
„Stygmata” Norwida: w poszukiwaniu śladów Historii świętej na powierzchni świata

Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska 7, 5-37

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Arent van Nieukerken

Uniwersytet w Amsterdamie

STYGMAT NORWIDA: W POSZUKIWANIU ŚLADÓW HISTORII ŚWIĘTEJ NA POWIERZCHNI ŚWIATA

I

Powierzchowna lektura noweli *Stygmata* wywołuje wrażenie niewspółmierności. Może się wydawać, że czytelnik (zwłaszcza, jeśli po raz pierwszy ma do czynienia z prozą narracyjną Norwida¹) otrzymuje sporo informacji pozbawionych wyraźnej funkcji w konstrukcji fabuły. Jednakże bardziej doświadczony czytelnik twórczości autora *Vade-mecum* zdaje sobie sprawę, iż ta późna nowela zawiera tyle treści artystycznych i światopoglądowych, że stanowi niemal doskonale wcielenie Norwidowskiej koncepcji literatury. Fabuła noweli opiera się na anegdocie, która została – jak się wydaje – wypracowana zgodnie z konwencjami dziewiętnastowiecznego realizmu. Narrator jest obecny w pierwszej osobie liczby pojedynczej jako powiernik Oskara, jednego z dwóch głównych protagonistów opowieści. Wyjaśnienie tragicznego nieporozumienia, do którego dochodzi pomiędzy Oskarem a jego ukochaną Różą, która jak kilka innych „dostojnych młodych osób [...] [córek] krewnych swoich, to rodów jej blisko zażyłych” [VI, 107] towarzyszy „generalowej-wdowie”, nie wymaga żadnej wiedzy spoza świata przedstawionego. Nieprzypadkowo narrator jest bywalcem salonu owej „matrony” [ibidem] – to właśnie dzięki niemu Oskar został wprowadzony do tej przestrzeni „złotej-anarchii” [VI, 105] i poznał tam Różę. Otóż właśnie na poziomie świata przedstawionego, w rozmowie między narratorem a generalową-wdową, przyczyny owego nieporozumienia zostają wytłumaczone w świetle pewnych „warunków psychologicznych” [VI, 121]. Ich umysły zostały bowiem, zanim się spotkali, ukształtowane przez różne okoliczności. Ów konkretny przypadek okazuje się pretekstem do wykładu o zwulgaryzowanej ideologii dziewiętnastowiecznego pozytywizmu. W drugiej części noweli wątek fabularny staje się kanwą epizodu wizyjnego. Sen narratora (skonstruowany na wzór biblijnych widzeń proroczych) związany jest z ogólnym prawem bytu, z którego wynikało również nieporozumienie między Oskarem a Różą.

¹ Cytaty: C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomulicki, t. 1-11. Warszawa 1971-1976.

Sytuacja w drugiej części *Stygmatu* jest oczywiście wysoce ironiczna. Idea, że zewnętrzne okoliczności wycisnęły swoje piętno („stygmat”) na różnych ludach lub osobach, nie jest bowiem wyłożona dyskursywnie – nasuwa się ona „spontanicznie” i w sposób bardzo obrazowy. Uderza poza tym wzniosły ton tego fragmentu, wystylizowanego na biblijne księgi prorocze. Trudno wyobrazić sobie coś bardziej paradoksalnego aniżeli widzenie senne, w którym objawione zostają warunki fizyczne lub fizjologiczne determinujące przeznaczenie poszczególnych ludów i ludzi. Na nieco wyższym poziomie czytelnik mógłby wytłumaczyć wizyjny charakter tego snu poprzez konfrontację anegdotycznej treści (nieporozumienie między Oskarem a Różą²) z psychologizującymi skłonnościami narratora, który pod tym względem wydaje się dzieckiem swego czasu – zobaczymy później, że jego wiarygodność jest ograniczona: na ogół wiernie relacjonuje bieg zdarzeń oraz wiernie opisuje krajobrazy, ale nie do końca zdaje sobie sprawę z sensu rzeczywistości, po której się porusza. Ów narrator jest mniej lub bardziej świadomym wyznawcą ideologii pozytywizmu, lecz jego wykształcenie literackie (a to ono decyduje o kształcie snu, o obrazach, które w nim występują) wydaje się opierać na lekturze *Pisma Świętego*, Dantego oraz poezji romantycznej. Rzecz w tym, że w owych czysto literackich treściach nie chodzi już o **prawdę** albo **falsz**, lecz w najlepszym wypadku o zagadnienia estetyki (np. estetyki wzniosłości). Mamy tu więc do czynienia z przypadkiem zjawiska, które T.S. Eliot nazwał później „rozkładem wrażliwości” (*dissociation of sensibility*). Możliwość **spójnego** wyjaśnienia tego widzenia według reguł rozwijającej się w drugiej połowie XIX wieku psychologii naukowej (sam narrator posługuje się – jak przed chwilą widzieliśmy – bardziej potoczną odmianą tejże psychologii) nie wydaje się jednakże zgodna z intencją autorską. Owa intencja wynika częściowo z wiedzy czytelnika (wirtualnego) o poglądach i przekonaniach Norwida (ważnym źródłem okazują się tu jego listy i rozprawy), ale istnieje ona także w samym tekście noweli *Stygmat*. Jej obecność nie jest przy tym zaszyfrowana, lecz **jawna**. *Sacrum* znajduje się bowiem na powierzchni świata przedstawionego tekstu. Tytuł noweli nie jest przenośnią (jak mogłoby się wydawać na podstawie użycia tego słowa w widzeniu narratora): odnosi się zupełnie dosłownie do ran Chrystusa. Podobnie funkcjonuje „stygmat” w wizji sennej narratora:

Tedy ja uczulem, śniąc, jakoby zająk płaczu, **iż nie było jeszcze właściwych narodów, lecz stygmata tylko**, a krwi taka szaruga po szarudze, i tyle krzykliwych złudzeń!... [VI, 125].

Chrystus jest kamieniem węgielnym bytu – wobec tej (dla Norwida nie ulegającej wątpliwości) **prawdy wiary** nie powinno być zaskoczeniem dla czytelnika, że związane z Bogiem-człowiekiem znaki można odnaleźć na każdym poziomie bytu,

² Anegdotyczny „podtekst” snu oraz jego „fizjologiczne” przyczyny są „ujawnione” (narrator ujawnia je samemu sobie) na końcu widzenia: „Drewno nagie poczułem czoła, ale spałem jeszcze chwilę silnie i zdrowo. Zdawało mi się tylko widzieć zamieć uleciałych kształtów, coraz to dalej porywanych kręcącym się wихrem, jakby zamieć liści pstrych w jesieni... Naraz podejrzewać zaczynałem w półśnie, że Oskar weszedł cicho, i że mi gra Henryka Purcell *Taniec-wichrów*... i przebudziłem się” [VI, 126].

w każdym jego aspekcie. W świetle tej **oczywistości bezpośredniej** (człowiek często ją zapoznaje, ponieważ byt jawi mu się jako zapośredniczony, tzn. jako zbiór uprzedmiotowionych relacji między zjawiskami, które składają się na „systemat” świata) słowa i nazywane przez nie sytuacje przemieniają swą istotę. Nie należy ich interpretować w kontekście naukowych (psychologicznych, socjologicznych) systemów interpretacyjnych, lecz bezpośrednio odnosić do Chrystusa. Dotyczy to zarówno poziomu anegdotycznej narracji w pierwszej części noweli, jak i treści snu. Sam stan oczywistości bezpośredniej jako podstawy interpretacji świata jest jednak owocem snu, a nie wynikiem intelektualnych dedukcji lub indukcji. Właśnie w świetle tej „wysnionej” intuicji (narrator nie zdąży nawet zapisać treści owego snu – przerywa mu w tym pojawienie się „redaktora”) czytelnik musi dokonać reinterpretacji dotychczasowych wydarzeń. W dalszym ciągu tego tekstu będę się więc skupiał na sytuacjach i konfiguracjach sakralnych z pierwszej, anegdotycznej części noweli. Przed widzeniem sennym czytelnik skłonny był odruchowo je odnosić do sfery życia codziennego, posługując się przy tym argumentami psychologizującymi. „Głębsza” – albo właściwie bardziej powierzchowna i bezpośrednia – „literalna” lektura owych sytuacji i konfiguracji objawi zaś ich sakralny sens.

II

Nie oznacza to jednak, że przywrócona bezpośredniość owej reinterpretacji (chodzi tu więc o bezpośredniość paradoksalną, zapośredniczoną, świadomą swojego zapośredniczenia) dokonuje się w próżni. Czynnikiem pomagającym w odkryciu powierzchniowej obecności sacrum w tekstach Norwida jest intertekstualność. Wydaje się, że Norwid prowadzi w *Stygmacie* zawołowany dialog z Ernestem Renanem³, autorem słynnego *Żywota Jezusa (Vie de Jésus)*. Sam Renan nie był wprawdzie wyznawcą Chrystusa. Uważał wiarę w zmartwychwstanie Jezusa za „urojenie” kochającej kobiety (Marii Magdaleny). Również widzenie św. Pawła w drodze do Damaszku tłumaczył psychologicznie. Jednakże Renan opowieści ewangeliczne i dzieje apostołów mocno osadził w realiach geograficznych, historycznych i społecznych Ziemi Świętej. Właśnie to przywiązanie do namacalnych szczegółów nie mogło nie podobać się Norwidowi, który w prawie wszystkich swoich dojrzałych utworach próbuje konstruować krajobrazy i przestrzenie naznaczone konkretem i poszczególnością w taki sposób, by ich wiarygodność nie ustępowała „iluzji rzeczywistości” typowej dla prozy realistycznej. Poza tym trudno przeoczyć, że Renanowi obca była wszelka intencja polemiczna wobec postaci Jezusa Chrystusa i Jego apostołów. Opowieści ewangeliczne wyraźnie fascynują Renana – docenia ich piękno. Ta życzliwa postawa wobec litery Nowego Testamentu odróżnia go od niektórych reprezentantów tzw. teologii krytycznej (David Friedrich Strauss). Nie można przy tym stwierdzić, że motywacja sympatii Renana dla Jezusa i pierwszych chrześcijan była wyłącznie estetyczna – chodzi mu też o etykę, o prawdę ich życia. Co prawda często określa tę sferę przy pomocy przenośni estetyzującej: „Owa poezja duszy, wiary, wolności, rzetelności, poświęcenia”⁴ [Renan, 4, 86-87]. Właśnie owa

³ E. Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, red. H. Psichari, t. I-IV. Paris 1949.

⁴ »La poésie de l'âme, la foi, la liberté, l'honnêteté, le dévouement [...]«

niezdolność do integracji „naukowej” prawdy, zajmującej się sferą „zjawiskową”, z etyką – bez odwołania się do kategorii piękna – odróżnia autora *Żywota Jezusa* od Norwida. Sfera zjawisk (również człowiek jako istota cielesna jest zjawiskiem) rządzi się niewzruszonymi prawami przyrody w najszerszym tego słowa znaczeniu. Piękno człowiek **przeżywa**. Przeżywając swą własną egzystencję w odniesieniu do piękna, ucieka przez krótką chwilę z determinującej go dziedziny praw przyrody (albo może raczej o nich zapomina), ale owo przeżywanie ludzkiej egzystencji w odniesieniu do piękna nie jest równoznaczne z anulowaniem tych praw lub ze zniesieniem ich w wyższej syntezie. Synonimem piękna wydaje się więc słowo „uluda”. Renanowi właściwie nigdy nie udało się stworzyć wszechobjmującej struktury, pozwalającej rozwiązać tę opozycję między **bezduszną prawdą a urojonym pięknem**. Bezduszną prawdą decyduje o strukturze pojęciowej świata – urojone piękno przenika opisy przyrody i subiektywnej motywacji ludzi (Jezusa, jego apostołów i wszystkich pierwszych chrześcijan).

Wiadomo, że ten sam dylemat odgrywał ważną rolę w twórczości Norwida. Autor *Vade-mecum* sformułował go explicite już w wierszu *W Weronie*. Cała jego dojrzała twórczość jest właściwie próbą stwarzania kontekstów ukazujących pozornie tego dylematu. Norwid unikał przy tym pułapki jednostronnie rozumianego heglizmu. Przeciwstawne bieguny nie stają się „przeciwieństwami miksturą” [II, 64, *Królestwo*]. To konkretny człowiek, *hic et nunc*, dostrzega (jakby bielmo spadło mu z oczu – zobaczymy, że przenośnia odgrywa istotną rolę w noweli *Stygmat*), że sytuacja, którą ujęliśmy początkowo za pośrednictwem przeciwieństw, stanowi jedność w świetle jakiegoś wydarzenia znanego nam z Historii Świętej, objawionej i utrwalonej w Biblii (zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie). Owo objawienie przeobraża człowieka, który był jego podmiotem. Obserwator (obserwacje podlegają niewzruszonym prawom nauki „eksperymentalnej”) staje się nagle aktorem, uczestnikiem wielkiego dramatu egzystencjalnego, którego osią jest sam Chrystus, Bóg-człowiek. Tragiczna ironia w *Stygmacie* polega na tym, że zarówno narrator, jak i główny protagonista pierwszej części noweli (Oskar) przeoczą chwilę, w której było możliwe takie przeistoczenie rzeczywistości *hic et nunc* poprzez przeobrażenie człowieka w osobę „idącą ze swoim krzyżem za Chrystusem”. Wszystkie znaki są jawnie obecne na powierzchni bytu, ale brakuje nam oczu, by widzieć, uszu, by słyszeć (por. Ewangelię św. Mateusza 13, 9; 13, 13⁵). Duch święty został zesłany (w czasie burzy, kiedy narrator odwiedził chorego przyjaciela), lecz zabrakło gotowości, by go przyjąć. Prawda zaś idzie zawsze w parze z czynem.

Renan zdaje sobie doskonale sprawę, na czym polega istota Chrystusowej misji. Bóg-człowiek jako Wcielone Słowo nie głosił bowiem jakiejś nowej dyskursywnej nauki o świecie, którą można sobie intelektualnie przyswoić, lecz nawoływał (nawołuje) człowieka do przeobrażenia całej swojej osobowości. Kiedy za nim idę, cały świat zostaje odnowiony (por. Norwida w *Rzeczy o wolności słowa*: „Zmienione są niebiosy, ziemia odmieniona” [III, 587]). Prawda nie może być zewnętrzna wobec

⁵ Wszystkie cytaty z Biblii pochodzą z wydania: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r. Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępny Janusz Frankowski*. Warszawa 2000.

człowieka. Człowiek nigdy nie jest beznamiętnym obserwatorem dziedziny zjawiskowej (włącznie z własną sferą psychosomatyczną). Zakładając możliwość takiego rodzaju wiedzy obiektywnej, abstrahowałby on od (zapominałby o) niepowtarzalności swojej egzystencji. Prawda ocalająca (tzn. niedopuszczająca do oddzielenia epistemologii od etyki) jest bowiem performatywna. Ta Chrystusowa **praktyka** prawdy budzi sympatię Renana (zwłaszcza dlatego, że uniemożliwia zastygnięcie rzeczywistości w jakimś systemie), ale nie może on jednak zaakceptować koncepcji, która wydaje się sprzeczna z nowoczesną nauką „eksperymentalną”, jako **zasady pojęciowej**:

[Podobnie jak Mojżesz i Mahomet] Jezus nie był teologiem lub filozofem przedstawiającym system mniej lub bardziej doskonale ułożony. Ten, kto pragnął zostać uczniem Jezusa, nie musiał podpisywać żadnego formularza, ani wypowiadać żadnego wyznania wiary; musiał dokonać tylko jednej rzeczy, przywiązać się do niego, ukochać go. Nigdy nie prowadził dysput na temat Boga, jako że czuł go bezpośrednio w samym sobie. Rafa subtelności metafizycznych, o którą chrześcijaństwo zaczęło się rozbijać, poczynając od III wieku, nie została spowodowana przez założyciela tej religii. Jezus nie miał dogmatów ani systemu; wyróżniała go niewzruszona determinacja osobista, której nasilenie przekroczyło każdą inną wolę stworzoną i która kieruje nawet obecnie losami ludzkości⁶ [Renan, 4, 114].

Renan **wierzy** bowiem – podobnie jak narrator *Stygmatu* – w prawdziwość zasad i metod nauki eksperymentalnej (psychologii) i odrzuca możliwość interwencji mocy nadprzyrodzonych w świecie. Nauka eksperymentalna nie może „stwierdzić” cudu, ponieważ zajmuje się obserwowaniem zjawisk regularnie powtarzających się, niezależnie od osoby dokonującej owych obserwacji. Gdyby jakaś „komisja, w której skład wchodziłoby fizjologów, lekarzy, chemików, osoby uprawiające krytykę historyczną”⁷ doszła do wniosku, że w pewnych określonych warunkach zmartwychwstanie ciał jest możliwe (oznacza to wtedy, że każde ciało w podobnych warunkach zmartwychwstaje), otrzymalibyśmy w stosunku do **faktu** zmartwychwstania Jezusa „prawdopodobieństwo równające się z pewnością” [Renan, 4, 78-79]. Zostałby wtedy jednak zaciemniony istotny sens zmartwychwstania Chrystusa, ponieważ *wiara* w ten cud powinna w zasadzie mieć charakter osobowy i wydarzeniowy. Nie jest faktem, który można naukowo „stwierdzić”. Z punktu widzenia Renana przeświadczenie Jezusa i jemu współczesnych o rzeczywistości takiej nadprzyrodzonej interwencji nie podważa jednak ich wiarygodności jako świadków, jako że taka postawa była na ówczesnym etapie rozwoju narodu żydowskiego czymś naturalnym (francuski myśliciel dostrzegł więc znaczenie perspektywy dla poznania, ale podpo-

⁶ „Jésus, de même, ne fut pas un théologien, un philosophe ayant un système plus ou moins bien composé. Pour être disciple de Jésus, il ne fallait signer aucun formulaire, ni prononcer aucune profession de foi; il ne fallait qu’une seule chose, s’attacher à lui, l’aimer. Il ne disputa jamais sur Dieu, car il le sentait directement en lui. L’écueil des subtilités métaphysiques, contre lequel le christianisme alla heurter dès le III^e siècle, ne fut nullement posé par le fondateur. Jésus n’eut ni dogmes ni système; il eut une résolution personnelle fixe, qui, ayant dépassé en intensité toute autre volonté créée, dirige encore à l’heure qu’il est les destinées de l’humanité”.

⁷ „Une commission composée de physiologistes, de physiciens, de chimistes, de personnes exercées à la critique historique”.

rządkowuje ją – w odróżnieniu od perspektywizmu Nietzschego – idei rozwijającej się całości)⁸:

Cudowność nie była dlań czymś wyjątkowym; była stanem normalnym. Idea nadprzyrodzonego z jej niemożliwościami pojawiła się dopiero w dniu narodzin eksperymentalnej nauki o przyrodzie. Człowiek, któremu każde pojęcie o fizyce było obce, który wierzył, że modląc się, zmieni ruch chmur, powstrzyma chorobę i nawet śmierć nie znajdzie nic wyjątkowego w cudzie, jako że cały bieg rzeczy jest dla niego wynikiem wolnej woli Bóstwa⁹ [Renan, 4, 110-111].

Co jednak u ludzi „pospolitych” („vulgaire”) było pretekstem, by maksymalnie oddzielić Boga od człowieka, to dla „wielkiej duszy” Jezusa stało się bodźcem, by podkreślić podobieństwo człowieka do Boga. Miał bowiem „przesadną wiarę w moc człowieka”. „Błąd” ten jest „piękny”, jeżeli nie wręcz zbawczy: „piękne błędy, które były podstawami jego siły”¹⁰ [Renan, 4, 111]. Idea osoby Syna Bożego jest u Renana zwieńczeniem długiego rozwoju, poprzez który „[przeszły] najszlachetniejsze części ludzkości [...], od dawnych religii podpadających pod mgliste określenie poganizmu, aż do religii opierającej się na jedności bożej, na trójcy i na wcieleniu Syna Bożego”¹¹ [Renan, 4, 85]. Jednakże właśnie owa zdolność religiotwórcza doprowadziła do momentu, w którym jakaś „osoba wyższa [...] przez swą śmiałą inicjatywę i przez miłość, którą wzbudziła, stworzyła przedmiot oraz ustaliła punkt wyjścia dla przyszłej wiary ludzkości”¹². Człowiek, odróżniając się od zwierzęcia, odkrył bowiem transcendentę, tzn. uświadomił sobie, że „wewnątrz samej przyrody żyje coś, co przekracza realność, coś, co dla niego samego znajduje się po drugiej stronie śmierci”¹³ [ibidem].

⁸ Według Renana nie oznacza to jednak, że w świecie antycznym nie było swiatopoglądów bardziej racjonalnych, niemal scjentystycznych: „Niecałe stulecie przed nim Lukrecjusz wyraził w sposób budzący podziw niewzruszoność ogólnego porządku przyrody. Zaprzeczenie cudu, idea, że wszystko w świecie dokonuje się poprzez prawa i że nie ma więc miejsca dla osobistej interwencji istot nadprzyrodzonych, była wspólną własnością wszystkich krajów, które przyjęły naukę grecką. [...] Jezus nic nie wiedział o tym postępie. Chociaż urodził się w epoce, w której głoszone już zasady nauki pozytywnej, otaczał go zewsząd żywioł nadprzyrodzony. Może nigdy wcześniej i później Żydzi nie byli w podobnym stopniu opętani pragnieniem cudowności” [Renan, 4, 110]. Awersję Żydów do takich koncepcji racjonalnych tłumaczy francuski myśliciel przeciwnościami i nieszczęściami, z którymi naród wybrany musiał się zmagać w dziejach: „Przez wieki wielka wizja prześladowała naród żydowski i odmładzała go nieustannie w jego kalectwie” [Renan, 4, 116].

⁹ „Le merveilleux n’était pas pour lui l’exceptionnel; c’était l’état normal. La notion de surnaturel, avec ses impossibilités, n’apparaît que le jour où naît la science expérimentale de la nature. L’homme étranger à toute idée de physique, qui croit, qu’en priant il change la marche des nuages, arrête la maladie et la mort même, ne trouve dans le miracle rien d’extraordinaire, puisque le cours entier des choses est pour lui le résultat de volontés libres de la Divinité”.

¹⁰ „belles erreurs qui furent la principe de sa force”.

¹¹ „L’événement capital de l’histoire du monde est la révolution par laquelle les plus nobles portions de l’humanité ont passé, des anciennes religions comprises sous le nom vague de paganisme, à une religion fondée sur l’unité divine, la trinité, l’incarnation du Fils de Dieu”.

¹² „Alors vécut une personne supérieure qui, par son initiative hardie et par l’amour qu’elle soit inspirer, créa l’objet et posa le point de départ de la foi future de l’humanité”.

¹³ „c’est-à-dire qu’il vit dans la nature quelque chose au delà de la réalité, et pour lui-même quelque chose au-delà de la mort”.

Idea ta uległa wprawdzie różnym zniekształceniom, ale zdynamizowała świat. Spowodowane przez nią „upojenie” odegrało istotną rolę w ramach „ekonomii” postępu. Determinacja człowieka przez przyrodę i środowisko zostaje w ten sposób istotnie zmodyfikowana. Renan przypisuje jednak duże znaczenie wpływowi otoczenia (chodzi tu zarówno o przyrodę, jak i stosunki społeczne i historyczne) na kolejne etapy owego rozwoju. W pierwszych rozdziałach *Żywota Jezusa* opisuje więc (w stylu niepozbawionym literackiego poluru – i tu napięcie między prawdą a pięknem nie zostaje rozładowane) tradycję historyczną i intelektualną narodu żydowskiego (typowy jest tytuł rozdziału IV: *Porządek idei pośród których rozwijał się Jezus*), obyczajowość panującą w otoczeniu Jezusa oraz geograficzne położenie Galilei i Judei. Zwłaszcza opisy przyrody północnego Izraela mogły być natchnieniem do opisów przyrody gór otaczających włoskie uzdrowisko w *Stygmacie* (aczkolwiek Norwid tu też czerpał ze skarbca własnych wspomnień – symboliczny potencjał tych opisów odsyła nas jednak do Ziemi Świętej).

III

Występująca w *Stygmacie* opozycja między „realistyczną” fabułą a głębszym znaczeniem „mistycznym” opowieści, jest przede wszystkim faktem literackim. Powinna więc ujawniać się na poziomie organizacji tekstu. W związku z tym postulatem można w *Stygmacie* odróżnić trzy warstwy albo może raczej perspektywy tekstowe: 1. fabułę anegdotyczną; 2. pewien „oczywisty” punkt widzenia, który wyjaśnia świat przedstawiony utworu za pośrednictwem kategorii „pozytywistycznych”, „scjentyistycznych” (chodzi tu właściwie o zwulgaryzowaną odmianę wiedzy pozytywnej, „realnej”, niekłócaącą się z wiedzą „potoczną”¹⁴); 3. „głębszą” perspektywę Historii Świętej (przy czym należy jeszcze raz podkreślić, że ta perspektywa właściwie nie została ukryta – jej znaki są widoczne *hic et nunc*, znajdują się na powierzchni bytu). Jednak w pierwszej części noweli narrator ma dostęp tylko do dwóch z trzech warstw. Prawda „stygmacyjna” bytu objawia się wprawdzie narratorowi w drugiej części utworu, ale objawienie to ma charakter wizji sennej. Po przebudzeniu się brak mu sił, by ją utrwalić:

Człowiek, zaiste, że spoczynkowi nie jest uważnie wdzięcznym, ani pomni dość, ile ten w myśli jego przez sił odnowienie upoczątkował. Dlatego to, mimo znaczne znużenie, umyśliłem skreślić, co się postaciowało i jawiło w moim marzeniu sennym. A jak czynią zabierający się do dzieła obowiązkowego, przygotowałem nie bez pewnego lenistwa papier – pióra – i podparłszy czoło, chciałem wychnąć...” [VI, 127].

Z perspektywy narratora, dominującej na poziomie świata przedstawionego, można by odnieść to objawienie do dyskursu psychologizacyjnego, którym narrator się posługuje w pierwszej części noweli, np. w rozmowie z generałową-wdową bez-

¹⁴ Typowa dla takiej postawy „populamonaukowej” jest niechęć do przemyśliwania „nieludzkich” konsekwencji odkryć w dziedzinie fizyki i astronomii. Owa wiedza dostarcza przede wszystkim tematów do rozmów, które pozwalają „zabijać” czas (zostaje więc zredukowana do poziomu plotek). Skłonność do nadużywania wiedzy „pozytywnej” jest częstym motywem Norwidowskiej twórczości, zarówno prozy, jak i poezji, a także dramatu (por. np. *Co? jej powiedzieć...* [II, 190]).

pośrednio po katastrofalnym zakończeniu miłości między Oskarem a Różą. Wydaje się jednak, że relatywizacja statusu narratora w *Stygmacie* (nie jest on wprawdzie do końca „niewiarygodny”, ale wyraźnie nie przenika całościowego sensu zdarzeń) jest warunkiem poprawnego odbioru tekstu przez czytelnika. Istotowej świętości bytu w odniesieniu do Historii Świętej nie można bowiem przekazać dyskursywnie, poprzez komentarz odautorski: powinna ona być odkryciem wynikającym z pewnego konkretnego wydarzenia (konsekwencją wydarzeniowości odkrycia prawdy jest zaś możliwość jej zapoznania). Gdyby narrator na poziomie świata przedstawionego sam dokonał tego odkrycia, mógłby ulec pokusie dyskursywnego ujęcia prawdy (utożsamiając się z autorem wirtualnym). Uniemożliwiłoby to czytelnikowi **samodzielne** odkrycie istotowej świętości bycia (zatem i na tym wyższym poziomie możliwość zapoznania prawdy okazuje się warunkiem przyswojenia istotnej, wydarzeniowej treści odkrycia Historii Świętej, która [treść] wymaga przeobrażenia osoby odkrywającej). Z punktu widzenia skuteczności narracyjnej istnieją więc dwie możliwości zaszyfrowania performatywnej istoty odkrycia warstwy Historii Świętej w tekście. Przeobrażenie, które dokonało się w protagoniście będącym podmiotem Historii Świętej, można pokazać z perspektywy narratora lub instancji narracyjnej, który dostrzega wprawdzie wyraźną zmianę w zachowaniu protagonisty, lecz nie ma żadnego pojęcia, jakie są przyczyny i cel tej zmiany. Dzieje się tak często w tych częściach powieści Dostojewskiego (dobrym przykładem są *Bracia Karamazow*) opowiadanych przez narratora, który jest wprawdzie **formalnie** częścią świata przedstawionego powieści, ale nie odgrywa w nim istotnej roli (nie jest nawet obserwatorem, lecz raczej kronikarzem – przekazuje informację z drugiej ręki, ze słyszenia). Trzeba natychmiast zwrócić uwagę na okoliczność, że w powieściach Dostojewskiego zawsze występują również fragmenty napisane z punktu widzenia protagonistów, w chwilach, kiedy przechodzą oni jakąś przemianę wewnętrzną. Właśnie kontrast między tymi perspektywami – zewnętrzną i wewnętrzną wobec wydarzenia odkrycia sakralnej istoty bytu – pozwala czytelnikowi przeżywać wydarzeniowość owego odkrycia w sposób podobny do protagonisty.

Norwid zastosował w *Stygmacie* strategię narracyjną, przypominającą trochę praktykę Dostojewskiego, ale z jedną istotną modyfikacją. Jego narrator nie jest jedynie kronikarzem, lecz także uczestnikiem fabuły (choćby przez zaniechanie działania). Oznacza to, że jego świadectwo ma bez porównania większą wagę aniżeli w przypadku narratorów Dostojewskiego. Ale właśnie ten narrator nie dostrzegł sakralnego charakteru dramatu, w którym sam brał udział. Gdyby dostrzegł obecność Historii Świętej na powierzchni bytu, ocaliłby może Oskara i Różę przez jakąś bezpośrednią interwencję, aktualizując swą rolę jako aktora Historii Świętej (np. uświadamiając sobie, że picie wina z kolegą nie jest konwencją towarzyską, lecz potencjalnym zawiązaniem wspólnoty eucharystycznej [VI, 118]). Jednakże w decydującej chwili narrator uchyla się od odpowiedzialności. W jaki zaś sposób czytelnik odkrywa to, na co narrator i protagoniści nie zwrócili uwagi? Zanim spróbuję odpowiedzieć na to pytanie, analizując organizację relacji między wspomnianymi warstwami tekstowymi, zaznaczam, że takie odkrycie (dokonuje się ono wbrew sugestiom i wskazówkom narratora) jest niewątpliwie **wydarzeniem**, rezultatem pewnej wewnętrznej iluminacji, realizacją wspólnoty sakralnej na poziomie tekstu za po-

średnictwem środków narracyjnych. Na poziomie świata przedstawionego noweli po raz kolejny zostaje zesłany Duch Święty. Odkrywając to zdarzenie w akcie interpretacji tekstu, czytelnik równocześnie w nim uczestniczy.

IV

Jednym z czynników utrudniających odkrycie istotowej świętości bytu jest czysto konwencjonalna lub nawet strywalizowana obecność sacrum w życiu codziennym. Obrzędy lub symbole religijne stają się często (pod tym względem ich status nie różni się od odkryć nauki „pozytywnej”) tematem zdawkowych rozmów lub roztrząsań. W twórczości Norwida takie rozmowy odbywają się często w przestrzeni salonu. W pierwszej, anegdotycznej części *Stygmatu* kilkakrotnie wspomina się *expressis verbis* o tematyce religijnej. Jednakże we wszystkich tych przypadkach sposób ujęcia motywów sakralnych uniemożliwia ich performatywny odbiór. Nie stają się więc (przynajmniej na razie) wydarzeniami pozwalającymi narratorowi, protagonistom, wreszcie czytelnikowi, włączyć się do Historii Świętej. Odnosi się to przede wszystkim do zaskakującej przenośni na początku noweli, gdzie narrator przyrównuje wizytę towarzyską do pewnego rodzaju **kapłaństwa** „człowieczeństwu przyrodzonego”. Jest ona „potocznym obrządkiem ceremoniału w naturze życia leżącym” [VI, 105]. Sama idea „natury życia”, rządzącej się zasadniczo poznawalnymi prawami, odsyła nas w stronę światopoglądu scjentystycznego, ale wydaje się, że jednostronnie „filozoficzny” odbiór tego fragmentu byłby sprzeczny z poetyką tekstu na tym etapie. Poprzez tę uogólniającą formułę charakteryzuje się bowiem sam narrator, wkładając maskę typową dla realistycznego sposobu opowiadania. Taki narrator ma niemal nieograniczoną swobodę wtrącania dygresji, dzięki którym realistyczny postulat „iluzji rzeczywistości” łączy się z urokiem stylistycznym. Czytelnik nie jest więc skłonny zrazu przypisywać jakiegoś specjalnego znaczenia zwrotom takim, jak „Mistyczniejszych, zaiste, spraw od tej sprawy, lub najpotoczniejszej, naliczyć jest trudno w życiu człowieka” [ibidem] (tu pojawia się oczywiście problem dla czytelnika, który zna twórczość Norwida – poeta wykorzystał bowiem trochę podobny zwrot już wcześniej, w niedokończonym wierszu¹⁵). Podobnie jest z inną dygresją narratora na temat dawnej chrześcijańskiej legendy o miejscu, w którym „wszyscy tam mężczyźni miewali nagle około lat 33, a o lat dziesięć mniej wszystkie damy, bo podobno, iż w zmartwychwstaniu tak być ma...” [VI, 106] (w taki sposób narrator określa nastrój w salonie generalowej-wdowy). W trakcie lektury noweli czytelnik dostrzega jednak, że tych autorskich dygresji jest trochę za dużo. Poczucie niewspółmierności potęguje jeszcze fragment, w którym narrator ironizuje status gatunku, który właśnie uprawia. Zdaje sobie bowiem doskonale sprawę z umowności konwencji realistycznych, takich jak drobiazgowy i wartościujący opis wyglądu i psychiki protagonistów oraz miejsca, w których rozgrywa się akcja, z punktu widzenia narratora pretendującego do wszechwiedzy:

[...] czego ja nigdy nie postrzegłbym był, gdyby nie mówienia ludzi i gdyby nie ta skłonność do robienia zarzutów, bez której nie może istnieć **realizm!** [VI, 107].

¹⁵ „W tej powszedniości, o! jakże tu wiele/ Mistycznych rzeczy i nieodgadnionych” [I, 255].

Jak bardzo niepoprawny romansista, nie nadmieniałem już po dwakroć, że to **działo** się u wód; lecz że nie jeszcze nie **działo** się, więc nie jestem nazbyt opóźnionym [ibidem].

(Po tym ostatnim fragmencie następuje obszerny opis miasteczka, podobnie jak opis salonu generalowej urozmaicony przenośniami i konceptami w postaci dygresji).

Wydaje się więc, że konwencje literackie dyktują sposób postrzegania świata. Taka świadomość relatywizuje nie tylko nasze zaufanie do poetyki realizmu, ale także podważa pozycję narratora. Nie jesteśmy bowiem pewni, kiedy mówi poważnie, a kiedy żartobliwie. Nawet jeżeli traktujemy owe wypowiedzi autotematyczne jako próbę porozmawiania w równie dowcipny sposób z czytelnikiem jak z innym bywalcem salonu, nasuwa się nam wniosek, że interpretacja świata przedstawionego zaproponowana przez narratora nie zwalnia nas od obowiązku, by podjąć własny wysiłek hermeneutyczny. Ów wysiłek nie ogranicza się do [re]interpretacji elementów jawnie sakralnych, ale zmierza do wykrycia kontekstów pozwalających połączyć żartobliwość z powagą oraz sacrum z profanum (i *vice versa*). Otóż główną cechą salonu generalowej-wdowy jest brak wszelkich krępujących reguł (pod tym względem owa przestrzeń znajduje się na przeciwnym biegunie niż salony, w których obowiązuje jakaś rygorystyczna etykieta). Panująca w tym salonie wolność („pewien rodzaj *złotej-anarchii*” [VI, 105] *negligentia-diligens* [VI, 106]) wiąże się z sakralnymi skojarzeniami „kapłaństwa” składania wizyt (przy czym ów salon wydaje się również „małą Polską”, w której istota Rzeczypospolitej Szlacheckiej, owej przystani wolności i równości opartej na wzajemnej miłości, jest wciąż respektowana). Salon generalowej-wdowy przedstawia się dzięki temu (pewną rolę odgrywa tu również wspomniana już „dawna chrześcijańska legenda”) potencjalnie jako kolejne wcielenie wspólnoty pierwszych chrześcijan. Intuicję tę (albo może raczej objawienie) uprawdopodobniają dodatkowo pewne odniesienia intertekstualne. Jednym z najbardziej wpływowych dzieł drugiej połowy XIX wieku były kolejne tomy *Historii początków chrześcijaństwa* [*Histoire des Origines du Christianisme*]. Wspomniałem już o znaczeniu najgłośniejszej książki z tej serii (*Żywot Jezusa* [1861]) dla Norwida. Nie ulega dla mnie jednak wątpliwości, iż Norwidowi nie była również obca treść następujących tomów. Początek *Stygmatu* warto zestawzić z następującym fragmentem z książki Renana o apostołach [*Les Apôtres*, 1866]:

Prawdziwym ideałem życia ewangelicznego jest klasztor; nie chodzi tu o klasztor zamknięty za kratami, więzienie na modłę średnich wieków, w którym oddzielono płcie, lecz o miejsce schronienia w środku świata, przestrzeń przeznaczoną dla życia ducha, społeczność wolną lub male bractwo intymne, otoczone żywopłotem, by odsunąć troski przeszkadzające wolności Królestwa Bożego¹⁶ [Renan, 1949, 516].

¹⁶ „Le vrai idéal de la vie évangélique est un monastère; non un monastère fermé de grilles, une prison à la façon du moyen âge, avec la séparation des deux sexes, mais un asile au milieu du monde, un espace réservé pour la vie de l'esprit, une association libre ou petite confrérie intime, traçant une haie autour d'elle pour écarter les soucis qui nuisent à la liberté du royaume de Dieu”.

Samo podobieństwo strukturalne nie wystarczyłoby, aby nas przekonać, że Norwid rzeczywiście prowadzi z francuskim historykiem i filozofem zawołowany dialog krytyczny (jednak bez zjadliwości) o istocie egzystencjalnej Historii Świętej, tym bardziej, że motyw wspólnoty towarzyskiej („salonowej” w sensie pozytywnym) jako klasztoru pojawiał się już wcześniej w Norwidowskiej twórczości. Jednakże porównanie sytuacji w wierszach *Do Pani na Korczewie* [I, 350-353] i *Do Panny Józefy z Korczewa* [I, 354-355] z salonem, o którym mowa w *Stygmacie*, unaocznia nam doskonale kierunek rozwojowy Norwidowskich inscenizacji Historii Świętej. Jej szczegóły zostały bowiem w późniejszych utworach w znacznie większym stopniu zatopione w żywiole potoczności. Jeżeli w *Stygmacie* wspomina się bezpośrednio o zdarzeniach sakralnych, to wydaje się (zanim odzyskamy bezpośrednią „naiwność” spojrzenia), że owa sakralność została sprowadzona do *profanum* życia codziennego. W wierszu *Do Pani na Korczewie* autor odnosi zaś poprzez zabieg alegorii elementy powszedniości do pewnej sfery umownej, poza czasem i przestrzenią, w której prawda ewangeliczna ukazuje się bez względu na „iluzję rzeczywistości” poetyki realistycznej. Nie można jednak powiedzieć, że zasady rządzące ową przestrzenią przeczą prawom „pozytywnym” (wiemy bowiem, że poeta nie tyle opisuje, ile porównuje, przy czym zakłada się, że jeden człon takiego porównania można przemilczeć – jest on bowiem już znany... adresatce). Nie dzieją się tam żadne cuda zawieszające czas. Można by poetykę takich wierszy określić jako „alegorię czystą” (np. „Podwalin nie ma, bo **deptać** je trzeba,/ Ni schodów wyżej;/ Ale poręcze z krzyży!// A okna z lez są, lzy z koronek rosy/ Trójbarwnie szklitych;/ A zamiast dzwonu powietrzne rozgłosy/ Aktów strzelistych” [I, 354]).

Kiedy jednak przyglądamy się dokładnie powierzchni świata przedstawionego w *Stygmacie*, odkrywamy kolejne szczegóły wskazujące na to, że Norwidowska nowela miała być odpowiedzią na Renanowski obraz chrześcijaństwa. Francuski historyk podkreśla, np. ważną rolę odgrywaną w Kościele pierwotnym przez wdowy i dziewice. Często służyły one wspólnocie jako diakonisy i nawet prorokowały:

Bardzo wczesnie kobiety zostały dopuszczone do tego zadania. Nazywano je – podobnie jak obecnie – „siostrami”. Były to początkowo wdowy; później chętnie wykorzystywano do tego urzędu dziewice [...] Słowo „wdowa” stała się synonimem osoby religijnej, poświęcającej się Bogu, a następnie [stało się synonimem] diakonisy¹⁷ [Renan, 544-545, 546].

Nie można oczywiście wykluczyć, że czytelnik nie dostrzeże natychmiast podobieństwa między tym fragmentem a sytuacją w salonie, któremu przewodniczy „wdowa” w towarzystwie Róży, owej „panny przystojnej”, „panny niczego”, „Panny!... **nie ma co mówić**” [VI, 107], będącej w pewnym sensie „dziewicą”, ale właśnie tu natrafiamy na sedno sprawy: utożsamienie salonu generalowej-wdowy ze wspólnotą Kościoła pierwotnego może jedynie być **Objawieniem**, epifanią nagłego sensu, a nie wynikiem rozumowania. „Wdowa” i „dziewica” nie zdawały sobie może sprawy ze swojej poten-

¹⁷ „De très bonne heure, des femmes furent admises à cet emploi. Elles portaient, comme de nos jours, le nom de ‘sœurs’. C’étaient d’abord des veuves; plus tard, on préféra des vierges pour cet office [...] Le mot ‘veuve’ devint synonyme de personne religieuse, vouée à Dieu, et par suite de ‘diaconesse’ ”.

cialnej roli w Historii Świętej (co wydaje się wysoce prawdopodobne wobec ostatecznej katastrofy miłości Oskara i Róży). Wspomniałem już wcześniej, że również narrator w bardzo ograniczonej mierze wydaje się świadomy stosunku fabuły i obrazów opowieści do kontekstu ewangelicznego. Jego ślepotą na tę wyższą warstwę interpretacyjną powoduje, że nie jest w stanie właściwie ocenić zabawnej anegdoty o obyczajowości Kościoła pierwotnego (owej idealnej wspólnoty), opowiedzianej w salonie generalowej-wdowy (przestrzeń, która może i powinna się przeobrazić we wspólnotę Kościoła pierwotnego) przez hrabiego X. i powtórzonej mu przez jego przyjaciela Oskara (odwiedzającego ten salon ze względu na Różę-dziewicę, którą spotkał dzięki narratorowi):

Ów – mówił mi półgłosem i do ucha się chyląc – ów podróżnik, hrabia X. (do którego sympatii nie miałem), ma swoje zalety towarzyskie. W rozmowie ogólnej teraz podniósł, że w kościołach pierwotnych udzielano sobie wzajemnego pocałowania-braterskiego... Wyobraź, proszę, zaszło stąd kontrowersje!... jedni albowiem chcą wznowienia tradycji... inni i INNE sekty się obawiają... Końca temu nie przewiduję, gdyż ta sprawa się toczy to ogólną, to uboczną rozmową... i półgłosną... [VI, 114].

Charakteryzacja salonu i jego konwencji na początku *Stygmatu* poprzez odniesienia sakralne i ewangeliczne nie wprowadzała istotnego pęknięcia w przestrzeni. Życie towarzyskie na razie nie przeobraziło się jeszcze we wspólnotę sakralną, ale nie ma żadnego powodu, by nie stało się tak później, kiedy niewiedza protagonistów o świętej istocie przestrzeni salonowej zostanie oświecona za pośrednictwem jakiegoś objawienia. Teraz jednak stan zapomnienia o świętości (*Heilsvergessenheit*) pogłębił się. Dowcipną anegdotę o braterskim pocałunku Oskar, główny protagonista *Stygmatu* (który traktuje hrabiego jako potencjalnego rywala w swojej miłości do Róży – sakralna wspólnota braterska uległa więc unicestwieniu, zanim zdążyła się zawiązać) jednoznacznie przedstawia jako przykład konwersacji salonowej – potencjalny związek z Historią Świętą zostaje zatem zerwany. Czytelnik (wirtualny) wie jednak, że opowieść o pocałunku była znana już w starożytności. Wzbudziła wiele nieporozumień wśród pogan, którzy oskarżali – jak pisze Renan w trzeciej części swojego dzieła o rodowodzie chrześcijaństwa (*Święty Paweł [Saint Paul]*) – członków chrześcijańskiej wspólnoty o rozprzężenie moralne. Sposób, w jaki ta anegdota została przyjęta przez obecnych, sugeruje, że bywalcy salonu „Wdowy” i „Dziewicy” patrzą na zwyczaj „pocałowania-braterskiego” (Renan używa słów „święty pocałunek” lub „pocałunek miłości”) oczami pogan. Funkcja tego epizodu staje się bardziej zrozumiała, kiedy porównamy go z Renanowskim opisem warunków, w jakich dawało się ów „święty pocałunek” (biorąc pod uwagę wcześniejsze podobieństwa strukturalne między *Stygmatem* a pewnymi fragmentami z dzieła o rodowodzie chrześcijaństwa, wydaje się bardzo prawdopodobne, że Norwid zaczerpnął anegdotę hrabiego z tego właśnie źródła):

Była to właśnie owa uświęcona uroczystość, „wieczera pańska”, która miała ogromną skuteczność moralną; uważano ją za akt mistyczny, poprzez który wszyscy uczestniczyli w Chrystusie i byli zatem zjednoczeni w tym samym ciele¹⁸ [Renan, 905].

¹⁸ „C’était surtout le festin sacré, le ‘repas du Seigneur’ qui avait une immense efficacité morale; on le considérait comme un acte mystique par lequel tous étaient incorporés au Christ et par conséquent réunis en un même corps”.

Salon generalowej-wdowy mógł potencjalnie „zjednoczyć” wszystkich bywalców w „ciele Chrystusowym”, gdyby tylko zrozumieli prawdziwy sens tej opowieści. Jednakże już za czasów Kościoła pierwotnego zadanie to okazało się nielatywne:

Uczestniczący uważali, że jedzą Jezusa, jednoczą się z nim i między sobą poprzez niewyraźną tajemnicę. Przygotowywali się do tego, dając sobie wzajemnie »święty pocałunek« albo »pocałunek miłości«, a żadna wstydlivość nie mąciła ową niewinność nowego wieku złotego. Zazwyczaj dawali go sobie wzajemnie mężczyźni w swoim gronie, kobiety zaś [dawały go sobie] w odrębnym gronie. Jednakże niektóre Kościoły doprowadziły świętą wolność tak daleko, że ze względu na pocałunek miłości nie czyniły żadnej różnicy między płciami. Społeczeństwo świeckie, niezbyt zdolne, by zrozumieć taką czystość, wykorzystywało tę okazję do różnych oszczerstw. Niewinny pocałunek chrześcijański budził podejrzliwość libertynów i – zawczasu – Kościół wprowadził w tym punkcie surowe ograniczenia; u źródeł był to jednak istotny obrzęd, nierozzerwalnie związany z Eucharystią i dopełniający podniosły sens tego symbolu pokoju i miłości¹⁹ [Renan, 905-906].

W związku ze ślepotą na sakralne konotacje jeszcze jednego aspektu życia codziennego nie może dziwić, że miłość między Oskarem a Różą nie zostaje zwiędzona małżeństwem (będącym **sakramentem**), lecz kończy się katastrofą z powodu **nieporozumienia**.

Szczytem owego feralnego łańcucha nieporozumień wydaje się ostatnie spotkanie rozpaczającego Oskara z narratorem, kiedy to obaj piją razem wino (obrzęd „towarzyski”), w pełnej nieświadomości tego, że potencjalnie uczestniczą w ustanowionej przez samego Mistrza Historii Świętej (w czasie Ostatniej Wieczerzy) Eucharystii:

A skoro z nas dwóch pozostał już tylko gość i przyjmujący u siebie gościa, poszukałem dlań stosownych do godziny lekkich napić, gdy sam, lejąc wino białe, mówiłem:

– Racz sobie, jak za właściwe uznasz, służyć... ja – wino piję [w czasie Ostatniej Wieczerzy sam Chrystus usługiwał swoim uczniom – A.v.N.].

– I ja niemniej.

I dotknęliśmy wzajemnie wrębow szklanek [VI, 118].

Podobnie Oskar wydaje się nie rozumieć swojego kilkakrotnie powtarzanego zapewnienia, że „**może zająć coś ważnego**” [VI, 111]. Prawdziwym desygnatem tej wypowiedzi nie jest jego spodziewane narzeczeństwo z Różą, lecz przeobrazenie je-

¹⁹ „Ceux qui y participaient étaient censés manger Jésus, s’unir à lui et entre eux par un mystère ineffable. On y préludait en se donnant le »saint baiser«, ou »baiser d’amour«, sans qu’aucun scrupule vînt troubler cet innocence d’un autre âge d’or. D’ordinaire, les hommes se le donnaient entre eux et les femmes se le donnaient entre elles. Quelques églises cependant, poussaient la sainte liberté jusqu’à ne faire dans le baiser d’amour aucune distinction de sexes. La société profane, peu capable de comprendre une telle pureté, prit occasion de là pour diverses calomnies. Le chaste baiser chrétien éveilla les soupçons des libertins et, de bonne heure, l’Église s’astreignit, sur ce point, à de sévères précautions; mais à l’origine ce fut là un rite essentiel, inséparable de l’Eucharistie et complétant la haute signification de ce symbole de paix et d’amour”.

go (i Róży) egzystencji przez szczerą miłość (która jest zawsze święta), po czym wejdą oni do Królestwa Niebios *hic et nunc* (można to również ująć odwrotnie: Królestwo Chrystusowe zstąpi tu i teraz na ziemię), dzięki sakramentowi małżeństwa. Jednakże owa możliwość nie zostaje zrealizowana: Oskar (który jest muzykiem!), „widząc i słysząc”, okazuje się ślepy i głuchy (por. znów Mt, 13, 13), ponieważ brakuje mu wglądu w paraboliczny sens jego własnych czynów i zachowania. Przeciwną postawę reprezentuje ochmistrzyni generalowej-wdowy. Kiedy ta „osoba bardzo podeszłego wieku, lubo dziwnie ruchawa i przytomna” [VI, 120] żegna się z narratorem (katastrofa dokonała się poprzedniej nocy i narrator przed chwilą roztrząsał z generalową nieznanne szczegóły z życiorysów ofiar, pozwalające objaśnić ich reakcje „psychologicznie” i przesądzające o tym, że historia ich miłości nie mogła się skończyć inaczej [VI, 121]), mówi (umieszczając nieporozumienie między Oskarem a Różą w Historii Świętej – jeśli tylko narrator i czytelnik mają „oczy, które widzą” i „uszy, które słyszą” – ona swą zdolność dostrzegania „świętych” śladów zawdzięcza swojej **osobistej** tragedii: jej córka umarła z powodu „przeziębienia”):

– Teraz, gdy bez dzwonka jesteśmy [dzwonek został zdjęty, by jego dźwięk nie przerywał zbawczego snu przeziębionej i psychicznie załamanej Róży, A.v.N.], czujność nasza nieustannie być powinna; I tak nieco sami jesteśmy, jak te prawdziwie chrześcijańskie dusze, którym niewiadomy jest ani dzień, ani godzina, gdy śmierć przyjdzie [VI, 122].

Warto porównać te słowa z ewangeliczną parabolą o pannach mądrych i głupich [Mt, 25, 11-13]: „A na ostatek przyszły i drugie panny, mówiąc: Panie, Panie, otwórz nam! A on odpowiadając, rzekł: Zaprawdę mówię wam: nie znam was. Czujcież tedy, bo nie wiecie dnia ani godziny”.

V

Ze względu na naturę żywota Chrystusa, który autorzy Ewangelii przedstawiali jako szereg wydarzeń i charakterystycznych anegdot na przemian z kazaniem i rozmowami głównego protagonisty (w formie przypowieści i wypowiedzi gnomicznych), nie może dziwić, że ślady Historii Świętej w *Stygmacie* unaocniają się przede wszystkim na poziomie życia towarzyskiego. Czynnikiem alienującym, przeszkodą, którą należy pokonać, okazuje się osadzenie owych śladów w „świeckim” salonie. Wydaje się jednak, że są one również obecne w obszernych (jak można się spodziewać po tekście napisanym według reguł dziewiętnastowiecznego realizmu) opisach krajobrazu. Narrator wyjaśnia przy tym te pejzaże w świetle „nauki pozytywnej” (odwołuje się np. do geologii) i bada ich użytek „cywilizacyjny”. Wychodzi na jaw, że ślady i znaki Historii Świętej (rany Chrystusowe) zostały realnie wyciśnięte w krajobrazie otaczającym małe uzdrowisko we włoskich górach:

Jako bardzo niepoprawny romansista, nie nadmieniałem już po dwakroć, że to *działo* się u wód [...] *U wód* – nie oznacza ściśle jakichś jednych, lecz u całej ich geologicznej grupy, przerozmaicanej to ciekawymi ruinami godnymi wycieczek, to miejscami, skąd się urocze widoki rozესlają. Zaś kto by nie wierzył we feeryczne okolice i sprawy, zaś komu by wydawało się, że nie ma nic oprócz sensu realnego inży-

nierii i administracji – ten niech uważnie spojrzy na wesołe i dostatnie miasteczko, między odludnymi skały *wokoło jednej szklanki wody i dla niej* zbudowane i rozwijające się.

Ta niteczka zdrojowej wody – cienka i przeblyszująca od szczytu skały przez cały stromy bok jej, nikaący w przepaści – która się gdzieś potem w podziemiach przerabia w zbawienny napój i opodal starej kaplicy wytryskuje – oto miasta i okolice geneza i municipium! [VI, 108].

Czytelnik, który nie pada ofiarą „scjencyficznych” pozorów i „realistycznych” konwencji, natychmiast pojmuję, że ideę Uzdrowiska można (i powinno się) rozumieć jako jedną z figur Eucharystii (obecnie, na poziomie świata przedstawionego, jest ono jej nieświadomą parodią). Woda wytryskująca z „boku skały” – jak niegdyś na Golgocie z ran Chrystusa wypłynęła mieszanina krwi i wody, kiedy rzymski żołnierz otworzył włócznią jego bok²⁰ – unaocznia, że perspektywa Historii Świętej daje się odkryć w **całym** bycie. Związek ten nie jest może łatwo zauważalny w trakcie pierwszej, „linearnej” lektury, ale zaczynamy „widzieć”, kiedy czytamy „wstecz”, łącząc ze sobą rozproszone w tekście ślady Historii Świętej. Pokonując świadomym wysiłkiem przeszkody światopoglądu scjentyfistycznego, odzyskujemy stan „naiwnej” bezpośredniości, która pozwala nam przyjąć objawienie jako Objawienie (jednakże w następnej chwili, właściwie nieomal równocześnie, zdajemy sobie sprawę, że chodzi tu o bezpośredniość paradoksalną, zapośredniczoną, przeczącą swej własnej istocie, niepodatną na zniesienie w wyższej syntezie) – a więc: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” [J, 20, 29].

Wydaje się bardzo prawdopodobne, że „figuralne” opisy krajobrazów, tłumaczące przyrodę w świetle sacrum (którego nie wolno mylić z „nadprzyrodzonym”) są wyrazem chęci Norwida, by polemizować z jawnie „naturalistycznymi” interpretacjami Chrystusa, przedstawionymi przez Renana w *Żywocie Jezusa*²¹. Opowieść o czynach Jezusa (który jawi się jako „najdoskonalszy człowiek w dziejach”) francuski historyk i filozof poprzedza opisem krajobrazu miasteczka Nazaret i jego okolic, tych miejsc, gdzie Jezus urodził się i wychował (Renan wiedział dostatecznie dużo o niemieckiej teologii krytycznej, by odrzucić „nadprzyrodzone” mity o narodzinach Chrystusa w Betlejem). Jako „szczerzy” pozytywista wierzył w ścisły związek między „naturą” ziemi a „duchem” ludów (senne widzenie w drugiej części *Stygmatu* wydobywa równie „mityczny” charakter tej „wiary”, którą Renan traktuje jako „bezpośrednią” oczywistość – Norwid zaś objawia nam jej zapośredniczoną

²⁰ Por. J, 19, 33-37 (zwłaszcza: »A który widział, wydał świadectwo i prawdziwe jest świadectwo jego«) oraz relację Renana z tego wydarzenia: „uważali, że widzą, jak płynie krew z wodą, i traktowali to jako dowód ustania życia” [Renan, 353]. W *Stygmacie* woda wypływająca ze skały jest natomiast „zbawiennym napojem”. Możliwość niedostrzeżenia sakralnego sensu tej formuły wynika tu znów z typowego dla narratora połączenia żywiołu towarzyskiego ze światopoglądem scjentyfistycznym.

²¹ Zarysowuje się przy tym podstawowy dylemat **artystyczny**: wszelka polemika korzystająca ze środków dyskursywnych i tak nie przekonałaby „niewidzących” o świętej istocie bytu, jako że nie pomogłaby im przeżyć objawienia jako Objawienia – tylko wtedy bowiem nie ulegamy pokusie redukcji sacrum, ukazującego się nam jako pierwiastek „nadprzyrodzony”, do kategorii „przyrodzonych”. Teksty krytyczne lub eseistyczne nikomu nie przywrócą wiary. Mogą to sprawić jedynie gatunki *mimetyczne*, operujące „iluzją rzeczywistości”.

istotę). W dojrzałej twórczości autora *Vade-mecum* wszyscy ludzie, bez względu na płeć, na różnicę wyglądu lub obyczajów, mogą zostać protagonistami Historii Świętej. Renan zaś jest przekonany, że protagoniści Ewangelii musieli być podobni do ludzi żyjących współcześnie (w drugiej połowie XIX wieku) w miejscach, gdzie Historia Święta przebiegała. Zniknięcie pomników cywilizacji czasów Chrystusa nie stanowi więc przeszkody dla naszego poznania. Biologiczna zasada dziedziczności, wykryta przez nowoczesne przyrodznawstwo, głosi, że ludzie prawie nie zmienili się fizycznie ani mentalnie. Mieszkańcy Nazaretu wciąż są mniej skłonni do fanatyzmu aniżeli Judejczycy, którzy zamieszkują ziemię spaloną przez słońce („z drugiej strony mniej już przyjemnych gór Samarii [znajduje się] ponura Judea, jakby schnąca pod palającym wichrem abstrakcji i śmierci”²² [Renan, 103]). Maria, matka Jezusa, była prawdopodobnie ładna, ponieważ reprezentowała „typ syryjski w całym uroku, pełen tęsknego rozmarzenia” [Renan, 102]²³. Przekonania, że piękno kobiet jest „darem” od Najświętszej Panny Marii [ibidem], jak zasugerował „Antoni męczennik pod koniec VI wieku” [ibidem], Renan nie odrzuca, lecz przedstawia jako urocze podanie typowe dla epoki, kiedy punkt widzenia nauki (pozytywnej) był jeszcze nieznan.

Sposób, w jaki Renan maluje okolice miejsca urodzenia Jezusa (zaprezentowane jako teatr pozwalający filozofowi „kontemplować przebieg ludzkich spraw” [Renan, 103]) trochę przypomina opis włoskiego uzdrowiska i jego okolic w *Stygmacie*, kiedy narrator błąka się po górach (prawdę mówiąc, Norwidowski opis jest nawet bogatszy w szczegóły, odcienie i barwy – wydaje się bardzo realistyczny):

Nastąpiło zatem bez-obmyślnie, iż sam się w ciągu dnia, dla coraz to piękniejszych widoków zataulałem w góry [...] Lecz pożałować tego ani moje oczy potrafią, ani serce, widziałem albowiem **uroczy wizerunek najpiękniejszego z okolicznych krajobrazów**. Amfiteatr szeroki ze skał fioletowej lub różowawej barwy, piętrząc się, otaczał padół, który w głębi przerywała wesola rzeka. Ślady drogi rzymskiej, a zapewne dla odmienionej miejsc ważności dziś zaniechanej, bielily się jednak dość wyraźnie po obu stronach koryta skalistego. Nurty gdzie-niegdzie spotykały odłam, widocznie ze szczytów skał skrażony, i w tuman się białą roztraçały o jego twardość, drobne tęcze wkolo rzucając [VI, 114; pogrubienia A.v.N.].

Nazaret to małe miasteczko położone na faldzie obszaru otwierającego się na najwyższy punkt łańcuchu gór, który z północy zamyka równinę Ezdrelon [...] Miasteczko ma wąski widnokrag; ale kiedy w powolnej wspinaczce podróżny osiąga płaskowyż przerastający najwyższe domy i smagany wiecznym wichrem, **widok jest wspaniały**. Na zachodzie rozciągają się piękne linie pasma Karmel, zakończone cyplem gwałtownie zanurzającym się w morzu. Następnie wysuwa się podwójny szczyt nad Maggedo, ukazują się wzgórza ziemi Sychem ze swoimi miejscami uświęconymi wiekiem patriarchów, góry Gelboe, ów drobny i malowniczy masyw, który kojarzy się z to uroczymi, to znów strasznymi wspomnieniami Sulem i Endor, góra Tabor o zaokrąglonym kształcie, w starożytności porównywana z piersią [...] Taki był horyzont Jezusa. Ów zaczarowany krag, kolebka królestwa bożego, przez lata zastępował

²² „derrière ces montagnes déjà moins riantes de la Samarie, la triste Judée, desséchée comme par un vent brûlant d’abstractions et de mort”.

²³ „c’est le type syrien dans toute sa grace pleine de langueur”.

mu świat. W ogóle w swoim życiu niedaleko wyszedł poza znajome granice swojego dzieciństwa²⁴ [Renan, 101-103, pogrubienia A.v.N.].

Zarówno Nazaret, jak i włoskie uzdrowisko są (albo kiedyś były) małymi, harmonijnymi i urodzajnymi ogrodami Edenu pośród skał, obfitującymi w płynącą wodę:

Okolice są zresztą urocze i nie ma innej przestrzeni na świecie, która nadawałaby się równie dobrze do marzeń o pełni szczęścia. Nawet dziś Nazaret jest rozkosznym miejscem pobytu, może jedynym w Palestynie, gdzie dusza czuje się w pewnej mierze wyzwolona z ciężaru przygniatającego ją pośród tego niewyobraźnego spustoszenia [...] Ludność jest zyczliwa, uśmiechnięta; ogrody świeże i zielone. Pod koniec VI wieku Antoni Męczennik przedstawił uroczy obraz urodzajności tych okolic. Kilka dolin z zachodniej strony w pełni usprawiedliwia jego opis²⁵ [Renan, 102].

Co wydawać by się miało zbyt gwałtownie złamanym w liniach amfiteatru, to ładowały grube masy drzew zielonych: było, jednym słowem, pełno i harmonijnie, jak na niebie... [VI, 114].

Renan w podobny sposób (w trzecim tomie swojego dzieła o rodowodzie chrześcijaństwa, zatytułowanym *Święty Paweł [Saint Paul]*) opisuje miejsca, w których dzięki kazaniom św. Pawła oraz „wrodzonym” (przymiotnik o konotacjach bardzo scjentyistycznych) skłonnościom²⁶ religijnym mieszkańców (wyróżnia ich pewna naiwność i melancholia [Renan, 834]²⁷, czyli – jak powiedzieliśmy obecnie – postawa kontemplacyjna) chrześcijaństwo zakorzeniło się najwcześniej. Wspólną cechą równiny rzeki Orontes niedaleko od Antiochii oraz gór Azji Mniejszej i Macedonii jest obfitość wody, zielonych łąk i rozkosznych gajów:

²⁴ „Nazareth était une petite ville située dans un pli de terrain largement ouvert au sommet du groupe de montagnes qui ferme au nord la plaine d’Esdréon [...] L’ horizon de la ville est étroit; mais si l’on monte quelque peu et que l’on atteigne le plateau fouetté d’une brise perpétuelle qui domine les plus hautes maisons, *la perspective est splendide*. À l’ouest se déployaient les belles lignes du Carmel, terminées par une pointe abrupte qui semble se plonger dans la mer. Puis se déroulent le double sommet qui domine Mageddo, les montagnes du pays de Sichem avec leurs lieux saints de l’âge patriarcal, les monts Gelboé, le petit groupe pittoresque auquel se rattachent les souvenirs gracieux ou terribles de Sulem et d’Endor, le Thabor avec sa forme arrondie, que l’antiquité comparait à un sein [...] Tel fut l’horizon de Jésus. Ce cercle enchanté, berceau du royaume de Dieu, lui représenta le monde durant des années. Sa vie même sortit peu de limites familières à son enfance”.

²⁵ „Les environs, d’ailleurs, sont charmants, et nul endroit du monde ne fut si bien fait pour les rêves de l’absolu bonheur. Même aujourd’hui Nazareth est un délicieux séjour, le seul endroit peut-être en Palestine où l’âme se sente un peu soulagée du fardeau qui l’opprime au milieu de cette désolation sans égale [...] La population est aimable et souriante; les jardins sont frais et verts. Antonin Martyr, à la fin du VI^e siècle, fait un tableau enchanteur de la fertilité des environs, qu’il compare au paradis. Quelques vallées du côté de l’Ouest justifient pleinement sa description”.

²⁶ „Wbrew swoim dziwnym wierzeniom (a może poprzez reakcję na ów obrząd) lud Antiochii, jak w ogóle mieszkańcy Frygii, miał pewną skłonność do monoteizmu” [Renan, 773]. („Malgré son culte étrange. Et peut-être par une réaction contre ce culte, la population d’Antioche, comme en général celle de Phrygie, avait une sorte de penchant vers le monothéisme”).

²⁷ „Un certain goût de simplicité enfantine préparait les voies à l’Évangile”.

Równina, zawsze zieleniejąca, sprzyjała różnym uprawom warzyw i kwiatów. Przepiękne źródła, wytryskujące z podnóża góry z ozłoczonego marmuru, która wieńczyła miasto, dawały – kiedy dobrze je wykorzystywano – bogactwo, cień i świeżość²⁸ [Renan, 834].

Ów uroczy obraz odnosi się do okolic miasta Filippi, w Macedonii. W Azji Mniejszej znajdujemy zaś skały o dziwacznych kształtach i „przebitych bokach”:

Szczyty zębate jako piła, zbocza [„boki” – „flancs”] rozdarte i pocięte, dziwne stożki i prostopadłe mury, gdzie kamień ukazuje swoje piękno w całej okazałości²⁹ [Renan, 827].

Koryto rzeki przecinającej ten skalisty krajobraz jest usiane kamieniami:

Godzina odpoczynku, kawał chleba zjedzony na brzegach tych przezroczytych strumyków, płynących łożyskach z kamieni, podtrzymywały wasze siły na dłuższy czas³⁰ [ibidem].

Podobieństwo strukturalne tych opisów nie powinno jednak przesłonić nam faktu, że obaj autorzy kierowali się przeciwstawnymi intuicjami dotyczącymi „prawdziwej” natury bycia. Renan wychodzi z założenia, że okolice, w których Jezus spędził młodość, z konieczności wycisnęły swój ‘stygmata’ na tym „najdoskonalszym z ludzi”. Dlatego podkreślał, że biografia założyciela chrześcijaństwa to owoc licznych wędrówek (por. wędrówka narratora Norwidowskiej noweli po włoskiej wsi) po obszarze, gdzie wydarzenia opisane w Ewangelii miały miejsce:

Przemierzyłem pod każdym względem obszar ewangelii; odwiedziłem Jeruzalem, Hebron i Samarię; nie zapomniałem o prawie żadnym miejscu ważnym dla historii Jezusa. Cała ta historia, która z odległości wydaje się unosić w chmurach świata pozabawionego realności, uzyskuje tu ciało, jakąś zdumiewającą mnie solidność. Uderzająca zgodność między tekstami a miejscami, cudowna harmonia między ideałem ewangelicznym a krajobrazem służącym mu za ramę były dla mnie objawieniem³¹ [Renan, 79-80, *Żywot Jezusa*].

²⁸ „La plaine, toujours verdoyante, offrait des cultures variées de légumes et des fleurs. D’admirables sources, jaillissant du pied de la montagne de marbre doré qui couronne la ville, répandaient, quand elles étaient bien dirigées, la richesse, l’ombrage et la fraîcheur”.

²⁹ „Sommetts dentelés comme une scie, flancs déchirés et déchiquetés, cônes étranges et murs à pic, où s’étalent avec éclat toutes les beautés de la pierre”.

³⁰ „Un repos d’une heure, un morceau de pain mangé sur les bords de ces ruisseaux limpides, courant sur le lit de cailloux, vous soutient pour longtemps”.

³¹ „J’ai traversé dans tous les sens la province évangélique; j’ai visité Jérusalem, Hébron et Samarie; presque aucune localité importante de l’histoire de Jésus ne m’a échappé. Toute cette histoire qui, à distance, semble flotter dans les nuages d’un monde sans réalité prit ainsi un corps, une solidité qui m’étonnèrent. L’accord frappant des textes et des lieux, la merveilleuse harmonie de l’idéal évangélique avec le paysage qui lui servit de cadre furent pour moi une révélation”.

(Słowo „objawienie” jest tu oczywiście tylko przenośnią i nie ma nic wspólnego z Norwidowskimi próbami „objawienia Objawienia”).

Renan nie zdaje sobie bowiem sprawy z potencjału figuralnego krajobrazów przez siebie zarysowanych. Sceneria Ziemi Świętej, a w szczególności Galilei (w następnych tomach dzieła o rodowodzie chrześcijaństwa w podobny sposób Renan podchodzi do obszarów odwiedzanych przez św. Pawła), jest ramą, oprawą („cadre”, „quadrum”) pomagającą zrozumieć dyspozycje człowieka.

W noweli *Stygmat* ślady i znaki Historii Świętej, rany Chrystusowe, zostały wyciśnięte na pejzażu małego uzdrowiska we włoskich górach (skaliste otoczenia przypominają ramę, oprawę, miejsce możliwego objawienia), ukazując je jako obszar, w którym odnawia się Historia Święta, owa objawiona podstawa ludzkiej egzystencji, którą każdy człowiek musi odkrywać na nowo. Aby zrozumieć w pełni konsekwencje chrześcijańskiego objawienia, nie trzeba podróżować po krainie, gdzie Historia Święta zdarzyła się po raz pierwszy (w *Stygmacie* hrabia X. jest wielkim podróżnikiem i można wychodzić z założenia, że zwiedził Ziemię Świętą, ale opowiedane przez niego anegdoty nie świadczą o autentycznej wrażliwości religijnej). Nie wystarcza więc „naukowo” wyjaśnić przyczyny jego „rodowodu” – powinniśmy wierzyć w jego prawdę egzystencjalną. Wtedy odkrywamy ślady, które zostały wcielone „zawsze i wszędzie” – „Ja” sam przeobrażam się w podmiot Historii Świętej, uświęcając moje otoczenie, wykorzystując wszystkie szczegóły, którymi rozporządzam. Nie tylko więc „nawnie” obserwuję otoczenie, czy powtarzam literalną treść Ewangelii, lecz łączę to, co widzę, z naturalistycznymi interpretacjami Renana (człowiek jako „produkt” ziemi, gdzie wyrósł), aby mogła mi się objawić ewangeliczna struktura bycia. Otóż krajobraz włoskiego uzdrowiska okazuje się wtedy częścią ogromnej bazyliki, obejmującej niebo i ziemię, ludzi, aniołów i Boga, jednoczącej wszystko w jedną harmonijną całość (por. uwaga Renana, że „cudowna harmonia między ideałem ewangelicznym a krajobrazem służącym mu za ramę była dla mnie objawieniem”):

Pełna była słoneczność – rozległy i głęboki dokoła widok, a całe sklepienie niebieskie jakimś błogosławnym wdziękiem harmonii obejmowało świat i ludzi. Coś, jakoby złote sklepienie pierwotnej jakiejś bazyliki chrześcijańskiej, gdzie zające serce i żywe zamieniały ze sobą bratni pocałunek w Bogu dobrym i aniołach Jego... [VI, 115].

(Warto porównać ten ustęp z anegdotą hrabiego X. o „w kościołach pierwotnych [udzielanym] sobie wzajemnym pocałowaniu-braterskim”).

„Bazylika” nie jest tu zwykłą przenośnią, lecz (z konieczności niewystarczającą) próbą nazwania tego istotnego wymiaru bycia, w którym wszystkie podziały między poszczególnymi istotami okazują się pozorem, zgubnym wynikiem błędnej epistemologii, ujmującej rzeczywistość w kategoriach podmiotowo-przedmiotowych. Wdzieliśmy już, że nowela *Stygmat* proponuje strukturę fabularną, pozwalającą przezwyciężyć tę opozycję **performatywnie**, poprzez włączenie się w Historię Świętą. Jednakże owa możliwość zostaje przeoczona przez protagonistów – dostrzega ją dopiero czytelnik, objawiając sobie ślady Objawienia. Nie może więc dziwić, że w dal-

szym ciągu opowiadania dominuje „scjentyficzny” punkt widzenia, wyłożony przez autora *Żywota Jezusa*, który mimo podziwu i sympatii dla bohatera swojej biografii nie mógł nie odrzucić idei, iż Historia Święta nie tylko jest kluczem do adekwatnej interpretacji ludzkiej egzystencji, lecz także jego aktualnie „przeżyty” prototypem. W odróżnieniu od Norwida Renan nie rozpoznaje w krajobrazie Ziemi Świętej (którą – jak widzieliśmy – rzeczywiście zwiedził, w związku z „naukową misją celem badania terenów starożytnej Fenicji” [Renan, 79]) bazyliki lub świątyni. Sugeruje natomiast, że wyznawcy Chrystusa powinni wybudować ogromny kościół w okolicach Nazaretu. Realizacja takiego projektu pomogłaby im uświadomić sobie prawdziwy rodowód ich religii i może wyleczyłaby ich skłonność do fanatyzmu religijnego:

Nawet za naszych czasów antagonizmy religijne są w Nazarecie mniej żywe niż gdzie indziej [...] Gdyby świat pozostał chrześcijański, lecz dzięki osiągnięciu lepszego zrozumienia tego, co oznacza szacunek dla źródeł, pragnie zastąpić owe nędzne świątynie apokryficzne, do których przykleiła się pobożność wieków nieokrzesanych, autentycznymi miejscami świętymi, wówczas na wzgórzach Nazaretu zostałyby wybudowane owa świątynia. Tam, w miejscu pojawienia się chrześcijaństwa, w ośrodku, skąd promieniowała działalność jego założyciela, powinien by powstać ów wielki kościół, w którym wszyscy chrześcijanie mogliby się modlić³² [Renan, 103].

Biorąc pod uwagę dużą liczbę innych przykładów intertekstualności łączących dzieło historyczne Renana z opartą na „fikcji” nowelą Norwida, wydaje się dosyć prawdopodobne, że polski poeta natrafił na obraz wszechobejmującej bazyliki w trakcie próby podważenia niepokojącej go naturalistycznej interpretacji życia Jezusa. Pragnął jednak ocalić typową dla realistycznej prozy narracyjnej zasadę „iluzji rzeczywistości”, i w związku z tym nie mógł uciekać się do nadprzyrodzonych interwencji (na poziomie świata przedstawionego) lub interpretacji (z perspektywy odautorskiej). Usiłował więc przedstawić bardziej subtelną egzegezę możliwych sensów figuralnych krajobrazu tak uroczo zarysowanego przez Renana, który sam pozostał jednak ślepy na jego istotne znaczenie.

VI

W kolejnej części *Stygmatu* fabuła osiąga punkt kulminacyjny w katastrofalnym nieporozumieniu między Oskarem a Różą, spowodowanym zazdrością skrzypka (uczucie to zrywa każdą więź i niszczy wszystkie sposoby komunikacji; brakuje więc Oskarowi najważniejszej cnoty chrześcijańskiej, „miłości”, która „nie zajrzy” – myli on najwyższe uczucie z namiętnością). Odwrotną stroną zazdrości wydaje się jego niezwykła zdolność interpretacyjna (inteligencja, kiedy nie rządzą nią cnoty chrześcijańskie, staje się nieuniknioną przyczyną ludzkich katastrof). Otóż możemy

³² „De nos jours encore, les haines religieuses sont à Nazareth moins vives qu'ailleurs [...] Si jamais le monde resté chrétien, mais arrivé à une notion meilleure de ce qui constitue le respect des origines, veut remplacer par d'authentiques lieux saints les sanctuaires apocryphes et mesquins où s'attachait la piété des âges grossières, c'est sur cette hauteur du Nazareth qu'il bâtira son temple. Là, au point d'apparition du christianisme et au centre d'où rayonna l'activité de son fondateur, devrait s'élever la grande église où tous les chrétiens pourraient prier”.

odkryć Historię Świętą tylko wtedy, kiedy pozwolimy się wprowadzić w błąd „scjencyficznym” wyjaśnieniom stanów psychicznych, łącząc je ze zjawiskami przyrody (np. z burzą). Uwidocznia się wtedy, że relacje między zjawiskami nie zostały dane niezależnie od podmiotu, lecz są przez niego „stwarzane”, kiedy podświadomie realizuje „naturalistyczny” stygmat Wieku Postępu (jest to – jak widzieliśmy – temat drugiej części noweli; wiadomo jednak, iż zagadnienie to Norwid poruszał w wielu utworach, np. w *Assuncie* [postać „przywódcy-górników”] i w wierszu zatytułowanym *Naturalizm (spółczesny ekstrem)*). Znowu wydaje się, że Norwid próbuje niejako pokonać własną bronią Renana, który zaproponował „naturalistyczne” wyjaśnienie życia Chrystusa i jego apostołów, podkreślając moralną wielkość Zbawiciela. Żywiołowe siły przyrody trzeba raczej „czytać” i tłumaczyć w kontekście Historii Świętej, uważanej przez Norwida (który chciał dokonać nowej „Rewolucji Kopernikańskiej”, przywracając Bogu Jego miejsce w środku rzeczywistości) za *a priori* wszelkiej prawdziwej wiedzy. Dowiedzieliśmy się już, że człowiek może uzyskać tę zdolność tylko wtedy, gdy jego podmiotowość zostaje przeobrażona poprzez udział w Historii Świętej. Owo przeobrażenie nie jest wynikiem aktów interpretacyjnych, lecz dokonuje się poprzez Objawienie. Z punktu widzenia intelektu człowiek wydaje się poruszać w błędnym kole, z którego może wydostać się tylko spotykając osobiście Chrystusa. Konstrukcja sceny w pobliżu kaplicy podsuwa sposób rozwiązania tego egzystencjalnego dylematu, który zostaje jednak przeoczony – przez samego narratora (cała ta scena staje się doskonałym przykładem ironii sytuacyjnej).

W czasie wizyty (każda wizyta jest – jak pamiętamy – „kapłaństwem [...] człowieczeństwem przyrodzonym [...] potocznym obrzędkiem ceremonialu w naturze życia leżącym” [VI, 105]) u „cierpiącego kolegi” [VI, 104] (w tym przypadku przymiotnik odnosi się tylko do „fizycznej” choroby) narrator staje się świadkiem gwałtownej burzy (która „urozmaica” mu wieczór – czasownik ten kojarzy się wyraźnie negatywnie, bowiem przeszkadza w skupieniu uwagi, by odkryć prawdziwy sens owego zjawiska meteorologicznego). Kiedy postanawia wrócić do domu, wciąż słyszy grzmoty, a błyskawice przyskają mu bielmem w oczy, grożąc osłepieniem:

Wszelako, właśnie gdy wychodziłem, doszło mnie zawołanie do cierpiącego kolegi, a gdy w jego znowu wchodziłem progi, spadły mi na twarz wielkie dwie krople deszczu, powiał nagle wiatr, i powstała jedna z tych gwałtownych letnich burz, które są piękne i groźne. Urozmaiciło to poniekąd wieczorynek nasz we cztery oczy spędzany, ale zaleciło zarazem nie najopieszalej mieć się z odwrotem, gdyż nie ustawały silne błyskawice, nawet przy lamp światła widoczne. Firmament zaś pełno i safirowo jednym dopiero patrzył okiem, drugie mając u szczytu skał ciężką chmurą przywarte. Upatrzywszy przeto stosowną chwilę, jąłem do siebie wracać wśród oziębianego gradem powietrza i przy leniwo się uspakajających grzmotach. Już uciszać stanowczo zdawały się one, gdy jeszcze tam i sam uderzał piorun, jak nie wystrzelony w czas swój ładunek, i jeszcze zabłąkana błyskawica bielmem w oczy przyskała [VI, 116-117].

Przenośnie opisujące epilog burzy mogłyby się wydać (wobec realistycznego kontekstu tej sceny) pozbawione głębszego sensu. Jednakże motywy „okularne” skłaniają już do poszukiwania (por. opowiadania ewangeliczne o Chrystusie „cu-

downie” leczącym „fizyczną” ślepotę) kontekstów umożliwiających umieszczenie opisanych zdarzeń w Historii Świętej. Właśnie w tej chwili narrator nagle zauważa cień zbliżający się do kaplicy przydrożnej. Jego gesty sugerują, że chodzi tu o „cierpiącą” (w szerszym, „duchowym” sensie) istotę ludzką, człowieka, w którym moglibyśmy rozpoznać Chrystusa. Oczy i uszy narratora przekonują go o „realności” tego wrażenia (zmysły w tym przypadku bynajmniej nie zawodzą: „to musiało być nieuludne”), ale kiedy „nagle, i ni stąd, ni zowąd” [VI, 116] łączy on tę empiryczną obserwację o charakterze „widzenia” [VI, 119] z osobą Róży, której mogło zależeć na spotkaniu z ukochanym w jakimś samotnym miejscu (owo skojarzenie nasunęło się narratorowi prawdopodobnie na podstawie wcześniejszych zwierzeń Oskara), odrzuca on natychmiast realność owego wydarzenia, zbyt cudownego, aby mogło być prawdziwe. Przypisuje je stanowi rozbudzenia swojej wyobraźni, będącemu efektem atmosfery nasyconej elektrycznością (zjawa znikła na chwilę wśród kilku glazów – owo ukryte miejsce spotkania mogłoby nam przypominać skalisty grób, do którego został złożony Chrystus; kiedy następnego dnia narrator wraca w to miejsce, ów „szczegół” nabiera nowego znaczenia).

Jednakże spontaniczne odrzucenie związku między Różą a zmysłową treścią umysłu narratora nie opiera się właściwie na „nieuprzedzonym” badaniu rzeczywistości. Jest rezultatem wiary: „cudowne” przypadki muszą być wynikiem – na razie niewyjaśnionych – przyczyn „naturalnych”. Z punktu widzenia empirycznej („eksperymentalnej”³³) psychologii doznania zmysłowe, zwłaszcza kiedy ich naturalna

³³ Renan – jak już widzieliśmy – nie chce traktować cudów Historii Świętej jako „pobożnych oszustw” i stara się wyjaśnić je naturalistycznie. Sposób, w jaki pojmuje on przekonania i wiarę św. Pawła w realność cudów (wyrażoną w słynnym trzynastym rozdziale *Pierwszego Listu do Koryntian*), wydaje się jednak paradoksalny: „Obeznanym z psychologią eksperymentalną Paweł, posunąłby się trochę dalej; powiedziałby: »Bracia, dajcie spokój tym złudzeniom. Te niewyartykułowane bełkotania, ekstazy i cuda są snami waszego dzieciństwa [ciekawe, że Norwid traktuje „współczesny ekstreizm naturalizmu” jako wyraz pierwszych, naiwnych wrażeń „młodziana” – A.v.N.]. To, co nie jest chimerą, co jest wieczne, to to, że przyszedłem właśnie teraz, by wam głosić ewangelię« – ale wtedy nie byłby człowiekiem swojego czasu [pamiętamy, że każda epoka ma według Norwida swój własny stygmat – A.v.N.]; nie dokonałby wtedy tego, czego dokonał” [Renan, 993] („Versé dans la psychologie expérimentale, Paul eût été un peu plus loin; il eût dit: ‘Frères, laissez là les illusions. Ces bégalements inarticulés, ces extases, ces miracles sont les rêves de votre enfance. Ce qui n’est pas chimère, ce qui est éternel, c’est ce que je viens à l’instant de vous prêcher.’ Mais alors il n’eût pas été de son temps; il n’eût pas fait ce qu’il a fait”). Wydaje się więc, że w poglądach apostoła jest jakaś wciąż aktualna treść, niezależna od niedorzecznej formy. Wystarczy ująć ową treść za pośrednictwem bardziej adekwatnej formy, by wydobyć jej istotne przesłanie. Jednakże nowa forma musiałaby wtedy rozwijać się w oderwaniu zarówno od formy dawnej, jak i od treści. Renan zdaje sobie doskonale sprawę ze znaczenia niepowtarzalnej perspektywy narzuconej przez realia danej epoki, ale nie jest w stanie wytłumaczyć tajemnicy rozwoju historycznego. Wykryte przez niego mechanizmy dynamizujące historię, są bowiem determinowane przez perspektywę narzuconą przez epokę samego Renana, a bez nich francuski historyk „nie dokonałby tego, czego dokonał”. Tego ostatniego wniosku, relatywizującego jego wywody o rodowodzie chrześcijaństwa, odnoszącego je do „stygmatu” epoki pozytywizmu i scjentyzmu, sam Renan już nie wyciągnął. Tak daleko posunął się dopiero Fryderyk Nietzsche. Można jednak znaleźć podobną intuicję w twórczości Norwida, nie tylko w sennym widzeniu z drugiej części *Stygmatu*, lecz także we wspomnianym już wierszu *Naturalia...*: „A fale biją o las – i nikt nie wie./ Kto kogo pycha i kim kto pomiata?/ Młodzian – chce śpiewać... lecz sam on już w śpiewie” [II, 229-230].

przyczyna nie jest oczywista, mogą być tylko złudzeniem. Nagle uświadamiamy sobie, że brakuje nam niezawodnego kryterium pozwalającego odróżnić „prawdziwe” doznania zmysłowe od wymaginowanych. Wydaje się, że ów wniosek ma daleko idące następstwa. Okazuje się, że nowoczesna nauka została zbudowana na niestabilnych podstawach. Nie daje „prawdziwej” wiedzy, ponieważ zajmuje się zjawiskami, a zapomina o istotach. Ludzką egzystencję, „zawsze i wszędzie” stającą twarzą w twarz z lękiem przed śmiercią, pragnącą ocalenia i zmartwychwstania (lecz niekoniecznie wierzącą w realizację tej obietnicy), może jednak zadowolić tylko inny punkt widzenia. Narrator jest na razie jeszcze nieświadom tego „stygmatu” wiedzy „pozytywnej” (zostaje mu – jak już widzieliśmy – **objawiony** w drugiej części noweli; psychologia „eksperymentalna” podważa jednak natychmiast wymowę tego objawienia dla „prawdy” o bycie, unicestwiając swe własne przesłanki).

Zanim owa „zjawa” go zaskoczyła, narrator dostrzegł nagle, że „[zblądził] nieco, lubo niewiele” [VI, 116]. Stając niespodziewanie naprzeciw kaplicy (świątyni Chrystusa i symbolu Jego krzyżowej śmierci i zmartwychwstania, regularnie uobecnianych w postaci Eucharystii), czuje je nagle „rodzaj strwożenia, jakiego się doznaje przez bezświadome przejęcie się cudzym gestem gwałtownym” [ibidem]. Właśnie w tej chwili owłada nim wizyjne doświadczenie, które nie może być złudzeniem, mimo że „zblądził nieco” (błędzenie jest tu rękojmią prawdy). Zgodnie z „stygmatem” scjentyistycznym przenikać i wyjaśniać rzeczywistość może tylko podmiot, który jest „trzeźwy”³⁴, tzn. zewnętrzny wobec zjawisk, które stara się wytłumaczyć. Na jakiej jednak podstawie narrator *Stygmatu*, zdając sobie sprawę, że „błdzi”, ma prawo do takiego wniosku? Skoro, mimo że zblądził, może ująć swoje położenie w świecie (por. *Assuntę*: „zblądziłem./ To jest znalazłem, co mi trzeba było” [III, 276]), powinien również być w stanie wypowiedzieć się o różnicy między zjawiskami prawdziwymi i wymaginowanymi. Można się oczywiście pomylić co do prawdziwości jakiegoś zjawiska, lecz robi się błędy po to, by je poprawić. Jakkolwiek by było, człowiek i tak zawsze jest „już w śpiewie” [II, 230]. Narrator wierzy natomiast tylko w takie prawdy, które dają się zweryfikować z zewnątrz, bez osobistego zaangażowania podmiotu. Koncepcja ta jest sprzeczna ze sposobem, w jaki człowiek spontanicznie doznaje świata (jako „bycia-w-świecie”) i wyklucza, by grał

³⁴ Trzeźwość narratora mocno kontrastuje z atmosferą w salonie generalowej-wdowy (owym obrazie Kościoła pierwotnego, w którym nawet kwiaty wydają się upojone: „Patrząc zaś na kwiaty, które do połowy okien gęsto wznosiły się, podejrzewałem służącego o niegrabność – podejrzewałem go, że aromu herbaty i rumu udzieliło się nagle zasypiającym już roślinom. Słowem – że nie bez przyczyny jaskrawszymi one patrzają oczyma!...” [VI, 106]. Tylko róża nie uczestniczy w tym upojeniu, może dlatego, że jest bardziej intymnie związana z Chrystusem niż inne kwiaty: „Róży jednej nie podejrzewałem o zapomnienie się tak gminne, lecz płomienisty granat mógł nie być trzeźwym, a pąsowe i wielkie usta geranium lśniły się wyraźnie jak podpile” [VI, 106]. Właściwości róży trzeba oczywiście odnieść do charakteru Róży, owej „Panny”, która pośród protagonistów (dzięki sile swojego charakteru) wydaje się najbliższa Chrystusowi, tzn. czynnie idzie za Nim ze swoim krzyżem, posuwając się tak daleko, że „powtarza” Jego ofiarę (w odróżnieniu od Oskara nie sprzeniewierza się miłości). „Trzeźwość” róży (Róży) przeciwstawia się wymaginowanej trzeźwości narratora w scenie pod kaplicą. Jest ona bowiem jej stałą cechą, a nie próbą uporania się z „nerwami” (które u Norwida zawsze kojarzą się negatywnie), ulegającymi wpływowi „zelektryzowanego powietrza” [VI, 116].

on jakakolwiek rolę w Historii Świętej (jest to możliwe tylko poprzez stanie się jednym z jego aktorów). Narrator zachowuje się więc zgodnie ze swoimi scjentyistycznym i prze[przed]sądami: nie ulży ludzkiemu cierpieniu, lecz „trzeźwo” idzie dalej, znajdując się „wkrótce na właściwej drodze powrotu” [VI, 116].

Zamiast tej biernej postawy narrator powinien był podjąć wyzwanie rzucone przez owo widzenie (scena przeżywana jako zmysłowa bezpośredniość, jest bowiem w rzeczywistości wizją, uobecniającą sakralną strukturę życia codziennego), powinien łączyć jego szczegóły – jak czynili to apostołowie w czasie swoich podróży misyjnych – z działaniem Ducha Świętego. Renan twierdził, że pewne „dziwaczne”, nieracjonalne decyzje św. Pawła były skutkiem jego posłuszeństwa wobec tej wyższej instancji (francuski historyk uważa ją oczywiście za produkt ludzkiej wyobraźni, uaktywnianej często bez wyraźnej przyczyny):

Nie wiadomo, co odwiodło św. Pawła od tego, by skierować swoje wysiłki w inną stronę. »Duch Święty – powiada narrator Dziejów Apostolskich – przeszkodził mi w głoszeniu ewangelii w Azji«. Należy przypomnieć, że przy wyborze kierunku podróży apostołowie przypuszczalnie słuchali natchnienia wyższego. Za tym określeniem kryły się bądź jakieś przyczyny realne, rozmyślania lub konkretne wskazówki, bądź też **brak przyczyn**. Przekonanie, że Bóg przekazuje człowiekowi swoją wolę poprzez sny³⁵, było wówczas powszechne, jak obecnie jest jeszcze na Wschodzie. Jakiś sen lub nagły poryw, jakiś nieprzemyślany ruch³⁶ lub niewytłumaczalny dźwięk³⁷ (*bath kol*) wydawały im się przejawami Ducha i decydowały o przebiegu głoszenia ewangelii³⁸ [Renan, 825, pogrubienia A.v.N.].

Również narrator *Stygmatu* podkreśla odruchowy charakter swojej intuicji odnośnie do tożsamości zjawy: po namyśle przypisuje ją wielu wewnętrznym i zewnętrznym przyczynom:

³⁵ Por. następujący fragment z drugiej części *Stygmatu*: „Nie próżno starożytni nazywali **podarkiem bogów Sen!** – a jakkolwiek on swojej historii nie ma, jednakowoż od całości dziejów najłatwiej go odjąć udało się. Są przecież miasta dla snu jednego zakładane – bywały wygrywane dla snu lub przegrywane bitwy – losy pojedynczych i arcywielkich postaci historycznych wielokrotnie od snu zależą”. Treść wizyjnego snu o stygmatach ciężących nad narodami i jednostkami zostaje tu właściwie unieszkodliwiona (wiemy przecież, że nie ma „bogów”), nabierając charakteru „ogólnej” refleksji, podobnej do rozważań o sakralnych właściwościach wizyt w salonach. Po epifanii następuje więc antyepifania, zaciemniająca obecność świętości *hic et nunc*. Jest to – jak już widzieliśmy – zabieg typowy dla twórczości Norwida. Pozwala bowiem czytelnikowi przeżywać odkrycie sakralnej podstawy bytu jako objawienie.

³⁶ Por. „Az oto na razie uczulem rodzaj strwożenia, jakiego się doznawa przez bezświadome przejęcie się cudzym gestem gwałtownym” [VI, 116].

³⁷ Por. „To być musiało nieuludne, gdyż usłyszałem tępy stuk czoła o mur lub o brząz podwoi” [VI, 116].

³⁸ „On ne sait ce qui détourna saint Paul de porter ses efforts de côté. »Le Saint-Esprit, dit le narrateur des *Actes*, l'empêcha d'aller prêcher en Asie«. Les apôtres, il faut se rappeler, étaient censés obéir, dans la direction de leur courses, à des inspirations d'en haut. Tantôt c'étaient des motifs réels, des réflexions ou des indications positives qu'ils dissimulaient sous ce langage; **tantôt aussi c'était l'absence de motifs**. L'opinion que Dieu fait connaître à l'homme ses volontés par les songes était fort répandue, comme elle l'est encore de nos jours en Orient. Un rêve, une impulsion soudaine, un mouvement irréflecti, un bruit inexplicé (*bath kôl*) leur paraissaient de manifestations de l'Esprit et décidaient de la marche de la prédication”.

Lecz skoro nagle, i **ni stąd, ni zowąd**, myśl mi przyszła nieusprawiedliwiona i nie upowodowana niczym, jakoby postać ta była panną Różą!!... [VI, 116].

Wskutek tego redukcjonistycznego podejścia do widzenia przy kaplicy narrator przeocza zarówno jego rzeczywistą treść, jak i sakralny sens. Otóż w *Stygmacie* prawie wszyscy protagoniści nie dorastają do swojego potencjalnego kapłaństwa. Tylko Róża, owa „Panna” (pod kaplicą narrator neguje jej realną obecność), stanowi pod tym względem wyjątek. Nie bacząc na nieporozumienie z Oskarem, Róża stawia się w miejscu, w którym umówili się na rozmowę o wspólnej przyszłości. Nie dostępuje tam jednak ocalenia poprzez sakrament małżeństwa, lecz doznaje gorzkiego zawodu. Jej wierność chrześcijańskiej cnocie **miłości** (innymi słowy: nie przestała **wierzyć** i nie straciła **nadziei**) zostaje nagrodzona chorobą (chojąc po deszczu poważnie się przeziębiła) i rozpaczą. Można by więc przypuszczać, że pozbawiona sensu śmierć tej „Panny” powtarza (podobnie jak w przypadku zmasakrowanego „syna Aleksandra z Epiru”) ofiarną śmierć Chrystusa na krzyżu (poza tym ów sposób rozumowania wydaje się monstualny³⁹). Szczególnie paradoksalny w aspekcie zapomnienia o świętości (*Heilsvergessenheit*) jest przypadek narratora. W jego własnym opisie epilogu burzy natrafiamy bowiem na obraz sugerujący, w jakim nastroju narrator winien był odbierać widzenie na drodze przy kaplicy, aby zrozumieć jego istotny sens. Widzieliśmy już, że porównuje on ostatnią błyskawicę z „bielmem pryskającą w oczy” [VI, 117].

Kiedy łączymy obraz burzy z widzeniem przy kaplicy przydrożnej, uświadamiamy sobie nagle, że z punktu widzenia Historii Świętej narrator powinien był się przeobrazić w św. Pawła na drodze do Damaszku, który na chwilę stracił swój fizyczny wzrok, lecz w zamian uzyskał duchowy wgląd w sakralną istotę bycia. W tym świetle poprzednia scena w pokoju kolegi objawia się jako potencjalne zesłanie Ducha Świętego. Jednakże narrator pozostaje ślepy na tę możliwą wykładnię zdarzeń, w których bierze udział. W związku z tym ponosi dużą część odpowiedzialności za niechybnie następującą katastrofę, która niszczy dwa potencjalne podmioty Historii Świętej (zwłaszcza Różę, która tracąc życie, nieświadomie powtarza Chrystusową ofiarę).

Czytelnik „wirtualny” ma lepsze warunki, by docenić związki między światem widzialnym a Historią Świętą. Zawdzięcza to swojej zdolności dostrzegania relacji intertekstualnych. Niektóre elementy opisu burzy oraz widzenia przy kaplicy nastę-

³⁹ Ów akt potencjalnie zbawiający, istotny dla przywrócenia człowiekowi jego duchowego zdrowia, nie zostaje zauważony przez „świat” (por. prolog do Ewangelii wg św. Jana, 9-10: »Na świecie był, a świat jest uczynion przezeń, a świat go nie poznał«). Ludzie dostrzegają zaledwie „ironiczny” zbieg okoliczności (w Historii Świętej nie ma przypadku) utraty zdrowia w uzdrowisku. Ów przypadkowy punkt widzenia jest w *Stygmacie* reprezentowany przez „zaczynego z kraju obywatela” w epilogu noweli: „Cóż za smutny przypadek! Ta ś.p. panna Róża – bo żeby to nie było u wód, gdzie się przecież dla zdrowia jeździ!... acz i tu, panie dobrodzieju, tak samo się przeziębisz jak gdzie indziej... Wyznać też należy, że to panna była! **Nie ma co mówić**” [VI, 128]. Wszystkie obrazy i zdania, które można by odnosić do Historii Świętej, zostały strywializowane, co skłania narratora (który jednak w pierwszej części noweli również nie stanął na wysokości zadania) do rozpaczliwej refleksji: „Co ci ludzie z poczciwości słowa zrobili?!” [ibidem].

pującego bezpośrednio po tym zjawisku meteorologicznym, przypominają mu natychmiast zdarzenia zrelacjonowane w *Dziejach Apostolskich*: moment zesłania Ducha Świętego (wtedy również „powiał nagły wiatr” [VI, 115], zapowiadając burzę: „I zstał się z prędką z nieba szum, jakby przypadającego wiatru gwałtownego” [Dz, 2, 2]) oraz wizję św. Pawła (Szawła). Dokładniejsza analiza wspomnianego już opisu burzy oraz wizji przy kaplicy w *Stygmacie* ukazuje jednak, że u Norwida owe zdarzenia ewangeliczne zostały zapośredniczone przez sposób, w jaki ujął je Renan:

Wśród wszystkich tych „zstąpień Ducha”, które zdarzały się – jak się wydaje – dosyć często, jedno pozostawiło w powstającym Kościele trwalsze wrażenie. Pewnego dnia, kiedy bracia byli razem [por. narratora *Stygmatu* odwiedzającego swojego „cierpiącego kolegę”], zerwała się burza. Gwałtowny wiatr otworzył okna; niebo było w ogniu. W tej krainie z wyładowań podczas burz wydobywa się nadzwyczaj dużo światła; atmosfera jest jakby zewsząd porysowana płomienistymi snopami. Czy to fluid elektryczny⁴⁰ wdarł się do pokoju, czy to raczej oślepiająca błyskawica oświetliła nagle twarze wszystkich obecnych, w każdym razie byli oni przekonani, że Duch wszedł i rozlał się na głowę każdego z nich w postaci ognistych języków [Renan, 508]⁴¹.

Porównywanie tego opisu burzy z Norwidowskim unaocznia nam pewną istotną asymetrię: Renan, wspominając o częstych „zstąpieniach Ducha”, podaje w wątpliwą wyjątkowość relacji o zesłaniu Ducha Świętego, podważając tym samym jego sakralny charakter. Sacrum opiera się bowiem na cudach. Każdy cud jest wyjątkowy, bo zawieszają naturalny porządek przyczynowo-skutkowy. Dzięki rozwojowi nauk o przyrodzie wiemy jednak, że nie ma cudów (prędzej czy później wszystkie opisy cudownych interwencji w świecie zostają naturalistycznie wyjaśnione). Taki „scjentyistyczny” pogląd na cudowność podważa również wiarygodność religii „objawionych”. Norwid, odwrotnie, uważa, że potencjalna zgodność między okolicznościami (może tu chodzić zarówno o przyrodę, jak i o życie społeczne) towarzyszącymi jakiemuś objawieniu a innymi, pozornie „powszednimi” zdarzeniami, pozwala odnieść ową sferę codzienności do Historii Świętej. Chodzi jednak o to, by przyroda i sfera społeczna nie stawały się przedmiotem jawnej sakralizacji. W opisie burzy ukrywa on więc Historię Świętą, splatając ją z tkaniną życia codziennego, podkreślając w tym przypadku powtarzalność zjawisk meteorologicznych. Nie wspomina więc po prostu o „burzy”, lecz o „jednej [...] z tych gwałtownych letnich burz, które są piękne i groźne” [VI, 115]. Właśnie dlatego jego opisy są bardziej „rozwlekłe” nie tylko od lakonicznych relacji ewangelicznych, lecz także od rzeczowych repre-

⁴⁰ Por. „czyli wydawało mi się co widzieć skutkiem niezwykłego światłocienia i działalności nerwów wśród zelektryzowanego powietrza” [VI, 116].

⁴¹ „Entre toutes ces ‘descentes de l’Esprit’, qui paraissent avoir été assez fréquentes, il y en eut une qui laissa dans l’Église naissante une profonde impression. Un jour que les frères étaient unis un orage éclata. Un vent violent ouvrit les fenêtres; le ciel était en feu. Les orages, en ces pays, sont accompagnés d’un prodigieux dégagement de lumière; l’atmosphère est comme sillonnée de toutes parts de gerbes de flammes. Soit que le fluide électrique ait pénétré dans la pièce même, soit qu’un éclair éblouissant ait subitement illuminé la face de tous, on fut convaincu que l’Esprit était entré et qu’il s’était épanché sur la tête de chacun sous formes de langues de feu”.

zentacji Renana (co w przypadku tego ostatniego nie wyklucza pewnego poloru literackiego: „Pewnego dnia, kiedy bracia byli razem, zerwała się burza”, pogrubienia A.v.N.). Naukowe intencje francuskiego historyka, by wyjaśnić rodowód chrześcijaństwa – jednej z wielkich religii ludzkości – same w sobie zakładają powtarzalność zjawisk religijnych. Nie ma więc potrzeby, by uwydatniać ten aspekt przy pomocy środków stylistycznych.

W *Stygmacie* burza i jej nagle iluminacje pomagają jedynie narratorowi i jego koledze urozmaicić „wieczorynek nasz we cztery oczy spędzane” [VI, 115]. Przewidują oni zatem potencjalną funkcję tych wspólnie spędzonych chwil w odniesieniu do Historii Świętej. Nie jest oczywiście tak, że każdy element tego opisu można sprowadzić do intertekstualności. Musimy bowiem jeszcze wyjaśnić przynajmniej jeden bardzo zagadkowy szczegół: niebo („firmament”), które „pełno i safirowo jednym dopiero patrzyło okiem, drugie mając u szczytu skał ciężką chmurą przywarte” [ibidem]. Jako impresjonistyczny obraz rzeczywistego świata owo zdanie wydaje się całkowicie jasne. Czarne chmury burzy odsuwają się i słońce znów się pokazuje. Nie tłumaczy to jednak sensu personifikacji. Możliwą interpretacją symboliczną tego obrazu mogłoby być to, że „zrozumienie” bycia zakłada zarówno cielesny, jak i duchowy wzrok. Harmonizuje to doskonale z motywem św. Pawła, u którego otwarcie duchowych oczu zostało poprzedzone chwilową utratą cielesnego wzroku, ale obraz nieba jako „widzącej osoby” nie traci nic ze swojej dziwności. Na poziomie logiki obrazów można by tę personifikację traktować jako kontrapunkt do „zjawy”, przebiegającej drogą przed narratorem. Opis tej zjawy pomija wszystkie swoiście „ludzkie” aspekty (jej charakterystyka jest prawie całkowicie pośrednia: jej ruchy powodują efekty dźwiękowe, następnego poranka o jej obecności świadczy „ślad smukłej stopy niewieściej” [VI, 119] – brakuje jej jednak „twarzy”). Norwid niejednokrotnie przedstawia nieożywione tak, jakby działało świadomie, podczas gdy ludzka osoba rozpada się w garść luźno ze sobą związanych wrażeń zmysłowych (wyłącznie empiryczne podejście do rzeczywistości samo w sobie nie dostarcza więc wiarygodnej wiedzy o rzeczywistości). Człowiek bowiem często „widzi” lub „słyszy”, nie rozumiejąc. W każdym razie już w opisie letniej burzy świat widzialny zaczyna się odrealniać, przygotowując nas (ale nie narratora) do logiki interpretacji duchowych.

W chwili spotkania zjawy narrator „widzi”, lecz nie „rozumie”, ponieważ spontanicznie („natychmiast się spostrzegłem” [VI, 116]) odbiera swoje „widzenie” (tak sam określa to spotkanie nazajutrz, kiedy wraca do miejsca, gdzie był nim „zaskoczony” [VI, 119]) w podobny sposób, jak Renan traktował wizję św. Pawła na drodze do Damaszku (doświadczenia wizyjne **muszą** być skutkiem rozbudzenia imaginacji przez jakieś zdarzenie w „zewnątrznym”, fizycznym świecie, wynikiem pewnych procesów „neurologicznych”, badanych przez psychologię „eksperymentalną”, i nie mogą więc być prawdziwe). Również w tym przypadku widzenie przy kaplicy jest związane z burzą. „Zelektryzowane powietrze” wywołuje w systemie nerwowym różne halucynacje:

Nie wydaje się nieprawdopodobne, że nagle wybuchła burza. Zbocza Hermonu są miejscem tworzenia się piorunów, których gwałtowność nie daje się z niczym porównać⁴².

⁴² Por. omówiony już opis w *Stygmacie*: „[...] i jedna z tych gwałtownych powstała burz, które są piękne” [VI, 115]. Interpretowałem ten fragment wcześniej w kontekście zesłania Ducha Świę-

Najzimmiejsze umysły nie przetrwają tych ognistych deszczów bez przerażenia. Trzeba sobie przypomnieć, że dla całej starożytności tego rodzaju zdarzenia były objawieniami boskimi, że wobec ówczesnych wyobrażeń o Opatrzności żadne z nich nie było przypadkowe, że każdy człowiek zwykł był odnosić zjawiska przyrody, które zdarzały się wokół niego, do siebie⁴³. Paweł znajdował się pod dotknięciem najwyższego podniecenia⁴⁴. Było naturalne, że to, co działo się w jego własnym sercu, przypisał głosowi burzy. Że oślepłał nim natychmiast gorączkowe majaczenie, będące wynikiem porażenia słonecznego lub zapalenia oka; również to, że błyskawica długo go oślepiła i że piorun go obalił, powodując wstrząs mózgowy, który na pewien czas zatarł zmysł wzroku, to nie miało większego znaczenia⁴⁵ [Renan, 581].

Kiedy porównujemy ten fragment z relacją z widzenia przy kaplicy, gdzie narrator *Stygmatu* (tłumacząc swoje wrażenie, że zjawienie się Róży musi być wynikiem „nerwowego rozstroju uludnego”) traci swój duchowy wzrok, możemy wyciągnąć wniosek, iż narrator demaskuje się mimowolnie jako przeciwieństwo św. Pawła. Duchowe bielmo nie spada z jego oczu. Renan wspomina o „spadnięciu małych skorupki lub lusek”, kiedy opisuje przybycie przeobrażonego Szawła do Damaszku:

Począwszy od tego momentu [chodzi o spotkanie z pewnym „uczniem” Chrystusa „imieniem Ananiasz” [Dz, 9, 10], pokój wrócił do duszy Pawła. Uważał siebie za uleczonego i rzeczywiście tak było (skoro jego choroba była przede wszystkim nerwowa). Drobne skorupki lub łuski spadły – mówiono – z jego oczu⁴⁶ [Renan, 583].

(por. Dz, 9, 18: „A natychmiast spadły z oczu jego jako łuski”; „i jeszcze zabłąkana błyskawica bielmem w oczy pryskała” [VI, 116])

W *Dziejach Apostolskich* jest w tym samym kontekście mowa o napełnieniu Duchem Świętym:

tego. Norwidowska reprezentacja burzy wydaje się jednak wyraźnie zainspirowana przez opis zewnętrznych warunków nawrócenia św. Pawła. Zaznaczyłem już przed chwilą, że obecności *Historii Świętej w Stygmacie* nie można stwierdzić wyłącznie poprzez odniesienia do *Nowego Testamentu*. Jest ona zapośredniczona przez lekturę Renana.

⁴³ Nowoczesny człowiek działa zazwyczaj dokładnie odwrotnie, ale jednak również odruchowo (jego racjonalność nie jest wynikiem własnych badań, lecz naiwną „wiarą”). Doskonałą ilustracją tej nowoczesnej postawy jest zachowanie narratora *Stygmatu*.

⁴⁴ Por. „natychmiast się spostrzegłem, że jestem pod wpływem nerwowego rozstroju uludnego” [VI, 116].

⁴⁵ „Il n'est pas invraisemblable, cependant, qu'un orage ait éclaté tout à coup. Les flancs de l'Hermon sont le point de formation de tonnerres dont rien n'égale la violence. Les âmes les plus froides ne traversent pas sans émotion ces effroyables pluies de feu. Il faut se rappeler que, pour toute l'antiquité, les accidents de ce genre étaient des révélations divines, qu'avec les idées qu'on faisait alors de la Providence rien n'était fortuit, que chaque homme avait l'habitude de rapporter à lui les phénomènes naturels qui se passaient autour de lui. Paul était sous le coup de la plus vive excitation. Il était naturel qu'il prêtât à la voix de l'orage ce qu'il avait dans son propre coeur. Qu'un délire fiévreux, amené par un coup de soleil ou une ophtalmie, se soit tout à coup emparé de lui; qu'un éclair ait amené un long éblouissement; qu'un éclat de foudre l'ait renversé et ait produit une commotion cérébrale, qui oblitéra pour un temps le sens de la vue, peu importe”.

⁴⁶ „Le calme, à partir de ce moment, rentra dans l'âme de Paul. Il se crut guéri, et, la maladie étant surtout nerveuse, il le fut. De petites croûtes ou écailles tombèrent, dit on, de ses yeux”.

I poszedł Ananiasz, i wszedł w dom, a włożywszy nań ręce, rzekł: Szawle, bracie, Pan mię posłał Jezus, któryć się ukazał, abyś przejrział a był napelnion Duchem Świętym [Dz, 9, 17].

Splot motywów, łączących na podstawie intertekstualności opis burzy z wizją przy kaplicy, nie wydaje się przypadkowy. Norwid rzeczywiście próbował tu pokonać Renana jego własną bronią. Nie można jednak powiedzieć, że akcja *Stygmatu* przekłada się na zdarzenia Historii Świętej we wszystkich szczegółach. Jest raczej tak, że motywy nakładają się na siebie. Narrator mógł zrealizować swoją apostołską istotę, gdyby tylko poszedł za Różą, w której objawił mu się cierpiący Chrystus (Bóg-człowiek jest potencjalnie obecny wszędzie, gdzie się cierpi). Zaprzącał jednak tę szansę. Nie stał się św. Pawłem. Skądinąd można jednak również ustalić więź między narratorem a Ananiaszem, który według relacji w *Dziejach Apostolskich* miał proroczy sen, by pospieszyć skruszonemu Szawłowi z duchową pomocą:

A uczeń niektóry był w Damaszku imieniem Ananiasz. I rzekł Pan do niego w widzeniu: Ananiaszu! A on rzekł: Otom ja, Panie! A Pan do niego: wstań a idź na ulicę, którą zową Proszą, a szukaj w domu Judy Szawła imieniem, Tarseńczyka, albowiem on się modli [Dz, 9, 11].

Ów Ananiasz, w odróżnieniu od narratora *Stygmatu*, wierzył w widzenia i natychmiast spełnił Boży rozkaz. Narrator zaś, kierując się „ciekawością” (a nie chęcią ocalenia człowieka mu bliskiego), idzie następnego poranka („o najwcześniejsze z tych godzin porannych, jakich godzi się na odwiedziny używać”, respektuje więc konwencje „towarzyskie”) do kwatery Oskara, którego już nie zastaje. Dostosowując się potem do konwencji „salonowych” („Że było jeszcze nazbyt wcześnie, ażeby w progach dam się jawić” [VI, 118]) postanawia na razie nie iść do generalowej-wdowy (gdzie mógłby ulżyć rozpacz „Panny”), ale odwiedza „przy okazji” (ma jeszcze sporo „wolnego” czasu) miejsce nocnej wizji. Czyni to przede wszystkim po to, by sprawdzić jej „prawdziwość” (jako zjawiska), a nie, by wnikać w jej potencjalny sens ewangeliczny. Uderza przy tym jego chłodna, obiektywizująca postawa, która pozwala mu zrekonstruować (dzięki darowi „kombinacyjnemu”) bieg zdarzeń wokół nieporozumienia między Różą a Oskarem:

I oto nic już nie miałem do zapytania, wszystko wyraźnie widząc. Jużci że po scenie Oskara wybiegła Róża ukoić się... Ci dwoje nieszczęśni wzajemnie sobie rozdarli serce, równie namiętnie się kochając. Nieporozumienie najniewinniej graniczące ze zbrodnią!... coś straszego... [VI, 119].

Właśnie ów powrót narratora na miejsce jego nocnego widzenia, by przy dziennym świetle lepiej mu się przyjrzeć, potwierdza jednak jego podstawową niezdolność do dostrzegania śladów Historii Świętej w dziedzinie wrażeń zmysłowych. Obfity deszcz zmienił w tym miejscu glebę w plastyczną substancję, przypominającą „glinę rzeźbiarską”. Kiedy narrator zbliża się do kaplicy, dostrzega ogromne bryły skaliste, za którymi w nocy zjawia na chwilę znikła. W pobliżu odkrywa odcisk stóp:

Jakoż nie tylko znalazłem miejsce, gdzie widzeniem zaskoczony byłem, ale nawet ślady moich stapań; uważając zaś, iż grad z deszczem i grzmoty zupełnie tam glebę urobiły jako glinę rzeźbiarską, poskoczyłem ku wielkim lomom glazów, gdzie na chwilę znikła była owa postać, i zobaczyłem wyraźny ślad smukłej stopy niewieściej... [VI, 119].

Nagle czytelnik (ale znów nie narrator) rozumie, że ową ukrytą za glazami przestrzeń można by odnieść do Grobu Pańskiego, odwiedzanego „pierwszego dnia szabatu bardzo rano” [Łk, 24, 1]. Róża i Oskar mieli w tym miejscu potwierdzić swoją decyzję małżeństwa. Małżeństwo jest sakramentem – złączyłoby ich więc z Chrystusem i w tym sensie przeżyliby zmartwychwstanie. Jednakże tylko „Panna” stawiała się w tym miejscu, świadcząc o swojej niewzruszonej wierze w realność tego kluczowego zdarzenia z Historii Świętej.

Narrator, który w pewnym sensie również odwiedza Grób Pański, pozostaje nawet „przy świetle dziennym” ślepy na potencjalną obecność Historii Świętej *hic et nunc* („wyciski stopy na piasku” są jej widocznym znakiem, „stygmatem”). Nie może to dziwić. Cała jego postawa jest bowiem niewłaściwa. Idzie przecież do tego miejsca „męki psychicznej” jakby przy okazji i z ciekawości, a nie, jak „niewiasty, które były z nim [Chrystusem] przysły z Galilej” [Łk, 23, 55], „niosąc wonne rzeczy, które były nagotowały” [Łk, 24, 1] (widzieliśmy przed chwilą, że przy wyborze godziny odwiedzin Oskara i generalowej narrator kierował się obyczajem towarzyskim: nie wybierał się więc „bardzo rano” [ibidem] lub „rano, gdyby były jeszcze ciemności” [J, 20, 1], lecz „o najwcześniejszej z tych godzin porannych, jakich **godzi się na odwiedzin używać**” [VI, 118, pogrubienia A.v.N.]). Zajmuje on ponadto postawę obserwatora (podobnie jak Renan, kiedy, opisując zmartwychwstanie, próbował wyjaśnić przyczyny urojenia⁴⁷ zmartwychwstania – przypisywał je „boskiej mocy miłości, świętym chwilom, kiedy namiętność majaczącej [Marii z Magdali] dała światu zmartwychwstałego Boga” [Renan, 356]). Narrator nigdy właściwie nie **działa** w obliczu tragicznego nieporozumienia między Oskarem a Różą, nawet jeśli mu nie brak współczucia dla ofiar. Interesują go głównie przyczyny katastrofy. Ów brak zaangażowania uwidacznia się również w jego uogólniających uwagach o właściwościach światła dziennego:

Dzienne światło od razu na podobne pytanie nie odpowiada, ono jest trochę jak trzeźwy, pilny i zdrowy służący, którego w nieobecności pana jego o coś przechodzącego obowiązki służby zapytujesz [VI, 119].

(Pamiętamy, że nie jest to pierwszy przypadek takiej bezosobowej dygresji o mechanizmach rządzących rzeczywistością – nowela *Stygmat* zaczęła się bowiem

⁴⁷ „Zdarzyło się to w okolicznościach, które dają się (mimo że zostały częściowo zaciemnione przez niezgodność różnych tradycji i przede wszystkim przez zawarte w nich sprzeczności) jednak ustalić z wystarczającym stopniem prawdopodobieństwa” [Renan, 474]. („Ce fut ce qui arriva dans des circonstances qui, pour être en parties obscures, par suite de l'incohérence des traditions, et surtout des contradictions qu'elles présentent, se laissent néanmoins saisir avec un degré suffisant de probabilité”).

od uogólniającej i lekko ironicznej uwagi o sakralnych właściwościach składania wizyt⁴⁸).

Bierność i powolność narratora kontrastuje ze stanowczą postawą świętych kobiet po odkryciu, że Grób Pański jest pusty (choć początkowo obawiają się, że jego ciało zostało ukradzione). Przyjaciel Oskara ociąga się jak tylko może, by nie uchybić konwencjom towarzyskim:

Ze było jeszcze nazbyt wcześnie, ażeby w progach dam się jawić, umyśliłem przejść się powolnym krokiem ku kaplicy, ażeby od tej równie powolnym krokiem do Generalowej zaszedłszy, znaleźć się o mniej więcej stosownym czasie, licząc w tym troszkę na zażyłość i laskawość osoby [VI, 118-119].

Maria Magdalena zaś „biegła tedy i przysła do Szymona Piotra i do drugiego ucznia, którego miłował Jezus” [J, 20, 2]. Równie szybko reagują na to niespodziewane zdarzenie ci dwaj apostołowie, którzy byli najbliżsi Chrystusowi:

Wyszedł tedy Piotr i on drugi uczeń i przysli do grobu. A bieżali oba społu, a on drugi uczeń wyścignął Piotra i pierwszy przyszedł do grobu [J, 20, 3-4].

Według Ewangelii św. Jana ów „drugi uczeń, którego miłował Jezus” w końcu wszedł do grobu i „widział i uwierzył” [J, 20, 8], nawet jeżeli „jeszcze nie rozumieli Pisma, iż potrzeba było, aby on wstał z martwych” [J, 20, 9]. Zupełnie inaczej zachowuje się narrator *Stygmatu*, który po obejrzeniu miejsca katastrofy z istic archeologiczną przenikliwością wydaje się wszystko rozumieć – nie ma bowiem żadnych pytań: „I oto nic już nie miałem do zapytania, wszystko wyraźnie widząc” [VI, 119]. Widzi bowiem tylko pewne nieporozumienie, spowodowane przez wykluczające się dyspozycje psychologiczne. Nic dziwnego więc, że znów nie przeobraża się (śpiąc do domu Generalowej, by okazać Róży współzucie), ale popada w „bolesną zadumę”, z której budzi go „zegar u szczytu kaplicy, począwszy bić godziny” [ibidem]. Wtedy zaś nie może już „powolnym krokiem iść, lecz nawet pośpieszyć się godzi” [ibidem], przy czym nie chodzi mu o to, by zdążyć na jakieś zdarzenie z Historii Świętej, ale znów o konwencje towarzyskie.

VII

Rozmowa między narratorem a generalową-wdową (która jako „Wdowa” – jak widzieliśmy – potencjalnie bierze udział w Historii Świętej) doprowadza sytuację zapomnienia o świętości do skrajności (pamiętamy jednak, że nawet tu perspektywa religijna jest *explicite* obecna, w przypowieści opowiedanej przez ochmistrzynię o „prawdziwie chrześcijańskich duszach, którym niewiadomy jest ani dzień, ani godzina, gdy śmierć przyjdzie” [VI, 122]). Oboje rozmówcy mają pewne bardzo „prywatne” informacje o swoich znajomych. Oskar był kiedyś mężem osoby cierpiącej na somnambulizm i musiał myślami uprzedzać każdy jej ruch, co nadmiernie rozwi-

⁴⁸ Również anegdota o Marii Antoninie przepraszającej kata, że przypadkowo trzewikiem nadepnęła na jego nogę, ma na celu odwrócić naszą uwagę od ukrytego (nawet jeżeli stygmat odcisku stopy znajduje się na wierzchu ziemi) sensu ewangelicznego sceny przy kaplicy. I tu pewien szczegół związany z męką konkretnej osoby zostaje sprowadzony do sfery etykiety.

neło jego zmysł skojarzeniowy. Róża zaś była jedynym ogniwem między swoim prawie głuchym ojcem a światem. „Szczegół”⁴⁹ ten tłumaczy jej nieumiejętność dostosowania głosu do „gamy jej uczuć” [VI, 121] (z trochę podobną sytuacją mamy do czynienia w *Assuncie*, gdzie w trzeciej pieśni hrabina w sposób bardzo prozaiczny tłumaczy milczenie tytułowej bohaterki, pozornie niszcząc w ten sposób mistyczne spekulacje protagonisty tego „poematu miłosnego”: „Nie, iż tak się rodzi./ Lecz z **zaniemiałą** (mówię) od Powodzi...// Z czasu przerażeń i trwóg...«/ »Szczegół... który.../ Był mi nie nieznanym...« rzekłem” [III, 283]). W zestawieniu owe „szczegóły” pozwalają „psychologicznie” wytłumaczyć zachowanie Oskara i Róży jako nieunikniony skutek przygodnej przyczyny, zgodnie z prawami ustalonymi poprzez obserwację i eksperyment). Otóż wydaje się, że wszystkie aspekty ludzkiego bytu (w szczególności również historia) podporządkowują się tym prawom:

– Więc to nie oni! – rzekłem – lecz wypieczętowane przez zmarłych znamię na nich..., a gdyby czas i bardziej wydoskonalone środki obserwacyjne dozwalały na takie zastanowienia, okazałoby się może, że tak samo wszyscy bywamy, lub tak jesteśmy. I ludy, i pokolenia, i nawet osobistości pojedyncze, podobno, że arcymało, **jako oni i one same**, weszli dotąd w dramat życia i w historię! Wielkie to jest jeszcze pytanie, **kto?** Na samych nawet polach boju potyka się... [VI, 122].

Jednak właśnie w tej chwili, kiedy narrator usiłuje sformułować koncepcję teoretyczną, mogącą w dalekiej przyszłości (po wielu badaniach „szczegółowych”, które zostaną „zsumowane”) wyjaśnić cały byt jako nieskończony łańcuch przyczyn i skutków, widzimy nagle (bielmo zostaje zdjęte z naszych oczu), że pole semantyczne pewnych wyrazów, które składają się na ten światopogląd w pełni scjentyficzny, dopuszcza istnienie alternatywnego modelu interpretacji naszej rzeczywistości. „Znamię [czyli właśnie „stygmata”] wypieczętowane na nich przez zmarłych”. Czy w ogóle mamy prawo, biorąc pod uwagę rozmaite – w zależności od kontekstu – znaczenia tego słowa („znamię”, „stygmata”), zredukować wszystkie zjawiska świata materialnego do scjentyficznego **punktu widzenia**? Z Norwidowskiego **punktu widzenia** pytanie to mogło być tylko retoryczne. Uważna lektura pierwszej części *Stygmatu* unaoznacza nam (jest to nasze własne odkrycie: właśnie to zostało nam **objawione**), że zdarzenia składające się na fabułę noweli oraz elementy opisów dają się uporządkować w konfiguracjach, pozwalających traktować perspektywę Historii Świętej jako adekwatną alternatywę do interpretacji psychologizujących. Nie oznacza to, że owa druga, scjentyficzna perspektywa staje się mniej prawdopodobna. Kiedy zgadzamy się na jej przesłanki, wydaje się ona zupełnie zadowolająca. Jednakże właśnie owa oczywistość scjentyficznego punktu widzenia wzmacnia jeszcze wartość perspektywy Historii Świętej, która nie wynika wtedy z jakichś błędów lub niekonsekwencji w „pozytywistycznych” interpretacjach zjawisk (nie może się

⁴⁹ Renan, kiedy próbuje wyjaśnić cudowne zdarzenia ewangeliczne, powołuje się często na szczegóły: „Niech tylko jakiś **blący fakt materialny** pozwoli uwierzyć, że jego ciało nie jest już tu na ziemi, i już dogmat zmartwychwstania został ustanowiony raz na zawsze” [Renan, 474, po- grubienia A.v.N.]. („Qu’un **fait matériel insignifiant** permette de croire que son corps n’est plus ici-bas, et le dogme de la résurrection sera fondé pour l’éternité”).

zatem opierać na racjonalnych dedukcjach lub empirycznych indukcjach), lecz przedstawia się jako nagły wgląd w „prawdziwą” naturę bytu. Jest więc „epifanią”, **Objawieniem**, dzięki któremu najmniejsza cząstka mozaiki znajduje się nagle na swoim miejscu. Owo przeobrażenie świata zakłada przeobrażenie podmiotu. Przechodzi on bycie obserwatorem zjawisk i staje się **człowiekiem** odgrywającym swoją rolę w Historii Świętej, idącym za Chrystusem ze swoim krzyżem. Norwid był przekonany, że *a priori* Historii Świętej obiecuje prawdziwsze (jeśli nawet nie bardziej „prawdopodobne”) wytłumaczenie bycia i w szczególności ludzkiej egzystencji. W noweli *Stygmat* próbował stworzyć „powierzchnię” narracyjną skłaniającą wrażliwego czytelnika do tego, by sam się przeobraził.

Summary

This article analyzes the short story *Stigma* written by the Polish romantic poet Cyprian Kamil Norwid (1821-1883) against the background of nineteenth-century critical theology that attempted to diminish the gap between the transcendent God and the immanent world. This is usually accomplished by humanizing Christ, the Son of God, who is seen as „the most perfect of man”. An important representative of this conception was the French positivist historian Ernest Renan, the author of the famous *Vie de Jésus*. In *Stigma* Norwid engages in a veiled discussion with Renan’s ideas. The Polish poet tries to show that the traces of the transcendent God can be perceived ‘here and now’, in the world of sense-data and social conventions. These traces refer to ‘sacred history’, the life, death and Resurrection of Jesus Christ and the apostles. They are, however, usually overlooked, not because they are ‘hidden’, but as a consequence of a wrong attitude of man. He (or she) must undergo a transformation, become him[her]self a subject of ‘sacred history’ (the narrator misses his chance to ‘become’ Saint Paul, on the road to Damascus), touch the *stigmata* of Christ. When we fail to undergo this transformation, we perceive being as ‘objective’, ruled by an impeccable chain of causes and effects, explained by positivist ‘science’. In this case we also lose our own liberty and turn out to be objects, determined by the ‘stigma’ of race and nature. What we take for liberty is only ‘chance’. This positivist point of view is not so much ‘wrong’ as one-sided. It often leads to fatal misunderstandings, by which human beings are destroyed, as shown by the plot of *Stigma*.