

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Linguistica VII (2012)

Renata Gadamska-Serafin

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jana Grodka w Sanoku

„Norwida wywyższenie tradycji”¹ a jej postmodernistyczna relatywizacja

Jak Kolumb, świat odkryłem, ufając tradycji².

*Niech nasz szacunek dla historyczności będzie
tylko przesądem zachodnim³.*

*Twórca postmodernistyczny śmiało zapożycza,
a właściwie bierze jako dziedzic całej kulturowej
tradycji, którą może dowolnie rozporządzać⁴.*

„Czasy skończone” czy „człowiek jest historią”?

Kiedy mówimy o tradycji, nie możemy nie odwołać się do romantyzmu – epoki, w której dyskusja na temat człowieka historycznego, historiozofii i czasu urastała do rangi problemu pierwszoplanowego. W filozofii i poetyce romantycznej tkwi jednocześnie imperatyw bycia nowoczesnym (w manifestach ujmujących istotę nowej, romantycznej poezji zwykle pojawiało się słowo „progresywna” i epoka ta jest uważana za wstęp do nowoczesności, za awangardę wieku XX⁵) oraz poczucie konieczności „zakorzenienia tego nakazu w już zaistniałych, kulturowych formach ekspresji”⁶. Romantyzm ze szczególną intensywnością podejmował twórczy dialog z tradycją, igrał z nią i polemizował, szantażował ją i straszył, błogosławił ją i przeklinał.

Tradycja stanowiła epicentrum refleksji historiozoficznej i antropologicznej Norwida. To właśnie w jego twórczości i myśli dostąpiła ona największego wywyż-

¹ Zob. S. Sawicki, *Norwida wywyższenie tradycji*, [w:] idem, *Wartość – sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, Lublin 1994, s. 163.

² C.K. Norwid, *Rozmowa umarłych*, [w:] idem, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomulicki, Warszawa 1971, t. 1, s. 281. Wszystkie cytaty z dzieł Norwida będą podawane za tym wydaniem. Skrót PW – *Pisma wszystkie*, cyfra rzymska – numer tomu, cyfra arabska – numer strony.

³ F. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, [w:] idem, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Warszawa – Kraków 1912, s. 109.

⁴ K. Wilkoszewska, *Czym jest postmodernizm?*, Kraków 1997, s. 33.

⁵ Zob. *Romantyzm i nowoczesność*, red. M. Kuziak, Kraków 2009; T. Burek, *Genialny wiek XIX*, [w:] *Dalej aktualne*, Warszawa 1973; M. Janion, *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975.

⁶ Zob. A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004, s. 364.

szenia⁷, to również on najzacieklej z nią walczył, gdy przybierała postać gniotącej i obezwładniającej człowieka pustej „formy”⁸.

Czasy współczesne – druga połowa XX i początek XXI wieku prezentują dość skomplikowany, niejednoznaczny, nawet wewnętrznie sprzeczny i zarazem przewrotny stosunek do tradycji⁹. Paul de Man pisze o gordyjskim węźle współczesności, która dławi się, nie mogąc jednocześnie przełknąć historii i życia, przeszłości i nowoczesności. Pierwszym zwiastunem tego stanu był Fryderyk Nietzsche¹⁰.

Ponowoczesność przywraca i rehabilituje to, co minione, traktując je „jako równoprawne z tym, co względnie nowe”¹¹. Nie żyje „z negacji wszystkiego, co ją poprzedza, ale ma na uwadze współczesną równoczesność nierównoczesności, bada i uznaje dzieło przodków, nie obawiając się spojrzenia historycznego”¹². Nie głosi zatem wrogię tradycji nowizmu, lecz obligatoryjny pluralizm w całym spectrum kultury i życia; pluralizm, który pozornie zapewnia tradycji niekwestionowane miejsce w paradygmacie współczesności. Jednak ten brak buntu wobec „starego świata” i przychylność wobec tego, co dawne, są złudne. Postawę postmodernistyczną bowiem cechuje „uznanie względności wszelkiej tradycji [...], zrównanie różnorodnych wątków spuścizny kulturalnej [...] w jednowymiarowej, spłaszczonej optyce terażniejszości”¹³. „Oznacza to nie tyle »koniec historii«, ile »zniknięcie historii«”¹⁴.

Wydaje się zatem, że ponowoczesność odkryła tylko inną, bardziej przebiegłą strategię walki z tradycją. Nie neguje jej wprost, lecz ją relatywizuje, a tym samym ją unieważnia i unicestwia (mimo zupełnie przeciwnych deklaracji), odbiera jej wagę i znaczenie¹⁵.

Współczesne koncepcje „końca historii” pochwalają zaniechanie historiozofii, uznając ją za „kosztowny nadmiar poznania i zbytek”¹⁶. Promują za to czystą aktywność twórczą, multiplikowanie znaczeń, mnożenie możliwych interpretacji, a wszystko to radośnie oderwane „od sumienia historii”, jak w Norwidowskim wierszu *Czasy*:

⁷ Zob. S. Sawicki, *Norwida wywyższenie tradycji*, op. cit., s. 163–179.

⁸ Zob. S. Sawicki, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986; J. Maciejewski, *Czas i historia u Norwida*, [w:] idem, *Cyprian Norwid*, Warszawa 1992, s. 72–73 i nast.

⁹ Charakteryzując kondycję współczesną, w tym nasze odniesienie do przeszłości i historii, filozofowie posługują się nawet terminem aporii, oznaczającym oferowanie antagonicznych rozwiązań lub pozornie niemożliwą do rozwiązania sprzeczność czy też trudność w rozumowaniu logicznym (Zob. A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni*, op. cit., s. 364).

¹⁰ Zob. ibidem, s. 329 i nast.

¹¹ J.A. Majcherek, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku. Od teorii względności do postmodernizmu*, Kraków 2004, s. 278.

¹² W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 116.

¹³ T. Szkołut, *Awangarda, neoawangarda, postawangarda*, Lublin 1999, s. 94.

¹⁴ J.A. Majcherek, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku*, op. cit., s. 279.

¹⁵ „Przeszłość została zakwestionowana nie przez krytyczną negację, lecz beztrudnie igranie z nią” (T. Szkołut, *Awangarda, neoawangarda, postawangarda*, op. cit., s. 94).

¹⁶ F. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, op. cit., s. 97.

Czasy skończone! – historii już nie ma,
Tworzenie tylko w bezbrzeżnej otchłani
(*Czasy*, PW I, 116).

Tradycja jest więc wciąż przedmiotem interpretacji, ale interpretacji neutralnych aksjologicznie, które zamiast rozjaśniać sensy przez tę tradycję niesione, zatawiają je w „bezbrzeżnej otchłani”:

Interpretuje się wciąż, bez możliwości wskazania interpretacji uobecniającej istotę czegośkolwiek, czy też tajni, którą ma się rozszyfrować. Nie ma bowiem ani takiej istotności, ani owej tajni do odkrycia¹⁷.

Refleksja Norwida, wpisująca się w ten jeden z najważniejszych w dziejach myśli europejskiej filozoficzny spór: historyzmu z ahistoryzmem¹⁸, może stanowić

¹⁷ S. Morawski, *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, „*Studia Filozoficzne*” 1990, z. 4, s. 48.

¹⁸ W połowie XIX wieku, gdy w antropologii dominował darwinowski biologizm i istotę człowieczeństwa streszczano w słowach: *animal rationale*, Norwid tak oto definiował człowieka: „Wiedz, że przez tradycję wyróżniony jest majestat człowieka od zwierząt polnych [...]” (*Garstka piasku*, PW III, 250); „[...] któż wierzy, że różnimy się, ludzie od zwierząt, rozumem i mową??? Kiedy my mamy (oprócz słowa i ducha) tenże sam rozum i tęż samą mowę co zwierzęta, jeno w stopniu wyższym. Zaś różnimy się POSTĘPEM I TRADYCIĄ!” (*List do Juliana Fontany*, PW IX, 208).

Norwid przeciwstawiał człowieka światu zwierząt, posługując się nie kategorią *ratio*, jak czyniła to cała pokartezjańska nowożytność, w tym zwolennicy ewolucjonizmu, ale kategoriami historycznymi, takimi jak tradycja i postęp (Zob. S. Sawicki, *Norwida wywyższenie tradycji*, op. cit.). Co ciekawe, także Nietzsche w swej rozprawie o historii (*Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*) z *Niewczesnych rozważań* zauważył, że granica między światem zwierzęcym a ludzkim przebiega w obszarze świadomości historycznej:

Obserwuj stado, które pasąc się, przeciąga przed tobą: nie wie ono, co to wczoraj, co dzisiaj, wyprawia skoki, żre, spoczywa, trawi, skacze znowu, i tak od rana do nocy i dzień po dniu, krótko przywiązane swą przyjemnością i przykrością, mianowicie do kołka chwili i dlatego ani stęsknione, ani przesycone. Widzieć to człowiekowi ciężko, gdyż człowieczeństwem swem chełpi się on przed zwierzęciem, a jednak patrzy na jego szczęście z zazdrością. [...]

Otóż zwierzę żyje n i e h i s t o r y c z n i e: gdyż rozplywa się w terażniejszości, jak liczba, która nie pozostawia ułamka [...]. Człowiek natomiast dźwiga wielkie i coraz większe brzemie przeszłości: gniecie go ono na dół lub przegina w bok, przytłacza jego chód niby ciężar niewidzialny i ciemny [...].

(F. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, [w:] idem, *Niewczesne rozważania*, s. 100).

Krowy Nietzschego są szczęśliwe, bo żyją w niczym niezakłóconym czasie terażniejszym i są pozbawione pamięci. Są też uwolnione od poczucia winy i konieczności obrachunku z własnym życiem – metafizyka czasu jest bowiem ściśle związana z metafizyką moralności. Presja uwolnienia się od historii i tradycji jest dyktowana chęcią ucieczki przed winą, jest ewakuacją w przestrzeń amoralną. Norwid zauważył to w wierszu *Przeszłość*:

Nie Bóg stworzył p r z e s z ł o ś ć, i śmierć, i cierpienia,
Lecz ów, co prawa rwie;
Więc – nieznośne mu dnie;

doskonały kontekst umożliwiający wnikliwą analizę rzeczywistości ponowoczesnej pod kątem jej stosunku do tradycji. Nawet pobieżne przestudiowanie problemu pozwala zauważyć, że postmodernistyczne poczucie zagrożenia obiektywnie rozumianą historią czyni nas spadkobiercami nie Norwida, ale Nietzschego.

Tradycja – uniwersalny depozyt obiektywnych wartości, a nie zbiór oderwanych cytatów

Do zasadniczej odmienności postaw Norwida i postmodernizmu wobec historii dołącza diametralna różnica w sposobie definiowania tradycji.

W świadomości ponowoczesnej „tradycja” jest mieszanką oderwanych cytatów, zasobem środków, symboli, stylów, konwencji, chwytów artystycznych. Polifonicznym i chaotycznym zbiorem narracji, z których żadna nie może sobie rościć prawa do powszechnej ważności (lub też, inaczej mówiąc, wszystkie są równoważne). Te różne dyskursy są względem siebie monadyczne, niekoherentne, niewspółmierne, nie posiadają odniesień do żadnego wspólnego paradygmatu, który pozwalałby je obiektywnie wartościować lub hierarchizować¹⁹.

W myśli Norwidowskiej tradycja nie jest plikiem luźnych i niekoherentnych zapisków czy zbiorem subiektywnych narracji, których znaczenie zamyka się w obrębie ich samych. Jest depozytem dobra i innych wartości, przekazanych przez minione pokolenia, i jako taka staje się fundamentem zbiorowej mądrości²⁰. Jednak najważniejsze jest wskazanie na transcendentne źródło tradycji, które tryska tam, gdzie miał miejsce „prolog” człowieczeństwa – w Raju. Norwid odwołuje się do pierwotnego, biblijnego rozumienia tradycji, znamiennego dla Bonaldowskiego tradycjonalizmu (z którym zwykło się łączyć filozofię poety²¹):

Więc, czując złe, chciał odepchnąć wspomnienia!
(*Przeszłość*, PW II, 18).

¹⁹ Możliwe są tylko odniesienia wewnątrz dyskursu, wewnątrzkontekstowe, auto-referencjalne (Zob. J.A. Majcherek, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku*, op. cit., s. 274). Wszechobecna intertekstualność wyraża się więc w manipulowaniu tekstami, tworzeniu kolaży, w pogoni za słowami, które „tańczą, zderzają się, uciekają, zwodzą”. Oderwanie od dwuwartościowej logiki prawdy i fałszu, porzucenie obiektywizmu powoduje oczyszczenie przekazu z jego pierwotnych wartości: „Wszystkie stare wartości, wszystko, co święte i przekazywane przez tradycję, wydaje się zdewaluowane” (W.Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996, s. 236).

²⁰ [...] do dziś jeszcze mądrość nasza cała
Składa się z greckiej, rzymskiej i tej, co w Kościele
(a która przez żydowski ród nam się dostała)
(*Do Walentego Pomiana Z.*, PW II, 154).

Zawsze wierny „podaniom ludzkości naiwnym” poeta zwraca uwagę na szczególną rolę i mądrość tradycji ustnej, na mądrość nienaukową, niesystematyczną, ale zapewniającą poznanie bezpośrednie i syntetyczne. Zob. S. Sawicki, *Norwida wywyższenie tradycji*, op. cit., s. 166.

²¹ Zob. K. Bereżyński, *Filozofia C.K. Norwida, „Sfinks”* (Warszawa) 1911, s. 11; S. Sawicki, *Norwida wywyższenie tradycji*, op. cit., s. 166; A. Merdas, *Ocalony wieniec*, Warszawa 1995.

Główną zasadą tradycjonalizmu jest wiara w Objawienie, którego szczątki przechowuje ludzkość w swej tradycji²².

Rozumie zatem tradycję jako przekaz prawd Bożych zawarty w Słowie-Logosie²³, które nie pochodzi od człowieka, ale które zostało mu dane²⁴, aby strzec pamięci o raj utraconym i prawdy o majestacie osoby ludzkiej.

Całość, ciągłość i głębia tradycji zamiast antysystemowej dekonstrukcji

W kulturze ponowoczesnej, która wyżej ceni „szczegół niż uogólnienie, fragment niż całość, dygresję niż wypowiedź systematyczną”²⁵, „tradycja i wszystko, co zastane,

²² K. Bereżyński, *Filozofia C.K. Norwida*, op. cit., s. 11.

²³ Logos to uniwersalna praoczyzna człowieka, właściwe miejsce zakorzenienia, z którego wszyscy bierzemy swój początek:

Jedna dla ludzi wszystkich i taż sama,
Która nie kończy się, lecz wciąż zaczyna –
Dla nas Ojczyzna dziś, jak dla Adama!
(*Rzecz o wolności słowa*, PW III, 564).

Do tej tradycji objawienia człowiek, pracując w dziejach, dokłada kolejne warstwy zna-
czeń i doświadczeń. Tradycja staje się krainą

[...] słów-wielkich, co na-zawsze nowe,
Ni-czyje, wszędy własne, nigdzie-nie miejscowe
Skądś natchnione Duchem...
(*Rzecz o wolności słowa*, PW III, 564).

Jest ona miejscem „poufnego obcowania” żywych i umarłych, miejscem spotkania poko-
leń i cywilizacji:

Sfera słów-wielkich, jakich nieraz parę
Przez zgasły wieków przelata dziesiątek
I w pierw uderza cię, nim dajesz wiarę,
Godząc – jak strzały ordzewionej szczątek –

Ktoś je lat temu wypowiedział tysiąc,
Lecz one dzisiaj grzmią – i ty, za stosem
Książ drukowanych, gotów byłbyś przysiąc,
Że – bliższe cię są myślą i głosem! [...]

[...] czemu Ciceró?
Paweł? lub Sokrat? Tych słów rzekłszy parę,
Żyją... do dzisiaj cię za piersi bierą,
Ty, choćbyś im nierad, dawasz wiarę.
(*Wielkie słowa*, PW, II 112–113).

²⁴ „84. Słowo. Język nie jest wynalazkiem człowieka. [...] Owszem, człowiek nie wynaj-
duje języka, ale strzeże starego i cześć ma dla starych słów [...]”.

„86. Słowo jest główne *principium*. Nie do filozofii i abstrakcyjnych rzeczy, ale jedynie
[...] do prostej tradycji przekazania” (*Notatki z mitologii*, PW VII, 253–254).

„Słowa człowiek nie wywiódł sam z siebie – ale słowo było z człowieka wywołane
i dlatego dwie przyczyny tam uczestniczyły: jedna – w sumieniu człowieka, druga – w har-
monii praw stworzenia” (*Rzecz o wolności słowa*, PW III, 559).

²⁵ A. Szahaj, *Ponowoczesność – czas karnawału*, [w:] *Postmodernizm a filozofia*, op. cit.,
s. 387.

staje się przedmiotem antysystemowej dekonstrukcji²⁶. Depozyt przeszłości ulega dezintegracji, postmoderna porzuca bowiem całościowe, racjonalne czy aksjologiczne, koncepcje na rzecz fragmentarycznych odprysków idei, na rzecz pastiszu, cytatu, ornamentu, zapożyczenia i przesady. Znaki tracą odniesienie do rzeczywistości (związek znaku i desygnatu staje się arbitralny) i do transcendencji, odnoszą się tylko do siebie nawzajem, tworząc swoistą sieć, labirynt czy też kłącze. Konsekwencją destrukcji komunikacyjnej funkcji języka jest manipulowanie znaczeniami i tekstami²⁷, mające być manifestacją wolności człowieka, także „wobec” czy „od” tradycji.

W *Rzeczy o wolności słowa* Norwid stawia pytanie o wartość takiego słowa oderwanego od Logosu – rozumnego porządku świata, od świata idei, od pierwiastka Boskiego²⁸:

[...] a jak z oderwanie
 Uważonym człowiekiem, zarówno się stanie
 I ze słowem – to, wzięte odrębnie, cóż? znaczy:
 Niewierny dźwięk i przywieść mocen do rozpaczy
 (*Rzecz o wolności słowa*, PW III, 564).

Słowo [...] całość w sobie od początku niosło [...].
 I od początku była część z ewnętrzną słowa
 I wewnętrzną – jak wszelka świątyni budowa.
 – Duch, miał czym się na zewnątrz wyrażać lub w górę
 Monologiem podnosić; miał architekturę!
 Lecz budowa, gdy części w ciężeniu się miną,
 Czołem zapada w ziemię i sterczy ruina²⁹
 (*Rzecz o wolności słowa*, PW III, 582).

To, co dla Norwida było pogwałceniem istoty i świętości słowa, jego „ruiną”, to jest odłączenie słowa od pierwotnego kontekstu transcendencji i Prawdy, nie jest już dla współczesności zdradą. Wręcz przeciwnie – cały wysiłek kulturotwórczy ponowoczesności „skupiony jest na wykazaniu, że bez tych wartości jednostki i społeczności współczesnego świata w sferze kultury mogą się obejść”³⁰.

²⁶ J.A. Majcherek, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku*, op. cit., s. 279.

To przejście od całości do fragmentaryczności, od jedności do wielości jest podważeniem zachodniego, platońskiego prawzoru myślenia, który opierał się na logiczno-racjonalnej jedności, możliwej dzięki „pisemnej tradycji przekazu i gromadzenia myśli” (W.Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński*, op. cit., s. 239).

²⁷ Zob. J.A. Majcherek, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku*, op. cit., s. 275.

²⁸ Zob. K. Bereżyński, *Filozofia C.K. Norwida*, op. cit., s. 12–17.

²⁹ W kontekście współczesnego rozbicia słowa znamienne jest to Norwidowskie odróżnienie wciąż dziś mylonej „wolności Słowa”, tj. podkreślenie roli Słowa jako nośnika obiektywnej Prawdy, od będącej „atrybutem wolności osobistej” – indywidualnej „wolności mówienia”. „Uzurpacja woli osobistej nad prawami, które ją warują”, prowadzi do ujarznienia Słowa kłamstwem, podczas gdy prawdziwa wolność słowa polega na dążeniu do uwolnienia go od nacisku egoizmu, na dążeniu do „bez-personalizmu – do bez-stronności... do arcydzieła Prawdy!” (*Rzecz o wolności słowa*, PW III, 560).

³⁰ A. Motycka, *Postmodernizm a kryzys kulturowy*, [w:] *Postmodernizm a filozofia*, op. cit., s. 321.

W takim ujęciu ułamki tradycji zostają sprowadzone do roli bezideowego komponentu dowolnych wariacji, a ona sama staje się zdeintegrowanym, chaotycznym zbiorem form minionych, zbiorem do niczego niezobowiązującym, rekwizytornią, z której każdy wybiera to, co chce, podejmując całkiem arbitralne decyzje. Transcendentny wymiar dawnych obyczajów i gestów ulatnia się, pozostają tylko wyprane ze znaczeń puste formy, dekoracje. Sięganie w przeszłość zaczyna przypominać infantylną zabawę rekwizytami z lamusa, rekwizytami, których znaczeń się już nie pojmuje i z którymi bawiącego się nic nie wiąże – niczym w sytuacji nakreślonej w liryku *Powiedz im, że duch odbrzmiał myśli wiecznej*³¹.

Rozpad „architektury słowa” sprawia, że choć dostępna jest nam całość tradycji, tzn. wszelkie możliwe tradycje, to jednak „w spłaszczony postaci »nowej powierzchowności« (bez głębi)” (B. Szczepańska-Pabiszczak, *Postmodernistyczne oblicza tak zwanych interpretacji naturalnych w sztuce*, [w:] *Sztuka i estetyka po awangardzie a filozofia postmodernistyczna*, red. A. Seidler-Janiszewska, Warszawa 1994, s. 41).

Twórca ponowoczesny „śmiało zapożycza, a właściwie bierze jako dziedzic całej kulturowej tradycji, którą może dowolnie rozporządzać” (K. Wilkoszewska, *Czym jest postmodernizm?*, Kraków 1997, s. 33), jednak zapożyczając wyprane ze znaczeń „cokolwiek”, zacierając granice kultury wysokiej i masowej, postępuje – w myśl Norwidowskiej *Rzeczy o wolności słowa* – jak ów „Wulgaryzator”, którego celem jest „żeby jak najskorzej / Oświecić masy – tanio jak można, choć gorzej... / [...] z-rubasznić prawdę, lecz uczynić wziętą” (*Rzecz o wolności słowa*, PW III, 593).

³¹ A przeto krzyknij już, że w Betlejemie
Bóg się narodził...
... i że więc co roku
Cieszą się ludzie – zaś niezłomi w ciemność
Jadają sporo na sianie o mroku
Pod rozżarzonej konstelacji znakiem:
Jadają ryby, miód i kluski z makiem!
(*Powiedz im, że duch odbrzmiał myśli wiecznej*, PW II, 219–220).

W swej refleksji filozoficznej, twórczości oraz notatkach historycznych i mitologicznych Norwid sięga po niezwykle szeroki wachlarz różnych tradycji i kultur: od indyjskiej, konfucjańskiej, poprzez bizantyjską, perską, egipską, etruską, po grecką, rzymską, chrześcijańską, nawet muzułmańską. Równie swobodnie porusza się po obszarze znaczeń kultury Zachodu, jak i Wschodu, mając świadomość jedności i uniwersalizmu tradycji, tj. tego, że bada wciąż jedną, wspólną tradycję ludzkości, która – zgodnie z biblijnym przekazem – po wydarzeniach związanych z budową wieży Babel uległa rozbiciu na wiele drobnych, odrębnych tradycji. Jednak każda z nich przechowuje „pamięć” tej wyjściowej, a wszystkie sprowadzają się do tej pierwszej:

Stąd tam – ówdzie – są mi i ów ciągle podobieństwa,
Walki też same, cudy, znaki i męczeństwa,
Które, nie wie geograf i chronolog nie wie,
Czemu? jedne a różne, jak liście na drzewie
(*Rzecz o wolności słowa*, PW III, 577).

Warto jeszcze zwrócić uwagę na fakt, iż ten wspomniany, godny podziwu eklektyzm Norwida ma niewiele wspólnego z tak afirmowanym eklektyzmem współczesnym. Sięgając w przeszłość, do czasów „doskonałości Peryklejskiej”, do prometejskiego mitu czy Biblii, poeta kieruje się poczuciem wartości tego, co wybiera, pragnieniem zsyntetyzowania tego, co najlepsze. Chce osiągnąć ideał, doskonałość, pełnię. Ponowoczesne wybory są motywowane

„Msza-dziejów” czy karnawał? Ład zamiast chaosu

Powaga, a nawet dramatyzm Norwidowskich sformułowań na temat konsekwencji samowydziwienia się człowieka kontrastują z beztroską ponowoczesną atmosferą „karnawału”, w której wszystko poddane jest wszechmocy „wyzwolielskiego śmiechu”³². Figurą człowieka ponowoczesnego jest „filozof-błążen”, który bez lęku i zastanowienia wystawia na pośmiewisko to, co dotąd uważano za bezsporne, demaskuje jako wątpliwe to, co uważano za niewzruszone, kompromituje to, co było święte. Nie waha się uczynić całego swego dziedzictwa przedmiotem szyderstwa³³. W rzeczywistości ponowoczesnego „świata na opak” tradycja staje się więc przede wszystkim przedmiotem ironicznego komentarza, parodii, pastiszu, gry, zabawy. „Kultura powagi” zostaje zdyskredytowana, od jej wzniosłych prawd „cofa strach śmieszności” (*Ironia*, PW II, 55)³⁴.

W myśli Norwida tradycja jest nie tylko źródłem traktowanej z powagą mądrości, ale przekazem porządkującym rzeczywistość, a tym samym wprowadzającym „harmonię ducha”. Pozwala zadomowić się we „wszech-ładzie” uniwersum, ogarnąca je jednym spojrzeniem.

W *Notatkach z mitologii* czytamy:

296. Jedność tradycji. Naturalności.
Pozostałość. Tradycja. Harmonia ducha
(*Notatki z mitologii*, PW VII, 297).

Karnawał symbolizuje coś zupełnie przeciwnego: oznacza powrót do prachaosu³⁵, do orgiastycznego elementu dionizyjskiego, zawieszenie praw i hierarchii, odwrócenie porządku.

Ten zrodzony z dysharmonii, przypadkowo powstający „ład” jest już dla człowieka nierozpoznawalny. Niemożliwe jest ogarnięcie rzeczywistości jednym spojrzeniem³⁶. Kapryśny karnawał wyzwala więc z kleszczy męczącej „kultury powagi”, ale zarazem odbiera poczucie metafizycznego komfortu i stabilności. Na tym polega zasadnicza różnica między powagą tradycji w ujęciu Norwida (czy

przypadkiem, regułą gry, konsumencką chciwością kolekcjonowania wszystkiego i potrzebą stałej pogoni za „niedoznanym jeszcze przeżyciem, i przeżyciem intensywniejszym od przeżyć poprzednich” (Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995, s. 104).

³² Zob. A. Szahaj, *Ponowoczesność – czas karnawału*, op. cit., s. 381–390.

³³ „W karnawałowym odczuwaniu świata nie ma miejsca na nietykalne autorytety, niepodważalne prawdy, zniewalające racje. Zastępuje je poczucie niestabilności, otwartości i zmienności świata” (ibidem, s. 384).

³⁴ Winą za „obmierzenie tradycyjnych zabytków” Norwid obarczał nie tylko tych, którzy nieświadomi wartości tradycji czynią ją przedmiotem „lekkich rekreacji”. Uważał, że najskuteczniej „można poważnie naród z własną przeszłością jego” i „przeciw tradycji obrócić za pomocą nieoświeconego lub źle i niewystarczająco oświeconego konserwatyzmu” (*Znicestwienie narodu* PW VII, 91).

³⁵ Zob. *Karnawał*, [w:] J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków 2000, s. 176.

³⁶ Zob. D. Siwicka, *O obcości duchów: romantycznego i ponowoczesnego*, „Teksty Drugie” 1996, nr 1, s. 14.

tradycją w rozumieniu romantycznym w ogóle) a jej beztroskim rozumieniem ponowoczesnym.

Kultura aksjologiczna zamiast relatywistycznej kultury gustu

Nomadyczny bohater współczesności nie jest już Norwidowskim pielgrzymem, świadomym swego „prologu” i celu swej drogi³⁷. Pielgrzym podejmuje bowiem wysiłek szukania „źródła”, wierzy w jego istnienie. Sensem jego życia jest nie tylko wzór posiadać, ale przede wszystkim

[...] pojąć wzór i [...]
W poza-jawie słuchając, nad światy,
Samemu kwiatem wzrósć, ku prawdzie pierwowzoru [...]
(*Quidam*, PW III, 161).

W poszukiwaniu tym to on akomoduje się do wartości, nie one do niego. Pochylenie się nad źródłem jest gestem pokory i czci:

Z karafki napić się można, uściskawszy ją za szyję i przechyliwszy ku ustom, ale kto ze źródła pije, musi uklęknąć i pochylić czoło (*O Juliuszu Słowackim*, PW VI, 424).

Wybory pielgrzymy mają charakter etyczny; nie są arbitralne i przypadkowe, ale motywowane potrzebą zakorzenienia w tym, co doskonalsze, bardziej wartościowe, co dobre, piękne i prawdziwe.

Człowiek ponowoczesny przystosował się do nieuchwytności wzoru i wyzbył się oczekiwań, że tradycja mu tego wzoru dostarczy. Nie ma już jasno i jednoznacznie określonej tożsamości (jak miał bohater romantyczny); jest ona wieloznaczna, obciążona chorobliwym nadmiarem, poddana „rozpraszaćemu naciskowi rzeczywistości”, pozbawiona centrum³⁸. Woli napić się z karafki niż ze źródła, bo nigdy nie zdobywa się na pokorę. Korzysta selektywnie i równoprawnie ze wszystkich wątków kulturowego dziedzictwa, ale bez stałych reguł wyboru tego, co dla niego wartościowe. Jest gotów odwoływać się do każdej tradycji, nie przyznając prymatu żadnej z nich³⁹.

Owa pogoń za wielością propozycji nie ma ani tej powagi, ani też godności co wierne trwanie przy świętym depozycie Logosu oraz zachwyty bogactwem form, których on jest źródłem. W *Quidamie* czytamy:

³⁷ Zob. J. Puzynina, *Człowiek Norwida w epoce „śmierci człowieka”*, [w:] *Norwid bezdomny. W 180 rocznicę urodzin poety*, red. J. Kopciński, Warszawa 2002, s. 65.

³⁸ D. Siwicka, *O obcości duchów*, op. cit., s. 15.

³⁹ Bohater współczesności jest turystą i przechodniem, który wypełnia życie zabawą ideami i wartościami. Prowadzi tylko grę z cytatami z historii. Jak klient supermarketu wybiera je i porzuca podług swego kaprysu, manifestując w ten sposób swą nieograniczoną konsumencką wolność. Sięga po tradycję o tyle, o ile ona nagina się do niego. Czyni to w sposób przypadkowy, wyrywkowo, bez większego zaangażowania i wysiłku. Z jednej strony spoufala się z tym, co minione (choćby przez śmiech), z drugiej uprzedmiotawia elementy tradycji, bezpardonowo podając je w wątpliwość, rozczłonkując, obnażając, demaskując, wypróbowując i ostatecznie wyrażając o nich swój subiektywny sąd.

„Inna, mniemam, jest brać wzory,
A inna: wzór brać” – [...]
„Wzór przeto biorąc, przedmiot się wyklada,
Gdy wzory z siebie na przedmiot się składa.
– Wzór jest to ogół przedmiotu, gdy wzory
Są to usterki, przymioty lub pory,
Wzięte tak czasem, iż cel się zaciera,
Bo wzór się bierze, gdy wzory dobiera –”
(*Quidam*, PW III, 158, 160).

Norwid, niezwykle wrażliwy na subtelności semantyczne, dobitnie odróżnia „branie wzoru” od „brania wzorów”. „Brać wzory” to znaczy przede wszystkim nie odnosić się do „pierwowzoru”, być w pewnym sensie z niego wykorzenionym. Wybór wzoru jest gestem pełnym obiektywizmu, jest podporządkowaniem siebie do wzoru. Przeciwnie jest z „braniem wzorów” – „wzory się dobiera”, a zatem wybiera się je subiektywnie, dopasowując do swych egoistycznych prawd (poeta pytał, czy prawdy przez egoizm głoszone są całe i trwałe), często tak, że odwraca się sensy pierwotne i „cel się zaciera”. Mnogość wzorów nie ubogaca wybierającego, ale dezorientuje. Egoizm pozwala wybierać także to, co jest tylko „usterką”, co kiczowate, odnaturalnione, szokujące czy bluźniercze. Zaskakująco aktualnie brzmią w tym ponowoczesnym kontekście słowa z *Promethidiona*:

Aż złe i dobre miną... wezną nowe!
(*Promethidion*, PW III, 461).

Norwid, pisząc o zakorzenieniu człowieka w tradycji, lokuje go w sferze kultury aksjologicznej. Ponowoczesność wpisuje nas i tradycję w egoistyczną kulturę gustu.

Nierozzerwalny węzeł tradycji i postępu. Originalność, a nie cytowanie

Co bardzo znamienne, w liście do Juliana Fontany Norwid jako wyróżnik człowieczeństwa wymienia oprócz tradycji także postęp⁴⁰.

Pojęcia te zwykle sobie przeciwstawiano. Europejska współczesność (zwłaszcza modernizm) często podkreślała szkodliwość tradycji, jej zniewalający, wręcz toksyczny wpływ na inicjatywy postępowe. Tradycjonalizm uważano za przeciwieństwo wolności myślenia i przeszkodę w zachowaniu oryginalności kreacji artystycznych. Postawy nowoczesne zwykliśmy utożsamiać raczej z anarchią, buntem i przekorą wobec autorytetów aniżeli z wiernością tradycji.

Ponowoczesność pozornie pogodziła się z tradycją, rezygnując „z ciągłej pogoni za nowością i oryginalnością”⁴¹. Jednak – jak już wspomniano – owo ponowoczesne „oswojenie” tradycji odbywa się kosztem jej faktycznego „unieszkodliwienia”, pozbawienia obiektywnych znaczeń i sensów. „Tradycja” i „nowoczesność” są więc *de facto* nadal po cichu antagonistowane, a sposobem na ich pogodzenie jest... dekonstrukcja

⁴⁰ Zob. S. Sawicki, *Norwida wywyższenie tradycji*, op. cit., s. 170–171.

⁴¹ K. Wilkoszewska, *Czym jest postmodernizm?*, op. cit., s. 33.

tradycji, stwarzająca złudzenie braku antagonizmu. Innymi słowy, „równoczesność nierównoczesności” możliwa jest dzięki wyeliminowaniu obiektywizmu i osi czasu.

Tymczasem Norwid nie antagonizuje „tradycji” i „postępu”, nie próbuje też neutralizować dychotomii, eliminując jeden z jej elementów. Wskazuje natomiast na sprzężenie zwrotne między nimi. Różnica między tradycją a nowoczesnością wynika jedynie z przesunięcia w czasie, albowiem każde „wczoraj” jest to „dziś, tylko cokolwiek dalej” (*Przeszłość* PW, II, 18)⁴². Jest to pierwszy argument na rzecz nierozłączności tradycji i nowoczesności. Znajdziemy u Norwida argumenty kolejne.

Tradycja jest punktem odniesienia dla nowych kreacji, toteż to, co postępowe, musi być jednocześnie tradycyjne; nowoczesność i postęp są w sposób naturalny uwarunkowane tradycją. Niekiedy postęp „jest tylko doskonaleniem, czasem wręcz odślanianiem (odkrywaniem) zagubionej tradycji”⁴³. Znajomość i zaufanie do tradycji jest niezbędnym warunkiem wszelkiej odkrywczosci, zwłaszcza ważnych, miłych kroków w ludzkich dziejach („świat odkryłem, ufając tradycji”⁴⁴). Można więc powiedzieć, że Norwidowska tradycja to dziedziczny potencjał twórczej inspiracji, niewyczerpywalny i fascynujący⁴⁵.

Symptomatyczne jest to, że w parze z ponowoczesnym „uśmierzeniem” znaczeń tradycji nie idzie pęd ku nowatorstwu, ale właśnie poczucie wyczerpania, zużycia

⁴² Tradycja i nowoczesność to tylko inne odcinki na tej samej osi czasu, wzajemnie siebie warunkujące i wzajemnie w siebie przechodzące. Doskonale obrazuje to cytowany wyżej wiersz *Przeszłość*, gdzie względność ludzkich wyobrażeń na temat czasu przedstawił poeta przez analogię do względności postrzegania ruchu. Każda nowoczesność szybko „upada w przeszłość”, zapisując się jako w dziejach i tradycji. Przyszłość – „korektorka wieczna” – dokonuje rewaloryzacji jej dorobku i często zdarza się, że to, co „było skrzydłami”, jest już „le-dwo piętą”, a „szczytne wczorajszego wieku / Dziś – tyczy kału” (*Idee i prawda*, PW II, 66).

⁴³ S. Sawicki, *Norwida wywyższenie tradycji*, op. cit., s. 171.

⁴⁴ Dowodem na „możebność natchnień postępowo-tradycyjnych” (*List do A. Jełowickiego*, PW IX, 14) jest dla poety twórczość Rafaela, w której stary świat antyczny nie został „przeklęty”, lecz zasymilowany i podniesiony do doskonałości w „Pańskie Imię”:

[...] ja, Rafael – [...] w Pańskie Imię
Podbiłem Olimp stary – Muzy zalotnice,
Nimfy, Gracje zebrałem w przed-chrześcijańskim Rzymie –
I przeszedłem [...]
I nie żadną klątwą Inkwizycji,
Zwycięstwem tylko [...]
Jak Kolumb świat odkryłem, ufając tradycji
(*Rozmowa umarłych*, PW I, 281).

⁴⁵ Norwid był zwolennikiem „oświeconego konserwatyzmu”, który „[...] podejmuje z przeszłości tradycyjnej to pogłównie, co postępowym lub nasiennym w ziarno postępowe leżało w historii, i sposobem tym legitymizuje i miarkuje pochód naprzód, a otacza szacunkiem źródła w przeszłości. Gdy tymczasem nieoświecony konserwatyzm, nie roztrząsając, co pogłównie z przeszłości cenić? – całą naraża na pogardę” (*Znicestwienie narodu*, PW III, 91). Sama „dawność” rzeczy czy obyczaju nie gwarantuje im automatycznie miejsca w depozycie tradycji; w takiej sytuacji człowiek stawałby się jedynie niezdolnym do rozwoju niewolnikiem umarłych formuł. W tym, co przeszłe, musi tkwić „ziarno postępowe”, które nie znalazło jeszcze swego „wygłosu” w epoce minionej, ale zdolne jest wykiełkować i inspirować w czasach nowych.

i „gry resztkami”⁴⁶, przekonanie, że wszystko już powiedziano i nie można stworzyć niczego nowego. Zupełnie tak, jak gdyby wraz z obiektywnymi znaczeniami tradycji odrzucono i jej twórczą siłę:

Odnotowuje się zachowania kulturotwórcze przypominające dowolną żonglerkę treściami kulturowymi [...] pozbawione autentyzmu i nowatorstwa. Miejsce aktów twórczych zajmuje reprodukcja, pastisz, konglomerat stylów⁴⁷.

Paradoksalnie to ponowoczesność jawi się jako epoka repetycji, rekonstrukcji, cytatów, przypomnień, inercji⁴⁸, podczas gdy w Norwidowskim tradycjonalizmie tkwi immanentnie wymóg oryginalności, to jest nowatorstwa i „sumienności w obliczu źródeł”.

Kolejną z przyczyn, dla których u Norwida nie zachodzi nieunikniona – jak mogłoby się wydawać – sprzeczność między tym, co awangardowe i postępowe, jest szerokie i pojemne pojęcie tradycji, wyrosłe z głębokiej znajomości dziejów i ludzkiej natury. Natury, w której mieszczą się dążenia często antagonistyczne, jak pragnienie nowości i potrzeba zakorzenienia, potrzeba ładu i równoczesna tęsknota za ożywym chaosem. Norwidowska tradycja *sensu largo* syntetyzuje dwie linie będące odbiciem owych sprzecznych dążeń: tradycję prometejską i mojżeszową (*Rzecz o wolności słowa*, PW III, 577). Pierwsza uosabia twórczość, „rewolucję” i „helleński, północny animusz”, druga uduchowienie, działalność praktyczną, prawo i ochronę świętości. Prometeusz tworzy cywilizację i kulturę poprzez bunt, Mojżesz – poprzez prawo moralne. Tak pojmowana tradycja sprzyja integracji wnętrza człowieka i może się stać „właściwym symulatorem historii”⁴⁹.

Nietzscheańska próba ucieczki od historyzmu w imię nowoczesności zakończyła się fiaskiem⁵⁰. W myśli Norwida ucieczka nie jest potrzebna, gdyż antagonizm ten w ogóle nie istnieje. Gordyjski węzeł rozwiązuje się, tworząc jedną linię czasu, na której tradycja i nowoczesność zgodnie i twórczo współistnieją.

Analiza Norwidowskich rozważań o tradycji w kontekście postmodernistycznym wiedzie do potwierdzenia tezy o obcości ducha romantycznego i ponowoczesnego⁵¹, ale utwierdza też w przekonaniu, że to właśnie rozum romantyczny – dialogiczny i syntetyzujący, ogarniający całość życia i historii – jest w stanie połączyć i wyjaśnić to, co rozum analityczny podzielił i zantagonizował. Jest on też w stanie uleczyć zranioną ponowoczesną świadomość posthistoryczną z jej poczucia wykorzenienia oraz dryfowania bez celu.

⁴⁶ Zob. *Gra resztkami*, Wywiad z Jeanem Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarscha, [w:] *Postmodernizm a filozofia*, op. cit., s. 203–228.

⁴⁷ A. Motycka, *Postmodernizm a kryzys kulturowy*, op. cit., s. 329.

⁴⁸ Zob. J.A. Majcherek, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku*, op. cit., s. 280.

⁴⁹ E. Felisiak, *Norwidowski świat myśli*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, red. A. Walicki, t. 1, Warszawa 1973, s. 559.

⁵⁰ „Nie jest więc możliwe przewyciężenie historii w imię życia ani też zapomnienie przeszłości w imię tego, co nowoczesne, ponieważ oba te człony są związane nierozzerwalnym, ponadczasowym węzłem wspólnego przeznaczenia” (P. de Man, *Literary History and Literary Modernity*, [w:] *Blindness and Insight*, London 1983, [cyt. za:] A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004, s. 331).

⁵¹ Zob. D. Siwicka, *O obcości duchów*, op. cit.

Norwid's Tradition versus Postmodernist Innovation

Abstract

Norwid's affirmative attitude to tradition is fundamentally different from the post-modern ideologies, which only superficially approve of the past and its heritage. Postmodernism, which is post-historical in its nature, essentially undermines tradition by relativizing it. Meanwhile, according to Norwid, tradition is a universal repository of objective values, not just a collection of irrelevant quotations. The poet accepts and emphasizes the objectivity of the tradition, its transcendent source, its integrity and continuity and – unlike postmodernists who relativize and deconstruct tradition – detaches it from any transcendence and sets it in a mocking atmosphere of the carnival. In Norwid's theory of axiological culture, tradition and progress condition each other and are inextricably linked. Relativistic culture of taste, in fact, antagonizes them. However, this does not protect tradition from being secondary, exhausted or dealing just with "leftovers".