

PAULINA ABRISZEWSKA

ORCID: 0000-0001-5938-316

MIT, PROCESY MITYZACJI NA PRZYKŁADZIE NORWIDOWSKIEGO OBRAZU SYBERII REKONESANS

W obszernej literaturze przedmiotu poświęconej twórczości Norwida znajdziemy wiele interpretacji koncentrujących się na obecności różnie rozumianego mitu w utworach poety. Niektóre z tych utworów, jak na przykład *Promethidion*, w sposób oczywisty wymagają odniesienia się do mitologicznego wątku przywołanego w tytule¹. Inne motywy, jak na przykład historia wieży Babel, mogą powtarzać się wielokrotnie – Michał Kuziak pisze o tym micie jako o Norwidowskiej metaforze współczesnej kultury: „Norwid wychodzi od mitu – opowieści o wieży Babel jako znaku grzechu – by jednak skupić się na historii [...]. Opowieść mityczna staje się u poety swego rodzaju soczewką skupiającą problematykę językową, literacką, religijną, historyczną, kulturową i antropologiczną”². Z kolei Grażyna Halkiewicz-Sojak pisze o micie Orfeusza, atrakcyjnym dla romantyków, zestawiając jego obecność u Mickiewicza, Krasińskiego i Norwida³, prezentując tym samym wewnątrz-romantyczną perspektywę porównawczą. Badacze przyglądali

¹ „Być może nazywając ów poemat *Promethidionem*, pragnął Norwid uwydatnić swą łączność z romantycznym prometeizmem, a zarazem różnicę, którą traktował jako różnicę pokoleń: z prometeizmu buntu i walki wyprowadził i przeciwstawił mu prometeizm pracy i »zachwycającego do pracy« piękna”, pisze Andrzej WALICKI (tenże, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983, s. 204). Por. również: M. KŁOBUKOWSKI, *Norwidowska reinterpretacja mitu Norwidowskiego*, „Studia Norwidiana” 31: 2015, s. 85.

² M. KUZIAK, *Wieża Babel – metafora kultury w twórczości Norwida*, w: *Norwid – spotkania kultur*, red. E. Chlebowska, Lublin 2015, s. 106.

³ G. HALKIEWICZ-SOJAK, *Orfeusz Mickiewicza, Krasińskiego i Norwida na tle tradycji motywu*, w: tenże, *Nawiązane ogniwo. Studia o poezji Cypriana Norwida i jej kontekstach*, Toruń 2010, s. 119-144.

się różnym działaniom Norwida modyfikującym rozumienie mitów (jak w przypadku mitu prometejskiego), ale też destruującym mity – jak czynił to Mieczysław Inglot, pisząc o stosunku poety do mitu arkadyjskiego⁴ czy też Włodzimierz Szturc, analizujący „dekonstrukcję mitów” o tytułowej bohaterce *Wandy* Norwida⁵. Warto wspomnieć też o monografii Anny Kapusty pt. *Mitologie twarzy. Cyprian Norwid i Stanisław Wyspiański. Próba komparatystyki mitu*⁶; autorka formułuje główną tezę swojej pracy następująco: leksemy „twarz” i „oblicze” w twórczości obu artystów mają konotacje mitograficzne⁷.

Przykładów można podać więcej, ale już powyższe wystarczą, żeby unaocznić pewien problem. Słowa „mit” „mityczność”, „mitologiczny” („mitologiczny” i „mityczny” czasem też na prawach synonimu) występują w obszernym korpusie opracowań w bardzo różnych znaczeniach, czasem zaś wręcz wymiennie z: toposem, opowieścią, motywem, tematem, tradycją. Najczęściej są to odwołania do konkretnych kontekstów kulturowych (oczywiście dominują mity greckie) przywołujących konkretne postaci mityczne (np. Prometeusz, Orfeusz) i związane z nimi opowieści lub po prostu opowieści mityczne. Nieco rzadziej pojawia się ujęcie strukturalne, czyli typów opowieści, np. mit początku, mit upadku, mit ścieżki bohatera. Często pojawia się w pracach⁸ perspektywa fenomenologii mitu, ale równie często mity traktowane są jako gatunek literacki, bądź rezerwuar motywów, toposów. Dodajmy, że na metodologiczne wybory siłą rzeczy nakłada się jeszcze jedna trudność, czyli zestawienie z poetycką nomenklaturą Norwidowską, w której pojęcie mitu i mitologii również znajdziemy, w różnych poetycko konstruowanych znaczeniach. Piszę o tym na wstępie niniejszego artykułu, ponieważ ta trudność koresponduje z wielowymiarową kłopotliwością kategorii mitu nie tylko w badaniach literaturoznawczych, lecz również w dyskursie antropologicznym. Pojęcie mitu jest o tyle problematyczne, że różne dyscypliny humanistyczne, tradycje metodologiczne na przestrzeni lat proponowały i nadal proponują kolejne, czasem sprzeczne ze sobą definicje mitu. W efekcie, jak pisze Woj-

⁴ M. INGLOT, *Norwidowski pogrom arkadyjskiego mitu*, w: tegoż, *Drogami pielgrzyma. Studia i artykuły o twórczości „czwartego wieszca”*, Lublin 2007, s. 169-194.

⁵ W. SZTURC, *Mit fundacyjny i mit deagregacji. „Wanda” Norwida*, w: *Mity założycielskie w literaturze XIX wieku*, red. S. Brzozowska, M. Dybizbański, Opole 2018, s. 45-53. Oczywiście między destruowaniem a dekonstrukcją nie można postawić znaku równości.

⁶ A. KAPUSTA, *Mitologie twarzy. Cyprian Norwid i Stanisław Wyspiański. Próba komparatystyki mitu*, Kraków 2007.

⁷ Tamże, s. 8-10.

⁸ Nie tylko o Norwidzie – w ogóle w pracach literaturoznawczych wykorzystujących pojęcie mitu.

ciech Burszta, współcześnie mamy do czynienia z sytuacją „ogromnej proliferacji rozumienia mitu”⁹. Z kolei Erazm Kuźma stwierdza, że warto nie tyle pytać o to, w jakim sensie używamy słowa „mit”, lecz jak go używamy¹⁰. Przekrojowy artykuł Kuźmy, *Kategoria mitu w badaniach literackich*, mimo upływu lat, ciągle wydaje się bardzo cennym uporządkowaniem opisywanej problematyki. Badacz sceptycznie podchodzi do funkcjonalności tej kategorii w badaniach literaturoznawczych. Jednak, podobnie jak inni badacze romantyzmu, wskazuje tę epokę jako moment przełomowy w myśleniu o micie:

Jeśli nawet romantycy nie szli tak daleko, by szukać mitu w Azji, jednego mitu dla całej ludzkości, to w każdym razie znajdowali go jako jedność u początków każdego narodu. Mit jest — stwierdzał Krasieński w przypisach do Irydiona — „myślą-matką”, która rodzi na prawach konieczności takie postacie, jak Alaryk, Genseryk, Atylla, albo takie, jak Heliogabal, a więc szlachetne lub podłe, także narody lepsze lub gorsze. Mit jako „myśl-matka” — *to natura naturans*; mitologia — *to natura naturata*. Mit to jedna zasada, idea sterownicza, arystotelesowska entelechia; mitologia — to tylko wytwór, przejaw tej siły sprawczej¹¹.

Historyczne wskazanie romantyzmu jako momentu przełomu w historii myślenia o micie, jak i wskazanie na rozróżnienie między mitologią a mitem jest oczywiście potwierdzeniem konieczności mówienia o mitologicznych kontekstach i mitotwórczych działaniach, mitycznych strukturach w pismach romantyków. W tekstach fundujących europejski romantyzm znajdziemy dyskursywnie wyrażaną potrzebę mitu¹². Z drugiej zaś strony, dobrze uargumentowany sceptycyzm Kuźmy w stosunku do wyrazistości kategorii mitu i jej przydatności w badaniach literaturoznawczych warto wykorzystać, wskazując wyraźnie metodologiczny kontekst takich zestawień.

Zatem już na wstępie chciałabym zasygnalizować, że używać będę kategorii mitu dla opisu tworzenia obrazu Syberii, jaki znajdziemy przede wszystkim w odczytach *O Juliuszu Słowackim* (również, kontekstowo, w wierszu *Syberie*). W dalszej części tekstu mitologię rozumiem jako zbiór opowieści wyrosłych ze źródła, czyli mitu rozumianego jako zasada twórcza, schemat fabularny,

⁹ W. BURSZTA, *Joseph Campbell i potrzeba mitu*, w: J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Kraków 2013, s. X.

¹⁰ E. KUŹMA, *Kategoria mitu w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki” LXXVII: 1986, z. 4, s. 55.

¹¹ Tamże, s. 60.

¹² Jak pisał Schlegel: „Brakuje, twierdzą, naszej poezji takiego ośrodka, jakim była dla starożytnych mitologia [...] nadchodzi czas, kiedy powinniśmy poważnie przyczynić się do jej wyłonięcia” (tenże, *Mowa o mitologii w: Manifesty romantyzmu 1790-1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wybór i oprac. A. Kowalczykova, Warszawa 1995, s. 176).

monomit¹³ (a przez romantyków jako uniwersalne źródło prawdy). Interesuje mnie też proces mityzacji (czyli wytwarzanie narracji mitycznej) w dziele Norwida – jego kształt i rolę, jaką pisarz mu przypisuje. Moje użycie słowa „mit” łączy trzy teoretyczne konteksty. Pierwszym z nich, i najistotniejszym, będzie perspektywa fenomenologii mitu Mircea Eliadego (tu przede wszystkim idea środka). Mojemu użyciu słowa „mit” patronuje również funkcjonalizm antropologiczny, widzący w micie opowieść o sile wspólnototwórczej, uspołniającej świat za pomocą wpisania w niego przejawów sfery *sacrum*. Wreszcie, korzystam również z pojęcia mitu rozumianego strukturalnie, jako wtórny system semiologiczny, który może być poddany analizie lingwistycznej – w tym przypadku kontekstem metodologicznym jest koncepcja Rolanda Barthes’a.

Z tymi trzema perspektywami koresponduje wyobraźnia myślowa i postawa intelektualna, światopoglądowa Norwida, patrzącego na zjawiska kulturowe jako struktury, architektoniczne twory będące układami sensów¹⁴. Hermeneutyka poety zakorzeniona jest w chrześcijaństwie, zatem Norwid jako „czytelnik świata” dostrzega w strukturze kultury przejawianie się sfery *sacrum*. Symbolicznie wyraża się to w figurze krzyża jako przecięcia się osi horyzontalnej i wertykalnej¹⁵. Jest wreszcie Norwid „poetą kultury”, którego literacka refleksja nieustannie dotyczy takich kwestii jak relacje między tym, co lokalne a tym, co uniwersalne, różnice etniczne, konfrontacja jednostki i wspólnoty¹⁶. Norwid był o tyle romantykiem, że znajdziemy w jego dziele wyraźny mitotwórczy prąd (w znaczeniu mitopoezy), który jednak nierzadko staje się polemiką z romantycznymi ujęciami

¹³ Por. J. CAMPBELL, *Bohater o tysiącu twarzy*.

¹⁴ Tu należy się jednak drobne dopowiedzenie. Współczesne użycie słów takich jak „struktura”, „układ” odsyłają do sposobu czytania tekstów kultury wywodzących się z myśli strukturalistów, która niewątpliwie byłaby obca XIX-wiecznemu poecie. Norwid widzi w świecie znaków ład, porządek – dziś powiedzielibyśmy właśnie strukturę, system (a system Norwid przecież odrzuca), ale źródło tego ładu w myśli dziewiętnastowiecznego twórcy nie jest wewnętrznym mechanizmem, jest transcendentne. Dlatego w prelekcjach *O Słowackim* czytamy „Mowa ludzka gdyby nie składała się więcej z niczego, jak z pewnej tylko liczby wyrazów i z pewnej kombinacji wyrazów, nie byłoby różnicy między literaturą a matematyką: literatura byłaby tylko błędną matematyką!” (s. 429). Piotr Chlebowski w swojej monografii pt. *Cypriana Norwida „Recz o wolności słowa”*. *Ku epopei chrześcijańskiej* (Lublin 2000) zestawia Norwidowską opozycję słowo wewnętrzne/zewnętrzne z opozycją Ferdinanda de Saussure’a *langue/parole*.

¹⁵ Patrz, G. HALKIEWICZ-SOJAK, *Wobec tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach „całości”*, Toruń 1998.

¹⁶ Por. np. Z. ŁAPIŃSKI, *Norwid*, Kraków 1971; A. DUNAJSKI, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985; Z. STEFANOWSKA, *Strona romantyków. Studia o Norwidzie*, Lublin 1993; K. WYKA, *Cyprian Norwid. Studia, artykuły, recenzje*, Kraków 1989; *Cyprian Kamil Norwid – polskość, europejskość, uniwersalizm*, red. D. Dąbrowska, Szczecin 2006.

konkretnych mitów (i tu wyraźnie widać postromantyczność poety). Tak jak pisał Kuźma, w romantyzmie mit staje się przede wszystkim „kategorią oceniającą i oznaczał prawdę i świętość”¹⁷.

1.

Już we wstępie prelekcji *O Słowackim* widać, że Norwid, który jak wszyscy romantycy¹⁸, przyswoił lekcję Herderowską, myśli hermeneutycznie i perspektywicznie o odbiorze tekstów kultury. Szczególnie uwrażliwiony jest na hierarchię historii tryumfalnej oraz historii przemilczanej, pokonanych. Mówiąc krótko, poeta kontekstualizuje mit i wprowadza go tym samym w wymiar wspólnotowy i historyczny. Stwierdza, że gdyby dać *Apokalipsę* do przeczytania Horacemu, czyniłaby ona na nim takie wrażenie, jakie czyni na nas *Tysiąc nocy i jedna*. Dlatego „jest więc błędem najszkaradniejszym, gdy nie wiemy (a prawie występkiem, gdy wiemy), czytać utwory narodu nieszczęśliwego tymi oczyma, którymi się utwory poetów triumfujących czytają” (PWsz VI, 431). Błąd ten można popełnić zarówno w wymiarze synchronicznym, jak i diachronicznym – losy cywilizacji zmieniają się w czasie i mają, według Norwida, swoje dwa bieguny: dodatni i ujemny, tryumfujący i cierpiący, które na osi dziejów reprezentują punkt wyjścia i punkt dojścia. Dla narodu polskiego punktem dojścia, jak przedstawia to poeta, jest Syberia¹⁹, punktem wyjścia – Rzym, chrześcijaństwo. Norwid stwierdza, że współcześni mu nie widzą zarówno całości tej osi, jak i momentu dziejowego, w jakim się znaleźli, nie dostrzegają kryzysu cywilizacyjnego zaślepieni partykularnymi interesami. Czytanie arcydzieł pozwalałoby na odtworzenie wspólnoty:

nie mając sejmów i prawie dziennikarstwa, słuszna byłaby rzecz przynajmniej postarać się chociaż o trawienie dobre arcydzieł, które, zbiorowego umysłu będąc zawsze poniekąd ideałem, nie mogą sejmowej (zejm-owej), zbiorowej nie mieć ważności... (PWsz VI, 438).

¹⁷ E. KUŹMA, *Kategoria mitu w badaniach literackich*, s. 60.

¹⁸ „Romantyczność” Norwida jest, rzecz jasna, kwestią dyskusyjną. Norwid jest zjawiskiem osobnym w klasycznie ujętym podziale historycznoliterackim, bliska jest mi perspektywa myślenia o romantyzmie *sensu largo*, która odpowiada na postulat Zofii STEFANOWSKIEJ (taż, *Strona romantyków. Studia o Norwidzie*, Lublin 1993) poszerzenia definicji romantyzmu tak, aby ogarnęła ona zjawisko „Norwid”, jednak określenie „postromantyk” równie dobrze oddaje napięcie, które znajdziemy w twórczości pisarza – między zakorzenieniem w romantyzmie a jego nieustanną krytyką.

¹⁹ Jest to jednak punkt dojścia najwyraźniejszy na całej mapie współczesnego świata, na której zaznaczyć można wszędzie, według Norwida, obecność polskich wygnańców: „Oto, niestety, punkt dojścia znajdziemy wszędzie, albowiem nie ma kraju takiego, gdzie by wygnaństwa polskiego już nie było, wszelako najstateczniej miejscem tym jest Syberia” (PWsz VI, 436).

Wspólnotowórcze działanie mitu jest szczególnie ważne, gdy inne czynniki nie tworzą tej wspólnoty. Źródłem historycznego rozpoznania i mitycznego utrwalenia w tym wypadku jest literatura. Jej kulturotwórcza rola wyznaczająca cywilizacyjne bieguny nie jest, według Norwida, doceniana przez społeczeństwo, które, jak stwierdza poeta, będąc wspólną wygnańców, nie posiadającą „realności własnej” (PWSz VI, 438), tym bardziej powinno nieustannie odtwarzać mapę cywilizacji, poszukiwać swojej „realności” w porządku symbolicznym.

Niebyt polityczny grozi niehistorycznością, utratą mapy. Świecami, które rozświetlają mroki początku i końca, są *Wigilia Bożego Narodzenia* (czyli *Legenda*) Zygmunta Krasieńskiego oraz *Anielli* Juliusza Słowackiego. Pierwsze dzieło przynależy do bieguny początku, tworzenia wspólnoty: „bo tam ogólność właśnie indywidualium chłonie” (PWSz VI, 438), drugie polaryzacyjnie przynależy do czasu zmierzchu narodu i dlatego są to „dzieje serca pojedynczego człowieka” (PWSz VI, 438). Ta mityczna kartografia, rozpisana promieniem wyznaczonym przez utwory Słowackiego i Krasieńskiego, przeciwstawiona jest narracjom mitycznym, które Norwid zwalczał, jak było na przykład w przypadku wersji mitu arkadyjskiego. Pisał o tym Mieczysław Inglot, nawiązując też do Norwidowskiej krytyki *Pana Tadeusza*. Badacz stwierdzał, że, według Norwida, Mickiewiczowska wersja polskiego arkadyjskiego mitu „konserwuje kult „prywatny”, istotne źródło obojętności na losy kraju i przyczynę niewoli”²⁰. Rozróżnienie Norwida na słowo publiczne i prywatne wiąże się z jego oceną mitycznych narracji – „narodowe” nie oznacza „lokalne”. Uniwersalność (publiczność) przeciwstawia Norwid lokalności (prywatności)²¹. Poeta w szerszym kontekście publiczność i uniwersalność (która konieczna jest dla mitycznej narracji) rozumie jako dążenie do wspólnoty ludzkości – wiąże się to z perspektywą chrześcijańską, powrócę do tej kwestii w dalszej części artykułu.

²⁰ M. INGLOT, *Norwidowski pogrom arkadyjskiego mitu*, w: tegoż, *Drogami pielgrzyma. Studia i artykuły o twórczości „czwartego wieszca”*, Lublin 2007, s. 183.

²¹ Por. wiersz *Do Walentego Pomiana Z.* oraz M. INGLOT, *Norwidowski pogrom arkadyjskiego mitu*, s. 186. W liście do Mariana Sokołowskiego z 6 lutego 1864 roku czytamy: „To, co robił Adam Mickiewicz, i z czego cała Polska nie posiadała się i nie posiada... *c'est tout bonnement de l'exclusivité, mais ce n'est pas de la nationalité*. Genialny ten poeta był wyłączny, nie narodowy – dlatego ślicznie on pomyślił swój wstęp, kiedy powiada: „Litwo, ojczyzno...” – tj. prowincjo! tj. wyłączności! Sam najlepiej to orzekł był. Inaczej poeci narodowi [...] Krasieński Zygmunt, Skarga, Dante itd. – to narodowi poeci!” (PWSz IX, 129).

2.

Amorficzność, martwota bieli, pustka – oto przestrzeń zmitologizowanej Syberii. Zarówno w odczytach, jak i w wierszu *Syberie*, powraca opozycja Wschód–Zachód, Północ–Południe. Wschód/Północ jako Syberia to biegun ujemny, rozpad wspólnoty. Z kolei Zachód/Południe rozumiany jako starożytny Rzym, jako źródło chrześcijaństwa to nadal fundament tożsamości. Jednakże pamiętać należy, że tak rozumiany Zachód to przestrzeń odległa w czasie i przestrzeń wartości. Współczesny Zachód w wierszu *Syberie* jest również biegunem ujemnym. Opozycja zostaje zniesiona – zastępuje ją pesymistyczny mit Syberii stający się metaforą pustki, niewoli, „dziejów-odłogu”²². Współczesność opisywana w odczytach również jest społeczną pustką, bezkształtem. Zatem Syberia staje się metaforą nie wspólnotowej, nie cywilizacyjnej, lecz amorficznej przestrzeni ogarniającej współczesny świat. Eliade o takiej przestrzeni pisał:

Nieznana przestrzeń, rozciągająca się poza jego „światem”, przestrzeń „nie przeistoczona w świat”, bo nie poświęcona, zwykła, bezkształtna rozciągłość, w której nie wytyczono żadnej orientacji, w której nie wyłoniła się żadna struktura – ta świecka przestrzeń dla człowieka religijnego reprezentuje absolutny niebyt. Jeśli przypadkiem zabłąka się tam, czuje się niejako ogołocony ze swej substancji „ontycznej”, jak gdyby rozpuszczał się w Chaosie i ostatecznie gaśnie²³.

Fragment ten doskonale oddaje charakter przestrzeni kreowanej w Norwidowskim micie Syberii. Brak orientacji spowodowany utratą *sacrum*, ogołoconie z substancji ontycznej i chaos bezhistoryczności pasują do opisu Syberii jako mitu totalnego – takiego, jaki znajdziemy zarówno w wierszu *Syberie*, jak i niewyraźnym tak dobitnie, lecz obecnym w odczytach *O Słowackim*. Zofia Trojanowiczowa stwierdza, że wiersz *Syberie* to być może jeden z najbardziej pesymistycznych utworów Norwida²⁴. I faktycznie – jego, mogłoby się wydawać, apokaliptyczne zakończenie bliskie jest innej formie mitu powracającego w dziewiętnastowiecznej Europie, o której pisał Eliade – mitu millenarystycznego. Jednakże trudno o taką interpretację w przypadku Norwida. W odczytach ciągle przecież powraca kwestia konieczności odbudowy sensu, zaradzenia bezkształtności narodu wygnańców. Mówiąc językiem Norwida, niezbędny jest promień, który

²² *Syberie* w: C. NORWID, *Vade-mecum*, oprac. J. Fert, Wrocław 1999, s. 72. Józef Fert w przypisie podkreśla nawiązanie do Mickiewiczowskiego obrazu Syberii w *Dziadach cz. III*.

²³ M. ELIADE, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wyb. i wstęp M. Czerwiński, przeł. A. Tarkiewicz, Warszawa 1970, s. 94-95.

²⁴ Z. TROJANOWICZOWA, *Sybir romantyków*, Poznań 1993, s. 135.

wyrysuje mapę. Jakim promieniem wytyczyć można mapę dla wspólnoty skazanej na amorficzność geograficzną i polityczną? Utrata państwowości, emigracja i zsyłki, generują silną potrzebę, którą Norwid na początku odczytów dobitnie formułuje – potrzebę mitycznego środka. To paradoks, że częścią tego mitu ma stać się właśnie Syberia będąca w Norwidowskiej interpretacji *Anhellego* przestrzenią, w której centrum w znaczeniu wartości chrześcijańskich rozmyło się w bezkształt:

Widzimy przeto tutaj, w obrazie powyższym, zapomnienie miłości i wiary, a jednakże anielską przy tym niewinność. Potwór to nie znany starożytnemu światu. Koniec złego zarazem i koniec dobra, koniec wszystkiego: niewinność równa zepsuciu! [...] Zły ksiądz jest dobrym, niewinność jest zbrodnią – tam wszystko się przesila – śmierć jest życiem, bo tam jest już polarny zamierzch cywilizacji narodowej! (PWsz VI, 439-440 i 445)

Fenomenologia Eliadego przedstawia przestrzeń mityczną jako organizowaną przez wyobrażenie środka. Nasz świat znajduje się zawsze w środku, konstytuujemy ów środek, aby potwierdzić świętość świata, a tym samym jego rzeczywistość²⁵. Środkiem może być dom, miasto, katedra, ale też mobilny artefakt uosabiający świętość. To, co znajduje się poza sferą świętości, to przestrzeń fizyczna. Jak organizuje przestrzeń Syberii Norwid? Dodajmy raz jeszcze: jest to przestrzeń wspólnoty wygnańców, a więc z definicji nieposiadających własnej przestrzeni. Jednak Norwid uprzestrzenia historię. Stąd w odczytach *O Słowackim* metafora biegunów jest polisemiczna. To bieguny w znaczeniu opozycji Wschód – Zachód, to bieguny wartości, ale też bieguny czasu: od wyjściowego bieguna, aż do bieguna-kresu rozciąga się przestrzeń historii. W przeciwieństwie do mitów religii archaicznych, czy kultury greckiej i indyjskiej, judaizm oraz chrześcijaństwo wprowadzają innowację, zastępując mit wiecznego powrotu historycznością *sacrum* (*sacrum* objawia się nie w kosmicznym czasie, lecz historycznym²⁶; zob. PWsz VI, 129-130). Historia ma swój początek i koniec, zostaje uświęcona:

Wobec tego, że Bóg wcielił się, że przyjął na siebie istnienie ludzkie, historycznie uwarunkowane, historia może także dostąpić uświęcenia. [...] Krótko mówiąc, historia objawia się jako nowy wymiar obecności Boga w świecie. Historia staje się znów historią świętą, tak jak ją pojmowały – ale w perspektywie mitycznej – religie prymitywne i archaiczne²⁷.

²⁵ M. ELIADE, *Sacrum, mit, historia*, por. s. 79.

²⁶ Tamże, s. 129-130.

²⁷ Tamże, s. 130.

Wiązać się z tym będzie inne rozumienie środka. Historyczna zmienność uniemożliwia stałość *sacrum* w znaczeniu środka, tak jak powyżej zostało to za Eliadem zdefiniowane. Tym bardziej brak takiego środka w Norwidowskim „tu i teraz”, w momencie, gdy społeczność, do której należy, nie ma swojej realności i jest wspólnotą wygnańców. Jest społecznością bez środka, jako punktu orientacyjnego, bez cywilizacyjnej mapy. Jednakże optyka chrześcijańska całkowicie zmienia postać rzeczy. Lokalizacja przestrzenna, czasowa nie ma żadnego znaczenia – to, w jakim punkcie osi horyzontalnej się znajdujemy, nie jest decydujące, zdaje się mówić Norwid. Środek, miejsce *sacrum* jest wszędzie tam, gdzie obecna jest oś wertykalna, gdzie dochodzi do przecięcia obu osi. Eliade pisał, że „Obraz środka narzucał się chrześcijaninowi w sposób naturalny”²⁸ właśnie poprzez obraz krzyża otwierającego drogę do odkupienia. Symbolika krzyża, o której tak szeroko pisali badacze twórczości Norwida, staje się tu źródłem środka – chrześcijańskich tablic wartości. Bycie chrześcijaninem to nieustanne kształtowanie, tworzenie siebie i nadawanie kształtu chaosowi amorficznej przestrzeni, to nadawanie sensu.

Środek świata z perspektywy chrześcijaństwa to kształcenie się człowieka na fundamencie niezmienności aksjologicznej. Oba utwory – Krasieńskiego i Słowackiego – mają wytyczać czytelnikowi „promień cywilizacji”, który ma przywieść go „do uczucia własnego i sprawiedliwego „Ja” (PWsz VI, 439). Zatem uświadomienie sobie biegunowości historii będącej upostaciowaniem Bożego planu staje się elementem budowy swojego ja i ustanowieniem sakralnego środka. W ten sposób chrześcijańska perspektywa wychodzi poza archaiczne mity, np. mit powrotu, rewiduje mit środka. Zresztą interesująco koresponduje to z wywodem Norwida, który znajdziemy w dalszej części tekstu, a mianowicie, kiedy w interpretacyjnych uwagach poświęconych utworowi Krasieńskiego dokonuje dygresji na temat chrześcijaństwa. Według poety każdy naród, który stwierdziłby, że chrześcijaństwo tylko do niego przynależy, przestałby być narodem chrześcijańskim²⁹. Chrześcijaństwo to w oczach Norwida środek (w znaczeniu mitycznym) znajdujący się ponad etnicznymi, kulturowymi – jak nazwalibyśmy je dziś – podziałami. Archaiczny mit szukał środka powiązanego z tym co najbliższe – wioską, nacją etc. Zaprzeczenie tradycji narodu polskiego, który zbudowany był na ingerencji z zewnątrz („o b c y l u d z i e”, którzy przynieśli Ewangelię), staje się zaprzeczeniem chrześcijańskości – dla porównania Norwid przywołuje Chiny, które mają

²⁸ M. ELIADE, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, przeł. M. i P. Rodakowie, Warszawa 1998, s. 191.

²⁹ W takim rozumieniu Norwid pośrednio odrzuca mit mesjanistyczny.

się „za centrum ziemi” (PWsz VI, 442)³⁰. Mityczny chrześcijański środek staje się zatem w dyskursie Norwida czymś zewnętrznym wobec konkretnych kultur (narodu, cywilizacji), bo te są przygodne, relatywne³¹.

3.

Prawdziwa bezdomność w literackiej refleksji Norwida okazuje się być brakiem perspektywy metafizycznej, praktykowanej wspólnoty aksjologicznej. Zakorzenie w konkretnej przestrzeni, czy kultywowanie martwej tradycji nie decydują o kształcie wspólnoty. Dlatego z goryczą Norwid stwierdza, że dziś wygnańców syberyjskich „wygnańcami w ojczyźnie znów oglądamy” (PWsz VI, 443), tym samym pesymistycznie rozciągając metaforyczną/mityczną przestrzeń Syberii poza jej realne granice. W takim ujęciu – gdy metaforyczna Syberia „rozlała się” na świat – geograficzna, uwikłana w polityczną współczesną sytuację realna Syberia staje się tylko podstawą dla mitycznej narracji. Posługując się nomenklaturą Barthes’a: stała się ona znaczeniem pierwotnym, nad którym nadbudował się wtórny system semiologiczny, jakim jest mit. Mit wchłania pierwotne znaczenie, jego sens zamienia w formę dla mitycznego pojęcia. „Stając się formą, sens odsuwa swoją przygodność; staje się pusty, ubogi, wyparowuje historia, a pozostaje tylko litera”³² – pisze Barthes. Przyjrzyjmy się szczegółom.

Norwid o swojej geografii pisze: „Takiej geograficznej lekcji nikt wprawdzie dziś nie uczy, ale podobno, że tak uczyć będą, skoro umiejętności ściśle będą pojmowane w duchu chrześcijańskim [...]” (PWsz VI, 435). W odczytach *O Słowackim* Syberia również nie jest geograficzną krainą, empirią w znaczeniu szerokim (geograficznym, politycznym, społecznym jako miejsce doświadczeń konkretnych ludzi). Można przywołać tu określenie Eliadego – „geografia sakralna, mitologiczna”³³, w przeciwieństwie do niej geografia obiektywna pozostaje abstrakcyjna, opisuje świat, którego się nie zna. Można też opisać to patrząc z perspektywy struktury mitu – Syberia okazuje się opowieścią wielo-

³⁰ Norwid nie mógł wiedzieć, że nie tylko Chiny nadawały sobie to miano (zob.: M. ELIADE, *Obrazy i symbole*, s. 45). Mimo wszystko w intuicyjny sposób interesująco rozgraniczył świat mitu archaicznego i chrześcijańskiego.

³¹ Por. E. KASPERSKI, *Kulturologia Norwida. Ramy, istota i rodzaje zastosowań*, w: *Norwid – spotkania kultur*, red. E. Chlebowska, Lublin 2015, s. 18-19. Badacz podsumowuje to tak: „Relatywizacja kultury chrześcijańskiej – postawienie jej na równej stopie z innymi – nie oznaczała, rzecz jasna, relatywizacji wiary chrześcijańskiej, gdyż według Norwida kultura nie pokrywała się w pełni z wiarą religijną (tamże, s. 34).

³² R. BARTHES, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, wstęp K. Kłosiński, Warszawa 2000, s. 249.

³³ M. ELIADE, *Obrazy i symbole*, s. 45.

krotnie zapośredniczoną (czytamy przecież poetyckie odczytanie Norwida symbolicznego dzieła Słowackiego, do tej kwestii jeszcze powrócę). Tym samym staje się zubożonym w rozumieniu Barthes'a znakiem, nad którym nadpisywane są mityczne znaczenia. Warto w tym miejscu przywołać dłuższy cytat z monografii Zofii Trojanowiczowej, która znakomicie podsumowała proces mityzacji Syberii w literaturze romantycznej:

Istotnym czynnikiem świadczącym o procesie mityzacji Sybiru była skłonność do podporządkowania nazwy geograficznej – Syberia, Sybir – jej przenośnemu znaczeniu: miejsce odludne, dzikie, zimne. [...] Dla większości Polaków nazwy Sybir, Syberia wiązały się przede wszystkim z przestrzenią zesłania i – co ważne – przestrzeń ta niekoniecznie musiała być tożsama z Syberią geograficznie pojętą. [...] Nie stawało miejsca dla egzotyki syberyjskiej, natomiast odrębność, swoistość Sybiru wyobrażały znaki mocno w świadomości zbiorowej utrwalone i powszechnie kojarzone z przestrzenią zesłania: kibitka, kajdany, chłosta, knut, mina, taczka, „posielenie”, katorga, lody śniegi... Bo cały ten świat nadal pozostawał miejscem z gruntu obcym i nic nie tracił z charakteru miejsca przerażającego, *locus horridus*. Przeciwnie, im bardziej był przerażający, tym wyżej w swojej świętości sięgał. Granice tego świata można było w przeżyciu przekroczyć, nadal jednak granice takie istniały³⁴.

Jednocześnie Trojanowiczowa stwierdza, że w późnej twórczości romantyków ten mit zostaje o tyle zmodyfikowany, że w dużo większym stopniu jest podkreślana „misja cywilizacyjna, polityczna i religijna Polaków” oraz że „silniej dochodzą do głosu realia zesłańczego losu”³⁵. Wymienia pisarzy, wśród których znajduje się Norwid. Nie ma wątpliwości, że Norwid modyfikuje mit, tak jak uczynił to w *Anhellim* Słowacki, przeciwstawiając swoją narrację mityczną narracji Mickiewicza, ale jeśli chodzi o konkretyzację historycznej, geograficznej Syberii, upamiętnienie losów konkretnych wygnańców – to u Norwida czy to w odczytach *O Słowackim*, czy wierszu *Syberie* tego nie znajdziemy. W swoim czytaniu *Anhellego* pomija również te elementy utworu Słowackiego, które przynajmniej w jakiejś mierze przedstawiają syberyjski koloryt lokalny (a właściwie wyobrażenie o nim). Jaka jest więc perspektywa Norwida? Czy konkretni ludzie, zesłańcy zostali całkowicie z tego mitu w wersji poety usunięci? Norwid, mimo że dostrzega to, co wiele lat później podkreśli Eliade: Chrystus wprowadza do historii biografię każdego człowieka, to jednak realnie nie wprowadza biografii pojedynczego człowieka do swojej twórczości (tak dzieje się tylko z wielkimi, z postaciami – symbolami, zaś ogólnie wspomniani męczennicy, cierpiący z powodu historii to jednak ciągle

³⁴ Z. TROJANOWICZOWA, *Sybir romantyków*, s. 91 i 96.

³⁵ Tamże, s. 49.

perspektywa tłumy, nie jednostki). Podobnie jest z Syberią o tyle, że Norwid zna przecież wiele historii wygnańców – pojawiają się wzmianki o nich jedynie w jego listach, są one częścią obiegowych opowieści, jednak Norwid nie koncentruje się na żadnym konkretnym przypadku³⁶, a jednocześnie wszystkie one są fundamentem dla jego obrazu Syberii. Mechanizm tworzenia Norwidowskiego mitu Syberii można zatem faktycznie, jak zasugerowałam powyżej, zestawić z mechanizmem tworzenia mitu opisanym przez Barthes'a. Mit jako wtórny system semiologiczny znak-podstawę traktuje jako alibi, uzasadnienie, pozostawiając w domyśle jego sens, ale jednocześnie oddelegowując go w niebyt o tyle, o ile jest przygodny – czyniąc paradoksalnie z jego pełni puste *signifiant* dla mitu syberyjskości.

Dlaczego jednak perspektywę mityzującą wybiera Norwid, nie zaś świadczynie prawdziwie poprzez losy jednostek? Można pokusić się o wiele oczywistych odpowiedzi, chociażby taką, że Norwid nazbyt daleki był przecież od poetyki realizmu, ale chyba celniej będzie powrócić do początku odczytów, gdzie znajdujemy przywoływane przez mnie rozróżnienie między słowem prywatnym i publicznym – *Anhelli* jest słowem publicznym. Słowo prywatne (a więc również koncentrujące się na losach konkretnych jednostek) rozbija się na wielość, na jak to nazywa Norwid „rozgadanie”, na skutek którego „prawdy Boże można usunąć za kulisy, ale i sejm, gdy się w dystrybucji i formach słowa uprywatni, można odesłać do domów – bo to będą już nie symbole, ale prywatni jegomoście, i ci pójdą do domów” (PWsz VI, 428-429). Mit Syberii to słowo publiczne. W dalszej części odczytów znajdziemy zestawienie proroków starożytnych i poetów nowożytnych. Pierwsi

mogli najwyraźniejsze rzeczy w szczególności mówić, bo szli do osobistości pojedynczej, ci zaś [poeci nowożytni – P.A.] tylko mogą ogólnie i jakoby fenomenologicznie dawać prorocтва, bo do ogólności chrześcijańskiej, bo do zbiorowości idą. Jeżeliby więc kto wyraźnej – nie osoby, ale osobistości Anhellego na Syberii szukał, widocznie by się omylił (PWsz VI, 443).

Interesujący jest tu również aspekt uniwersalizującej potęgi mitu chrześcijańskiego. Norwid objaśnia *Anhellego* parabolicznie, przybliżając jedynie widzianą przez siebie symbolikę, bo – jak stwierdza – „są to ciemne rzeczy”. Miesza różne konteksty kulturowe, argumentując tym samym za uniwersalnością mitu będącą

³⁶ Było już wtedy po wielkiej amnestii z 1856 roku (por. Z. TROJANOWICZOWA, *Sybir romantyków*, s. 49), więc wiedza o Syberii po raz pierwszy miała okazję stać się czymś więcej niż pogłoskami. Ważną rzecz podkreśla Trojanowiczowa, która zwraca uwagę na fakt, że Norwid inaczej pisał w listach o sybirakach i doświadczeniu zsyłki wraz z całą jej przyziemną stroną, inaczej w poezji – gdzie wytrwale bronił mitu (zob. tamże, s. 142).

źródłem powtarzalności mitologicznych opowieści – Szaman, Mojżesz, O’Connell są kolejnymi wcieleniami tej samej mitycznej funkcji (koresponduje to z Norwidowskim rozumieniem typu). Powyżej pisałam, że Norwid kontekstualizuje mitologię, podkreśla więc jej lokalność. W tym miejscu ten obraz uzupełnia się Norwidowskim wariantem mitycznego wiecznego powrotu – mit jest o tyle uniwersalny, że powraca (jak w powyższym wariantcie), ale modyfikowany przez lokalność mitologicznej opowieści (co, na marginesie, budzi skojarzenie z Vikiańskim rozumieniem historii). I tu ponownie cytuję:

Wszędzie, gdzie jednostronności tak się rozepną łokciami rubasznymi, że aż tło, na którym rysują się postacie, popęka³⁷, to chociażby na płótnie tła owego wymalowane były osioł, żaba i kozioł, zawszeć będzie za takim płótnem krzyż drewniany i tablicę obrazu utwierdzający, który z za porozdzieranych nici wyjrzy (PWsz VI, 446).

Lecz znów, co charakterystyczne dla Norwida, myśli on uzupełniającymi się opozycjami i obok konieczności kształtowania się społeczeństwa, tego, co publiczne, nieustannie podkreśla rolę jednostki w akcie tworzenia wspólnoty, rozumienia jej kształtu. Najistotniejsze jest tu podkreślanie aspektu niedokonanego i świadomego stawania się, które waloryzowane są dodatnio. Człowiek „okrągły”, naturalnie „ukształcony” to niewolnik: „najwygodniej być ukształconym: człowiek wtedy ma horyzont ducha pewny, zakreślony i skończony, jako posąg w formie bezjegowolnie wpiętej zrobionej odłany” (PWsz VI, 432). Tymczasem świadome uczestnictwo w pochodzie dziejów, prawdy, związane jest z nieustannym kształceniem się, tak czyni człowiek „wyokrąglający się współdzielnie” (PWsz VI, 432).

Charakterystyczne dla Norwida jest to podkreślanie jednostkowego wysiłku budowania cywilizacyjnej tożsamości. W takim właśnie wymiarze pojawia się w mitycznym kreowaniu obrazu Syberii miejsce dla biografii każdego człowieka. Zwracał już na to uwagę Erazm Kuźma, stwierdzając, że Norwid również pod tym względem wyróżniał się na tle romantyków – tworzył w czasie, gdy fala mitologizacji opadła, poza tym w przeciwieństwie do pierwszej generacji romantyków nie posługiwał się figurą regresu (z powrotem do korzeni), lecz raczej progresu³⁸. Wpada się tu z badaczem zgodzić, powyżej najlepszy tego przykład: Norwidowska figura ukształcenia: kształt nie może być dany, bo wtedy to martwy twór, kształt musi być wypracowywany. Norwid niewątpliwie chce mitu żywego – i tu

³⁷ Analogia do wiersza *Śmierć*.

³⁸ Za: E. KUŹMA, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1998, s. 40-41. Chociaż ta kwestia też nie jest tak oczywista. Mickiewiczowski mesjanizm to jak najbardziej mit posługujący się figurą progresu.

chyba jednak znajduje się punkt styczności między Norwidem a wcześniejszymi romantykami, bo mit żywy to mit rozumiany pragmatycznie funkcjonalnie, czyli organizujący wspólnotę, nadający kształt narodowi pozbawionemu państwowości. Norwidowski mit wyrasta jednak ponad etnocentryczną perspektywę, wskazując na chrześcijaństwo jako ów mityczny środek spajający kulturę europejską.

Już na zakończenie niniejszych rozważań warto dodać jeszcze jedną uwagę. W odczytach *O Słowackim* Norwidowska realizacja mitycznego schematu środka czy też mityczny obraz Syberii nie jest wczesnoromantyczną mitopoezą, tworzeniem mitu, lecz tekstowym przekształcaniem – to działanie retorycznie wyrafinowane. Norwid wytwarza mityczną narrację w sposób bardziej złożony, bo składa się na nią interpretacja dzieł romantycznych poprzedników, Krasińskiego i Słowackiego. Hermeneutyczne odczytanie *Legendy* i *Anhellegoto* tak naprawdę akt alegorezy poświadczający istnienie prawdy ukrytej. Zważywszy na to, że dokonuje świadomej interpretacji (bo prelekcje to przecież również dzieło teoretyczne, mówiące, o tym, że „czytanie sztuką jest”, czytanie to akt hermeneutycznego wytwarzania, dopisywania sensu w akcie palimpsestowej lektury), staje się nie tyle egzegetą, co współtwórcą.

BIBLIOGRAFIA

- BARTHES R., *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, wstęp K. Kłosiński, Warszawa 2000.
- BURSZTA W., *Joseph Campbell i potrzeba mitu*, w: J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Kraków 2013.
- ELIADE M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wybór i wstęp M. Czerwiński, przeł. A. Tarkiewicz, Warszawa 1970.
- ELIADE M., *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, przeł. M. i P. Rodakowie, Warszawa 1998.
- INGLOT M., *Norwidowski pogrom arkadyjskiego mitu*, w: tegoż, *Drogami pielgrzyma. Studia i artykuły o twórczości „czwartego wieszca”*, Lublin 2007.
- KUŹMA E., *Kategoria mitu w badaniach literackich* w: „Pamiętnik Literacki” LXXVII: 1986, z. 4.
- KUŹMA E., *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1998.
- SCHLEGEL F., *Mowa o mitologii*, w: *Manifesty romantyzmu 1790-1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wybór i oprac. A. Kowalczykowska, Warszawa 1995.
- TROJANOWICZOWA Z., *Sybir romantyków*, Poznań 1993.

MIT, PROCESY MITYZACJI NA PRZYKŁADZIE NORWIDOWSKIEGO OBRAZU SYBERII. REKONESANS

Streszczenie

Artykuł jest analizą mitu Syberii w odczytach *O Juliuszu Słowackim* (oraz, kontekstowo, w wierszu *Syberie*), wykorzystującą trzy perspektywy teoretyczne: fenomenologię mitu Mircea Eliadego, funkcjonalizm antropologiczny oraz koncepcję mitu Rolanda Barthes'a. Autorka przedstawia, w jaki sposób Norwid pragnący, podobnie jak jego poprzednicy, mitu żywego, tworzy syberyjski mit rozumiany pragmatycznie, funkcjonalnie, czyli organizuje wspólnotę, nadając kształt narodowi pozbawionemu państwowości. Taką właśnie funkcję pełnić ma mit Syberii, który wyrasta ponad etnocentryczną perspektywę, wskazując na chrześcijaństwo jako ów mityczny środek spajający kulturę europejską. W swoim odczytaniu *Anhellego* oraz w wierszu *Syberie* Norwid tworzy obraz metaforycznej Syberii, która „rozlała się” na świat, zaś geograficzna, uwikłana w polityczną współczesną sytuację realna Syberia staje się dla poety tylko podstawą dla mitycznej narracji, czyli znaczeniem pierwotnym, nad którym nadbudował się wtórny system semiologiczny, jakim jest mit w ujęciu Barthes'a.

Słowa kluczowe: Norwid; *O Juliuszu Słowackim*; *Anhelli*; mit; Syberia; fenomenologia mitu; Roland Barthes.

MYTH AND MYTHOLOGIZING IN NORWID'S PAINTING THE SIBERIAN. RECONNAISSANCE

Summary

The article examines the myth of Siberia in Norwid's lectures *On Juliusz Słowacki* and in the poem *Siberias*, which provides more context. Analysis employs three theoretical perspectives – Mircea Eliade's phenomenology of myth, anthropological functionalism and Roland Barthes's concept of myth – to demonstrate that similarly to his predecessors Norwid craved for a living myth and created a Siberian mythology he would regard as pragmatic and functional. Its goal was to organize the community and give shape to a nation deprived of statehood. This function was to be played by a Siberian mythology, which surpasses ethnocentrism by pointing to Christianity as the mythical core capable of uniting European culture. Interpretations of Słowacki's *Anhelli* and Norwid's poem *Siberias* reveal the metaphorical image of Siberia spilled all over the world. The actual geographical location, entangled in current political realities, is used by the poet as material for his mythical narrative, or a second-order semiological system, as Barthes defined myth.

Keywords: Cyprian Norwid; *O Juliuszu Słowackim*; *Anhelli*; myth; Siberia; phenomenology of myth; Roland Barthes.

Translated by Grzegorz Czemieli

PAULINA ABRISZEWSKA – dr. hab., prof. UMK. Pracuje w Instytucie Literaturoznawstwa na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu; opublikowała między innymi: *Literacka hermeneutyka Cypriana Norwida* (2011), *Ciało w literaturze, literackie, literatury. Trzy studia o romantyzmie* (2018). E-mail: pabrisz@umk.pl