowej oraz całkowite skupienie się na lekturach, studiach i pisarstwie. Pozwolił bez reszty skoncentrować się na poszukiwaniu „idei, dla której potrafiłby żyć i umrzeć”⁴, na tym, co jako pisarz uznał on ostatecznie za powołanie i misję, czyli na dociekaniu, „jak stać się chrześcijaninem”⁵ w epoce, w której dopatrywał się głębokiego zmaterializowania kościoła, zepsucia duchowieństwa i kryzysu wiary, co wynikało z przypisywania większej wagi zewnętrznym oznakom wiary i liczbie wierzących niż jakości⁶.

¹ Przypomnijmy dla porównania daty biograficzne: Norwid żył w latach 24.09.1821–23.05.1883; Kierkegaard: 5.05.1813–11.11.1855.

² B.H. Kirmmse, „Out with it!”. *The modern breakthrough, Kierkegaard and Denmark* [w:] *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, pod red. A. Hannay, G.D. Marino, Cambridge 1998, s. 23.

³ Søren Aabye był najmłodszym z siedmiorga rodzeństwa. W momencie jego urodzin ojciec Michael Pedersen liczył sobie 56 lat, matka Ane ok. 45. Sprawy majątkowe omawia z kolei szczegółowo Johannes Hohlenberg, *Pekuniært mellemspil*, w jego: *Søren Kierkegaard*, København 1963, s. 168–176.

⁴ Młody Kierkegaard tak wyznawał w *Dzienniku*: „To, czego mi właściwie brakuje to rozliczenia z samym sobą, mianowicie tego, co powinienem robić, a nie tego, co powinienem poznać, mimo że poznanie poprzedza każde działanie. Zależy to od zrozumienia mego postanowienia, od zobaczenia, co Bóg właściwie chce, ażebym czynił; rzecz sprowadza się więc do znalezienia prawdy, która byłaby prawdą dla mnie, znalezienia idei, dla której byłbym gotów żyć i umrzeć”, *Journalen AA 12* (Gilleleie, 1.VIII. 1835), <http://sks.dk/AA/txt.xml#aa-12.5>.

⁵ Tak właśnie formułował sens swych dociekań pseudonim Johannes Climacus w *Zamykającym nienaukowym post scriptum: Hvorledes bliver jeg en Christen* (Jak mogę stać się chrześcijaninem)”, SV, 10, 278. Teksty Kierkegaarda cytuję według wydania *Samlede Vaerker*, t. 1–20, København 1962–1964. Wydanie to łatwo porównać z innymi wydaniem – w tym z najnowszym – odwołując się do internetowego wydania *Søren Kierkegaards Skrifter* elektronicznej wersji 1.8.1 ved Karsten Kynde, <http://sks.dk/forside/indhold.asp>. Jeśli nie podaję nazwiska tłumacza, przekład jest mój własny.

⁶ G. Pattison, *Kierkegaard and the Crisis of Faith: An Introduction to His Life and Thought*, London 1997.

Kontrasty w zestawieniu z Norwidem rzucały się w oczy. Tworzyło je względne ubóstwo Polaka, brak systematycznego wykształcenia akademickiego, emigracja, podróże, zmiany miejsca pobytu, rozpaczliwy nierzadko niedostatek i konieczność pracy zarobkowej, brak stałego zatrudnienia, upokarzające zabiegi o finansowe wsparcie ze strony arystokratycznych przyjaciół i znajomych. Wszystko to Norwid, który podobnie jak Kierkegaard wcześniej podjął kluczowe życiowe decyzje światopoglądowe, nadrobił jednakże talentem, energią, przedsiębiorczością i pracowitością. W ten sposób niwelował w pewnej mierze różnice względem tych, którzy, inaczej niż on sam, nie musieli samotnie walczyć o byt, środki do życia, pozycję towarzyską, stosunki i tym podobne, ponieważ, jak na przykład Zygmunt Krasiniński, zawdzięczali je w pierwszym rzędzie nazwisku, koligacjom i odziedziczonym majątkom.

W tym zestawieniu z Kierkegaardem niektóre inne różnice były bez wątpienia również uderzające. Młody Søren – nie mniej zresztą utalentowany, pilny i pracowity niż Norwid, wychowywany przez ojca w surowym, pietystycznym duchu religijnym – studiował na Uniwersytecie Kopenhaskim teologię, filozofię, literaturę i języki (łacinę, grekę, hebrajski, niemiecki, francuski) łącznie 10 lat. Studia zakończył ostatecznie w 1841 roku błyskotliwą, oryginalną i nowatorską dysertacją doktorską *O pojęciu ironii*. Odmienne jednak niż polski emigrant, Kierkegaard prowadził w zasadzie osiadły i stabilny tryb życia. Urodził się w Kopenhadze i w niej zmarł. Parę razy w młodości zwiedzał jej okolice, raz tylko wyprawił się z Kopenhagi na środkowo-zachodnią Jutlandię, by dotrzeć do miejscowości Sædding, z której wywodził się ojciec, a ponadto kilkakrotnie wyjeżdżał na krótkie studyjne pobyty do Berlina.

Nie wszystkie elementy biografii świadczyły na niekorzyść Norwida. Zanim ojciec Sørena został zamożnym, szanowanym kupcem w Kopenhadze rozpoczął drogę życiową jako nędzny, głodujący pastuch pasący owce na dzikich pustkowiach zachodniej Jutlandii. Tymczasem Norwid szczycił się z kolei swoim rzekomo „najstarszym w narodzie polskim herbem”⁷ oraz starożytnym, arystokratycznym pochodzeniem, które wywodził czy to z królewskiego rodu Sobieskich (od strony babki Anny), czy to z książęcego rodu północnych Wikingów (od strony ojca Jana)⁸. Dziwnym zbiegiem okoliczności, ten genealogiczny, rzekomo „książęcy” nordyzm Norwida – silnie przecież tkwiący w psychice poety, dający mu poczucie własnej wartości i kompensujący upokarzające zawody życiowe i niepowodzenia wydawnicze – niejako sam z siebie usprawiedliwia porównanie z Kierkegaardem, który wszakże owym „nordyckim pochodzeniem” dysponował już z racji samej tylko swojej duńskiej przynależności etnicznej i języka.

Nordyzm Norwida, warto pamiętać, kształtowała mitologia genealogiczno-heraldyczna, jak też mitologia północy, popularna wśród polskich romantyków. Punktem wyjścia domysłów poety była interpretacja starożytnego herbu „topór”, kojarząca się

⁷ PW, 10, 156. Skrót PW oznacza Pisma wszystkie Norwida wydane przez J.W. Gomulickiego, a kolejne cyfry odpowiednio tom i strony.

⁸ Szczegółowe dane podaje J.W. Gomulicki, *Norwid. Przewodnik po życiu i twórczości*, Warszawa 1976, s. 11–18.

paronomastycznie z nazwą skandynawskiego, pogańskiego boga Thora, oraz poetycka etymologia rodowego nazwiska „Norwid”. Pisarz wywodził je z zamierzczliwych czasów i dopatrywał się w nim, zgodnie z modą epoki, tajemniczego znaku powołania i przeznaczenia.

Nazwisko to docieklivy autor *Autobiografii artystycznej*, *Boga-rodzicy* i *Krakusa* rozkładał pomysłowo i nader dla siebie pochlebnie na pierwiastki leksykalne „nor” oraz „wid”, które z fantazją kojarzył odpowiednio z ogólnogermańskim rdzeniem „nord (*nordr)”, oznaczającym północną stronę świata, oraz z pierwiastkiem „wid”, asocjującym z grupą wyrazową „widać”, „świt”, „światło”. Dzięki tym operacjom Norwid prezentował się w rezultacie jako północny „syn Grymhildy” i potomek Wikingów. Roszczenia do dziedzictwa Thora i Grymhildy mógł, rzecz jasna, równie zasadnie zgłaszać inny, etniczny potomek Wikingów, Kierkegaard, jednakże w jego oczach owa pogańska mitologia nordycka była w latach 40. XIX wieku mocno przebrzmiała, a ponadto rażąco sprzeczna z duchem chrystianizmu⁹. Przeżyła swoje apogeum na samym początku wieku, a poetycko rozstawił ją romantyczny wiersz Adama Oehlschlägera napisany w 1802 roku i zatytułowany *Guldhornene* (*Złote rogi*). I dla Kierkegarda, i dla Norwida pół wieku później podobny, mitotwórczy romantyzm wydawał się już zdecydowanie pusty, wyczerpany i anachroniczny.

Czynniki biograficzne (sieroctwo, wychowanie, wpływ otoczenia, atmosfera epoki) oraz graniczne doświadczenia egzystencjalne były prawdopodobnie jednym z powodów, dla których Norwid i Kierkegaard znajdowali schronienie i oparcie w sferze przeżyć i praktyk religijnych. W latach 40. i 50., zauważmy, przełomy, zwroty lub nastawienia tego typu nie były zresztą niczym osobliwym. Znaczące było natomiast, po pierwsze, trwałe, wszechstronne i głębokie zaangażowanie we wspomnianym kierunku religijnym, po drugie, usytuowanie kategorii religijnych w centrum postawy życiowej i światopoglądu, po trzecie, skłonność do przenoszenia tych kategorii na wszystkie inne dziedziny i formy działalności: na twórczość literacką, działalność artystyczną (Norwid), publicystykę oraz na produkcję intelektualną.

Ta inspiracja religijna stała się dla obu pisarzy i myślicieli silnym bodźcem dla nowatorskich rozwiązań literackich oraz propozycji intelektualnych. Dość wymienić tylko dzieło o światowym rozgłosie i znaczeniu, jakim stała się myśl egzystencjalna Kierkegarda. Niebagatelny okazał się też wpływ Norwida na późniejszą literaturę polską.

W planie biograficznym węzłowe było jednakże to, że wspólnie – aczkolwiek całkowicie niezależnie od siebie – skoncentrowali maksimum twórczej uwagi na sprecyzowaniu i rozwinięciu postawy, którą uważali za właściwą dla „chrześcijanina XIX wieku”. Postawa ta, jak zgodnie obaj sądzili, ulegała w ich czasach wypaczeniu, rozproszeniu lub zatarciu pod wpływem mistycyzmu, mesjanizmu, spekulacji filozoficznych, racjonalizmu, konserwatywnego immobilizmu i innych, podobnych tendencji. Alternatywą w ich odczuciu miała natomiast stać się postawa integralna (ale nie fundamentalistyczna!), wywiedziona

⁹ Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark, pod red. J. Stewarta, Berlin 2003; Ch. Abram, *Myths of the Pagan North: the Gods of the Norsemen*, London 2011.

z ducha i litery Nowego Testamentu. Obaj odwoływali się w tej dziedzinie do początków chrześcijaństwa, do ówczesnego stylu życia, wartości oraz wzorów. *Quidam* Norwida był monumentalną, narracyjno-fabularną prezentacją tego nastawienia pisarskiego. Inną, bardziej dyskursywną i radykalną prezentacją było z kolei *Wprawianie się w chrześcijaństwo* (1850) Kierkegaarda.

Stanowisko to miało następstwa praktyczne. Duńczyk i Polak krytykowali chrześcijaństwo połowiczne, rozcieńczone i nominalne, pozbawiony zarówno pierwotnego heroizmu, jak też integralnej, wszechstronnej realizacji w praktyce. Powinna ona ich zdaniem mieć miejsce we wszystkich przejawach życia, począwszy od kontaktów osobistych i drobnych spraw powszednich, a skończywszy na działalności pisarskiej oraz na wcielaniu w życie zakrojonego na wielką, dziejową skalę projektu religijnego. Norwid sugestywnie nawiązywał ten stosunek między powszedniością i wiecznością. W liście do Marii Trębackiej z 1856 roku poeta wyznawał:

(...) ja, który widziałem śmierć i śmierci oko w oko [patrzyłem], nie rachuję na wieki, jak olbrzymi i dzieci, ale jak człowiek. To nie to jest wieczność, ale to, że się ją zamyka w sumiennoci każdego dnia i przedsięwzięcia naszego, ta to jest wieczność!¹⁰

To łączenie powszedniej sumiennoci z świadomością i perspektywą wieczności kształtowało postawy i zachowania obu pisarzy: postawa Kierkegaarda niczym nie różniła się tutaj od Norwida. Związek ów inspirował ich zwrot ku rzeczywistości i postawę dialogową wobec współczesności. Wynikała stąd także ich niezwykła staranność i skrupulatność w rozważaniu i załatwianiu najdrobniejszych nawet spraw. Traktowali je tak, jak gdyby były ostateczne. Momenty, chwile czy sekundy zdawały się być w tej perspektywie równie ważne jak sama wieczność. Zresztą nie widzieli innej drogi do wieczności jak tylko poprzez to, jak się żyje i co się robi w każdej drobinie czasu.

Taka niezwykła koncentracja na wyznaczonym celu powodowała, iż Kierkegaard we wspomnianym okresie lat 40. oraz w pierwszej połowie lat 50. wypełnił bez reszty, jak wcześniej wspominałem, misję pisarską. Udokumentował ją kilkudziesięcioma tomami pism wydawanych pod rozmaitymi znaczącymi pseudonimami (*Albo-albo*, *Bojaźń i drżenie*, *Pojęcie lęku*, *Powtórzenie*, *Okruczy filozoficzne*, *Kończące nienaukowe post scriptum*, *Choroba na śmierć* i inne). Uzupełniał tę przemyślaną strategię użycia pseudonimów równie obfitą, paralelną kolekcją pism etyczno-religijnych („budujących”, „chrześcijańskich”), które dla kontrastu publikował pod własnym nazwiskiem i kwalifikował jako „mowy (*taler*)”, „kazania (*praedikaner*)” „rozważania (*overveelser*)” lub „rozprawy (*afhandlinger*)”.

We wspomnianym czasie Kierkegaard realizował również misję reformatora i odnowiciela chrześcijaństwa w kościele luteranckim oraz duńskim społeczeństwie. Obie strategie literackie – i pseudonimowa, i autorska – były w zasadzie poświęcone temu jednemu celowi, mimo że realizowały go w różny, częstokroć zakamuflowany i przewrotny sposób. W krótkim szkicu autobiograficznym *O mojej działalności pisarskiej* (*Om min Forfatter-Virksomhed*, 1849) Kierkegaard tak charakteryzował kierunek własnego pisarstwa:

¹⁰ PW, 8, 268.

Ruch, który wyraża moje pisarstwo jest następujący: poczynszy od poety – od tego, co estetyczne, od filozofa – od spekulacji – do aluzji na temat tego, co stanowi najbardziej wewnętrzne znamię chrystianizmu; od pseudonimowego dzieła *Albo-albo* poprzez *Zamykające post scriptum* z moim nazwiskiem jako wydawcy aż do *Piątkowych mów przy okazji komunii*, z których dwie zostały zresztą wygłoszone w kościele Notre Frue. Otóż ruch ten dokonywał się, jeśli wolno mi tak wyrazić się, *uno tenore*, jednym tchnieniem, a w konsekwencji moje pisarstwo, traktowane w sposób całościowy, jest religijne od początku do końca, co każdy, kto jest w stanie to dostrzec i o ile zechce dostrzec, musi dostrzec¹¹.

Wieńczyła tę pisarską działalność Kierkegaarda kampania skierowana przeciwko duńskiemu duszpasterstwu i hierarchii realizowana w 1855 roku w nieperiodycznym piśmie „Chwila” (*Øjeblikket*), wydawanym zresztą własnym sumptem i wypełnionym własnymi tekstami. Kierkegaard oskarżał instytucje kościelne o odstępstwo od ducha i litery Nowego Testamentu. Ogromne napięcie spowodowane tą publiczną krytyką przyczyniło się do załamania się zdrowia Kierkegaarda oraz do jego rychłej śmierci w jednym z kopenhaskich szpitali.

Można więc przypuszczać, że gdyby Norwid znał historię i perypetie Kierkegaarda, uzupełniłby wiersz *Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie?...* – powstały, nawiasem mówiąc w styczniu 1856 roku, a więc zaledwie w dwa miesiące po zgonie Kierkegaarda – frazą „Coś ty Danii uczynił, Kierkegaardzie?...”. Było bowiem gorzką ironią losu, że marmurowa tablica pamiątkowa z nazwiskiem Kierkegaarda na jego grobie – „geniusza w małym kupieckim mieście”, jak nazwał go jeden z badaczy – została postawiona dopiero wiele lat po śmierci autora *Wprawiania się w chrześcijaństwo* (*Indøvelse i Christendom*, 1850). Jeszcze za życia Kierkegaard przygotował wzruszający napis nagrobny o pośmiertnym spotkaniu i rozmowach z Chrystusem¹².

Perypetie i działania Norwida we wspomnianym okresie (lata 40. – pierwsza połowa lat 50. XIX wieku) tylko pod niektórymi względami i w ograniczonym stopniu przypominały życie Kierkegaarda oraz dają się ewentualnie z nim porównywać. Jednak dla obu, niezależnie od wszystkich różnic, które ich dzieliły, była niezwykła – wręcz nadludzka – intensywność ich działalności połączona z pełnym oddaniem się temu, nad czym aktualnie pracowali lub czym się zajmowali.

Lata te były dla polskiego poety i sztukmistrza okresem podróży oraz studiów, które – wraz z doświadczeniami historycznymi (Wiosna Ludów) oraz egzystencjalnymi (wprawa do Ameryki) – złożyły się na pokaźny dorobek ideowy i literacki oraz stworzyły solidne podstawy dla późniejszej twórczości. Dokumentowały ten dorobek liczne wiersze

¹¹ SV, 18, 63–64. Tezy zawarte w tym piśmie Kierkegaard rozwinął w niewydanym za życia piśmie *Punkt widzenia na moją działalność pisarską. Przekaz bezpośredni, raport dla historii* (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien*), SV, t. 18, s. 79–144.

¹² Historię tej tablicy podaje duński biograf Kierkegaarda, Joakim Garff, SAK. *Søren Aabye Kierkegaard. En biografi*, København 2004, s. 701–702. Oto wspomniany napis nagrobny był (jest) cytatem ostatniej strofy z psalmu 622 zatytułowanego *Halleluja! jeg har min Jesus fundet!* (*Alleluja! Znalazłem mojego Jezusa*) będącą dziełem duńskiego pietysty, biskupa Ribe i poety-psalmisty Hansa Adolfa Brorsona (1694–1764).

– nierzadko arcydzieła polskiej poezji – dramaty *Zwolon* i *Krakus*, poematy *Niewola*, *Promethidion*, *Pieśni społecznej cztery strony*, *Psalm psalmów*, pisma publicystyczne (*Listy o emigracji*) i studyjne (*Sztuka w obliczu dziejów*). Utwory i pisma te objęły niezwykle szeroki i różnorodny zakres zagadnień. Dotyczyły problemów sztuki, estetyki, etyki, filozofii, historiozofii, teorii cywilizacji, polityki oraz kwestii narodowych i społecznych.

We wszystkich sprawach Norwid starał się jednakże wypracować i zaprezentować „chrześcijański” pogląd na podejmowane zagadnienia. Można uznać to dążenie i za wspólny mianownik ówczesnego dorobku poety, i za postępowanie paralelne do Kierkegaarda, aczkolwiek realizowane innymi środkami, w inny sposób i w nie całkiem zbieżnym celu. Znamienne jednak wydaje się w tym wypadku to, że obaj wspólnie podkreślali, iż są „chrześcijanami” w źródłowym, uniwersalnym, ekumenicznym, nowotestamentowym znaczeniu i rozumieniu. Deklaracje przynależności kościelnej – Kierkegaarda do kościoła luterńskiego lub Norwida do wyznania rzymsko-katolickiego – występowały u obu na ogół pośrednio, w uwikłaniu lub na dalszym planie. Uniwersalizm chrześcijaństwa zdawał się dla Duńczyka i Polaka nieskończenie ważniejszy niż partykularyzm ich macierzystych kościołów, stanowiący efekt historycznych podziałów, rozłamów i sporów teologicznych. Nad doktrynę kościelno-teologiczną przedkładali żywą wiarę, a zwłaszcza troskę o zgodność indywidualnie pojętej i przeżywanej przez nich postawy chrześcijanina w życiu praktycznym.

Działania duńskiego myśliciela miały w tym względzie zadanie w pierwszym rzędzie negatywne. Pragnąc utoriować drogę namiętnej i pełnej bezwzględności oddania i posłuszeństwa wierze, chciał on poderwać i zniszczyć „estetyczne” (potoczne, zmysłowe, naturalne) przywiązanie do rzeczy ziemskich, doczesnych, światowych. Norwid, który wcale nie stronił przecież od krytyki i polemiki, działał natomiast w pozytywnej intencji. Dążył mianowicie do ustanowienia chrześcijańskiego ładu w realnym świecie oraz działał z myślą o tym, by usunąć dostrzeżone w nim dysfunkcje i braki. Dla Kierkegaarda cierpienie (*Lidelse*) było oznaką i warunkiem prawdziwej egzystencji religijnej, podczas gdy Norwid sądził, iż prawdziwa religijność, odwrotnie, polega właśnie na tym, by oszczędzić go ludziom tam, gdzie tylko jest to możliwe, oraz by usuwać jego przyczyny i źródła. W liście do Joanny Kuczyńskiej pisał:

„Normalna dystrybucja dramy życia i ciężarów jej uniepotrzebna heroiczne momenta, przeciążające indywidua i kuszące Boga. (...) Zgorszę kogo, jak wyznam, że zamiast uwielbiać Boga tak drogimi wysileniami, wolę patrzeć przez szybę malowaną sztuki i natury niż przez skrzepłej krwi ludzkiej czerwonosć. I śmiem mniemać że to właśnie jest chrześcijańskie pojęcie (...)”¹³.

Poglądy Norwida i Kierkegaarda w omawianej kwestii różniły się zatem diametralnie. Deklarowali tutaj zupełnie odmienny stosunek do cierpienia i do chrześcijańskiej postawy wobec niego. Z punktu widzenia Norwida postawa Kierkegaarda była nazbyt restrykcyjna¹⁴. Z kolei w świetle sposobu myślenia Kierkegaarda Norwid zacierał kardynalną,

¹³ PW, 9, 21. Analogicznym przykładem była pochwała sztuki we Wstępie do *Promethidiona*, PW, 3, 427–428. Norwid przypisywał jej zbawczy wpływ na dzieje ludzkości, równy niemalże religii.

¹⁴ Warto dodać, że Kierkegaard akcentował wewnętrzny, intymny, „milczący” charakter cierpienia; kategorycznie potępiał jakkolwiek – choćby najmniejszą – publiczną lub intersubiektywną ostentację w tej dziedzinie.

jakościową różnicę między postawą estetyczną a egzystencją religijną oraz mieszał, podobnie jak większość ludzi współczesnych, tę drugą z tą pierwszą. W oczach Duńczyka polski poeta był po prostu esteta (artystą) nie do końca świadomym swej rzeczywistości, niejasnej i połowicznej kondycji egzystencjalnej. Rozstrzygał o tym jego afirmujący stosunek do sztuki.

To prawda, również Kierkegaard, poeta i pisarz, był w świetle swoich własnych zasad esteta i artystą. Od Norwida różniło go jednakże to, iż świadomie traktował tę rolę z dystansem, jako pozę z rozmysłem przybraną, ironicznie symulowaną, w założeniu przejściową i doraźną. Tworzyła ona zapożyczony od Sokratesa majeutyczny „środek porozumiewania się”¹⁵ pozwalający, paradoksalnie i przewrotnie, „uwieść” odbiorcę, mianowicie przekonać go w dialektyczny sposób – środkami neutralnej religijnie estetyki i sztuki słowa – do prawdy chrześcijańskiej. Kierkegaard używał tu charakterystycznego zwrotu „oszukać człowieka dla prawdy” (*at bedrage et Menneske ind i det Sande*)¹⁶. Taki był sens, zapewniał, jego estetycznych i artystycznych praktyk. Były one jedynie wabikiem i chwytem służącym innym celom niż one same.

Mimo żarliwego oddania wybranej idei, mimo skryzalizowanych, pryncypialnych stanowisk w wielu dziedzinach, osobowości Norwida i Kierkegaarda cechowała uderzająca, dialogowa otwartość. Podobnie jak pisarz duński, który krytycznie i polemicznie odnosił się do wielu nurtów myśli epoki, również Norwid rozwijał w sporze ze współczesnością własne, odrębne, często kontrowersyjne stanowisko. Negował zarówno postawy zamknięte, które „niczego oprócz interesu swojej pasji się nie wygłaszają, nie uwzględniają i nie dopuszczają” i „we wszystkości rzecz swoją jedynie ważą”, jak też postawy populistyczne, które pragną jedynie „ażeby być upodobanym względem mody czasu swojego i ażeby podobać się”¹⁷.

Wspomniana otwartość sprzyjała tedy temu, że każdy z nich percypował i przetwarzał to, co w epoce było w jego zasięgu najcenniejsze. Każdy prezentował też rozległe, ponadprzeciętne horyzonty myślowe. Jeszcze bardziej znamienne było bodajże to, że obaj potrafili wyrazić i zawrzeć je w nowatorskim, trudnym do podrobienia i daleko wybiegającym w przyszłość kształcie artystycznym. Okazywał się on częstokroć nie mniej odkrywczy, oryginalny i ważny niż zawarte w nim treści. Dla współczesnych bywał jednakże – dotyczyło to Kierkegaarda, a w jeszcze większym stopniu Norwida – często „za trudny”, nieczytelny i niezrozumiały. Z czasem jednak śmiałość myśli i pisarska inwencja obu potrafiły podbijać kolejne epoki.

Wspólne dla obu było także zasadnicze stanowisko, ażeby nie ulegać sugestii wiedzy znanej i zastanej, zwłaszcza otoczonej aureolą „nowoczesnej”, lecz aby, po pierwsze, wszelką wiedzę przyswajać i przetwarzać krytycznie, po drugie, aby penetrować obszary dotąd niespenetrowane. Takimi obszarami stały się dla Kierkegaarda jednostkowa, konkretna egzystencja, subiektywność i nękające ją choroby: lęk, melancholia, smutek,

¹⁵ SV, 18, 100.

¹⁶ SV, 18, 104.

¹⁷ PW, 6, 240–241.

rozpacz, troska¹⁸. Również Norwid stale poszukiwał białych plam w intelektualnym pejzażu epoki. Każdy bez mała kolejny utwór był w jego odczuciu wyprawą w nieznanne oraz eliminował takie plamy. Taki charakter miały odkrywcze w założeniu teksty o sztuce, „drobne scjencyficzne spostrzeżenie” prezentowane w *Assuncie*, *Boga-Rodzica* lub *La Philosophie de la guerre*. Oby myślicieli upodabniał do siebie wigor badawczy, nieufne i krytyczne nastawienie do autorytetów oraz sprzeciw wobec „naśladownictwa”. Wspólnie, chociaż niezależnie od siebie, dążyli do prawdy źródłowej wynikającej z objawienia i uwewnętrznienia wiary (Kierkegaard) lub wiary i tradycji (Norwid). Pragnienie życia zgodnie z tą prawdą przedkładali nad wszystko inne. Stanowiło ono przewodni motyw ich biografii.

Wspólnym znamieniem ich biografii okazywał się również, rzecz zastanawiająca, autobiograficzny w znacznym stopniu charakter twórczości. Norwid, poeta liryczny, traktował ją w wierszu *Klaskaniem mając obrzękłe prawice* jako „pamiętnik artysty”, „ogryzmlony i w siebie pochylon”, świadczący zatem o pasji, prawdzie i autentyczności wyznań poety liryka¹⁹. To „pochylenie w siebie” było także znamieniem pisarstwa Kierkegarda i motywem jego myśli egzystencjalnej, rehabilitującej lekceważoną w epoce subiektywność. O głębi tego „pochylenia w siebie” świadczyły zresztą liczne teksty autobiograficzne kopenhaskiego Sokratesa: *O mojej działalności pisarskiej*, *Punkt widzenia na moją działalność pisarską*, a przede wszystkim *Dziennik (Journalen)* oraz nieprzerwanie, na bieżąco prowadzone *Notatki (Papirer)*²⁰.

Podsumujmy, mimo odmiennych życiorysów oraz różnic pisarskich i ideowych Norwida i Kierkegarda połączyła wspólna troska o chrześcijaństwo i jego dziedzictwo. Troska ta zaskakująco i paradoksalnie rewolucjonizowała ich stosunek do pisarstwa – zajęcia skądinąd im najbliższego – sztuki, kultury, nauki, filozofii, religii, historii, społeczeństwa, cywilizacji. Inspirowała opór wobec współczesności i zachęcała do przewartościowania wyznawanych przez nią wartości. Działania te obaj podejmowali samodzielnie i niezależnie od siebie, w różnych miejscach i okolicznościach, w odmiennych warunkach biograficznych i z innych pozycji kościelnych: Duńczyk reprezentował radykalny luterński protestantyzm, a Polak „twardy”, propapieski katolicyzm. Różnice zdawały się jednakże tracić na znaczeniu wobec wielkości podjętego zadania oraz wobec inwencji, żarliwości, poświęcenia i heroizmu przejawianych w dążeniu do jego realizacji.

Dopóki żyli, Kierkegaard i Norwid trwali w dokonanym wyborze. Żadne pokusy nie były w stanie ich od niego odwieść. Nie wynikało to jednak z duchowego wypalenia się, unieruchomienia lub zastygnięcia w jednej i tej samej pozycji. Mobilizował i aktywizował ich natomiast opór – jak to obaj podobnie odczuwali – wobec zachłannej, sprzedającej i amoralnej *modernité*, której rysami stały się w ich oczach chwiejność opinii,

¹⁸ Zob. E. Kasperski, *Dyskurs o rozpacz w „Chorobie na śmierć” Sorena Kierkegarda. Zarys zagadnień* [w:] *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sorena Kierkegarda*, pod red. M. Urbana, W. Zuziaka, Kraków 2004, s. 137–180.

¹⁹ PW, 2.

²⁰ Zob. E. Kasperski, *Tożsamość bez maski. W kręgu Punktu widzenia i autobiografii Kierkegarda* [w:] *Aktualność Kierkegarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, pod red. A. Szewda, Kęty 2006, s. 36–73.

brak konsekwencji w działaniu, bezforemność, niezdecydowanie, miatkość i nijakość, lęk przed jasnymi wyborami i byciem sobą oraz gorączkowe szukanie azylu lub usprawiedliwienia w urzeczowionych i zdegradowanych formach egzystencji.

II. Nowatorzy języka, formy i porozumiewania się

Poza omawianymi dotąd kwestiami Kierkegaarda i Norwida zbliżał do siebie, rzecz niewątpliwie godna przyjrzenia się, nowatorski stosunek do sztuki słowa, szerzej, do mowy, języka, porozumiewania się z odbiorcą oraz do właściwości i przeznaczenia literatury. Obaj sądzili, że realizacja epokowych zadań ideowych i religijnych wymaga gruntowanej zmiany istniejącego sposobu porozumiewania się. Uważali – ponad sto lat przed Marshałem McLuhanem – że również forma przekazuje znaczenia i że wszelka niedbałość w tej dziedzinie zniekształca treść, sens o cel autorskiego komunikatu. Byli więc nowatorami w obu wspomnianych sferach. Niedostatek oryginalnej myśli i brak „budującego celu” czynił formę pustą, ułomną i chybioną, a naśladowczy i mechaniczny sposób przekazu nieuchronnie splotał i banalizował odkrywcze w zamierzeniu treści.

Znamienne jednakże było to, iż obaj zgodnie uznali, że wypowiedzi o charakterze etycznym lub etyczno-religijnym kierowane do wyróżnionej kategorii adresatów różnią się nastawieniem i właściwościami od praktykowanych w powszednim porozumiewaniu się wypowiedzi informacyjnych, perswazyjnych lub emotywnych. O różnicy rozstrzygał wewnętrzny – niekoniecznie werbalizowany i wprost sygnalizowany w tekście – wzgląd na transcendencję. Przedkładali w tej materii śmiało, nowatorskie rozwiązania literackie. Trzeba też nadmienić, że w tym samym kierunku podążali częstokroć innymi drogami – Norwid zwracał się przeważnie ku poezji, Kierkegaard ku prozie – i niejednokrotnie uzyskiwali też różne efekty.

O ich pisarstwie w kontekście i w skali epoki stanowiło to, że – akceptując anormatywny zwrot i efekty rewolucji romantycznej – pomijali neoklasycystyczne, biedermeierskie lub parnasistowskie normy w tej dziedzinie, podobnie jak standardy realistyczne i naturalistyczne. Przypisywali na przykład podrzędne znaczenie czystości gatunków, rozdzielności i hierarchii stylów, dążeniu do tematycznej jedności, kompozycyjnej przejrzystości i logicznej spójności wypowiedzi, staraniom o jasność i wyrazistość przekazywanej treści. Nie rozdzielali tak zwanej literackości od przekazywanych treści autobiograficznych, publicystycznych, filozoficznych, etyczno-religijnych. Norwid był zresztą w tej dziedzinie o wiele mniej skłonny do radykalnych eksperymentów pisarskich niż Kierkegaard, który, inaczej niż polski poeta samouk, nie musiał zabiegać o pozę i sankcję akademicką, gdyż ów akademizm poznał w czasie długich, elitarnych studiów uniwersyteckich od podszewki i miał go we krwi.

Znamienne było też to, że i Polak, i Duńczyk nie pojmowali nowatorstwa bynajmniej jako sztuki dla sztuki. Wspólnie traktowali je jako poszukiwanie adekwatnych środków do przekazu nowych, oryginalnych idei. Dążyli też do takiego porozumiewania się z odbiorcą, które nie naruszałoby jego autonomii i podmiotowości oraz nie ograniczałoby

zdolności dokonywania samodzielnych wyborów i wydawania własnych sądów. Próby pocuzania odbiorcy, manipulowania lub dyrygowania nim Kierkegaard określał wprost jako bluźniercze i „bezbożne” (*ugudelige*). Norwid apelował z kolei do odbiorcy o współpracę z autorem i wskazywał na indywidualny charakter lektury²¹.

Kierkegaard pisarz w pełni podzielał przestrożę Norwida, iż „unikanie ciemności w wystowieniu jest kierunkiem, który w tej chwili sam się pożera własną bez-twórczością swą”. Polski poeta rozwijał tę myśl następująco:

(...) to tylko, co roz-umne (to jest: konsekwentnie-głupie), za cel może mieć jasność – ale jasność jako cel czyni, że właśnie staje się tym, co Pismo Świąte zowie ciemnością -zewnętrzną, gdzie płacz i zgrzytanie zębów. (...) To tylko, co mądre (to jest głupie-konsekwentnie), za przymiot, a nie za cel, ma jasność, a za przymiot drugi oną ciemność, w której świeci, która obrysowaniem i konturem kształtu prawdy jest (...)²².

Podtrzymywała to stanowisko definicja autorstwa w poemacie Norwida *Rzecz o wolności słowa*. Poeta głosił w niej mianowicie, iż „Autor idzie w ciemność, by wydarł jej światło”, podczas gdy jasność stanowiła według niego cel „wulgaryzatora”²³. Kierkegaard nie postugiwał się wprawdzie Norwidową metaforą światła i ciemności oraz retoryczną opozycją autor-wulgaryzator, lecz jego postawa była w zasadniczych punktach zbieżna z twórcą *Rzeczy o wolności słowa*, aczkolwiek inaczej uмотywowana. Wyrażała się w systematycznym zwalczaniu tak zwanej komunikacji bezpośredniej (*den direkte* lub *ligefremme Meddelelse*), która niemal dokładnie odpowiadała Norwidowemu pojęciu „komunikacji jasnej”, a którą Kierkegaard uważał za niedopuszczalną w sferze artystycznej oraz etyczno-religijnej. Przeciwwstawiał jej „komunikację pośrednią (*den direkte Meddelelse*)”, zbliżoną pod pewnymi względami do „ciemności” Norwida, dającej odbiorcy szeroką swobodę interpretacji i wyboru sensu komunikatu²⁴.

Komplikując pisarstwo i zasady porozumiewania się z czytelnikami Kierkegaard, podobnie zresztą jak Norwid, był świadomy trudności, które towarzyszyły ich odbiorowi. Podkreślał tedy zbieżnie z polskim poetą, że istnieje różnica między komunikowaniem się w sytuacji, gdy środki, sposób i forma są znane, gotowe i przejrzyste, akceptowane przez autora i czytelników oraz wówczas, gdy, przeciwnie, „pisarz ma własne, odrębne (*ejendommeligt*) pojęcie o tym, na czym polega komunikowanie się”. Toteż duński pisarz argumentował na ten temat w *Dzienniku (Journalen)*:

„Zanim może być mowa o zrozumieniu czegokolwiek z tego, co [pisarz ten] zakomunikował, powinno się go najpierw zrozumieć w jego osobliwej dialektyce komunikacji i wtedy zrozumienie przychodzi wraz z nią. Ale przecież tę swoistą [nową] dialektykę komunikacji pisarz nie jest w stanie

²¹ „(...) czytelnik powinien współpracować, a czytanie, im wyższych rzeczy, tym indywidualniejsze jest”, PW, 6, 428.

²² PW, 6, 599.

²³ PW, 3, 594.

²⁴ Zob. E. Kasperski, *Kierkegaard o komunikacji* [w:] idem, *Dialog i dialogizm. Idee, formy, tradycje*, Warszawa 1994, s. 11–39; *Dialektyka komunikacji (o tzw. komunikacji pośredniej)* [w:] *Koncepcje słowa*, pod red. E. Kasperskiego, E. Czuplejowicza, Warszawa 1991, s. 191–227; E. Kasperski, *Pisarz i dialektyka komunikacji. Osnowa tzw. komunikacji pośredniej u Kierkegarda* [w:] idem, *Idee, formy i tradycje dialogu. Rozprawa habiliacyjna*, Warszawa 1990, s. 77–117.

przekazać za pomocą tradycyjnej dialektyki komunikacji. Byłby to nonsens, gdyby żądano tego od niego²⁵”.

Analogia z Norwidem była oczywista. Polski poeta przekonywał bowiem czytelnika w *O Juliuszu Słowackim*:

„wszyscy poeci postępu nieco przynoszący zarówno w rozbracie ze społeczeństwem swym bywali, jakże albowiem, posuwając społeczeństwo w przyszłość i język przyszłych uczuć mu przynosząc, porozumiewać się jasno z obecnością – jakże można swobodnie rozmawiać z ludźmi, których język się tworzy?”²⁶.

Założenia i dążenia tego rodzaju sprawiły tedy, że i Kierkegaard, i Norwid preferowali takie typy wypowiedzi, które pozwalały precyzyjnie „obrysować” treść i kształt przekazywanej „prawdy” i „mądrości”. To właśnie owe „prawdy” – a nie sama tylko jasna lub ciemna forma przekazu – były dla nich celem nadrzędnym. Do nich dostosowywali język, styl i formę przekazu, gdyż uważali, że niewłaściwy komunikat (utwór) jest całością, w której wszystkie składniki są aktywne i znaczące. Prawdy subiektywnej, na przykład wiary, która wierzy (*fides qua creditur*), przekonywał Kierkegaard, nie sposób przekazać „obiektywnie”, w formie asertywnej, bezpośredniej, ponieważ przekaz tego rodzaju z samej swej istoty wypacza subiektywny, wewnętrzny, intymny i stale na nowo przeżywany charakter tej prawdy.

Subiektywizm prawdy, w tym wypadku przeżytej przez jednostkę prawdy etycznej lub religijnej, nie usprawiedliwiał w oczach autorów hermetyzmu mowy, wyszukanych poetyzmów lub sięgania do sztucznej, dekoracyjnej literackości. Wszelka mowa ozdobna, kwiecista i nastawiona na zewnętrzny efekt była im jak najbardziej obca. Stanowisko to znakomicie wyrażały „lakoniczne” wiersze Norwida *Manierizm* i *Krytyk ex professo*, należące do cyklu *Wita-Stosa pamięci estetycznych zarysów siedem*. Wiersz *Manierizm*, ukazujący napięty do ostateczności wysiłek cyrkowego akrobata, pośrednio obnażał wypaczony, modernistyczny „etos” i rozrywkowy cel szeroko pojętej sztuki, gdyż, jak puentował polski poeta, akrobata „– Cierpiat, co któryś z ciągniętych na krzyże, /Lecz – dla zdziwienia, nie zbawienia świata”²⁷. Opozycja „cierpieć dla zdziwienia” i „cierpieć dla zbawienia” była tu ze wszech miar znacząca. Z kolei wiersz *Krytyk ex professo* wskazywał sens pracy w ogóle, a artystycznej w szczególności: „Chcesz znać, o ile ważną twoja praca? / Zważ, jak z niej prędko myśl do Boga wraca...”²⁸.

To prawda, obie przytoczone puenty zdawały się nawiązywać do poetyki *Zdań i uwag* Adama Mickiewicza, ale to nie aluzja i stylizacja były ich głównym celem i przesłaniem. W planie treści komunikowały precyzyjnie religijne myśli i pouczenia, które zresztą w całej pełni podzielał i realizował Kierkegaard. Różnica była tylko taka, że duński autor posługiwał się zwykle w tym celu nie lakoniczną poezją, łatwo wbijającą się pamięć, lecz metodą majeutyczną i bardziej rozlewną, chociaż w założeniu „zgrzebną” prozą.

²⁵ Papirer VIII 1 A 466.

²⁶ PW, 6, 458.

²⁷ PW, 3, 532

²⁸ PW, 3, 531.

Negując twórczość uprawianą „dla zdziwienia, nie zbawienia świata”, Norwid i Kierkegaard zabiegali natomiast solidarnie, patrząc historycznie i lingwistycznie, o „słowo nowe, które do życia idzie”²⁹, zdolne podbić przyszłość. Odwoływali się nie tyle do jednego, umownego i skostniałego języka literatury (do gotowej, kanonizowanej tradycji literackiej), ile do rozmaitych języków żywych, także obcych, które pozwalały swobodnie wyrażać myśli, przedstawiać stawanie się rzeczywistości i rozterki współczesnego człowieka oraz „obrysowywać kontury prawd”. Mowę potoczną przenosili zatem niezadko w krąg pisma i świat książkowy, a z kolei abstrakcyjnemu i specjalistycznemu dyskursowi książkowemu, jak było w wypadku spekulatywnej filozofii lub dogmatycznych rozważań teologicznych, nadawali ekspresywne zabarwienie kolokwialne i konwersacyjną giętkość. Apelowali do żywej konkretnej psychiki i wyobraźni odbiorcy.

Stosowali zresztą niejednokrotnie podobne rozwiązania i chwytły. Tak więc w liście do Marii Trębickiej Norwid oświadczał: „najzaniebniejszych dobieram wyrazy, tłumacząc myśli i uczucia moje, bo uważam za konieczne prezentować istnienie moje w najniższej jego kategorii, gdyż tym sposobem mogę się jeszcze wolno ruszać”³⁰. Bardziej wszechstronnie, a zarazem szczegółowo myśl tę uzasadniał w *Białych kwiatach*, *Czarnych kwiatach* i *Milczeniu*.

Stanowisko Kierkegarda, ogólnie biorąc, nie odbiegało w tej mierze od Norwida, a pod niektórymi względami było nawet bardziej radykalne. Wyrażało się w ukryciu autorskiego ja. Świadczyły o tym pisma pseudonimowe, przypisywane fikcyjnym redaktorom, wydawcom i autorom (Wiktor Eremita, autor A i autor B w *Albo-albo*, Johannes Climacus w *Okruchach filozoficznych* i w *Zamykającym nienaukowym post scriptum*, Anty-Climacus w *Chorobie na śmierć* i we *Wprawianiu się w chrześcijaństwo* itd.). Kamuflowały one nie tylko nazwisko rzeczywistego autora, który zachowywał anonimowość, lecz także jego prawdziwe poglądy, stanowiące niejednokrotnie – nie zawsze jednak – dialogowy kontrpunkt w stosunku do pseudonimów³¹.

Konfrontując przeciwne stanowiska i racje – wyrazistym przykładem była polemika etyka Wilhelma z drugiego tomu *Albo-albo* z poglądami estety, autora A, prezentowanymi w pierwszym tomie tego dzieła – Kierkegaard stawiał czytelnika wobec konieczności dokonania wiążącego wyboru. Obarczał go zadaniem podjęcia decyzji „kto ma rację” – etyka czy esteta oraz jaki pogląd na życie i typ egzystencji bardziej odbiorcy odpowiada: estetyczny czy etyczny. Jeszcze inną możliwość uzmystawiało kazanie przytoczone w opowiadaniu *Ultimatum* zamykającym całość *Albo-albo*: wskazywało na istnienie egzystencji religijnej oraz na jej wymagające dezyderaty. W każdym razie Kierkegaard – inaczej

²⁹ PW, 6, 599.

³⁰ PW, 8, 267.

³¹ Dzieła pseudonimowe z okresu 1843–46 relacjonowały poglądy fikcyjnych autorów lub postaci z punktu widzenia estety lub spekulatywnego filozofa, które nie zawsze odpowiadały stanowisku Kierkegarda i z którymi on chętnie polemizował z perspektywy religijnej. Wyjątek stanowił późny (po 1846 roku) pseudonim Anty-Climacus, który reprezentował tak dalece idealny i radykalny religijny, chrześcijański punkt widzenia, że sam Kierkegaard nie był w stanie go praktykować i identyfikować się z nim.

niż niekiedy w podobnych sytuacjach Norwid – rezygnował z eksponowania autorytetu autorskiego i jego dydaktycznych prerogatyw w stosunku do czytelnika. Unikał podpowiadania odbiorcy, co jest dobre, a co złe. Uwrażliwiał go natomiast na występujące tu dylematy i na konsekwencje dokonanego wyboru.

Stanowisko to Kierkegaard uzasadniał i precyzował w notatkach poświęconych *Etycznej i etyczno-religijnej dialektyce komunikacji* (*Den etiske og den etisk-religieuse Meddelelses Dialektik*):

„W dziedzinie etyki jeden człowiek nie może mieć jakiegokolwiek władzy (*Myndighed*) w stosunku do innego człowieka, albowiem, etycznie rzecz biorąc, tylko Bóg jest mistrzem nauczycielem, a każdy człowiek jest tylko uczniem. Gdyby więc ktoś zamierzał wystąpić z apelem do innych: »postępujcie etycznie«, to w tym samym momencie usłyszałby z pewnością [napominający] głos Boga skierowany do tego ważnego człowieka: »puste słowa, mój przyjacielu, to właśnie ty jesteś tym, który powinien postępować etycznie«. W dziedzinie etyki kompetencja i biegłość (*Færdighed*) nie mogą bowiem w ogóle stanowić o byciu nauczycielem. W sferze sztuki ludzie istotnie bywają tak dalece kompetentni i biegli, iż warto o tym rozprawiać, lecz etycznie każdy człowiek odnosi się do Boga, który jest mistrzem i nauczycielem, tylko jako uczeń, a zadaniem tego człowieka jest zawsze własny rozwój etyczny”³².

Postawy pisarskie obu autorów, niejednokrotnie przecież tak sobie bliskie, w tej kwestii czasem rozmiątały się. Norwid, jak pokazywały liczne utwory i wypowiedzi w korespondencji, wyraźnie akcentował swój autorytet autorski (w języku Kierkegaarda: *myndighed*) w stosunku do odbiorcy – mianowicie autorytet odkrywcy i objawiciela nieznannej lub zapoznanej prawdy. Tytuł poetyckiego zbioru *Vade-mecum* świadczył o „wieszczych” aspiracjach polskiego poety. Uzasadniał on ów autorytet, jak unaoczniały chociażby poetyckie listy do Teofila Lenartowicza, wiedzą, dorobkiem, trudnymi przejściami, doświadczeniem życiowym. Przemawiała w ten sposób u Norwida, jak się wydaje, zroszumiata potrzeba autoafirmacji. Tłumaczyły ją publikacyjne niepowodzenia, brak zasłużonego uznania, niestabilna sytuacja materialna. Trzeba jednakże dla równowagi zauważyć, że „pozycja autorytetu” nie była bynajmniej regułą w jego utworach. Zbiór poetycki *Vade-mecum*, który szeroko wprowadzał żywioł dialogowy, polemiczny, ironiczny i problemowy, podobnie jak niektóre dramaty zaprzeczały spojzeniu, które postrzegałoby u poety jedynie „nagi dydaktyzm”.

Tymczasem Kierkegaard podobną postawę nauczyciela, mistrza, wychowawcy lub przewodnika w świecie wartości uważał za uzurpację w stosunku do podmiotowości odbiorcy. Postawa tego rodzaju stanowiła w jego oczach relikwety estetyki romantycznej, uznającej artystę i poetę za twórcę niemalże równego samemu Stwórcy, zdolnego do *creatio ex nihilo* i do wzniesienia się ponad powszechnie rozumiane dobro i zło³³. W polskiej literaturze romantycznej podobne roszczenia zgłaszał, jak wiemy, Mickiewiczowski Konrad w improwizacji w *Dziadach* cz. III. Norwid, rzecz jasna, nie szedł równie daleko.

³² Papirer, VIII2, B 81,16–17, s. 149.

³³ G. Pattison, *Kierkegaard and the Quest for Unambiguous Life. Between Romanticism and Modernism: Selected Essays*, Oxford 2013.

Deklarował natomiast skromnie, że nie istnieje żadna oryginalność absolutna, albowiem każda oryginalność polega głównie na „sumiennosci wobec źródeł” i podlega historycznej weryfikacji (wiersz *Laur dojrzały*, VM, LXX). Nie wyprowadzał jednakże równie daleko idących wniosków z krytyki estetyki romantycznej co Kierkegaard. Nie likwidował całkowicie autorytarnej, nauczycielskiej pozycji autora w stosunku do odbiorcy. Usprawiedliwiał ją natomiast pragnieniem wskazania mu w zamęcie i chaosie sprzecznych propozycji właściwej drogi i słusznej sprawy, a tym samym chęcią wyciągnięcia do niego pomocnej dłoni. Ten etycznie solidarny, pomocny i wspierający charakter poezji eksponowały chociażby wiersze *Cacka* (VM, XCII) i *Piękno-czasu*.

Różnice zaznaczały się także w innej dziedzinie. Norwid oceniał poezję, bycie poetą i twórczość poetycką w zasadzie zgodnie z tradycją romantyczną i modernistyczną. Traktował je z powagą i pozytywnie, aczkolwiek akcentował raczej „funkcję cywilizacyjną” poezji niż, dajmy na to, walory konfesyjne lub konsumpcyjne, przejawiające się w „podobaniu się” lub dostarczaniu „rozkoszy estetycznej”. Podkreślał też, w przeciwieństwie do Kierkegaarda, nie wyłącznie instrumentalny i służebny charakter sztuki słowa, lecz także jej estetyczną autonomię, odrębność i samodzielny rozwój. Łączył te dwa przeciwstawne aspekty: służebny i autoteliczny.

Wiersz *Cacka* tedy głosił, „że Lira i że Styl” mają zarówno „cel w sobie samych”, jak też występują w roli „narzędzi”, które służą innym celom niż one same³⁴. Ich przeznaczenie postrzegał w „upowinowaceniu różności” (tamże) oraz, jak to z kolei określał wiersz *Dwa guziki (z tyłu)*, w godzeniu „przeciw-wrotnych połowic” (VM, XC) oraz w walce z „jednostronnością”, „dzikością”, skrajnościami i radykalizmem. Zadaniem poezji i w ogóle sztuki słowa, podobnie zresztą jak innych form sztuki, były zatem: mediacja, temperowanie wybujałych skrajności, poszukiwanie godzącego je „środka”³⁵, synteza różnych pierwiastków oraz budowanie harmonijnej, „organicznej całości”.

Tymczasem Kierkegaard reprezentował w tej materii postawę literacko, filozoficznie i religijnie biegunowo przeciwną do polskiego poety. Zaangażowany w filozoficzną polemikę z Heglem i duńskimi heglistami zwalczał frontalnie propagowaną przez nich ideę mediacji (zapośredniczenia), ośmieszał jej różnorodne zastosowania, wykazywał doraźny i zastępczy charakter wszelkiej pozytywności, krytykował umowność systemowej syntezy i zawodne efekty godzenia przeciwieństw. Przeciwstawiał natomiast Heglowi i heglistom zasadę rozłączności w trybie albo-albo, rozstrzygającego wyboru, wiążącej decyzji, trzymania „otwartej rany negatywności”³⁶, radykalnego zerwania (*Brud*) i jakościowego skoku (*Spring*). Tylko taka droga i tego rodzaju dialektyka wiodła jego zdaniem do wyodrębnienia i oczyszczenia autentycznej wiary. Inaczej stawała się ona zlepkiem różności i zbiorem półśrodków.

Polski poeta, jak uzmysławiała długotrwała i rozległa polemika Kierkegaarda z Heglem, okazywał się w istocie rzeczy o wiele bliższy Heglowi niż można by sądzić

³⁴ PW, 2, 130; 126.

³⁵ Zob. E. Kasperski, *Filozofia środka* [w:] idem, *Świat wartości Norwida*, Warszawa 1981, s. 333–366.

³⁶ SV, 9, 70; 73.

na pierwszy rzut oka. Zdradzały to wpisane w utwory dialektyczny aparat i język Norwida. Można jednak zasadnie przypuszczać, iż wyselekcjonowane elementy heglizmu pojawiły się u poety wtórnie, za sprawą Augusta Cieszkowskiego, Zygmunta Krasińskiego i polskiej „filozofii narodowej”, a nie dzięki bezpośrednim lekturom pism niemieckiego filozofa.

Równie jaskrawo rysowała się różnica w stosunku do poezji, literatury, sztuki pisarskiej. Kierkegaard przyznawał wprawdzie, że jest „tylko poetą” (*kun en Digter*), ale uważał działalność poetycką za niższą i podrzędną w stosunku do egzystencji etycznej oraz religijnej. Równie krytycznie oceniał „patos poetycki” w konfrontacji z egzystencjalnym, kulminującym w działaniu i cierpieniu³⁷.

Postawa estetyczna, poezja i w ogóle „sztuka słowa” stanowiły zatem w oczach Duńczyka jedynie punkt wyjścia, środek i fazę przejściową w drodze do wyższych szczebli i form egzystencji, w szczególności do egzystencji religijnej i „stania się chrześcijaninem”. Nie miały natomiast, inaczej niż u Norwida, żadnego samoistnego i rozwojowego celu „w sobie samych”³⁸. Rzucała się tu w oczy znamienna różnica między kulturowym, cywilizacyjnym i historycznym stylem myślenia polskiego poety a bezwzględnym, radykalnym kenotycznym redukcjonizmem Duńczyka³⁹. Polak pragnął ocalić i zachować z dorobku dziejów powszechnych wszystko to, co cenne, co też mogłoby współcześnie lub w przyszłości służyć człowiekowi i ludzkości. Godził chrystianizm z pozytywnym humanizmem. Z kolei wyrosły z reformacji religijny, pietystyczny redukcjonizm Kierkegaarda kulminował w dramatycznym apelu o ascetyczne samozaprzeczenie (*Selvfor nægtelse*) i zniszczenie (*Tilintetgørelse*) wszelkich więzi jednostki z doczesnością⁴⁰. Dokonać się to miało po to, by oczyścić i przygotować wewnątrz na upragnione, wyczekiwane spotkanie z boskim Absolutem.

Apogeum ludzkiej egzystencji zawierało się zatem wedle rozumienia Norwida w przyswojeniu przez człowieka tego wszystkiego, co pozytywnie wypracowała i osiągnęła ludzkość w dziejach i co objawił chrystianizm. Dla Kierkegaarda apogeum tym było z kolei,

³⁷ SV, 10, 82–85.

³⁸ Odmienne ujęta to zagadnienie Sylvia Walsh, *Living Poetically. Kierkegaard's Existential Aesthetics*, Penn State Press 1994. Według badaczki Kierkegaard zainicjował pozytywne znaczenie pierwiastków estetycznych między innymi w stadium egzystencji religijnej. Teza ta, niestety, pozostaje w konflikcie z autobiograficznymi oświadczeniami Kierkegaarda.

³⁹ Kenotyzm Kierkegaarda na szerokim tle historycznym omawia David R. Law, *Kierkegaard's kenotic Christology*, Oxford 2013. Autor rozważa w szczególności problem „chrystologii kenotycznej (*Kenotic Christology*)” w poszczególnych pismach Kierkegaarda oraz zagadnienie kenotyizmu egzystencjalnego (roz. 6: *Kierkegaard's Existential Kenoticism*). D.R. Law przywołuje ponadto krytycznie analizuje obszerną literaturę przedmiotu. Zob. David R. Law, *Kierkegaard's kenotic Christology*, Oxford 2013, źródło: <http://books.google.pl/books?id=muU37it0r4oC&pg=PA28&lpg=PA28&dq=Kierkegaard+kenotic&source>, data dostępu: 5.III.2014. W niniejszym tekście przyjmuję klasyczne rozumienie kenosis (gr. κένωσις, kénōsis), które oznacza wewnętrzne „opóźnienie” lub „samoooczyszczenie” po to, by poddać się woli Bożej i otworzyć się na przyjęcie Boga. Kierkegaard używał w charakterze duńskiego odpowiednika kenosis terminu „Udtømmelse”, SV, 18, 125.

⁴⁰ W *Zamykającym nienaukowym post scriptum* Johannes Climacus, filozoficzno-teologiczny pseudonim Kierkegaarda rozróżnił dwie formy religijności, nazwane umownie A i B. Postawa samozaprzeczenia i zerwania z doczesnością (immanencją) odnosiła się do radykalnej, chrześcijańskiej religijności B, zob. SV, 10, 224–230. Wspomniany, „negatywny” typ religijności na podstawie pism z okresu 1867–1851 analizuje S. Walsh, *Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence*, Penn State Press 2005.

przeciwnie, wyrzeczenie się wszystkich dóbr jako zbędnego balastu lub zgoła przeszkody na drodze do wyęsknionego, radosnego spotkania z Chrystusem. Tak przecież głosił wybrany i zaplanowany przez niego za życia napis nagrobny:

„(...)
så kan jeg hvile mig i rosensale
og uafledelig
min Jesum tale”⁴¹.
(mogę więc spocząć już wśród róż
i bez przeszkód
rozmawiać z moim Jezusem)

Kenotyczny redukcjonizm Kierkegaarda potwierdzały w pełni jego wyznania autobiograficzne. W cytowanym piśmie autobiograficznym *O mojej działalności pisarskiej* Kierkegaard dowodził, iż jego pseudonimowe pisma estetyczne (*Albo-albo*, *Bojaźń i drżenie*, *Powtórzenie*, *Stadia na drodze życia* i inne) lub filozoficzne (*Okrucy filozoficzne*; *Postscriptum*) były swoistym, refleksyjnym zapośredniczeniem (ukryciem, zamaskowaniem) pierwotnej intencji i misji religijnej. Kierkegaard jako pisarz zmierzał tedy do tego, aby, jak wyznawał, osiągnąć ostatecznie stan doskonałej chrześcijańskiej prostoty i bezpośredniości:

„Biorąc rzecz po chrześcijańsku, nie porzuca się stanu prostoty (*det Eenfoldige*), by stać się interesującym, dowcipnym, głębokim, poetą, filozofem itd. Otóż nie, postępuje się na odwrót: zaczyna się [od tych ostatnich rzeczy], by coraz bardziej doskonalić się w prostocie, aż się ją wreszcie osiągnie. I na tym w chrystianizmie polega chrześcijański ruch refleksji: nie wchodzi się bowiem za pomocą refleksji w chrześcijaństwo, lecz odwrotnie, za jej pomocą wychodzi się z innych rzeczy, by dojść do prostoty chrześcijanina”⁴².

Wyznanie to uwiarygodniał praktyczny stosunek duńskiego autora do sztuki poetyckiej (*Digter-Kunst*) i pisarskiej. Przekonywał on „majeutycznie” odbiorców za pomocą parodystycznej stylizacji i dyskretniej polemiki o swego rodzaju „grzeszności” skażonej „zmysłowymi” pierwiastkami sztuki pisarskiej, mimo że, paradoksalnie, wielu czytelników i badaczy widziało w nim (i nie bez podstaw!) właśnie wybitny talent i mistrza tej sztuki. Sam Kierkegaard przypisywał kluczowe znaczenie komponowanym przez siebie etyczno-religijnym i chrześcijańskim „mowom budującym”, które stanowiły kontrapunkt wobec literackich i filozoficznych pism pseudonimowych i miały ostrzegać przed „naiwną”, jednoznaczną, powierzchowną lekturą tych pierwszych⁴³.

⁴¹ Tekst ten jest cytatem ostatniej strofy psalmu 622 zatytułowanego *Halleluja! jeg har min Jesus fundet!* będącego dziełem duńskiego pietysty, biskupa Ribe, poety-psalmisty Hansa Adolfa Brorsona (1694–1764).

⁴² SV, 18, 64.

⁴³ Porównanie pism pseudonimowych, notatek i różnego rodzaju „mów” (*Taler*) etycznie lub religijnie „budujących” Kierkegaarda dowodzi, że mamy tu do czynienia z opozycją różnych, lecz równorzędnych i wzajemnie do siebie odniesionych form pisarskich oraz form komunikacji pośredniej. Trzeba więc zgodzić się z poglądem N.J. Cappelorna, że dzieło pisarskie Kierkegaarda jako takie jest całością i „rodzajem literatury” (are a kind of literature), N.J. Cappelorna, *The Retrospective. Understanding of Soren Kierkegaard's Production* [w:] *Kierkegaard. Resources and Results*, pod red. A. Mckinnona, Montreal 1982, s. 19, 26, 28. Potwierdza to zarazem pogląd, że pisarstwo Kierkegaarda stanowi klucz do odczytania i zrozumienia jego myśli. Nie jest więc jedynie neutralnym, przeźroczystym „nośnikiem” istniejącej niezależnie od niego „filozofii” lub „teologii”. Można by rzec, iż jest samo w sobie swoistą, podwojoną i rozszczępioną egzystencją i filozofią Kierkegaarda.

Mowy te ujawniały u Kierkegaarda wyostrome pocztuce różnicy między wspomnianą wcześniej „komunikacją bezpośrednią”, asertywną, mówioną wprost i z przekonaniem, a „komunikacją pośrednią”. Ta ostatnia charakteryzowała się użyciem fingowanej cudzej mowy, puszczonej w obieg „na cudzy rachunek”, innymi słowami, na rachunek pseudonimu lub wykreowanej przez Kierkegaarda postaci fikcyjnej. Powodowało to zdystansowanie się rzeczywistego autora do tego typu wypowiedzi, jej uprzedmiotowienie i wystylizowanie, usytuowanie się wobec niej w roli „osoby trzeciej”: *quasi*-niezależnego odbiorcy oraz w roli ukrytego w podtekście, lecz wyczuwalnego suflera, komentatora i krytyka.

Dystans ów przybierał w pisarstwie Kierkegaarda różnorodne postaci. Jedną z nich – bodajże najbardziej rozpoznawalną – były ironia oraz autoironia, prezentowane wszechstronnie w teoretycznej rozprawie *O pojęciu ironii (Om Begrebet Ironi)*. Sygnalizowały one istnienie ukrytego, głębinowego sensu wypowiedzi różnego od sensu powierzchniowego lub zgoła sprzecznego z nim. Wspierały tę strategię pseudonimy, „metoda majeutyczna”, zasada „podwojenia” (*Dobelthed*) pisarstwa oraz zamierzonej dwuznaczności (*Tvetydighed*). Osobne miejsce zajmowała przejęta z *Poetyki* Arystotelesa kategoria możliwości (*Mulighed*), okreśiająca z góry sposób budowy świata przedstawionego jako jedynie zamarkowany i przybliżony. Polemicznie odnosiła się ona do mimetycznej i werystycznej estetyki realizmu i naturalizmu.

Korespondowały z tymi rozwiązaniami techniki polifonii i kontrapunktu. Kształtowały one dynamiczny, wewnętrznie „dialogowy” charakter pisarstwa Kierkegaarda. Podążało ono w napiętym, dialektycznym ruchu ku ideałowi – *ab quo*: ku wyzbyciu się nadmiaru refleksji, mędrkowania i spekulacji i *ad quem*: ku chrześcijańskiej prostocie, bezpośredniości i jednoznaczności.

Mimo przywoływania różnych praktyk pisarskich, sposobów porozumiewania się z czytelnikami i form literackich, Kierkegaard i Norwid, wybitni pisarze i myśliciele, napotykali w swej działalności podobne przeszkody, które pokonywali w przekonaniu o wyjątkowej ważności realizowanej przez nich misji i o niemożności jej zaniechania. Wspólne dla nich było to, że odrodzenie chrześcijaństwa łączyli z odnową środków, które umożliwiały jego głoszenie i szerzenie. Dążyli do zaktywizowania, upodmiotowienia i usamodzielnienia odbiorcy, gdyż tak właśnie rozumieli chrześcijańską troskę o pojedynczego człowieka i o jego osobowość zagrożoną, jak to odbierali, przez medialne, ubezwłasnowolniające techniki manipulacji. Najważniejsze było jednak bodajże to, że obaj pragnęli, by ich pisarstwo służyło egzystencjalnym prawdom. W dialogu z epoką szukali nowatorskich sposobów realizacji tego epokowego celu. Różnice stanowisk i metod, wbrew potocznemu myśleniu, wcale się nie wykluczały, przeciwnie: wzbogacały ich działania na rzecz wspólnego celu. Uniformizacja i niwelacja – to było przecież właśnie to, w czym widzieli zatracenie ludzkiej duchowości i godności i czego obawiali się najbardziej.

Summary

Kierkegaard and Norwid: Similar and Different in the “Desert of Life”

The article offers a comparison of Polish poet, writer and painter Cyprian Norwid and Danish writer, poet, philosopher and theologian Søren Kierkegaard. The main reason for such a comparison is that they were great thinkers and defenders of the Christian Faith in the XIX century, although they represented different denominations: Norwid was a member of the Roman Catholic Church and Kierkegaard of the Danish Lutheran Church. They opposed the decadence of the churches to which they belonged and strove to reintroduce the true Spirit of the Gospels into private and public life. They criticized the mistakes of lay science and culture and disapproved of modern ideologies. There are other interesting parallels and similarities between their biographies, philosophies and methods of writing, which the article explores.



Shamil Khairov, *Cautious Cat*