

RECENZJE, PRZEGLĄDY I POLEMIKI



BOGDAN ZEMANEK
(Uniwersytet Jagielloński)

NORWID A SPRAWA CHIŃSKA. O KONIECZNOŚCI WSPÓŁPRACY*

REC.: Krzysztof Andrzej Jeżewski, *Cyprian Kamil Norwid a myśl i poetyka Kraju Środka*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, ss. 128.

WYDANA KILKA lat temu książkę Krzysztofa Andrzeja Jeżewskiego przeczytałem z dużym zainteresowaniem, bo śledzenie rzadko zauważanych i nieoczywistych tropów kulturowych uważam za jedną z najbardziej fascynujących rzeczy, jakie antropolog kultury może robić. Rozprawa nie jest dziełem ściśle literaturoznawczym, lecz wkracza na szersze pole badań nad kulturą, dotyczy przenikania się kultur – polskiej i chińskiej – tak sobie obcych. Szersze poznawanie Chin w Polsce zaczęło się lat temu kilkanaście – z historycznych powodów „nie załapaliśmy się” na dziewiętnastowieczny *boom* w sinologii, ale i później pole było wielkie, a robotników mało. Historia poznawania Chin przez Polaków wciąż wymaga badań¹ i tu książka Jeżewskiego, dotycząca wszak jednego z najważniejszych twórców literatury polskiej, byłaby wspaniałym uzupełnieniem.

Jest to więc pozycja interdyscyplinarna, interesująca dla norwidologów i sinologów, historyków dziewiętnastowiecznej literatury i historyków nauki polskiej.

* Autor recenzji jest adiunktem w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ – Redakcja.
1 Pionierami tych badań są Józef Hieronim Retinger (*Polacy w cywilizacjach świata: do końca wieku XIX*, Warszawa 1937) i Edward Kajdański, autor książek m.in. o Michale Boymie (*Michał Boym. Ambasador Państwa Środka*, Warszawa 1999) oraz Polakach w Chinach i Mandżurii (*Długi cień Wielkiego Muru. Jak Polacy odkrywali Chiny*, Warszawa 2005).

Niestety, im bardziej się w nią wgłębiałem, tym większy miałem z nią problem. Problem trojaki: po pierwsze – z jednoznacznym zrozumieniem, z jakiego typu tekstem mam do czynienia; po drugie – z warsztatem badawczym; i po trzecie – ze sposobem prowadzenia wyводу.

Problem pierwszy jest fundamentalny: od niego zależą oczekiwania i sposób czytania tekstu. Od eseju poety oczekujemy błyskotliwości i interesujących wgłądów, nie drobiazgowych przypisów. W luźnych rozważaniach filozofa o myśli drugiego filozofa odnalezione zbieżności mogą być czysto przypadkowe – co nie umniejsza ich wartości, wskaże zaś, jak podobne wgłądy mieli ludzie oddzieleni od siebie czasem i przestrzenią. Inne są zaś oczekiwania wobec książki naukowej – winna w niej dominować logika wyvodu i rzetelność metodologiczna.

Książka, która zainspirowała poniższe rozważania, spełnia formalne kryteria dzieła naukowego: wydała ją uniwersyteckie wydawnictwo, była recenzowana, jest opatrzona wieloma przypisami i bibliografią. Tytuł zapowiada skonfrontowanie (domyślnie) twórczości Norwida z myślą i poetyką chińską; według informacji na okładce dzieło ukazuje „wyraźną obecność elementów kultury chińskiej i licznych do niej odniesień u Norwida, [która] nie może być przypadkowa, świadczy sama za siebie i przemawia siłą faktów”. W słowie wstępnym autor precyzuje problem badawczy: „[...] poetyka i myśl Kraju Środka, które fascynowały Norwida, są moim zdaniem jednym z ważnych składników tej oryginalności [Norwida jako poety – przyp. B.Z.]” (s. 7). Nie jest to więc filozoficzny esej, w którym ukazane są zbieżności myśli chińskiej i norwidowskiej, w duchu *philosophia perennis*. Mamy do czynienia z opracowaniem o ambicjach naukowych, które ma wykazać, jak chińskie wpływy zmieniły twórczość Norwida – i jak do naukowego opracowania będą się w dalszej części tego tekstu odnosił.

Na przykładzie tej konkretnie książki chciałbym pokazać jak cenne – bo pionierskie – wysiłki nie osiągnęły zamierzonego celu z powodu błędów metodologicznych i dlatego, że autor potraktował zagadnienie interdyscyplinarne – unidyscyplinarnie. Podejście takie zdaje się niestety przeważać, albowiem wykazało się nim także troje recenzentów *Cypriana Kamila Norwida a myśli i poetyki Kraju Środka*, do których prac także będą się odnosił.

KWESTIE WARSZTATOWE

Specjaliści z odmiennych dziedzin różnią się przyzwyczajeniami co do sposobu podawania literatury, jej cytowania itp., są jednak zgodni co do elementarnych zasad metodologicznych, jak konieczność zgromadzenia odpowiedniej ilości materiału badawczego; zapewnienia odpowiedniej jakości tegoż materiału, co wiąże się z uwzględnieniem kontekstu; przestrzegania takich zasad dyscypliny rozumowania, jak związki przyczynowo-skutkowe, tak zwana brzytwa Ockhama, unikanie błędów logicznych itp. Autorzy interdyscyplinarnych prac winni dodatkowo postarać się o zastosowanie też bardziej partykularnych konwencji poszczególnych nauk, których użycie jest dobrze uzasadnione.

Taką na przykład konwencją jest postępująca w światowej sinologii² rezygnacja z transkrypcji narodowych na rzecz standardu *hanyu pinyin*. Może jest on mniej intuicyjny dla polskiego czytelnika, ale zapobiega chaosowi i wewnątrz dzieła, i między książkami, gdy używają one różnych zapisów języka chińskiego. Chaosowi, który niestety wkraść się do książki Krzysztofa Andrzeja Jeżewskiego, w której są wyrazy zapisywane z dywizem (Li-ki), są i bez (I Cing); są pisane w polskiej transkrypcji tradycyjnej (kün-tsy, Czuang-tsy), i są w jakimś polsko-francuskim „pidżinie” (Cze hoang ti, Czeu-li). Tego chaosu nie rekompensuje nawet zamieszczenie słowniczka.

Jeżewski nie wskazuje, na jakiej podstawie dobrał cytowane pisma (wiersze, fragmenty z notatników, listy itp.) Norwida. Opisanie dokonanego wyboru jest zawsze ważne – jako norwidologiczny laik chciałbym wierzyć, że skoro autor nie opisał zasady doboru badanych tekstów, to wybrał najbardziej reprezentatywne z całej twórczości poety. Moje zaufanie do poprawności „norwidowskiej części” nadszarpnęła wszakże recenzja Agnieszki Komorowskiej, wskazująca na braki w wyborze materiału³.

Z punktu widzenia sinologii sposób traktowania cytatów z chińskich klasyków jest po prostu niestaranny i świadczy o lekceważeniu trudności materiału. Dzieła sprzed ponad dwóch tysięcy lat są niebywale trudne w przekładzie – tłumacz musi dokonywać wielu decyzji o charakterze interpretacyjnym, nie tylko językowym. Przekłady mocno się od siebie różnią i dla spójności interpretacji należy trzymać się jednego tłumaczenia. Tak jak cytując Biblię, nie należy bez uzasadnienia używać wymiennie *Biblii Tysiąclecia* i tłumaczenia Wujka, tak nie jest dobrą praktyką cytowanie księgi *Zhuangzi* z czterech różnych wydań: z polskiego przekładu z oryginału (s. 30), z retranslacji z tekstu rosyjskiego (s. 19), z retranslacji z tekstu angielskiego (s. 20) i wreszcie (na s. 36) z własnego tłumaczenia francuskiego przekładu (odnosi się to też do innych dzieł chińskich cytowanych w tekście).

MYŚL CHIŃSKA (W PIGUŁCE)

Wiele wątpliwości budzi sposób nawet nie tyle prezentacji, co sposobu ujmowania myśli Kraju Środka. Zredukował ją autor właściwie do dzieł Zhuangzi i Laozi, z Konfucjuszem na trzecim miejscu. Ogólnikowość tytułu można wybaczyć, gdyby omawiany obszar został następnie dookreślony i systematycznie, nawet jeśli szkicowo, przedstawiony. Niestety Autor przeskakuje od szerokich uogólnień do wrywkowych cytatów z konkretnych dzieł, zestawionych z (według niego adekwatnymi) fragmentami dzieł Norwida.

Trzeba bardzo całościowej wiedzy i sporej odwagi⁴, by streścić w kilku zda-

2 W całej pracy używam terminu „sinologia” w szerokim znaczeniu „studiów nad Chinami”, nie w wąskim – dyscypliny filologicznej.

3 A. Komorowska, *Esej sinologiczny o Norwidzie*, „Studia Norwidiana” 2011, t. 29, s. 269–282.

4 Lub polecenia dyrektora instytutu: „Poprowadzi pan wstęp do kultury dalekowschodniej dla studentów pierwszego roku”; z tej pozycji wypowiada się piszący te słowa.

niach istotę kultury tak obszernej i długotrwałej jak chińska. Trudność polega na wyłowieniu najistotniejszych elementów i nurtów bez popadania w banalność przysłów i powiedzonek. Czy przyklasnęlibyśmy chińskiemu autorowi twierdzącemu, że Arystotelesowskie „muzyka łągodzi obyczaje” to znakomita definicja istoty ducha starożytnej Grecji? A jest to stwierdzenie równie prawdziwe, jak uznanie zacytowanego (niedokładnie)⁵ fragmentu *Księgi Dokumentów*, mówiącego o dydaktycznej roli muzyki za „znakomitą definicję istoty ducha dawnych Chin” (s. 17).

Można się zgodzić z Jeżewskim, że synkretyzm stanowił istotny element chińskiego światopoglądu, a jeszcze bardziej – chińskiej praktyki religijnej. Nie można się zgodzić z mieszaniem pojęć – to nie taoiści twierdzili, że „trzy nauki są jednością” (s. 17), tylko synkretyści właśnie (jedną z trzech nauk był taoizm, więc taoista, mówiąc tak, popadłby w dziwną pętlę pojęciową). Zwolennicy synkretyzmu wywodzący się z elit intelektualnych nie byli taoistami *sensu stricto*, ba, wręcz typowym religijnym taoizmem gardzili; prosty zaś lud adaptował do swego pantheonu dowolnych bogów, nie zważając na ich taoistyczne, buddyjskie czy inne pochodzenie. Chiński synkretyzm nie łączył taoizmu, konfucjanizmu i buddyzmu *zen*, i to nie dlatego, że *zen* to szkoła japońska; tylko dlatego, że synkretyzm obejmował buddyzm jako taki, nie zaś konkretnie szkołę *chan*.

Fakt, że w kulturze chińskiej istnieje tendencja do synkretyzmu, nie oznacza też, że można traktować taoizm i buddyzm *chan* (tym bardziej japoński *zen*) wymiennie. Autor tak robi, opatrując zmysł paradoksu Laozi komentarzem z Merton, że „[...] *zen* to św. Jan od Krzyża bez teologii chrześcijańskiej” (s. 21). Gdzie Rzym, gdzie Krym – mityczny Laozi z IV wieku p.n.e. to nie ponad tysiąc lat późniejszy *chan*. Mistrz Eckhart i Kohelet też mają trochę wspólnego, ale się ich wymiennie nie traktuje. Fakt, że św. Tomasz z Akwinu był arystotelikiem, nie oznacza, że wolno cytować recenzję *Sumy teologicznej* jako opinię o *Poetyce*!

Gdyby autor skonsultował się z jakimś sinologiem, ustrzegłby się błędnego utożsamienia norwidowskiej odpowiedniości rzeczy do słowa z konfucjańskim *zheng ming*, rektyfikacją nazw. W ujęciu Konfucjusza pojęcie ma wiązać się z właściwym etycznie działaniem (bycie ojcem implikuje ojcowskie zachowanie), a nie z precyzją opisu obiektów⁶. Podobne brzmienie pojęć – zwłaszcza w tłumaczeniu – może wciągnąć w pułapkę. Zacytowany (s. 24) edykt cesarza Qin Shihuangdi brzmi „kon-

5 Nic dziwnego: przypis na s. 63 w książce *Poésies de l'époque des Thang* (przekł. i oprac. markiz d'Herve de Saint-Denys, Paris 1862) pochodzi z książki Josepha Marie Amiota (*Mémoires concernant l'histoire: les sciences, les arts, les mœurs, les usages, &c. des Chinois*, t. 1, Nyon 1776, s. 235), która zawiera tłumaczenie z *Shujing*. Przy takich translatorskich łańcuszkach św. Antoniego trudno o dokładność.

6 To istotne rozróżnienie znajdzie się w każdym przyzwoitym omówieniu filozofii chińskiej, także w Feng Youlana *Krótkiej historii filozofii chińskiej* (przeł. M. Zagrodzki, Warszawa 2001), przytoczonej w bibliografii dyskutowanej książki (także w drugim francuskim tłumaczeniu).

fucjańsko” – ale w rzeczywistości wyraża on idee wspólne starożytnej chińskiej myśli politycznej, występujące także w legizmie, którego cesarz był zwolennikiem. Sugestia, że władca, który zasłynął pogrzebaniem 460 konfucjanistów żywcem i spalaniem ich ksiąg, był zwolennikiem ich idei, to niezręczność, której łatwo uniknąć, sprawdzając dowolny podręcznik historii Chin. Niestety ten właśnie całkowicie błędny fragment powtórzyła bezkrytycznie jedna z recenzentek⁷. Sam Norwid o niszczeniu ksiąg i zabiciu uczonych wiedział, o czym świadczą jego notatki⁸.

W recenzji wyliczanie błędów rzeczowych należałoby kontynuować; mnie jednak zależy na podkreśleniu dowolności, z jaką autor zestawia wyrwane z kontekstu wypowiedzi chińskich filozofów, z równie odkontekstwowionymi fragmentami utworów Norwida, nie dbając o zakreszenie ram porównania ani o możliwe prostsze wyjaśnienia. W jednym z wierszy Norwida ma się przejawiać „głęboka pokora, tak bardzo orientalna” (s. 35) – dlaczego orientalna? Czym różni się pokora orientalna od okcydentalnej? Bo jeśli „występuje ona oczywiście u wielu myślicieli chrześcijańskich” – to może nie jest „orientalną”, tylko po prostu pokorą, kropka? Jeśli pewna koncepcja pojawia się u Arystotelesa, Horacego i Pascala (jak wskazano na s. 22), to może ich myśl właśnie Norwid wyraża, nie Laozi? Sprawnie brzytwą Ockhama posłużyła się Agnieszka Komorowska, wskazując na prostsze i lepiej ugruntowane od „chińskich” sposoby interpretacji dzieł poety i do jej pracy odsyłam⁹.

„MDŁAWA” POETYKA WYWODU

Cytowanych przedstawicieli tytułowej myśli chińskiej nie potraktował autor z należytą starannością – ale jeszcze gorzej potraktował, także tytułową, poetykę. Zastanawia brak choćby szkicowej próby jej przedstawienia, skoro, jak twierdzi, Norwida „fascynowała poetyka Kraju Środka” (s. 7) i „znalazł [w niej] nieoczekiwanego sojusznika” (s. 20).

Norwid był poetą – w Chinach właśnie poezja była uznawana za literaturę wzorcową, pierwotną (jak w Europie dramat i epika). Poetyka spuścizna Chin jest gigantyczna, ilościowo i jakościowo. Dość powiedzieć, że zbiór *Quan Tang Shi* (*Wszystkie Wiersze Dynastii Tang*) zawiera 48 900 wierszy 2 200 autorów, piszących między VII a IX wiekiem n.e. – a jest to obszerny, ale wciąż wybór poezji jednej tylko dynastii¹⁰. Poezja chińska wypracowała formy wierszy przerastające wymaganiami precyzji europejskie sonety, z określoną liczbą wersów i słów–syłab w wersie, regułami rytmu, rymu, tonów, paralelizmu części mowy itp. Norwid był także teoretykiem sztuki – i na tym polu Chiny mają niemałe osiągnięcia, by

7 E. Skalińska, „Chiński Norwid” a myśli i poetyka norwidologii polskiej. Recenzja książki Krzysztofa Andrzeja Jeżewskiego „Cyprian Norwid a myśl i poetyka Kraju Środka”, „Colloquia Litteraria” 2014, nr 2, s. 69–76.

8 C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomulicki, Warszawa 1973, t. 7, s. 245, 247.

9 A. Komorowska, dz. cyt.

10 *The Columbia History of Chinese Literature*, ed. by V.H. Mair, New York 2001, s. 278.

wspomnieć tylko najwcześniejsze dzieła, jak *Rozprawę o literaturze* Cao Pi z II wieku n.e. czy kluczowe *Umysł literacki i rzeźbienie smoków* Liu Xie (V–VI wiek)¹¹.

Teorią poetyki chińskiej zajmowało się wielu badaczy – od pionierskich prac Jamesa Liu¹² przez fundamentalną pracę Stephena Owena¹³ aż po prace komparatystyczne Earla Minera¹⁴. Innym autorytetem jest François Cheng, jeden z „nieśmiertelnych” Akademii Francuskiej, którego książkę autor wymienił nawet w bibliografii, ale w tekście nie wykorzystał; zredukował bowiem poetykę do ogólnofilozoficznych rozważań François Julienu o nieokreśloności (według polskiego tłumaczenia¹⁵; „mdłowości” – w przekładzie Jeżewskiego) w estetyce chińskiej. Sinolog skrzywi się na te kolejne nad-generalizacje: i na utożsamienie poetyki nieokreśloności pustki (istotnej, nie przeczę) z całością poetyki chińskiej, i na uznanie Julienu za jedyne, reprezentatywnego teoretyka poetyki Kraju Środka.

Teoria poetyki chińskiej nie wpłynęła na twórczość Norwida, bo pierwsze dzieła na ten temat ukazały się w Europie po jego śmierci. Pozostawała możliwość, że poetyka chińska wpłynęła bezpośrednio na Norwida nie przez analizy teoretyczne, lecz przez wzory zawarte bezpośrednio w tekstach. Byłaby to teza trudna do obrony, bo ze względu na specyfikę chińskiego języka klasycznego, forma utworów „nie przeżywa” tłumaczenia – przykładem mogą być dostępne Norwidowi wiersze z epoki Tang (wydane w 1862 roku przez markiza Léona d’Hervey de Saint-Denys) czy (potencjalnie) dostępne poezje z *Księgi pieśni* (opublikowane przez Jamesa Legge’a w 1871 roku): w obu przekładach, francuskim i angielskim, oddane prozą.

Skoro więc poezja chińska i jej teoria nie wpłynęły znacząco na twórczość Norwida, to rzeczywiście nie ma powodu jej opisywać, ale należy być konsekwentnym i pozbyć się jej także z tytułu książki i założeń badawczych. Można też uczciwie rzecz opisać i powiedzieć: postawiłem błędną hipotezę (wyniki negatywne są równie cenne, choć niedoceniane!). Miast tego autor porzuca poetykę bez słowa, koncentrując się na myśli chińskiej, niezbędnym elemencie norwidowskiej oryginalności. Przeanalizujmy dość reprezentatywny przykład opisu relacji Zhuangzi i Norwida.

Na początku autor stwierdza wielkie podobieństwo wiersza z 1850 roku *Dookoła ziemi naszej* do myśli Zhuangzi i pyta retorycznie, czy mógł Norwid znać tego chińskiego myśliciela, dopowiadając, że pierwsze tłumaczenie ukazało się trzydzieści lat po napisaniu wiersza, w 1881 roku. Jeżewski sugeruje więc, że to kuzyn Nor-

11 Tłumaczenia na polski zawarte są w książce *Estetyka chińska. Antologia* (red. A. Zemanek, Kraków 2007).

12 J.Y. Liu, *The Art of Chinese Poetry*, Chicago, 1962; *Chinese Theories of Literature*, Chicago 1975.

13 S. Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World*, Madison 1985. Po polsku zob. tegoż, *Poezja w tradycji chińskiej* (w: *Estetyka chińska*, s. 121–137).

14 E. Miner, *Comparative Poetics: An Intercultural Essay on Theories of Literature*, Princeton 1990.

15 F. Julien, *Pochwała nieokreśloności: zapiski o myśli i estetyce Chin*, przeł. B. Szymańska i A. Śpiewak, Kraków 2006.

wida, Michał Kleczkowski, mógł poetę z Zhuangzima zaznaczyć. Na twierdzącym spoczywa ciężar dowodu. Jest to idealna okazja, by zgodnie z zapowiedzią „przemówić siłą faktów” i pokazać stosowne fragmenty listów lub notatek, w których Norwid opisuje to, czego go Kleczkowski o Chinach nauczył. Tego autor nie czyni, stwierdzając zamiast, że „można sobie wyobrazić, że Norwid nie tracił żadnej okazji, by więcej się dowiedzieć o cywilizacji, która go fascynowała” (s. 21), i przywołuje postać „aktywnego działacza Towarzystwa Azjatyckiego, H. de Charancey”, z którym Norwid był w kontakcie od 1868 roku. Najpierw więc Jeżewski nie mówi, czego Norwida nauczył Kleczkowski, potem zaś nie wyjaśnia, w jaki sposób de Charancey, autor majańskiej chrestomatii, specjalista od takich języków Ameryki, jak mixe, kicz i tzotzil¹⁶, wspierał chińskie zainteresowania poety.

Autor wykazał, że Norwid znał specjalistę od Majów, ale nie zadbał, by sprawdzić to, czy znał współczesnych mu sinologów, z którymi mieszkał w jednym mieście przez trzydzieści lat. Przy całej uwadze, jaką poświęca taoistom, Jeżewski pominał najbardziej Norwidowi dostępne tłumaczenie *Daodejing*u z 1842 roku Stanisława Juliena¹⁷; zignorował też postać i dzieła następcy Juliena, markiza d’Hervey de Saint-Denys, w tym wspomniane przekłady wierszy chińskich. Zamiast tego wyliczył (notabene, z błędami) książki o Chinach, wydane w Polsce.

Autor nie sprawdził, jak bardzo po wielokroć wtórne były te pochodne dzieła osiemnastowiecznych autorów zachodnich, pisanych w oparciu o siedemnastowieczne relacje jezuickich misjonarzy – ale przede wszystkim nie wykazał, by Norwid te książki czytał. Dostęp do książek nie oznacza ich znajomości. Posiadanie kuzyna-sinologa¹⁸ nie czyni sinologiem, podobnie jak posiadanie brata, nałogowego hazardzisty, nie czyni nałogowym hazardzistą. Wywody takie, niespełniające elementarnego wymogu ukazania przyczyny i skutku, Ewangelina Skalińska uznała jednak za przekonujące, stwierdzając, że Jeżewski przedstawia wynik cierpliwego, wieloletniego śledztwa, i pokazuje, kiedy Norwid zaznajamiał się z chińskimi klasykami i co o nich myślał¹⁹.

COŚ JEŻEWSKIEMU ZROBIŁ, SOKRATESIE...

Użyjmy sokratejskiej metody dowodu nie wprost do rozważań o zależności Norwida i Chin, za Jeżewskim przyjmując, że poeta był tym krajem zafascynowany.

Norwid żył w stolicy Francji, mocno zaangażowanej w odkrywanie i (siłowe)

16 Zob. np. nekrolog i wybór bibliografii – P. Rivet, *Charles-Félix-Hyacinthe Gouhier, comte de Charencey*, „Journal de la Société des Américanistes” 1919, vol. 1, s. 625–629.

17 Profesor języka chińskiego w Collège de France w latach 1832–1874, nauczyciel wspomnianego Michała Kleczkowskiego.

18 Kolejny brak weryfikacji to bezkrytyczne powtórzenie stwierdzenia Norwida, że kuzyn jego do najwybitniejszych sinologów się zalicza. Sam Kleczkowski podkreślał, że jest praktykiem-tłumaczem, nie zaś sinologiem-naukowcem; jedyną jego książką był przestarzały podręcznik do podstawowej nauki chińskiego; zob. J. Chmielewski, *Kleczkowski Michał Aleksander*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 12, Kraków 1990, s. 559–560.

19 E. Skalińska, dz. cyt., s. 71.

otwieranie Chin, co obszernie w latach 1850–1860 opisywała francuska prasa. Szeroko opisywała też trwające piętnaście lat parachrześcijańskie powstanie Taipingów. Jaki był doń stosunek poety, bezdyskusyjnie gorliwego chrześcijanina, rzekomo zafascynowanego Chinami? Skoro podrzędnemu aktywiście abolicjonistycznemu należały się dwa wiersze – to samobójstwo młodszego brata Chrystusa²⁰, warte chyba było dramatycznego poematu!

Norwid wybierał się do Chin w 1859 roku, w środku angielsko-francusko-chińskiej drugiej wojny opiumowej. Z racji planowanej wyprawy winien uważnie śledzić wydarzenia w tym kraju, notować je i komentować. Jednak w książce poświęconej determinującemu oryginalność Norwida elementowi chińskiemu o tych relacjach ani słowa. Dramat, jakim było puszczenie z dymem cesarskiego Pałacu Letniego i zniszczenie przez angielskich i francuskich żołdaków bezcennych dzieł sztuki, winien go niezmiernie wzburzyć. Na akt dość przypadkowego wandalizmu żołnierzy carskich zareagował formą bardzo silną i ekspresywną. Zniszczenie konkretnego fortepianu muzyce Chopina ani trochę nie zaszkodziło – można ją zagrać i na okarynie. Starożytne wazy rozdeptane podkutymi buciorami były nie do odtworzenia – więc reakcja Norwida tym powinna być gorętsza. Autor zaś przekonuje, że odpowiedzią poety na destrukcję Pałacu był wiersz tak niejasny, że do dziś toczą się spory, o co właściwie w nim chodzi (s. 44–45).

Norwid, artysta plastyk, winien wielką uwagę poświęcić *Musée chinois* w Châteaude Fontainebleau, otwartemu przez cesarżową Eugenię w 1863 roku, a stworzonemu na bazie łupów wywiezionych z pekińskiego pałacu. Jeżewski, pilnie tropiący ślady chińskie u Norwida, nic o tym nie mówi. Wskazuje miast tego, że w Norwidowskim *Albumie Orbis* „wiele jest passusów o relacji Chin i chrześcijaństwa” (s. 14). Nie mówiąc konkretnie ile, lekceważy metodologiczne ABC: dokonanie opisu próby. Sięgnijmy więc do opracowania Juliusza Wiktora Gomulickiego, które wylicza następujące sekcje pierwszego tomu *Albumu*: Grecja i Rzym, Assyria i Babilonia, Chiny i Japonia, Egipt²¹. Na 237 stron treści chińskie i japońskie zajmują stron pięć, w tym notatek dwie. W tomach drugim i trzecim Chin nie ma. Łącznie trzy albumy zawierają 252 grafiki i rysunki Norwida, z czego Chin dotyczy siedem (mniej niż 3%). Czy u fascynata Chin proporcje nie powinny być raczej odwrotne?

KONTEKST I SPÓJNOŚĆ W CZYTANIU NORWIDA

Zrozumiały entuzjazm dla autora *Vade-mecum* pchnął jego badacza ku próbom uczynienia z Norwida postaci wyjątkowej, której „język chiński nie był obcy”, a pi-

20 Hong Xiuquan, przywódca Taipingów w oparciu o swe wcześniejsze studia u misjonarza Issachara Roberta wypracował własną parachrześcijańską teologię; miał też wizję, w których Bóg rzekł mu, że jest młodszym bratem Jezusa Chrystusa. Hong wszczął powstanie, które pochłonęło około dwudziestu milionów ofiar, nim skończyło się klęską. W oblężonej stolicy swego upadającego państwa popełnił ostatecznie samobójstwo. Doskonałym studium tej postaci jest Jonathana Spence'a *God's Chinese Son* (New York 1996).

21 C.K. Norwid, dz. cyt., t. 11, s. 516.

sma „świadczyły o zdumiewającej jak na owe czasy znajomości cywilizacji Kraju Środka” (s. 14), manipulując w sposób niedopuszczalny tekstami oryginalnymi. Wyrwując z kontekstu drobne uwagi i szkice, autor *Cypriana Norwida a myśli i poetyki chińskiej* chciał je zapewne wyróżnić i uczynić bardziej unikatowymi. W rzeczywistości nie tylko popełnił błąd metodologiczny i interpretacyjne nadużycie, ale na dodatek uczynił Norwidowi krzywdę.

Omawiając rozprawę *Milczenie*, Jeżewski mówi, że praktykowano je (milczenie) „w najstarszych azjackich szkołach”, co może oznaczać, że Norwid miał na myśli koncepcję *dao* (s. 39). Oryginał brzmi jednak inaczej: milczenie „z najstarszych azjackich religijno-filozofijnych teorii i praktyk płynie, a dopiero zaczerpnął jej był Pitagor w Babilonie, za czasu swej i wędrówki i niewoli”²². Norwid pisze o Babilonie, gdzie mieszkali sławni z mądrości kapłani babilońscy, a nie chińscy taoiści. Sugestia, że w *Milczeniu* Pitagoras ma kontakt z mędrkami chińskimi, czyni z autora rozprawy ignorantą w kwestii kontaktów Chin z obcymi cywilizacjami²³.

Tak samo przeinaczony przez skrócenie jest cytat, którym autor popiera tezę, że rozprawa *O Sztuce (dla Polaków)* „nosi ślad zainteresowania Norwida Chinami” (s. 16). Nieprzycięty tak, by do tezy pasował, cytat brzmi następująco: „Sztuka narodowa, jako *czas*, może być tylko wyrazicielką historycznej, że tak powiem godziny, o której naród poczuwa się do udziału w wyrobie ogólnym – dzisiejsze rysunki Chińskie zupełnie tej wartości są co Bizancko-włoskie przed Giottem, lubo Chińczycy na tak niesłychanej wyłączności trzymają się...”²⁴ – czyli Chińczycy trzymają się swoich wzorów archaicznych i trzymają się na osobności, nie uczestnicząc w postępie. Norwid, człowiek swej epoki, jeśli o sądy na temat Chin chodzi, powtarza tu ówczesnie popularny i deprecjonująco orientalistyczny (w Saidowskim sensie²⁵) pogląd o archaiczności i niezmienności tkwiącego w izolacji kraju, którego sztuka nie zmieniała się od siedmuset lat co najmniej. Na kilkudziesięciu stronach rozprawki Norwida Chińczycy pojawiają się w jednym zdaniu i służą za (negatywną) ilustrację pewnego trendu.

22 C.K. Norwid, dz. cyt., t. 6, s. 234.

23 Pierwszymi Chińczykami, którzy trafili w okolice Babilonu, byli kupcy korzenni i jedwabni, pływający na dżonkach do kalifatu Abbasydów; starożytne miasto było podówczas gruzowiskiem na pustyni. Informację o tym, z kim według Norwida miał się Pitagoras spotykać, znajdziemy w *Albumie Orbis*: „Pitagor był w stosunkach z magami perskimi i z Babilończykami z epoki świetnej Cyrusa” (C.K. Norwid, dz. cyt., t. 11, s. 408, n. 95).

24 C.K. Norwid, dz. cyt., t. 6, s. 347.

25 E. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991. Osobiście nie lubię Saida, jestem świadomy jego nadużyć i krytyki przeciw niemu skierowanej (zob. np. M. Richardson, *Enough Said: Reflections on Orientalism*, „Anthropology Today” 1990 (August), 6(4): 16). Chodzi mi o rozróżnienie między orientalizmem jako obszarem zainteresowań naukowych a orientalizmem jako postawą typizującą „Obcego”, konkretnie „Człowieka Orientu”. (Stereo)typizacji obcych poświęcono dość literatury, żeby nie uznać tego zjawiska (zob. np. Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”: od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000 – świetną analizę zaznaczającą zarówno lęk, jak i fascynację obcym).

Kolejny przykład to akwarele z *Albumu Orbis*, użyte jako ilustracje książki. Gdyby, jak twierdzi autor, Norwid „próbował chińskiego malarstwa ptaków i roślin” (s. 16), to przytoczone „chińskie” obrazki świadczyłyby o jego malarskiej nieudolności, nieumiejętności skopiowania akwarelki w chińskim stylu. Norwid, szkicując egipskie flamingi, umieścił je poprawnie – w Egipcie. Jeżewski wyrwał z właściwej sekcji te – niewystępujące ani w przyrodzie, ani w chińskiej sztuce – ptaki i wstał „do Chin”, popełniając nie tylko nadużycie²⁶, ale robiąc też z artysty nieuka.

Dla historyka kontaktów kultur polskiej i chińskiej zmyślony „Norwid nadzwyczajny” jest wielokrotnie mniej interesujący od Norwida z XIX wieku. Norwid eurocentrycznie piszący, że „Indie i Chiny nie objęte przez Pana świata – Rzym”²⁷, ośmiesza się jako „zdumiewający znawca”, ale jako orientalista-amator jest po prostu człowiekiem swej epoki. Czy czyni go to mniejszym? Nie, tylko bardziej realnym. Pójdźmy tym tropem i przeczytajmy *Podróż po Wystawie Powszechnej*, przyjmując „odważną” hipotezę, że została ona napisana w 1867 roku, a jej autor był dziewiętnastowiecznym amatorem-orientalistą i taką postawę intelektualną przyjmował.

Norwid w pawilonie chińskim zobaczył (po raz pierwszy w życiu) dwie Chiniki, nader urodziwe, choć „nazbyt bliźnięco-podobne do siebie wzajem, wskutek czego RASĘ²⁸ więcej niż osobistość się ogląda [...] Te panny w ruchach ich mają coś dzieci i coś białych królików [...] przy całej ich piękności mają linie oczów i linie nosa, i skroń-wypukłości właściwe wszystkim Chińczykom”²⁹. Ostatnie stwierdzenie to orientalizująca generalizacja, do której Norwid sam się autorefleksyjnie przyznał (rasę bardziej niż osobę widział). Typizacja człowieka Orientu jako Obcego jawi się w przypisywaniu cech dziecińczych, pewnej dehumanizacji (białe króliki), archaiczności i okrucieństwa. Archaiczność widać w opisie stroju wioślarza chińskiego: „samodział liściany, coś sięgającego tradycją swą przedhistorycznych czasów pierwotnego jakiegoś po-Rajskiego pokutnictwa”³⁰ – faktycznie, gdyby pelerynę taką, splecioną z twardej, wodoodpornej turzycy, na gołe ciało przywdziać, byłaby to pokuta iście Kainowa. Niemniej strój ów nie był żadną miarą archaiczny, ze wszech miar praktyczny – widział Norwid ówczesny chłopski płaszcz przeciwdeszczowy, nie starożytną chińską włosienicę³¹. Ale czy spód-

26 Żaden z recenzentów pracy nie zwrócił uwagi na tę „wędrówkę” flamingów, w tym niestety także prof. Zbigniew Chojnowski, który w swojej recenzji wspomina o wykonanych przez Norwida rysunkach Chińczyków. Zob. Z. Chojnowski, *Co ma Norwid do Chin*, „Forum Akademickie” 2012, nr 5: <https://forumakademickie.pl/recenzje/co-ma-norwid-do-chin/> [dostęp 2016-11-20].

27 C.K. Norwid, dz. cyt., t. 7, s. 331.

28 Podkreślenie w oryginale. Taka typizacja jest typowa dla ówczesnej epoki, co w swym opracowaniu *Albumu Orbis* podkreśla Piotr Chlebowski (*Romantyczna silva rerum. O Norwidowym „Albumie Orbis”*, Lublin 2009, s. 45 i n.).

29 C.K. Norwid, dz. cyt., t. 6, s. 204–205.

30 Tamże.

31 Obecnie płaszcze te wyparła cerata i Gore-Tex, ale jeszcze w latach 90. widziałem je – z rzadka – w użyciu.

niczki (i płaszcz) z trawy nie są bardziej egzotyczne od jedwabi nagrodzonych na wystawie złotym medalem?

Co do okrucieństwa, to bestialstwo chińskich kar było jednym z najważniejszych argumentów państw zachodnich, domagających się dla swych obywateli eksterytorialności i wyjęcia spod chińskiego prawa. Nic więc dziwnego, że chińska ekspozycja zawierała kolekcję narzędzi tortur³². Norwid poświęcił im chwilę uwagi, a opis dyb, kleszczy i specjalnego narzędzia do policzkowania skazańców zakończył, mówiąc: „Głęboko się nad tymi rzeczami zastanowiwszy, co więcej, że kiedyś miałem w rękę Kodeks-Chiński (na angielski język tłumaczony), poszedłem...”. Zdaniem Jeżewskiego Norwid mówi tu o księgach filozoficznych tłumaczonych przez Jamesa Legge’a na angielski, ale nie uzasadnia tej tezy³³. Przed Wystawą Światową ukazały się *Dialogi Konfucjańskie, Księga Mencjusza* (obie w 1861 roku) i *Księga Dokumentów* (1865). W roku 1867 były to dzieła stosunkowo nowe, bardzo specjalistyczne, kosztowne. Wymyślony przez Jeżewskiego Norwid to postać dziwacznie psychologicznie pęknięta: specjalista śledzący sinologiczne nowinki, ale głoszący o Chinach stereotypowe banały; czytelnik nakazujący kochać ludzi filozofów-humanistów, Konfucjusza i Mencjusza – o których przypomina sobie, patrząc na narzędzia tortur.

Dużo ciekawszy wynik otrzymujemy, traktując Norwida jako tego, kim był: pisarza, malarza i poetę. Norwid-pisarz wizytę na Wystawie Światowej opisał w *Podróży...* Załóżmy, że Norwid-malarz ją namalował, i że rysunki, i notatki w *Albumie* zainspirowane są wizytą w chińskim pawilonie. Norwid opisuje dwie ładne Chinki – w *Albumie*, z sześciu chińsko-tematycznych odręcznych obrazków tylko dwa (datowane na rok 1868, niedługo po wystawie) są ładnie dopracowane, podkreślające szczegóły ubrania i cechy fizjonomiczne – dwóch młodych kobiet właśnie. Pisze o „mieczach katów chińskich” – w *Albumie* jest wycinek-obrazek kolekcji broni; pisze o narzędziach tortur – jest i wycinek z książki, przedstawiający strażnika z batem prowadzącego więźnia w dybach. Myśl zapisana obrazem i słowem jest spójna. Spójnie więc Norwid poeta odpowiednio da rzeczy słowo: na

32 Zaznaczmy, że Cesarstwo Chińskie nie uczestniczyło w Wystawie Światowej w 1867 roku; chiński pawilon był dziełem prywatnych przedsiębiorców. Fakt, że Norwid zauważył w nim *Yijing* nic nie mówi o jego studiach nad tą księgą, ale dużo o organizatorach ekspozycji, którzy na tym targowisku próżności i najnowszych zdobyczy techniki pokazywali starożytny podręcznik wróżbiarstwa. Wielu Chińczyków w drugiej połowie XIX i początku XX wieku wystydziło się, że na wystawach Chin nie prezentowały nowoczesnych osiągnięć, a archaiczne, rzemieślnicze kurioza. Zob. Hyugju Hur, *Staging Modern Statehood: World Exhibitions and the Rhetoric of Publishing in Late Qing China, 1851–1910*, komputeropis rozprawy doktorskiej, University of Illinois, 2012, https://www.ideals.illinois.edu/bitstream/handle/2142/31036/Hur_Hyungju.pdf [dostęp 2016-11-20].

33 Zamiast tego wylicza rozmaite przekłady klasyków, w szczególności *Yijing*. Wyliczenie to jest zbędne, bo zawiera książki wydane zbyt późno (1876, 1881 i 1882), by miały realny wpływ na Norwida i błędne (McClatchie, tłumacz z 1876 nie miał na imię „Canon”, tylko Thomas. Kanonikiem prezbiteriańskim był z zawodu).

widok narzędzi egzekucji prawa pomyśli o kodeksie. Kodeksie praw, takim jak *Wielki Kodeks Dynastii Qing*, na angielski przetłumaczony przez George'a Stauntona w 1810 roku³⁴. Książka ta łatwiej mogła Norwidowi wpaść w ręce niż nowości Legge'a, podobnie jak książka Alexandra, z której pochodzi obrazek Chińczyka w dybach³⁵. Obaj autorzy byli członkami tego samego poselstwa do Chin z 1793 roku, ich książki o tej podróży były wydawane równolegle i cieszyły się znaczną popularnością, także wśród niespecjalistów.

Traktując Norwida poważnie jako przedstawiciela swej epoki i czytając tekst całościowo (co według Eco jest punktem wyjścia do interpretacji³⁶), można przeprowadzić interesująco spójne rozumowanie. Brakuje w nim dowodu na to, że poeta oglądał zbiór praw chińskich – i to była słabość powyższego wywodu, dopóki nie znalazłem Stauntonowskiego tłumaczenia *Kodeksu...* w *Notatkach historycznych*³⁷. Słusznie Agnieszka Komorowska wytknęła Jeżewskiemu wybiórcze czytanie Norwida!

W pismach Norwida widać umysł żywy, szeroko się światem interesujący – jest to oczywiste nawet dla zajmującego się inną dziedziną norwidologicznego laika. Znać, że poeta śledził współczesne mu odkrycia naukowe, szukał inspiracji i modeli. Tom pierwszy *Albumu* jest wymownym świadectwem orientalistycznych (nie specyficznie sinologicznych) zainteresowań Norwida³⁸. Zamiast traktować wyrwane z kontekstu, pojedyncze zdania jako dowód na wielką znajomość Chin, należy je analizować jako to, czym w istocie są: częścią większej całości, jak słusznie zaleca Piotr Chlebowski³⁹.

POZWOLIĆ NORWIDOWI BYĆ NORWIDEM

Norwid, ideowiec i romantyk, któremu o „treść główną” chodziło, nie zaś o „bawełnę, opium i herbatę”, sam przyznawał, że nie rozumie francuskiej polityki w Chinach. Rzetelnie to ukazała Zofia Dambek w artykule *Norwid i Chińczycy*⁴⁰.

34 *Ta Tsing Leu Lee; Being the Fundamental Laws and a Selection of the Supplementary Statutes of the Penal Code of China*, George Thomas Staunton (tłum.), London 1810.

35 W. Alexander, *The Costume of China, illustrated in forty-eight coloured engravings*, London 1805. O książce tej Jeżewski nie wspomina, więc zapewne nie sprawdził, skąd pochodził zachowany przez Norwida rysunek. Trudność w odnalezieniu źródła mieli też Gomulicki i Chlebowski, bo obaj w swych opracowaniach opisują ilustrację, ale nie podają jej pochodzenia.

36 U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, przeł. T. Biedroń, Kraków 2008.

37 C.K. Norwid, dz. cyt., t. 7, s. 372.

38 Piotr Chlebowski całą stronę swej książki (dz. cyt., s. 100) poświęca wyliczeniu tematów poruszanych w *Albumie*, zaznaczając, że to tylko wybór!

39 P. Chlebowski, dz. cyt.

40 Z. Dambek, *Norwid i Chińczycy*, w: *O historyczności*, red. K. Meller, K. Trybuś, Poznań 2006, s. 269–277; cytat z Norwida stamtąd. Praca ta nie jest bez wad: brakuje w niej współczesnego komentarza historycznego, autorka zbyt na słowo uwierzyła ocenie postępowania Francji, zawartej w dziewiętnastowiecznych gazetach. W rzeczywistości ochrona katolickich misjo-

Cytując konkretne fragmenty korespondencji Norwida do Kleczkowskiego, pokazała, jak poeta zbudował sobie wizję swego kuzyna w Chinach i Wietnamie jako krzyżowca broniącego przedmurza chrześcijaństwa. Obraz ten jest spójny z chrześcijańskim światopoglądem Norwida i z jego otoczeniem pełnym propagandy opisującej *mission civilisatrice* francuskich obrońców męczenników z Dalekiego Wschodu. Poeta osadził krewnego w szlachetniejszej roli niż aktywnego agenta francuskiego imperializmu (Francuzi tak bronili chrześcijańskiego przedmurza w Chinach, jak caryca Katarzyna przedmurza prawosławnego w Polsce w 1795 roku). Dambek potraktowała Norwida z szacunkiem, i „pozwoliła” mu się przyznać do niezrozumienia i odrzucenia z moralnych względów polityki realnej, dzięki czemu jawi się on jako idealista, a nie naiwny ignorant... Gdyby uparła się, że Norwid był ekspertem od spraw chińskich, jego wizja byłaby albo wewnętrze sprzeczna, albo cyniczna.

Właśnie takiej spójności i dyscypliny interpretacji brakuje książce *Cyprian Norwid a myśl i poetyka Kraju Środka*. To, że myśl jakaś (o jedności, przeciwieństwach, zmianie itp.) występuje u Norwida i chińskich myślicieli, to jeszcze nie oznacza między nimi związku. Kto mówi bez dowodu, że związek jest, popełnia klasyczny błąd rozumowania *post hoc ergo propter hoc*. Żeby jeszcze *post hoc*... – autor dowodzi (s. 39), że tezę buddysty Huang Po potwierdza tysiąc lat od niego WCZEŚNIEJSZY Laozi.

Dla jednego z recenzentów, Zbigniewa Chojnowskiego, opisane praktyki nie są problemem – stwierdza on, że autor nie chciał udowodnić swej tezy, lecz unacznic jej istnienie, innymi słowy, wystarczy, że tezę badawczą postawił. Zupełnie pomijając manipulacje na tekstach oryginałów, recenzent chwali wielość analogii odnalezionych między poezją Norwida a filozofią Chińczyków (nie sprawdzając wszakże, jak poprawnie filozofia ta jest opisana). Podobną drogą idzie Ewangelina Skalińska, zwracając szczególną uwagę na bliskość norwidowskiej „poetyki białego kwiatu” z chińską „mdławością”. Profan zapyta, czy pokrewieństwo duchowe manifestuje się tak, że Norwid pisał mętnie i Chińczycy pisali mętnie? Bo żeby realnie poetyki porównać, trzeba je opisać, a opisanie chińskiej brak (o Norwidowskiej, z braku kompetencji, się nie wypowiadam).

Recenzenci zgodnie twierdzą, że Jeżewski nie pisze dzieła naukowego, tylko snuje poetyckie analogie. Umberto Eco powiada, że analogia jest wtedy ciekawa, kiedy jest wyjątkowa; metaforę, że Achilles jest kaczką, odrzucamy, bo nazbyt wiele jest istot dwunożnych jak Achilles i kaczka⁴¹. Autor, twierdząc, że norwidowskie „Tchnij!” to może być hebrajski *ruah*, grecka *pneuma*, rzymski *spiritus*, hinduistyczna *prana* i chińskie *qi* (s. 111) – a wszystkie one mają się odnosić do Boga tchnącego życie w Adama, bliski jest wejścia na interpretacyjną minę. Wszak

narzy była raczej pretekstem do budowania kolonialnego imperium i częścią politycznego sojuszu z kościołem katolickim.

41 U. Eco i in., dz. cyt., s. 71–72.

starożytny chiński mędrzec Mozi przestrzegał przed *qi*, czyli smrodem ze zbyt płytko pogrzebanych zwłok⁴²! „Interpretacja nie jest ograniczona, ale nie musi kończyć się *happy endem*...”⁴³ – powiada Eco. Zachowując interpretacyjny umiar, usuniemy *qi*, co analogię wzmocni, czyniąc ją bardziej spójną, jako że mit tchnienia osobowego bóstwa nie jest typowy dla Chińczyków⁴⁴.

UWAGI KOŃCOWE, CZYLI UTRACONE MOŻLIWOŚCI

Ta polemika z książką *Cyprian Kamil Norwid a myśl i poetyka Kraju Środka* brzmi może nazbyt arogancko, może należało bardziej docenić intrygujący, choć niezbyt dobrze zrealizowany zamysł. Przyznaję, że krytyka moja częściowo wypływa z żalu za utraconymi możliwościami. Jeżewski położył znaczne zasługi w popularyzacji Norwida we Francji, a dokonując dziesiątków przekładów, musiał dogłębnie poznać dzieło poety. Pisząc książkę, miał dostęp do wszystkich zasobów francuskiej sinologii, historycznej i współczesnej, tłumaczeń poezji i teoretycznych poetyk, omówień stanu wiedzy w erze Norwida. Mogło powstać ciekawe studium relacji poety z ekscytującą, podówczas odkrywaną, materią obcej myśli i poezji.

Jednak przez błędy metody otrzymaliśmy dzieło, którego treść nie przystaje do założenia. Zamiast opisu relacji twórczości poety i jego eklektycznych zainteresowań powstał obraz niemalże karykaturalny, w którym Norwid jest znawcą, ale się nie zna, mógł przeczytać, ale nie przeczytał, mógł do Chin pojechać, ale nie pojechał⁴⁵... Czwartym wieszcz był romantykiem, ale chińskie nawiązania w jego twórczości wymagają pozytywistycznej pracy u podstaw. Zanim będziemy mówić o zbliżonych „diapazonach duchowych”, sprawdzimy, czy w naszych opisach *Czteroksiąg Konfucjański* nie składa się z pięciu ksiąg, a dziewiętnastowieczny tłumacz nie przekłada dzieła zaginionego w III wieku p.n.e. (obie informacje ze s. 15). Udokumentujmy reakcję Norwida na sztukę chińską, sprawdzając wpierw, czym się ona charakteryzuje⁴⁶, i jak te charakterystyki przejawiają się w dziełach poety-malarza. Flamingi zostawmy w Egipcie.

Autor – jeśli wskazówką jest tu bibliografia – uczynił znaczny wysiłek, by zapoznać się z wieloma tekstami źródłowymi kultury chińskiej. Zabrakło mu chyba wśród nich przewodnika, jakiegoś specjalisty od Chin, który wytknąłby nos ze

42 Mozi, *The ethical and political works of Motse*, transl. W.P. Mei, Probsthain 1929, księga 6, rozdz. 3, url=<http://ccontext.org/mozi/simplicity-in-funerals-iii> [dostęp 2016-11-20].

43 U. Eco et al., dz. cyt., s. 29.

44 Zob. np. L. Yang, D. An, *Handbook of Chinese mythology*, Santa Barbara 2005. Nie jestem kompetentny, by wypowiadać się, na ile poprawna w tej analogii jest *prana*.

45 Naciąganie dowodów do tezy daje efekty przeciwne do zamierzonych. Dowód na zainteresowanie poety Chinami przez łączenie chęci wyjazdu do Chin (do którego nie doszło) i cytatu z listu do Teofila Lenartowicza (s. 16) o chęci wyjazdu „gdzieś na wschód”, tworzy niezamierzenie norwidowską wersję wędkarskiego dowcipu „Jeszcze raz chciałbym złapać mętrowego szczupaka. A już raz złapałeś? Nie, ale już raz chciałem!”.

46 Historii sztuki chińskiej jest *multum*, nie sposób nawet podstawowych wyliczyć; niestety do żadnej nie ma odniesień w omawianej książce.

swej sinologicznej dziupli, przestał myśleć o Norwidzie tylko w kategoriach szkolnej lektury, i który skierowałby Jeżewskiego ku najlepszym syntezom, omówieniom stanu wiedzy dziewiętnastowiecznej i współczesnej sinologii.

To jest chyba najbardziej fundamentalny problem. Może i światy polskiego romantyzmu i kultury chińskiej są odległe, ale ich badacze żyją wciąż w świecie wspólnym. A jednak ani autor, ani jego recenzenci nie zwrócili się o konsultację do odległych o jeden *e-mail* sinologów. A może się zwrócili, ale żadnemu sinologowi nie chciało się udzielić pomocy? Obie możliwości prowadzą do równie smutnych konstatacji.



ABSTRACT

NORWID AND THE CHINESE PROBLEM – ABOUT THE NECESSITY OF COOPERATION

The book by Krzysztof Andrzej Jeżewski *Cyprian Kamil Norwid and the thought and poetry of the Middle Kingdom* (Cyprian Kamil Norwid a myśl i poetyka Kraju Środka, Warszawa 2011) is an interdisciplinary position. It is interesting for Norwidologists and sinologists, historians of nineteenth-century literature and historians of Polish science. The review article presents problems associated with the assessment of the book. Firstly, a problem of clear understanding of what type of text one is dealing with. Secondly, a problem of research workshop; and thirdly, the method of conducting discourse. Neither the Author, nor his reviewers consulted the text with sinologists, which might have eliminated many simple mistakes and omissions; problems with this particular work therefore are a symptom of a wider issue of insufficient interdisciplinary cooperation.

KEYWORDS

Chinese literature, Cyprian Norwid, interdisciplinarity, Krzysztof Andrzej Jeżewski, Polish poetry, sinology



MARTA TAPEREK

(Instytut Badań Literackich PAN)

KOBIECE CIAŁO KOŚCIUSZKI

REC.: Ewa Toniak, *Śmierć bohatera. Motyw śmierci heroicznej w polskiej sztuce i literaturze od powstania kościuszkowskiego do manifestacji 1861*, Seria „Wiek XIX”, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2015, ss. 264, il.

MOTYW ŚMIERCI heroicznej jest jednym z najbardziej totalnych i kolonizujących wyobrażeń zbiorową mitów polskiej literatury. Apologia bohaterskiego poświęcenia życia dla „sprawy” pojawia się zarówno w publicystyce dziewiętnastowiecznej, jak i współczesnej. W nowszych badaniach historycznych zwykle zajmują się nim ci, którzy nie tracą z oczu współczesnych problemów i swoje teksty traktują jako formę interwencji. Tak też dzieje się w przypadku omawianej tu pozycji.