

# **Osobowość a anonimowość w „przypowieści” o „rzymskim bruku”.**

Arent van Nieukerken

# Interpretacje

## Arent van NIEUKERKEN

### Osobowość a anonimowość w „przypowieści” o „rzymskim bruku”

Egzystencjalną osnowę poematu *Quidam* stanowi motyw sakralnej istoty „litości”, „spół-cierpienia”. W dziewiątym rozdziale owej „przypowieści” anonimowy bohater („Syn Aleksandra z Epiru”) okazuje litość znieważonej przez lud rzymski trójce chrześcijan (ich rzecznikiem jest Quidam-Gwido), mimo że nie zdaje sobie sprawy z głębokiego sensu tego „natchnienia” serca:

„Czekaj! bom w ustach nie miał nic **trzy** doby –  
[...]

To mówiąc, Gwido chwiał się i był blady,  
Jak gdyby mówił: „czczo-mi” – lecz pozierał  
Na dwóch, co za nim stali, jak na ślady.

– Gdy ktoś, co dotąd o **głaz** się opierał  
Przy jednej z kolumn, rzucił trzos i skinał,  
Wołając: „Chleba! – hej – po trzykroć płacę”.<sup>1</sup>

(PW, t. 2, s. 118)

W przypominających starorzyską mozaikę poematach Norwida, który był archeologiem z zamiłowania, najdrobniejsze szczegóły uzyskują sens na tle **historii świętej**. Realia sytuacji na rzymskim bruku „powtarzają” niepowtarzalne zdarzenie Męki Pańskiej, a pewne szczegóły przybliżają **namacalnie** perspektywę Zmar-

<sup>1/</sup> Wszystkie cytaty z Norwida lokalizuje w tekście za wydaniem: C.K. Norwid *Pisma wybrane*, wyb. i opr. J.W. Gomulicki, PIW, Warszawa 1983: t. 1 *Wiersze*, t. 2 *Poematy*, t. 3 *Dramaty*, t. 4 *Proza*, t. 5 *Listy*. Wszystkie podkreślenia-pogrubienia w cytatach i w tekście moje – A.v.N. Pozostałe podkreślenia – druk rozstrzelony – Norwida.

## Nieuwerkerken Osobowość a anonimowość w „przypowieści”...

twychwstania. G ł a z, na którym młodzieniec z Epiru się opiera, obrazuje tu bowiem z jednej strony pozbawione litości światoodczucie schyłkowego pogaństwa, z drugiej zaś odsyła do głazu odsuniętego przez zmartwychwstałego Chrystusa. „Opierając się o głaz”, „syn Aleksandra”, ów „**nieświadomy** kapłan” w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, uświadamia sobie nagłe „kamiennność” cywilizacji, w której „zakłęci w umarłe formuły” ludzie ulegli depersonalizacji („– Siedliście, głazy, w głazów kole / Całe już życie wasze śmierć”; PW, t. 1, s. 286, *Spartakus*) i staje się tak wrażliwy na cierpienie „Człowieka” (*Quidam*), że sam się naraża na niebezpieczeństwo prześladowań:

Syn Aleksandra rzekł: „Ci ludzie, trzy dni  
Nie jadtyszy, omdleć mogą w osłabieniu,  
Widzę to.” – „Ktoś jest” – szpieg zawoła z cieniu.  
(PW, t. 2, s. 119)

Okazuje się jednak, że współczucie (chodzi tu o chrześcijańską *Caritas*), nawet jeżeli nikt świadomie owej „Weroniki sumień” nie włącza do „historii świętej”, **spontanicznie** (w sposób „nieobmyślony”) ludziom się udziela (jest bowiem „natchnieniem”), łącząc ich we wspólnotę protoeucharystyczną (wołanie o „chleb”) i wyzwalając w nich dobroć (nawet kłamstwo służy tu miłości bliźniego):

„Doktor!” – krzyknęło trzech, a byli zgodni,  
Że posądziłbyś o wczesną umowę –  
I – tu dwa kłamstwa stały w przesileniu:  
Oskarżające i to, co w n a t c h n i e n i u  
W s p ó ł - m i ł o s i e r d z i a tchnęło **trzech** – ludowe.  
Tamto formalne, to **nieobmyślone**,  
Jak grom, co nie wiesz, w którą wytnie stronę”  
(tamże)

(Nie sposób przeoczyć, że za „synem Aleksanda” pragnącym ulżyć cierpieniom trójki chrześcijan ujmują się **trzej** „przypadkowi” obrońcy; wspólnota protoeucharystyczna zawiązuje się „trójcami”).

Ciekawe, że i tu wydarzeniu, które w istocie stanowi epizod „historii świętej”, towarzyszy zjawisko atmosferyczne. Ów „grom” jest jednak tylko częścią „poetycznego” porównania, nabierającą wyrazistości dopiero w kontekście „grobowej” ciszy, zapadającej po owym mimowolnym czynie metafizycznym:

Gwido: „Bóg zapłać” – rzekł, gdy współ-skarżeni [tych mężów **trzech**]  
Poczęli chleb jeść, a tak cicho było,  
Że i najwięcej środka oddaleni  
Słyszeli dziękę, jakby się im śniło,  
Że tuż przy Q u i d a m stali w onej dobie;  
Bo **ciszej** było tam, niż bywa w **grobie**”  
(tamże)

Scena **splata** więc ze sobą wiele elementów z „historii świętej” („głaz”, „chleb”, „cisza”<sup>2</sup>, „grom”, t r z e j oskarżeni, litość, „Quidam”-Człowiek). Nagromadzenie tych elementów wystarczyłoby, by czytelnik (w odróżnieniu od „syna Aleksandra”) uświadomił sobie sakralny sens tej sytuacji. Zostaje ona w końcu jeszcze spuentowana przez samego Gwidona: „«Teraz – tak kończył Gwido – j u ż s i ę s t a ł o»” (tamże). „Ogrodnik”, który w odróżnieniu od „syna Aleksandra” rozpoznaje sakralny sens realiów składających się na jego „męczeństwo”, reprezentuje tu więc nadrzędny punkt widzenia autora. Powtarza słowa wypowiedziane wcześniej przez anonimową „osobę” należąca do „grupy szpiegów i świadków”<sup>3</sup>, próbującą w ten sposób uwiarygodnić donos o niezapaleniu lamp, których „iluminacje zamieniały z czasem drzwi na bogi” (tamże, s. 114, przypisy):

2/ Objawienia poprzedza u Norwida zawsze moment całkowitej ciszy (por. np. centralny epizod Wcielenia Słowa w *Rzeczy o wolności Słowa*: „Przyszła nareszcie chwila ciszy uroczystej / Stało się – między ludzi wszedł MISTRZ-WIEKUISTY” (PW, t. 2, s. 586). Objawienie to jest więc **cudem**, a nigdy prostą konsekwencją („zniesieniem”, „syntezą”) istniejących sprzeczności. Kiedy zdajemy sobie sprawę z jednostronności owych przeciwieństw („Patrz, gdzie zawisło? S ł o w o . . . / d w a s t r o n n i c t w a zbrojne, / Dwoma obozy stojąc, znają jeden... wojnę! / Ci i tamci wołają O n i a s a proroka, / By śród których stanąwszy wziął kłatwę z obłoka / I cisnął na przeciwnych – zatrzymał się starzec, / Pojrzał – przykląkł, i na raz odgadnął co? ma rzec: / «O wszechprzytomny (mówiąc) ponieważ: z tej strony / Są męże Twoi, z tamtej – Twój lud uzbrojony [jest to przejrzysta aluzja do walki klasowej w społeczeństwie „kapitalistycznym”, którą Norwid, podobnie jak Krasiński, pragnął unieszkodliwić w myśl sakralnie pojmanego braterstwa między „Panami” a „Ludem”], / By krwawił rzeź, w rozdarciach jałowych i długich, / Błagam Cię! N i e w y s ł u c h a j n i e d n y c h, n i d r u g i c h . . . » / Tu – **przemilkł**” (tamże, s. 584), możemy się uchylić od nich poprzez milczenie („Raz nawet, już stanęło u kresu dojrzenia: / Poczulo [Słowo], że jest także i **WOLNOŚĆ MILCZENIA**; tamże, s. 585). Moment wolności milczenia jest próbą niedialektycznej negacji skłóconych ze sobą idei i stronnictw (przypomina duchową ascezę średniowiecznych mistyków) i stanowi z punktu widzenia człowieka konieczny warunek chwili Wcielenia Słowa, lecz owo Wcielenie (narodziny Chrystusa-Bożoczłowieka) nadal ma charakter całkowicie wolnego czynu ofiarnego Bożej Osoby, która zstępując, przekracza (lecz nie zaciera) różnicę ontologiczną między transcendencją a immanencją, pełniąc brak ( „Gdy więc od wniebogłosów, gdy więc od natchnienia, / Słowo objęło wszystkie tony do milczenia, / Cóż? Nie powie, nie skreśli – czegoż? Nie wyczyta – / Dwojga mu brakło tylko: «*Spiritus et vita*»”; tamże, s. 585). Brakuje tu więc tego „pierwiastka”, który stanowi o istocie całych dotychczasowych dziejów, ich **głębokiego** sensu, do którego dzieje dochodzą, lecz nie jest w ich mocy samodzielnie dopracować się owego sensu.

3/ „stojących pod słupy, / **Do pół okryte cieniem**, w sposób taki, / W jaki się nocne kryć umieją ptaki, / Skoro je światło południa zaskoczy: / Ze głos ich słysząc, nie widzisz osoby, / Osobę widząc, widzisz ją po oczy / I mógłbyś deptać, nie wiedząc – jak groby! –” (tamże, s. 114); owe postaci, do „p ó ł o k r y t y c h c i e n i e m”, wyraźnie kontrastują z grupką „**do pół obnażonych**” (tamże, s. 105) chrześcijan.

„ – Tu ja, że widzę drzwi nieozdobione  
I ciemność: lampy że nie zapalone –  
Nuż wołać, dalej przestrzegać, zaklinać –  
I jak brzmi słowo, czytane wybornie,  
**Stało się** – bowiem nie chcę już wspominać –  
Przed Bóstwem raczej padając pokornie.”

(tamże, s. 115)

Na podstawie tego powtórzenia możemy sprecyzować istotną różnicę między rytualizowanym *sacrum* pogańskim a wiarą chrześcijańską, uobecniającą się poprzez „jednorazowe” intuicje świętości bytu *hic et nunc*. Pogańskie *sacrum* jest czystą powierzchownością, pozbawioną wszelkiej głębi i złożoności. Na tej powierzchni dostrzega się gesty i obrzędy, które mówią same przez się, pod warunkiem, że są właściwie „oświetlone”. Sprawa właściwego oświetlenia jest zadaniem „publicznym” i bierze swój początek od najwyższego autorytetu publicznego, cesarza, który jest sekularnym Bogiem („«Zaiste, / Ze świąt jeżeli które uroczyste / W obliczu prawa, to cesarskie święto...»”; tamże, s. 113-114). Sakralność pewnej sytuacji jest tu czymś [nad]danym, w pewnym sensie odgórnie narzuconym, a nie stanem **przeżywanym wewnątrznie**, dochodzeniem do prawdy poprzez wczuwający się rozbiór powierzchni bytu, **hermeneutyką jawy**. Skoro nie sposób już prawd wiary przeżywać w duszy (wątpliwość jako stan wewnętrzny, element **psychomachii**, zostaje tu wykluczona – urzędowym kapłanom rzymskim obce są rozterki czuwającego Chrystusa w nocy przed jego Męką), domagają się one wciąż na nowo publicznego potwierdzenia w postaci rozmaitych gestów i obrzędów:

Upadek taki kapłan Jowiszowy  
Widząc, garść mirry w kadzielnicy rzucił;  
Toż czynił Pretor – i inny, i owy,  
A każdy **ściągał twarz**, jakby się smucił,  
Lub głową **wstrząsał**, lub **ręce zakładał**,  
Jakby się ludziom na migi spowiadał,  
I szukał ruchem coraz mniej kłamanym,  
Aż znajdzie w sobie głos dość wiarygodny;  
Bo głos mniej może niż gest być udanym,  
[...]  
Wtedy zaś zwie się już o g ó ł u d u c h e m,  
Wyrazem myśli w tym zbiorowym ciele,  
I już się nie zwie kłamstwem – lecz o r g a n e m,  
Albo koniecznym ogniem tradycji,  
Albo przyjętym trybem nieskłamanym,  
Regulaminem mody lub policji –

(tamże, s. 115-116)

Owe gesty i obrzędy nie są jednak znakami, nie odsyłają do tajemnicy, lecz tylko uwydatniają (fałszywe) przekonanie o jawności i powszechnej przystępności *sacrum*. Świat schyłkowego pogaństwa za czasów „tolerancyjnego” cesarza Hadriana jest przestrzenią „literary”. Owa „litera” zostawiła swoje piętno na postawie (zwłasz-

cza ruchach) i zachowaniu ludzi, w zależności od ich pozycji w hierarchii świeckiego *sacrum*. Sformalizowane pojęcie świeckiego *sacrum* sprawia, że ludzie „zachowują się wobec siebie”, a takie „**zachowanie wobec**” czyni z nich hermetyczne, nieodróżnicowane, gładkie zewnętrzności. Złożoność otwartego na transcendencję Człowieka ulega erozji. „Architektura” Słowa staje się niewidzialna. Osoba ludzka zostaje „zaokrąglona”<sup>4</sup>. Owe „ujednolicone” jednostki włączają się jako nieprzenikalne atomy<sup>5</sup> do wielobarwnej mozaiki rzymskiego bruku albo też (w przypadku niektórych wrażliwszych istot) przybierają postać nieruchomych (dokończonych) posągów z marmuru. Dotyczy to zwłaszcza Zofii z Knidos i Mistrza Artemidora, którzy wyczuwają wewnętrzną pustkę tej kultury – „To już dwa wieki od Grecji pogrzebu / Biały duch jej [idea Grecji] podniósł się ku niebu / W szlaki dokonań...” (tamże, s. 136). Trzeba jednak powiedzieć, że zaślonięcie perspektywy „pionowej” (rzymski „bruk” został odcięty od głębi-”katakumby” i tym samym stracił też kontakt z niebem), otwiera czytelnikowi oczy na bogactwo poziomu. Ulica tego starożytnego „Paryża” stanowi prawdziwą ucztę dla zmysłów. Wszystko (z wyjątkiem wspomnianych już wrażliwszych istot – one też się ruszają, ale leniwie, powolnie) jest w nieustannym ruchu, a ów ruch przybiera najróżnorodniejsze postaci, od uroczystych, hieratycznych gestów kapłanów i mędrców do żywiołowego falowania tłumu, a wreszcie – wielobarwnego „dywanu” (por. opis orszaku pretora w rozdziałach VII i IX: „Po krzykach: «W prawo! W lewo!» – i po owym / To tu, to owdzie ciągnaniu się tłumu, / Które zdaje się ciałem tym zbiorowym / Miotać, jak **wielką rzeczą bez rozumu**, / Stało się wreszcie, iż masa ta cała, / Od wierzchu schodów do schodów podnóża, / Usadowiła się i wyglądała / Jak zawieszona płachta jaka duża, / Z rozlicznej barwy okrawek zszywana, / Do wietrzzonego podobna dywana”, tamże, s. 112).

Otóż zupełnie inaczej przedstawia się przestrzeń z punktu widzenia chrześcijańskiego, traktującego widzialną rzeczywistość jako wewnętrźnie złożoną (a nie tylko **źródnicowaną**). To, co jest istotne, objawia się Człowiekowi często nie na pierwszy rzut oka, ale poprzez **wewnętrzną** iluminację, pozwalającą odbierać ja-

4/ Por. następujący fragment z *Rzeczy o wolności Słowa*: „...znam – S e r i o - f a ł s z y w e ! / I gdy byłem w N e p t u n o, gdzie łaźnie Nerona / Wypłukuje z wiszarów fala zapieniona, / Bijąc w takt nieustannie, i z wielkim spokojem / Oblamuje mozaiki, i ciska jak swoim / Różnobarwnymi głazy – i ciągle je ślini / Pianą – i **zaokrągla, i równymi czyni...**” (tamże, s. 598).

5/ Zdaniem Norwida w takich epokach zapominania o świętości powstają w sposób „konieczny” (kiedy *sacrum* się zasłania, rodzi się idea „konieczności historycznej” systemy „atomistyczne”, które interpretują rzeczywistość w kategoriach „konieczności” fizycznej: „A jako bywa wśród ległych ogromów / Myśli lub ciała, że w proch się trą nikły – / Tak już rozgłośnie s y s t e m y - a t o m ó w / Brzmiały: że zawsze jedno znaczyć zwykły! / Znaczyć – co znaczy na zimnej miednicy / Popiół, gdy mirry braknie w kadzielnicy” (PW, t. 2, s. 138). W kadzielnicach rzymskich kapłanów z czasów Cesarstwa mirry wprawdzie nie brakowało, lecz ich obrzędy i wierzenia były wewnętrźnie puste, czysto **dekoracyjne**.

kiś gest, przedmiot lub sytuację jako **znak**. Zewnętrznym, niejako widzialnym „symbolem” znakowości świata, obszaru wzajemnego przenikania immanencji i transcendencji, spotkania się człowieka i Boga, jest podział na dzień i noc, światło i ciemność. Istotny, sakralny sens swojej egzystencji (**Słowo** w odróżnieniu od **liter**) Człowiek wydobywa z ciemności, z katakumb, z grobu, z głębi.

Prawdziwe światło świeci bowiem w ciemnościach:

Noc była – księżyc w przysionek otwarty  
Szerokie składał promienie, jak karty  
Księgi, z głęboką uwagą czytanej”  
(tamże, s. 164)

Barchob nasz z ogrodu  
Wyszedł, do miasta kwapiąc się ulicą.  
Co czuł? Wysłowić tego niepodobna:  
Ogromna przyszłość, rzeczywistość drobna  
[...]  
I mrok – i znowu otchłań rozwidniona.  
Myśli, niepewne kształtem, treścią szczytne –  
Rzym pod nogami, ile razy jeszcze  
Magowe słowa o nim pomnił wieszczę,  
Co całą państwa architekturę  
Porozsnuwały mu w myśli, jak górę  
W teatrum z płótna rozsuniesz klejoną,  
Szczyt jedną wiodąc, a spód drugą stroną  
[...]  
Gdy – nagle strażnik, bram strzegący w nocy,  
Krzyknąwszy właśnie, przeraził go nieco.

---

Tak to nie wszędzie równie gwiazdy świecą!  
(tamże, s. 169-170)

Wiele istotnych doświadczeń i rozmów w *Quidamie* dzieje się właśnie w nocy, ale nie wolno nocy i ciemności przypisywać statusu ontologicznie uprzywilejowanego. Podstawą chrześcijańskiego pojęcia *sacrum* jest bowiem **wewnętrzne, uświęcające przeżywanie** rzeczywistości, a noc sama w sobie nie objawia ludziom znakowego charakteru widzialnej rzeczywistości („Tak to nie wszędzie równie gwiazdy świecą!”), co najwyżej skłania wrażliwsze istoty do medytacji, budzi w nich pewien nastrój (ale nie dzieje się to samorzutnie – wymaga to od nas „współpracy”), poprzez który jednowymiarowość jawy rzymskiego bruku jest podana w wątpliwość:

W czas, gdy firmament ciemnosafirowy  
Wielością jasných gwiazd oczy zawraca,  
A cały urok nocy południowej  
Łagodzi zmysły – iż pamięć ukraca,  
W obecność jakąś przenosząc nieznaną  
Myśl, wrażenia za dnia pomiataną,

Lub daje wiary chwilę, przez znużenie,  
Nawet zbrodniarzom, w kajdanach wilgotnych,  
Że – jeśli nie kres – rytm ma ich cierpienie,  
Samotność że ma swoich współsamotnych.<sup>6</sup>

[...]

W czas tajemniczej bladeści księżycza  
Syn Aleksandra wrócił do gospody –  
Jak światło, co mu olśniło jagody,  
Takie wejrzenie tęskne miał – i lica  
Pełne takiego bezmiaru pogody,  
Co, przez głębookość swą że jest wątpliwy,  
Mniemasz – lub śmiało zwątpiłbyś, czy żywy? –

(tamże, s. 186-187)

Widzieliśmy przed chwilą, że próba uobecnienia formalnego, obrzędowego charakteru cywilizacji schyłkowego pogaństwa sprzyjała opisom, mieniącym się blaskiem składających się na ruchliwą mozaikę szczegółów. Sceny nocne Norwid maluje nie mniej starannie, ale tu barwy są bardziej stonowane i ruch jest spokojniejszy, bardziej miarowy, co uwydatnia różnicę między czysto zewnętrzną, toczącą się ruchem konwencji ulicą rzymską (wszelka refleksja jest tu zbędna – wystarczają **odruchy**), a światem widzianym, przeżywanym przez d u s z ę wrażliwej jednostki. Można by powiedzieć, że poetyka nocy pozwala uchwycić ów wewnętrzny świat *in statu nascendi*, ale tym samym, przez skupienie się na sposobach przeżywania swojego **bycia-w-świecie**, znakowość tego świata traci się z oczu. Momenty autorefleksji, medytacji nad istotą b y c i a - C z ł o w i e k i e m - w - ś w i e c i e, są zatem koniecznym warunkiem odkrycia „świata”, tzn. przezwyciężenia stanu *Semsvergessenheit*, który traktuje rzymski bruk jako jednowymiarową (mimo jego „pstrości”), „daną”, „jawną” powierzchnię („Jak zawieszona płachta jaka duża, / Z rozlicznej barwy okrawek zszywana”; tamże, s. 112), niedopuszczającą interpretacji, pozbawioną tajemnicy, tożsamą ze sobą. Wejście w siebie, autorefleksja otwiera więc rozziw między prawdą „duszy”, a kłamstwem widzialnej rzeczywistości (przy czym noc i ciemność wydają się bliższe owej prawdzie niż dzień i blask jawy),

6/ Ostatnia linijka stanowi doskonałą ilustrację typowego dla Norwida niedialektycznego przezwyciężenia jakiejś jednostronności poprzez potęgowanie, doprowadzenie jakiegoś pojęcia lub stanu psychicznego do skrajności. Człowiek rozmyślając nad istotą swojego sposobu bycia-w-świecie, nie rozpraszając się w „tłumie” (*man*, „się”), który przybiera u Norwida różne (zresztą niekoniecznie negatywne) postaci, takie jak „koło” lub „salon”, dochodzi do wniosku, że właśnie owe z konieczności „samotne” medytacje egzystencjalne są tym, co w „istocie” go łączy z innymi „osobami” (tzn. ludźmi spełniającymi „istotną” treść bycia „człowiekiem”, traktującymi życie jako drogę, *imitatio Christi*). Nie neguje „się” tu negacji, lecz człowiek („cały”, bo pojedynczy, „osobny”) poprzez niespodziewaną zmianę perspektywy objawia podstawową pozytywność tego, co na pierwszy rzut oka wydawało się negatywne, czyli braterstwo „osieroconych” ludzi dochodzących do uobecniającego się poprzez nicość (jak inaczej sobie wyobrazić „kres” Absolutu?) Boga.



ale nie równa się to jeszcze autotranscendencji. Chodzi bowiem o to, by rozpoznać istotową świętość **całego** obszaru widzialnej rzeczywistości, zarówno jej dziennego, jak i nocnego oblicza, a to nie dokonuje się przez niekonwencjonalne, bardziej niż zazwyczaj cieniowane, bogate w szczegółach obrazowania świata (nocnego i dziennego), lecz przez odkrycie i wydobywanie znakowości owych mozaikowych obrazowań. Rozpoznawanie znaków zakłada skok „jakościowy”<sup>7/</sup>. Okazuje się tedy, że na ruchliwy świat rzymskiego bruku, taki jak został nam przybliżony, pozornie najdalszy od *sacrum*, można jednak patrzeć z perspektywy „historii świętej”. Kiedy człowiek „dobrze”, z właściwym nastawieniem (Heideggerowską *Stimmung*) światu się przygląda, wyłania się z wielobarwnej tkaniny rzeczywistości (nagle, w sposób cudowny, w „okamgnieniu”) jego znakowość. Wystarcza często jeden wyraz („Czcho mi”) lub jeden szczegół („chusta”).

Otóż w sensie ontologicznym „moje” rozpoznanie *sacrum* na bruku wielkiego miasta nie różni się od nagłej intuicji, że przeżywanie jakiejś sytuacji przez „moją”

---

7/ Jednakże przesłanką owego skoku, przenoszącego Człowieka do wymiaru nieuwarunkowego, jest odkrycie różnorodności powierzchni rzymskiego bruku – **syntetyczny ogląd** jest poprzedzony, ale nie warunkowany, przez **analizę, rozbiór**. Pomocne w tym okazują się byty, które są już dokończony, stanowiąc pomniki własnej, „dokonanej” żywotności. Owe byty jawią się wrażliwшему obserwatorowi jako „ruiny całości”, jak np. owa Grecja, której „biały duch [...] podniósł się ku niebu / W szlaki d o k o n a n ą” (tamże, s. 136), za czasów Hadriana upostaciowana w marmurowej piękności Zofii z Knidos. Takie piękno „dokonane”, pozornie „całe”, lecz w istocie minione, budzące smutek z powodu przemijalności wszelkiego życia, nie transcenduje czasu, lecz objawia nam samą czasowość jako transcendencję, w świetle której wszelki byt, nawet najdoskonalszy, stanowi jedynie cząstkę, fragment: „Pod tymi laury, których liść szeroki / Lamp różnofarbnych złamały promienie, / Szaty ją wiewne tulą jak obłoki / I układają na ciche kamienie – / Z rzeźbą ich łącząc tak żywą naturę, / Jak rzeźba wpaja się w architekturę. / Zaiste, **odłam to jakiejś świątyni, / Gdzieś barbarzyńskim roztartej obuchem – / Nikt zeń całości nowej nie uczyni, / Ni ją spokrewni z cudzoziemskim duchem: / Zawsze to będzie pamiątka bez-łzawa / Czegoś, co nie ma istoty ni prawa”** (tamże, s. 86; por. też znany utwór *Marmur-biały*: „Grecjo piękna!... twe dziwiąc ramiona z marmuru / I – serce... pytam: co się też stało z H o m e r e m, [...] Gdzie jego grób? Lub chata? – mów!- chociażby szmerem / Fal egejskich, bijących w heksametr o skalę – / Rytmem klasku ich rzeknij – zapisz w piany białe [...] ...Och! Pani / Błękitno-oka, z równym profilem Minerwy... / – Stąd to zwaliska twoje są, jak ty nadobne: / Wita się je z radością!... a żegna z tęsknotą, / Rosami operłone rwąc fijołki drobne, / J e d y n e, co łzawieją tam... i rosną po to” (PW, t. 1, s. 100). Nikt tu na ziemi nie wskrzesi bytów, które spełniły swoją dziejową rolę. Owe byty powinny bowiem przejść przez grób, by wlatywać dalej, „Tam, gdzie jest N i k t i jest O s o b ą” (PW, t. 2, s. 120). Uświadamiając sobie poprzez nastrojowość (*Gestimmt-sein*) wewnętrzne pęknięcie bytu, jego fragmentaryczność (byty nie spoczywają w sobie, nie są zaokrąglone – por. przypis 3, lecz w owym pęknięciu objawiają architekturę niedokończonego gmachu ludzkości), człowiek otwiera się na ocalający cud transcendencji, którego dokonał (wiecznie dokonuje) zstępujący (i „dźwigający” człowieka) Bóg-człowiek.

indywidualną duszę wpisuje się z istoty w „historię świętą”, w dzieje Bożoczo-wieka, głowy człowieczeństwa, „Czoła-wieku”. Każdy „człowiek” powinien więc **wewnętrznie przeżywać** swoje niepowtarzalne uwikłanie w widzialną rzeczywistość pod kątem *sacrum* z tym, że nastrojowość sama w sobie nie wystarcza. Owa indywidualna dusza, którą autor analizuje (duszę syna Aleksandra z Epiru, *alter ego* Norwida?), nie uświadamia sobie bowiem **sama**, że jego droga życiowa jest w istocie *imitatio Christi*, nie rozpoznaje więc znakowości swojej egzystencji – potrzeba na to łaski. Sakralną istotę jego drogi życiowej mógłby synowi Aleksandra objawić ogrodnik-Gwido-*Quidam*, w którego los w przedziwny sposób został spleciony, lecz którego przypadkowa (z punktu widzenia ogrodnika właśnie **nie-przypadkowa**, bo „ofiarna”) śmierć to uniemożliwia.

Powróćmy w tym punkcie do motywu „czczości”, która (chodzi teraz jednak o „duchową” czczość) domaga się również ukojenia w XX rozdziale poematu. Odnosi się teraz do samego „syna Aleksandra”, owego „nieświadomego kapłana”, „mającego mądrość na celu” (tamże, s. 85), któremu przebywający na obczyźnie Norwid nadał swoje własne rysy:

Zwątpienia czczość mu serce rozłożyła,  
 I ciężar siebie poczuł, nieprzytomny  
 Po świetle idąc, co, choć ślepa bryła  
 I bez-zmysłowa, i taki ogromny,  
 Nie traci przecież ciężkości swej środka:  
 Równo się toczy, choć kometę spotka  
 [...]  
 Więc niby mówiąc: „C z c z o m i ” – do gospody  
 Wszedł – Woniejące wraz mu na twarz chłody –  
 Jakoby **chustę pot ocierającą**  
 Rzucając – dziwnie bardzo otrzeźwiły –  
 I mimowolnie wspomniał t w a r z c i e r p i ą c ą  
 Gwida – gdy tak go odchodziły siły  
 P r z e d t w a r d y m s ą d e m l u d z i b e z s u m i e n i a ;  
 Lecz te, uboczne, pierzchy wraz wspomnienia –  
 Ciekawszym było, skąd kwiaty? dla kogo? –  
 Lub jak weszły do mieszkania drogą?  
 (tamże, s. 187)

Sytuacja ta przywodzi na myśl początek wiersza *Litość*. Różnica polega oczywiście na tym, iż tu cierpiący na „chorobę wieku” syn Aleksandra („A on – na onym ogromie malutki – / Chromiał, że mdłe go wydrożyły smutki”; tamże; „spleen” to świadomość – złudzenie? – iż „ja” jako „osoba” jestem całkowicie obcy „nie-ja”, „bez-osobie” wszechświata) po wejściu do gospody doznaje jednak ukojenia a że jego cierpienie jest bardzo wyraźnie umieszczone w sakralnym kontekście. Otrzeźwiający zapach kwiatów, które ktoś („*Quidam*”<sup>8)</sup>) zostawił w jego pokoju, jest *expli-*

8/ Pachnące jak balsam kwiaty, który *Quidam* zostawia pod nieobecność syna Aleksandra w jego gospodzie (PW, t. 2, s. 175), są znakiem samoprzekraczającego się, ze swojej istoty rozlewającego się bytu Bożego. Transcendencja to

*cite* porównany z „ocierającą pot chustą” (w *Litości* każdy mógłby „łzy ocierać chustą”, tu „chusta” usamodzielnia się, staje się jedyną w swoim rodzaju – tym samym wszystkie chusty odnoszą się do „pierwowzoru” chusty – św. Weroniki) i owe „woniające wraz mu na twarz chłody” uobecniają synowi Aleksandra „mimowolnie” cierpiącą twarz ogrodnika-chrześcijanina Gwida.

Pamiętamy, że właśnie ów „Człowiek” („*Quidam*”) posiada zdolność odczytywania znaków „historii świętej” zaszyfrowanych na rzymskim bruku, owej przestrzeni starożytnej *Seinsvergessenheit*. Można by go określić jako „nieświadomego kapłana”, **świadomego** „bezmiaru swojej nieświadomości”, którą należy stopniowo uświadomić. Wydaje się, że w tej „przypowieści” („nie zaś powieści” – por. listowną dedykację poematu do Krasińskiego, tamże, s. 79) elementy epiczne i liryczne się „znoszą”. Relację między autorem a światem przedstawionym z jego protagonistami można bowiem określić w następujący sposób: autor z punktu widzenia **egzystencjalnego** patrzy na świat oczami „syna Aleksandra z Epiru”, przeżywa filozoficzne rozterki (Artemidor, Mag) i porażki miłosne (Zofia z Knidos – Maria Kalergis). W odróżnieniu jednak od syna Aleksandra autor (Norwid) zna sakralny sens tego cierpienia. Nie oznacza to jednak wcale, że wie, jak można owym bólam położyć kres. Wydaje się bowiem, że są one nierozłączną częścią drogi życiowej człowieka, męki Człowieka-*Quidama*, pragnącego się włączyć do „historii świętej”, utożsamiającego się z Bogiem-człowiekiem, Chrystusem. Ową prawdę „metafizyczną” wypowiada Gwido. Ogródnik jest przykładem „Człowieka” („*Quidama*”), ponieważ całym swoim życiem poświadczył swoje przywiązanie do sakralnego pierwowzoru Boga-człowieka. Jest więc **znakiem** (chciałoby się powiedzieć **znakiem znaczącym swą własną znakowość**), obrazuje drogę, którą Chrystus zadał każdemu „człowiekowi” („*quidamowi*” – synowi Aleksandra z Epiru). Gwido jest gwarantem metafizycznej prawdy w poemacie o zaszyfrowanych znakach „historii świętej”, ale ze względu na jego autorytet „kapłański” musiał pozostać **w tle**. Chodziło Norwidowi bowiem przede wszystkim o to, by wyrazić egzy-

---

samoprzekraczanie: „Dziewka, przed koszem stanąwszy na chwilę, / Poczęła kwiatów dziwić się ozdobie, / Co jako senne dyszały motyle / Na strunach prętów: tak pieśni są w grobie / Poetów, w struny lir pozaklinane, / Kwitnąc, acz ciche i niezrozumiane” (tamże, s. 176-177). Samoudzielająca się natura kwiatów przeciwstawia się arabskiej, „powierzchnowej” („wytartym f r e s k i e m każda z czterech ściana / Przedstawowała, jako bachus młody / Z nimfami sprawia winobrania gody” (tamże, s. 174) określoności wystroju pokoju syna Aleksandra. Otacza go więc ze wszech stron „martwota”, ale wewnątrz tego „grobu” rozlewa się balsam żywota: „Syn Aleksandra przezierał to w sobie, / Gdy wonie kwiatów skronie mu oblały, / Jak **posągowi na samotnym grobie** – / Więc bardzo czuł się osobny i – cały” (tamże, s. 192). Owe udzielające swą balsamiczną istotę kwiaty są ponadto „stosem” ofiarnym, dającym się na pastwę światu: „I wstał – kosz wziął w ręce, / Na łożu synął nim, z ową pustotą / Niezgrabną, którą gesta niemowlęce / Psują rzecz, całe nie troszcząc się o to – // Lampa u schyłku promień niosła drżący – / On legł na **kwiatów stos**, jak człowiek śpiący” (tamże, s. 193).

## Interpretacje

stencjalną prawdę cierpień młodego „nieświadomego kapłana”, człowieka pozbawionego kotwicy „pewnej” wiary w zdesakralizowanym, jednowymiarowym świecie.

Dlatego to i bohater jest tylko k t o ś – j a k i ś t a m c z ł o w i e k – *quidam!* Nic on nie działa, szuka tylko i pragnie dobra i prawdy, to jest, jak to mówią: nic właściwie nie robi, cierpi wiele, a zabity jest prawie przypadkiem, i to w jatkach.

Jest tam i drugi Q u i d a m, któremu to nazwisko przeszło było w imię własne, ale i ten jest tylko jakiś ogrodnik, jeden z miliona chrześcijan! Zali to jest tragiczne? – pozwalam Ci wątpić, wielki poeto! (tamże, s. 79 – list dedykacyjny do Krasińskiego)

Dzięki epickiej wieloperspektywistyczności tego poematu bolesne, „emocjonalne” rozterki ofiary „choroby wieku” znoszą się, zostają wyniesione na wyższy poziom. Przykładem postawy, która sama w sobie może się wydawać wyrazem emocjonalnego „ekshibicjonizmu”, przypominającego niektóre krótsze utwory „liryczne” Norwida (por. *Czemu!*) jest np. monolog wewnętrzny, który syn Aleksandra wygłasza po opuszczeniu „salonu” Zofii z Knidos, gdzie doznał upokorzenia obojętności:

Czemu? – że jedno zimne spojrzenie  
Jak włóczni poszturch na skroś nie przebiło –  
Czemu? – że nie ją, jej ukochał c i e n i e –  
Albo nie znalazł w niej, co mu się śniło –  
Lub chciał, ażeby te wiedziała rzeczy,  
O których mniemał, że wiedzieć powinna –  
Mąż nierozsądny! – I któż go uleczy  
Z rany, co tyle krwawa i niewinna?

(tamże, s. 207)

Odpowiedź na to rozpaczliwe pytanie czytelnik jednak już zna dzięki Gwidowi-ogrodnikowi, mężowi posiadającego umiejętność odczytywania znaków „historii świętej” w życiu codziennym. Odczytujemy więc wspólnie z autorem (Norwidem) „nasze” (autorskie) cierpienia miłosne w kontekście Męki Pańskiej („**Jak włóczni poszturch na skroś nie przebiło**”). Takie cierpienie **ma sens**, a jego podobieństwo do męki Boga-człowieka przypieczętuje „przypadkowa” śmierć syna Aleksandra z rąk rozwścieczonego „szaleńca z toporem” (sługi pogańskiego kapłana), przy czym ową scenę widzimy (tzn. **interpretujemy**) znów oczami „Quidama-ogrodnika”, który sugeruje nam jej głębsze znaczenie:

Ogrodnik tylko, obecny tej sprawie,  
Wyciągnął rękę i rzekł: „Błogosławie  
Duszy twej – a wy! C o z n a c z y skonanie  
Młodzieńca tego, kiedyś się dowiecie –  
Którzy jesteście ślepi Kainanie,  
Rozbijający braterstwo na świecie...”

(tamże, s. 212)

Równocześnie okazuje się jednak, że ów jakże oczywisty sens, „zniewalający” każdego „nieświadomego kapłana”, przeoczą ludzie obecni przy tym zabójstwie („widzą” tylko „zabójstwo” pogańskiego „kapłana”, lecz wymiar „boski” jest dla nich

tylko literą, swoistym „przeklęciem”, nie znają treści swoich słów: „Przebogii! – / Tlum zaczął wołać – morderstwo Kapłana!”; tamże, s. 210): „Ale wy – byka minąwszy toporem, / W człowieczej krwi się chłodzicie – szaleni! [...] Precz z nim! – co on rzecze? – / Wołano. – Ktoś jest, ponury człowiecze”. Nasuwa się tu kłopotliwy problem. Z wyjątkiem ogrodnika nikt na „rzymskim bruku” (nie wyłączając nawet samej ofiary: „I rzekł: «Na targu – konać – jak w oczymie / Konać – wyśmiewa się z siebie ironi»”; tamże, s. 211) nie zrozumiał przecież prawdziwego sensu śmierci syna Aleksandra, z którym autor się utożsamia. Autor (i „my” czytelnicy) na poziomie **metafizycznym** (punkt widzenia Gwidagrodnika) **wie** więc więcej, aniżeli **przeżywa** na poziomie **egzystencjalnym** (syn Aleksandra z Epiru). Czyż nie można by stworzyć „bezosobowego” świata przedstawionego, w którym napięcie między autorem „wiedzącym” a protagonistą „przeżywającym” zanika, powołać do życia (oczywiście w sensie **literackim**) świata na pierwszy rzut oka pobawionego wszelkich odniesień do *sacrum*, podczas gdy przy bliższym przyjrzeniu się odkrywamy, że w tej przestrzeni zostało jednak zaszyfrowanych wiele znaków „historii świętej”? Taki **egzystencjalny symbolizm** stanowi podstawę poetyki krótkich utworów epigramatycznych składających się na *Vademecum*. W tych utworach autor i odbiorca odsuwają się w równym stopniu w cień, wyłączając się ze świata przedstawionego. Sytuacja zapoznania świętości nie jest tam bowiem przedstawiona jako indywidualne doświadczenie jednego człowieka, z którym utożsamiam się „ja” *hic et nunc*, lecz jawi się jako **szereg** indywidualnych sytuacji, których podmiotem jest zawsze „k t o ś – j a k i ś t a m c z ł o w i e k – q u i d a m ” (tamże, s. 79). Takiej sytuacji autor, wspólnie z odbiorcą, nie **przygląda się**, nie unieruchamia jej poprzez drobiazgowe malowanie jej szczegółów, lecz przedstawia jej **przebieg** w czasie. Staje się ona **dramatem**, działaniem, a indywidualne rysy aktorów, ich wizerunki zacierają się wobec wciąż powtarzającego się **wątku** przeoczenia realiów **historii świętej**. Widzimy więc **efekt** tego dramatu, wywołany na „osobie” potencjalnych protagonistów (może to być **każdy człowiek**), ich **ruchy**, atrybuty, którymi się posługują, lecz owe osoby są same wzięte w nawias (ich wygląd staje się sprawą drugorzędną). Nie wiemy, w jaki sposób przeżywają ową sytuację – nie przedstawia się tu procesu autorefleksji:

Gdy płyną łzy, chustką je ocierają,  
Gdy krew płynie, z gąbkami pośpieszają,  
Ale gdy duch wycieka pod uciskiem,  
Nie nadbiegną pierwiej z ręką szczerą,  
Aż Bóg to otrze sam, piorunów błyskiem:  
– Wtenczas dopiero!...

Taki sposób prezentacji przybliży nam anonimowość każdego człowieka-*quidama* wobec alienującego społeczeństwa „litery”, wobec jego samotności w ślepych „ogromie wszechświata”, ale właśnie w tym punkcie, kiedy zaczynamy samego siebie ujmować w kategoriach anonimowości i obcości („ja” autor, ty „czytelnik”, nie którzy nie jesteśmy tożsami z nikim w szczególności, lecz ze wszystkimi poszczególnymi jednostkami – Krasiński rzekłby „szczególnikami” – w świecie, gdzie nie

ma „ogólnych” przypadków), staje się cud – przypominamy sobie nagle, że to wszystko już było, że przeżywał (*vorgelebt*) to już Chrystus, ów najprawdziwszy Człowiek, a dzięki temu każda jednostka jest w równym stopniu „[Q u i d a m e m ], któremu to nazwisko przeszło było w imię własne [...] jeden z miliona chrześcijan”.

## Abstract

**Arent van NIEUKERKEN**  
**University of Amsterdam**

### Personality and anonymity in a ‘parable’ about the Roman pavement

The article attempts to show the relationship between the „visible” surface of the world and the Divine according to Cyprian-Kamil Norwid’s interpretation of Christian belief. This relationship is represented against the background of imperial Rome in the second century AD. When one looks at the colourful bustle of the Pagan capital from a Christian point of view, it becomes clear that its bright surface contains an added dimension that reveals itself in the dark (nightscapes) and depth (the catacombs). Thanks to this insight we understand that being is sacred in itself – the Divine is apparent „here and now” on the pavement of Rome. We (the author and the reader) discover (establish) certain tangible and bodily „configurations”: the „rock”-motive, „three” Christians who are persecuted for their refusal to participate in a „feast of the Emperor”, the young anonymous hero who unconsciously becomes a martyr for his belief in an essential humanity of the Divine (and *vice-versa* – the idea of God-man). Reality appears to us as the realm in which the holy and the profane, immanence and transcendence, time and eternity are intertwined.

However, it should not be overlooked that *Quidam* is a highly ironical poem. From an existential point of view, the author identifies himself with the anonymous „Son of Alexander” („Quidam”, „Everyman”), whose title character, in his quest for ultimate truth, arrives at acting like a Christian without being aware of his „imitating Christ”. His „sacrificial” identity with the example of God-man is suggested by the „second” Quidam, the „Gardener”, to whom the truth of Christianity had been *previously revealed*. The gardener is the „ideological” mouth-piece of the author – he lacks a psychological „depth”. The tension between the existential authenticity of a man in search of a not-yet consciously achievable fulfilment (the sacrificial death of Alexander’s son is, as a matter of fact, a form of fulfilment) and the truth as a result of simply accepting the dogma constitutes the essential features of the world of Norwid’s poetry – its meaning is not self-evident, but must be brought into the open by intellectual effort. God’s revelation is put into perspective by individual man.