

Marcin Wolniewicz
Warszawa

Historia — polityka — eschatologia. Wizja propagandy powstańczej Cypriana Norwida

Wizja propagandy Cypriana Norwida powstała na kanwie krytyki propagandy jak najbardziej realnej, prowadzonej w czasie powstania styczniowego przez agendy Rządu Narodowego, odpowiedzialne również za kierunek polityki zagranicznej. Posługiwanie się na masową skalę prasą w celu osiągnięcia celów dyplomatycznych stało się od czasu wojny krymskiej powszechnie używanym środkiem i trzeba powiedzieć, że kierownicy powstańczej dyplomacji środkiem tym sprawnie się posługiwali, prowadząc szeroko zakrojoną akcję w krajach, na których przymierze w Warszawie liczono. Nie w pomysł zorganizowanego oddziaływania na opinię publiczną należy więc szukać oryginalności Norwida, lecz w przyjętej przez niego perspektywie, która powstanie i propagandę ukazywała jako środki służące zbawieniu, w kontraście do „oficjalnej” propagandy — również zbawieniu Rosji. Perspektywa eschatologiczna ściśle więc spaja wątki, które jedynie z uwagi na odmienność interpretacyjnych kontekstów warto omawiać oddzielnie. Prezentowana w tym artykule wizja propagandy przywołuje problem stosunku poety do idei powstańczej. Natomiast stanowiący część tej wizji obraz Rosji skłania do namysłu nad jej romantycznym stereotypem. Kwestionując go w wielu punktach, wydaje się bowiem wydobywać z polskiego myślenia o Rosji warstwy ideowe inaczej być może trudno widoczne. Jednak tę analizę wypada w tym miejscu jedynie zapowiedzieć.

Punkt widzenia Norwida jest tak dalece nieoczywisty w świetle późniejszych doświadczeń z propagandą totalitarną, że podkreślenia wymaga odmienność kontekstu dziewiętnastowiecznego. Oczywiście słowo „propaganda” jest młodsze niż praktyka oddziaływania państw świeckich na opinię publiczną. Termin wywodzi się co prawda od nazwy Świętej Kongregacji Propagandy Wiary, instytucji powołanej w XVII w. przez Papięstwo w celu

krzewienia chrześcijaństwa na „nowych” kontynentach, jednak bardzo szybko przyjął się do opisu politycznej aktywności państw świeckich¹. W XIX-wiecznych definicjach obydwu znaczenia słowa jeszcze nakładały się na siebie², z czego zrazu korzystała „propaganda” polityczna, zyskując pozytywny odcień, pochodzący od „krzewienia religii”. Choć w późniejszym okresie łatwo wskazać przykłady negatywnie konotowanej „propagandy”³, to właśnie jej wcześniejsze pozytywne konotacje zadecydowały o szybkim rozpowszechnieniu tego słowa wśród Wielkiej Emigracji, dla której często było ono synonimem „nauczania”, jeśli nie wręcz „apostołowania”⁴. Właśnie do owego źródłowego sensu słowa nawiązywał również Norwid w swoich projektach z okresu powstania styczniowego.

Wspomina o nich większość autorów, podejmujących problem politycznej postawy Norwida w 1863 r. Dotychczas jednak nie doczekały się one systematycznej analizy. Tymczasem wydaje się, że właśnie odczytanie zawartych w nich znaczeń może naprowadzić na sens ewolucji stosunku poety wobec ostatniego z XIX-wiecznych powstań.

Norwid wobec powstania

Znany jest krytyczny pogląd Norwida na „mesjanizm”⁵. Jak zauważył Andrzej Walicki, można w nim odnaleźć trzy komplementarne punkty widzenia.

¹ Do nauki zaś termin ten został wprowadzony dopiero w latach 30. XX w., wraz z doświadczeniem niezwyklej nowości propagandy totalitarnej (K. Dobek-Ostrowska, J. Fras, B. Ociepa, *Teoria i praktyka propagandy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999, s. 11).

² Np. Leon Rogulski w *Encyklopedii powszechnej*, t. XXI, Nakład Druk i Własność S. Orgelbranda, Warszawa 1865, s. 599, definiuje propagandę następująco: „Tak się nazywa wszelka instytucja mająca na celu rozkrzewienie jakiej opinii religijnej lub politycznej”.

³ Np. J. Klaczko, *Kongres moskiewski i panslawistyczna propaganda*, napisał Julian Klaczko (*Le congrès de Moscou et la propagande panslaviste*, « Revue des deux Mondes »), nakładem i czcionkami Drukarni „Czasu” W. Kirchmayera, Kraków 1867, s. 81, 95, 99.

⁴ F. Peplowski, *Słownictwo i frazeologia polskiej publicystyki okresu oświecenia i romantyzmu*, PIW, Warszawa 1961, s. 278-284.

⁵ A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1985, s. 225-243; E. Feliksiak, *Norwidowski świat myśli*, [w:] Polska myśl filozoficzna i społeczna, t. 1, red. A. Walicki, PWN, Warszawa 1973, s. 564; J. Fert, *Wobec towianizmu*, [w:] *idem*, Norwidowskie inspiracje, TN KUL, Lublin 2004, s. 97-133; M. Król, W. Karpiński, *Od Mochmackiego do Piłsudskiego. Sylwetki polityczne XIX wieku*, Świat Książki, Warszawa 1997, s. 86-88; Z. Stefanowska, *Norwidowski romantyzm*, [w:] *eadem*, Strona romantyków. Studia o Norwidzie, TN KUL, Lublin 1993, s. 63-65; J. Trznadel, *Czytanie Norwida. Próby*, PIW, Warszawa 1978, s. 196-197, 208-209; A. Walicki,

Religijna krytyka mesjanizmu jako millenarystycznej herezji przekształcała się na płaszczyźnie filozofii historii w odrzucenie rewolucyjnej eschatologii, które — w planie politycznym z kolei — prowadziło do zakwestionowania romantycznego rewolucjonizmu. Norwid przeciwstawiał mu zakorzeniony w historiozoficznej rehabilitacji powszedniości program pracy organicznej⁶. Nie był to wprawdzie jej wariant pozytywistyczny, lecz romantyczny — jako drogi zarazem do politycznej niepodległości i religijnego odkupienia, na tyle wszakże odległy od haseł insurekcyjnych, że wyjaśnienia wymagało zaangażowanie poety w sprawę powstania styczniowego.

Zgodnie wskazywano, że manifestacje patriotyczno-religijne 1861 r. wzbudziły w poecie entuzjazm, który przetrwał wybuch walki, ale stopniowo wygasł wraz z jej przebiegiem⁷. Różnie natomiast tłumaczono przyczynę tego entuzjazmu. Zdaniem Wiktora Weintrauba wynikał on z pokojowego charakteru manifestacji, którego zwolennikiem poeta miał pozostać również w czasie powstania (wyjąwszy pierwsze tygodnie walki, gdy tłumaczył się nawet z nieobecności na polu bitwy). Weintraub akcentował wobec tego pokojowy sens ówczesnych inicjatyw poety („lazaretu”, „kongresu militarnego” i dziennika), w rozwijanej zaś od września 1863 r. krytyce powstania widział powrót do uprzednio sformułowanej opinii na temat politycznej nieporadności polskich insurgentów⁸. Interpretacja Weintrauba dobrze zdaje sprawę z politycznej ewolucji Norwida, jednocześnie jednak również z tego, że postawa poety traci pewien istotny wymiar, jeśli sprowadzić ją do kwestii wy-

Cyprian Norwid: trzy wątki myśli, [w:] *idem*, *Między filozofią, religią i polityką*. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu, PIW, Warszawa 1983, s. 196-212; R. Zajączkowski, „*Głos prawdy i sumienia*”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Funna, Wrocław 1998, s. 187-199; Z. Zaniewicki, *Przedmowa*, [w:] C.K. Norwid, *Pisma polityczne i filozoficzne*, zebrał i ułożył Z. Przesmycki, Oficyna Poetów i Malarzy, Londyn 1957, s. XV-XVII, XXII-XXIII. Mesjanistyczne wątki w rozwijanej przez Norwida na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XIX w. koncepcji „sztuki — pracy” śledzi Z. Trojanowiczowa, *Ostatni spór romantyczny: Cyprian Norwid — Julian Klaczko*, PIW, Warszawa 1981, s. 105-117. Por. G. Halkiewicz-Sojak, *Spór o mesjanizm Norwida*, „*Studia Norwidiana*”, 1984, s. 90-98.

⁶ A. Walicki, *op. cit.*, s. 196-212.

⁷ Kronikę tego zaangażowania dają m.in. Z. Sudolski, *Cyprian Norwid. Opowieść biograficzna*, Ancher, Warszawa 2003, s. 336-391; Z. Trojanowiczowa, E. Lijewska, *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. II, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2007, s. 9-191. Pomiędzy w tym miejscu tych autorów, którzy opierając się wyłącznie na krytycznych wypowiedziach Norwida oskarżali poetę o obojętność wobec powstania lub podważanie „dogmatów narodowych”. Łatwiej przychodzi to zrozumieć w przypadku Krechowickiego, który pisał jeszcze przed edycją dzieł Norwida, niż w przypadku Krasuskiego, który powołuje się na *Pisma wszystkie*, zob. J. Krasuski, *Obraz Zachodu w twórczości romantyków polskich*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1980, s. 240-242.

⁸ W. Weintraub, *Norwid wobec powstania styczniowego*, przeł. R. Werpachowski, „*Studia Norwidiana*”, 1994/1995, s. 5-17.

boru politycznych środków. Pomimo odrzucenia mesjanizmu, Norwid myślał o polityce (jak o historii czy estetyce) w kategoriach eschatologicznych⁹, to też w partykularnych wydarzeniach z zasady skłonny był poszukiwać uniwersalnych znaczeń. Studia Tadeusza Makowieckiego i Zofii Stefanowskiej uświadamiają, że było tak również w przypadku powstania styczniowego¹⁰. Wynika z nich, że wydarzenia warszawskie 1861 r. były dla Norwida „objawieniem twórczej, oryginalnej idei”, której rozwinięcie poeta spodziewał się ujrzeć w powstaniu, i dopiero rozczarowany w tym względzie zdobył się na jego krytykę. Nie była to jednak krytyka pryncypialna, dotyczyła jedynie walki zbrojnej pozbawionej „oryginalnej idei”. Powstaje wobec tego pytanie o treść i funkcję tej idei.

Makowiecki zauważa jej związek z filozofią Norwida, lecz porzuca ten wątek, interpretując ją przeważnie według zasady politycznej praktyczności. Wskazując więc słusznie na koncepcje „kongresu militarnego”, „presji moralnej” i „dziennika” jako efekt poszukiwania „oryginalnych” działań, interpretuje niektóre z nich — już wbrew Norwidowi — jako presję „na rozbitcie Rosji” lub formę walki ideowej z Rosją. Do innych nieporozumień prowadzi zasada politycznej praktyczności w interpretacji Stefanowskiej. Formalnie tłumaczy ona „oryginalną ideę” jako nowe uzasadnienie dla romantycznej wiary w związek sprawy polskiej ze sprawą ludzkości, materialnie zaś utożsamia ją z nie nowymi przecież ideami chrystianizacji polityki („kongres mili-

⁹ Była to oczywiście eschatologia chrześcijańska, nie zaś jej zeświecczone, popularne w XIX w. wersje, zob. Z. Łapiński, *Norwid*, IW Znak, Kraków 1984, s. 105-106; A. Walicki, *op. cit.*, s. 198-202, 205; E. Feliksiak, *op. cit.*, s. 546, 557, 563; Z. Stefanowska, *op. cit.*, s. 68-70; ks. A. Dunajewski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, RW KUL, Lublin 1985, *passim*. Zwłaszcza ostatnia z wymienionych prac jest przekonującą polemiką z tezą o heglowskim charakterze historyzmu Norwida, proponowaną przez A. Lisiecką, *Z problemów historyzmu Cypriana Norwida. Na marginesie tomu 7 „Pism”, „Pamiętnik Literacki”*, 1959, z. 2, s. 331-421; *eadem*, *Romantyczna „filozofia przyszłości” Cypriana Norwida*, [w:] *Nowe studia o Norwidzie*, praca zbiorowa pod red. J.W. Gomulickiego i J.Z. Jakubowskiego, PWN, Warszawa 1961; *eadem*, *Norwid — poeta historii, Norwid — poeta historii*, Londyn 1973, Londyn 1973.

¹⁰ T. Makowiecki, *Norwid wobec powstania styczniowego*, „Pamiętnik Literacki”, 1929, s. 564-581. Z. Stefanowska, *Norwida spór o powstanie*, [w:] *Dziedzictwo literackie powstania styczniowego*, red. J.Z. Jakubowski, I. Kulczycka-Saloni, S. Frybes, PIW, Warszawa 1964, s. 68-90. Do podobnych wniosków doszedł Edward Kasperski na marginesie rozważań o Norwidowskiej teorii działania. Z trzech aspektów tej teorii (intencjonalnej, pragmatycznej i reprezentacyjnej [aksjologicznej]) wynikają trzy dyrektywy właściwego działania: 1) z intencją zbawczą, 2) która sama w sobie jest zwycięstwem, 3) bo reprezentuje najwyższą wartość. To jest właśnie perspektywa, którą Norwid przyjął w ocenie powstania. Powinno ono być walką o cele uniwersalne („o gwałt dokonany na człowieku”), zamiast tego stało się jedynie partykularną walką, „pojedynkowym pałasikowaniem” (E. Kasperski, *Świat wartości Norwida*, PWN, Warszawa 1981, s. 78-106).

tarny”) i polskiej misji wobec Rosji („presja moralna”). O ile jednak nie budzi wątpliwości ujęcie „kongresu” jako dążenia do chrystianizacji armii i metod wojennych, to poszukiwanie praktycznego sensu koncepcji „presji moralnej” prowadzi autorkę do wniosków zaskakująco zbieżnych z ideologią polsko-rosyjskiej współpracy rewolucyjnej. Związawszy cel owej „presji” ze staraniami o „przyszłość republikanizmu na świecie”, Stefanowska doszła do przekonania, że niewystarczająca idea polskiej „ofiary” zmusiła Norwida do wysunięcia propozycji powołania „partii polskiej” w Rosji. Była to jednak „rozpaczliwie ogólnikowa propozycja” Norwida-publicysty, której Norwid-poeta przeciwstawił rzekomo wezwanie „rosyjskiego niewolnika” do rewolucji¹¹.

Trzeba powiedzieć, że tego rodzaju domysły interpretatorów są usprawiedliwione nie tylko ich wyobrażeniami na temat (praktycznego) sensu myśli politycznej, ale również cechami stylu Norwida. Można mimo to przypuścić, że wielu z nich udałoby się uniknąć (wpadając być może w następne), gdyby w tłumaczeniu — centralnego przecież — pojęcia „oryginalności” podążyć za znaczeniem przypisywanym mu przez samego poetę. Punktem wyjścia jest w tym przypadku zdanie Norwida z wykładów *O Juliuszu Słowackim*: „oryginalność jest to sumienność w obliczu źródeł”, którego wykładnię podał sam poeta, dopowiadając, że „tylko twórczość prawdziwa może [...] postawić się czynną w planach Bożych [...], bo jedyny Pan, Mistrz nasz i Nauczyciel, jest twórczy wiecznie”¹². Należy więc zgodzić się z Kazimierzem Świegockim, że Norwidowska „oryginalność” nie jest estetycznym pojęciem oznaczającym tworzenie rzeczy niepowtarzalnych, lecz „teocentryczną kategorią antropologiczną”, która polega na współtworzeniu świata zgodnie z wolą Boga. Jeśli bowiem Bóg jest jedynym „źródłem”, to „oryginalność” jest poszukiwaniem i realizowaniem Jego mądrości¹³.

Nasuwa się w tym miejscu pewna dygresja. Przedstawiając Norwidowską krytykę rewolucji, Walicki utożsamiał ją z krytyką „czynu”, któremu poeta

¹¹ Z. Stefanowska, *Norwida spór o powstanie*, s. 85-87.

¹² C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomulicki, PIW, Warszawa 1973, t. VI, s. 423, 426.

¹³ K. Świegocki, *Cypriana Norwida pojęcie oryginalności*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Rolniczo-Pedagogicznej Siedlce”, nr 50, Seria Nauki Humanistyczne, Filozoficzne i Socjologiczne, z. 1, Siedlce 1997, s. 109-125. Starsza literatura natomiast rozumiała „źródło” jako obszar inspiracji artystycznej, konsekwentnie więc uznawała „oryginalność” za pojęcie estetyczne, w przypadku Norwida bliskie rzekomo ludowości i neoklasycyzmowi: Z. Straszewska, *Norwid o Słowackim (na marginesie prelekcji paryskich)*, [w:] *Nowe studia o Norwidzie*, red. J.W. Gomulicki i J.Z. Jakubowski, Wrocław 1961, s. 114-115. T. Żabski, *Z problematyki rozprawy Norwida „O Juliuszu Słowackim”*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 1, Prace Literackie III, Wrocław — Warszawa — Kraków 1962, s. 115.

miał przypisać pochodzenie tatarskie i konotacje z przelewem krwi¹⁴. Należy jednak pamiętać, że również u Norwida funkcjonuje przejęte od Krasieńskiego i Cieszkowskiego rozróżnienie czynu destrukcyjnego i pozytywnego. Opinia Walickiego jest więc niewątpliwie prawdziwa, ale odnośnie „azjackiego tszinu”, samo zaś pojęcie „czynu” nie zawsze miało u Norwida znaczenie tak radykalnie przeciwstawne pracy¹⁵, a w interesującym nas okresie było wręcz synonimem działania „oryginalnego”. Otóż w liście *O tszinie i czynie*, napisanym w związku z warszawskimi manifestacjami 1861 r., Norwid charakteryzował ten ostatni jako „przedsięwzięcie sumiennie-oryginalne”, to znaczy działanie kierowane przez sumienie odniesione „do ostatecznego źródła prawdy, za pomocą n a j z d r o w s z e j — e k s t a z y, modlitwami coraz to krótszymi, aż do tak krótkiej i w tym zjętej w toku, w jakim jest M o d l i t w a P a ń s k a”. Tak rozumiany „czyn” jest zwycięstwem, nawet jeśli zakończy się upadkiem, ponieważ „pozostawia po sobie n a s t ę p s t w a - ż y w o t n e”. Jego alternatywą jest „tszin”, a więc działanie „zamiarem zaprzątnięte”, które nawet mimo doraźnego sukcesu pozostanie historycznie jałowe¹⁶. Należało definicjom tym poświęcić nieco więcej miejsca, ponieważ „czyn” jako działanie „oryginalne” stanowił dla Norwida miarę oceny powstania i poprzedzających je manifestacji¹⁷.

¹⁴ A. Walicki, *op. cit.*, s. 203-204.

¹⁵ Rozróżnienie to pojawiło się u Norwida w *Promethidionie* (1851). Dualistyczną wykładnię Norwidowskiej koncepcji „czynu” przedstawia E. Kasperski, *op. cit.*, s. 59-103. Próbę interpretacji „czynu” jako pracy w sensie greckiej *techné* podejmuje J. Trznadel, *op. cit.*, s. 212-228.

¹⁶ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. VII, s. 55-56. Warto zauważyć, że również w wykładzie *O Juliuszu Słowackim* Norwid kojarzył „oryginalność” z „chrześcijańskim Nie-Ja” (które miało być treścią *Króla — Ducha*), a naśladownictwo z „azjackim Ja”, wśród którego wcieleń wymieniał rosyjskich carów, łączonych za pomocą fantastycznej (powtórzonej za Mickiewiczem) etymologii z Nabuchodonozorem („Neboh-odno-car”) (C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. VI, s. 451, 454).

¹⁷ Opozycje „czyn — tszin” i „oryginalność — naśladownictwo” uzupełniało przeciwstawienie „siły” i „energii”. Jeśli jednak „czyn” jako „działanie oryginalne” Norwid charakteryzował poprzez „źródło” (Boska inspiracja), „siłę” i „energię” — poprzez (również Boski) cel. Otóż „energia” jest działaniem samocelowym, zaś „siła” — „dopełnieniem celu”, i w tym sensie Norwid pisał, że „energia jest nerek apoteozą, w sobie zakochaną — ale siła jest płodnością męską, cel poza sobą mającą”. Również tę opozycję poeta nakładał na przeciwieństwo cywilizacji i barbarzyństwa, „uradowanie się energią” przypisując „rasom dzikim”, siłę zaś — narodom, które doszły „do wyższej Ewangelii”. Jednak to „siła” definiowała „cywilizację”, a nie odwrotnie, zatem „i Francuz, i Anglik był Tatarem w tych chwilach, w których na samej przyrodzonej energii jąder opierał się” (C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. IX, s. 146-147 [do M. Pawlikowskiego, jesień 1864]; s. 148 [do M. Sokołowskiego, jesień 1864]). Por. E. Kasperski, *op. cit.*, s. 152-158.

Były one dla niego „oryginalną rewolucją”, a więc rewolucją, w której lud kierowany przez Boga spontanicznie odnajdywał właściwe formy działania¹⁸. Nic więc dziwnego, że manifestacje warszawskie wzbudziły entuzjazm poety, był to jednak entuzjazm nie dla pokojowej formy ruchu, lecz dla formy „oryginalnej”, a więc swego rodzaju epifanii. Równie naturalny staje się jego podniosły nastrój w pierwszych tygodniach powstania, które wydawało mu się zrazu kontynuacją „oryginalnej rewolucji”¹⁹, dla której jednak w zmienionych okolicznościach należało wskazać nowe „oryginalne” formy. Taki też charakter miało zaangażowanie poety w dzieło powstania. Kreśląc projekty „lazaretu”, „kongresu militarnego”²⁰, a przede wszystkim najbardziej nas interesującego „dziennika”, Norwid poszukiwał aktywności, która dowiodłaby „twórczej — udolności” Polaków, a powstaniu nadała znamiona „prawdziwego czynu”. Jak wiadomo, czekało go rozczarowanie. Jego projekty nie doczekały się realizacji, a przypadki powstańczego terroru zdawały się wręcz zaprzeczać leżące u ich podstaw myśli²¹. Reakcją poety była krytyka powstania,

¹⁸ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. IX, s. 65 (do M. Kleczkowskiego). Najbardziej dobitnymi manifestacjami tego przekonania są wiersze *Improwizacja na zapytanie o wieści z Warszawy* (marzec 1861) oraz *Na zapytanie: czemu w konfederatce? odpowiedź* (styczeń 1862), C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. I, s. 338, 369-370. Por. W. Kiedacz, *Norwidowski wieniec konfederatki*, „Ruch Literacki”, 1979, z. 5, s. 381 — 385.

¹⁹ Świadczy o tym chociażby napisany 22 lutego 1863 r. wiersz *Buntownicy, czyli stronictwo — wyrotu*, będący otwartą polemiką z tezą rosyjskiej propagandy o rewolucyjnym charakterze powstania. Otóż wprowadzając w trzeciej strofie wiersza pochodzący z prorocтва Ezechiela obraz Boskiego rydwanu („kwadryki”), który zapowiada zagładę „zbuntowanego ludu”, o ile nie posłucha on głosu proroka (Ez 12, 3), Norwid odwraca zarzuty. „Buntownikami” nie są ci, którzy „ufać śmiać w Jezusa moc i Marii”, lecz ci, co „wierzą [carskiej, oczywiście] Kancelarii”. Przez powstańców przemawia więc głos zagniewanego Boga: C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. I, s. 375-376. Por. Z. Trojanowiczowa, E. Lijewska, *op. cit.*, t. II, s. 127; Z. Sudolski, *op. cit.*, s. 377-378.

²⁰ Rozwijana w lutym 1863 r. koncepcja „lazaretu”, czyli szpitala, w którym opieką mieli być objęci ranni polscy i rosyjscy, zmierzała do stworzenia „ponad-politycznego organu miłosierdzia”. Natomiast motywem forsowanej w listopadzie 1863 r. inicjatywy „kongresu militarnego” miała być potrzeba „głosu sumienia armii chrześcijańskich”, czyli międzynarodowej instytucji powołanej do sądzenia sposobu prowadzenia wojny, zob.: C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. VII, s. 147-161; t. IX, s. 79-80. Można więc powiedzieć, że Norwid antycypował powołanie Międzynarodowego Czerwonego Krzyża (powołany istotnie 23-29 października 1863 r.) i Trybunału Haskiego.

²¹ Szczególne wrażenie na Norwidzie wywarło zasztyletowanie z polecenia Rządu Narodowego Aleksandra Baranowskiego, naczelnika I Wydziału Kancelarii Oberpolicmajstra (14 września), którego poeta błędnie utożsamiał z Muratem Tuhanem Stanisławem Murzą Baranowskim, nakłonionym przez niego w 1842 r. do przyjęcia chrześcijaństwa. Pisał w związku z tym do Ruprechta: „Jeśli pomiędzy zasztyletowanymi jest jeden niewinny [...], to za taką jedną rzecz cały naród runąć może!” (list po 21 września 1863 r.), Z. Trojanowiczowa, E. Lijewska, *op. cit.*, t. II, s. 149-150, 152. O zabójstwie Aleksandra Baranowskiego, zob.: M. Paw-

jednak nie jako walki zbrojnej, lecz działania, które stało się „nietwórczym małpowaniem” („jedynym zdrajcą w tej biednej Polsce jest m a n e k i n”) ²² i tatarskim „tższinem” ²³.

Polityczna myśl Norwida miała więc w gruncie rzeczy charakter religijny. Z refleksji nad powstaniem wyłania się obraz poety jako „integralnego chrześcijanina”, którego przekonanie, że należy oddziaływać przede wszystkim poprzez sumienie, skazywało na polityczną marginalizację. Dlatego bardzo niekiedy przenikliwym obserwacjom — efektowi zaangażowania, towarzyszącą utopijne z politycznego punktu widzenia projekty — efekt wiary. Te napięcia najwyraźniej widoczne stają się w projekcie „dziennika”, któremu poeta poświęcił najwięcej uwagi w przekonaniu, że od jego realizacji zależy los powstania. Przekonanie to ilustruje tytuł jednej z poświęconych tej sprawie not: *Philoctet*, a więc wojownik, bez którego strzał nie mogła upaść Troja ²⁴.

Idea „dziennika”

Potrzebę założenia „dziennika” Norwid sygnalizował już w pierwszych tygodniach powstania. Można przypuszczać, że myśl ta była wnioskiem z prac nad notami o sytuacji w kraju, które poeta przygotowywał na użytek ruszającego do Królestwa Ludwika Mierosławskiego ²⁵. Materiału dostarczała prasa krajowa i zagraniczna (francuska, pruska i austriacka), w której — jak zauważał Norwid — „to, co Polski dotyczy, jest zazwyczaj redagowane j e d y n i e s t r a t e g i c z n i e, że przeto niekoniecznie, lub nie każdy ze źródła takowego wyczerpuje to właśnie, co znać potrzeba człowiekowi decydującemu się na czyn polityczny” ²⁶. „Redagowanie — strategiczne” oznaczało zapewne udzielanie wiadomości w sposób zgodny z interesem danego państwa, czego

liszczew, *Tygodnie polskiego buntu*, wstęp i opracowanie naukowe A. Zawilski, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 2003, t. II, s. 371-372.

²² C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. IX, s. 152 (*Nota z dziewięciu punktów*). Wątek ten przebiega przez wszystkie noty w sprawie „kongresu militarnego”, por. *ibidem*, s. 154-161, i powraca u schyłku powstania w liście do Mariana Sokołowskiego (*ibidem*, s. 124-126 [list z 27 stycznia 1864]).

²³ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. IX, s. 107 (do K. Ruprechta, po 11 września 1864); s. 121 (do A. Cieszkowskiego, grudzień 1863); s. 123 (do K. Ruprechta, styczeń 1864).

²⁴ A. Fabianowski, *Philoctet*, [w:] Cyprian Norwid. Interpretacje, pod red. S. Makowskiego, PWN, Warszawa 1986, s. 198.

²⁵ Noty zob.: C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. VII, s. 121. 125-127. Trafiły one do Mierosławskiego poprzez Wincentego Mazurkiewicza (Z. Trojanowiczowa, E. Lijewska, *op. cit.*, t. II, s. 120-121).

²⁶ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. IX, s. 80 (list do W. Czartoryskiego, 20 lutego 1863).

następstwem miała być dezinformacja²⁷. Toteż już w połowie lutego 1863 r. Norwid zwrócił się do Władysława Czartoryskiego z propozycją powołania „samoistnego organu”, który by „dyrygował opinią”, a przynajmniej „uprzytomniał ciąg rzeczy”²⁸. Chodziłoby więc o przeciwstawienie „redagowaniu — strategicznemu” własnej propagandy. Przedwcześnie byłoby jednak dostrzegać symetrię w tym przeciwstawieniu, bowiem już wkrótce Norwid rozwinął swój projekt dziennika w kierunku źródłowego rozumienia propagandy jako rodzaju „nauczania”, a więc głoszenia prawdy.

Jednym z powodów, dla których w Hotelu Lambert przemilczano propozycje Norwida, musiał być sam pomysł „samoistnego dziennika”, któremu Czartoryski (już po nominacji na Agenta Głównego) sprzeciwiał się z pragmatycznych względów²⁹. Dla Norwida był to jednak postulat zasadniczy, wynikający z pojmowania zadań propagandy. Przesyłając na przełomie marca i kwietnia swój projekt Józefowi Ignacemu Kraszewskiemu, wyjaśniał, że chodzi o „dziennik”, który:

[...] ważna historyczna pora [...] ma w ł o n i e s w o i m . Ten stawa się we dwadzieścia cztery godzin (po wypadku faktycznym), stawa się *bulletynem en feuilles volantes* [tj. w formie druku ulotnego — M. W.] — te *bulletiny* dalej periodyczność swą w miarę pochodzą następstw znajdują, utrafiają w nią — stają się dziennikiem. [...] i wtedy z łona rzeczy wyszłym będąc, ma posady, i ma czoło swe, i jest p o s t a w ą — prawie p o s t a c i ą³⁰.

O „dzienniku” jako „organie godnym wielkiej epoki” Norwid pisał jeszcze niejednokrotnie³¹, zawsze jako o emanacji „wielkiego czasu”, a więc w taki sam sposób, w jaki wcześniej pisał o „oryginalnej rewolucji” 1861 r.³² Można więc powiedzieć, że to właśnie „dziennik” miał być jej kontynuacją jako dzieło rozwijające się żywiołowo i materializujące się — w przeciwieństwie do „zwykłych dzienników” — z pominięciem środków normalnie niezbędnych³³. Co

²⁷ Por. *Ibidem*, s. 82 (list do Michała Kleczkowskiego, 6 marca 1863).

²⁸ *Ibidem*, s. 78-79 (list z ok. 15 lutego 1863).

²⁹ Wskazując nie bez racji, że zamieszczanie artykułów w istniejących tytułach francuskich jest dużo skuteczniejszą metodą propagandową, ponieważ umożliwia dotarcie do szerszego grona odbiorców, niż krąg zdeklarowanych sympatyków Polski.

³⁰ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. IX, s. 85-86 (Do J. I. Kraszewskiego, koniec marca 1863).

³¹ Np. w *Nocie o konieczności presji moralnej i Memoriale o prasie* (C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. VII, s. 132, 135).

³² W liście do Michała Kleczkowskiego Norwid pisał o „istotnej, bo oryginalnej rewolucji [...], która nie jest zgoła dziełem sztucznej konspiracji, lecz raczej dziełem samego czasu, dopełnieniem trwających wiek tendencji i wysiłków” (C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. IX, s. 65 [list z 7 — 8 grudnia 1862]).

³³ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. IX, s. 86.

więcej, „dziennik” Norwida służyć miał raczej poznaniu niż informacji, i to poznaniu w bardzo swoistym sensie. „Dopóki nie będziemy mieli odpowiedniego epocy dziennika — tłumaczył poeta Władysławowi Bentkowskiemu — nikt nie pozna nigdy czasu swojego, ani godziny mu właściwej. [...] I nastąpi, że wszystko będzie miejsce - r z e c z ą — wszystko będzie lokalne, ale nie będzie w - c z e s n e!”³⁴. Aby zrozumieć te słowa poety należy podążać za biblijnym motywem „poznania czasu i chwili”³⁵, który odsyła do właściwego Norwidowi teologicznego pojmowania czasu jako następstwa grzechu pierworodnego, a w rezultacie rozumienia historii jako procesu moralnego odkupienia człowieka³⁶. W myśl tej koncepcji prawdziwie historyczne, należące do czasu, a więc właśnie „w-czesne”, są tylko zdarzenia przybliżające czas do „wypełnienia”. „Wypełnienia” jednak, które w odróżnieniu od krytykowanych przez Norwida millenarystycznych interpretacji chrześcijaństwa, nastąpi już poza historią³⁷. A zatem poznanie „czasu i godziny”, które miało być zadaniem „dziennika”, zakładało wyjątkowość wydarzeń powstańczych i oznaczało rozszyfrowanie ich znaczenia w dziejach, czy też — co w tym przypadku wychodzi na jedno — ich miejsca w planie zbawienia³⁸. Odkrywający tak rozumianą „w-czesność” „dziennik” pełniłby więc funkcję niemalże prorocką!³⁹

Dodatkowy aspekt owej „w-czesności” ukazuje pozornie niewspółmierna alternatywa „lokalności”. W pierwszym rządzie należy zauważyć, że Norwid przeciwstawiał to, co lokalne, temu, co narodowe, i ubolewał, że Polacy biorą „wyłącznieść za narodowość”. Naród bowiem „składa się nie tylko z ducha, który się różni z innymi, ale i z tego, co łączy”, narodowi są więc ci poeci, którzy „poświęcali uwagi własnemu narodowi proporcjonalnie do jego znaczenia w ludzkości”⁴⁰. Zarazem jednak opozycja narodowości oraz tego, co

³⁴ *Ibidem*, s. 101-102 (list z czerwca 1863).

³⁵ Np. Dz. 1, 1-11.

³⁶ A. Dunajski, *op. cit.*, *passim*.

³⁷ A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką*, s. 198-202.

³⁸ Jak zauważa A. Dunajski, *op. cit.*, s. 211: „Szczególnie ważną u Norwida postacią czasu, odpowiadającą treściowo biblijnemu pojęciu *kairos*, jest »wybicie godziny«, czyli pojawienia się jakiejś pory lub chwili o wyjątkowej doniosłości dla stojącego się podmiotu”.

³⁹ Ponieważ „Prorok to przede wszystkim ten, kto przemawia w imieniu Boga, tłumacząc ludziom Bożą myśl i wolę. To ten, kto potrafi lepiej dostrzec działanie Boże w historii i poprzez historię, i tłumaczy ludziom Boże interwencje. Jest więc prorok odczytującym znaki czasu. To odczytanie nie tylko ukazuje działanie Boże (...), prorocka interpretacja znaków czasu jest też głosem sumienia dla narodu, wykazuje jego błędy i grzechy, nawołuje do nawrócenia, przekazuje Boże wezwanie do godziwego życia”, T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 2007, s. 54.

⁴⁰ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. IX, s. 128-129 (do M. Sokołowskiego, 6 lutego 1864).

lokalne i wyłączne (a także plemienne, „rasowe” i etniczne) miała u Norwida sens historiozoficzny, bowiem jego zdaniem „tylko narody są w historii”⁴¹, a to znaczy, że „na królestwo-Boże” pracuje się jedynie „przez ducha-Bożego w człowieku, a w następstwie [...] przez człowieka w dziejach (czyli naród)”⁴². Alternatywa „lokalności” podkreślała więc narodowy aspekt tego, co historyczne, inaczej mówiąc: narodowe pośrednictwo w dziejach zbawienia. Można więc powiedzieć, że organem „apostolskiej” propagandy miał być „prorocki dziennik” — dziennik w Norwidowskim sensie prawdziwie narodowy, to znaczy odpowiadający na pytanie o znaczenie narodowego powstania dla dziejów ludzkości, czyli dla dziejów odkupienia człowieka.

Krytyka propagandy „lirycznej”

Wizja ta znajdowała oczywiście odzwierciedlenie zarówno w układzie planowanego „dziennika”, jak i w ocenie dzienników istniejących, ocenie, która tylko utwierdzała poetę w przekonaniu o ich niewystarczalności. „Postawić dziennikarstwo na stanowisku anegdotycznym, na zbiorowisku relacji dramatycznych, tam i ówdzie z – dagerotypowanych jest to — czytamy w *Memoriale o prasie* — siłę użyc bez maszyny i roztrwonić ją. Jest to żywić nerwy Europy krwią swoją”⁴³. Publicystykę, która „na nerwy wyłącznie działać chce”, Norwid nazywał dalej „liryczną”, a z jej krytyki uczynił punkt wyjścia dla propozycji pozytywnych⁴⁴. Anegdotyczność, dramatyzm i apelowanie jedynie do emocji stanowiły zręby tej krytyki, przy czym warto zaznaczyć, że skupiała się ona nie na metodach (czyli anegdotyczności i dramatyzmie), lecz na ich efekcie, czyli wyłącznym „rozdmuchiwaniu pasyj”⁴⁵. Nie znaczy to, by Norwid nie dostrzegał, że ten sposób oddziaływania na opinię jest w pewnym sensie skuteczny, zakwestionował jednak najpierw uznanie skuteczności za wyłączną miarę działania⁴⁶, a wreszcie i to, że „liryczna” propaganda może

⁴¹ A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką*, s. 199.

⁴² „Historia według Norwida rozwija się pod okiem opatrności za pośrednictwem narodów” pisze więc E. Feliksiak, *op. cit.*, s. 563-567.

⁴³ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. VII, s. 143.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 145.

⁴⁵ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. IX, s. 117 (do K. Ruprechta, 9 listopada 1863); s. 119 (do Ł. Rautenstrauchowej, listopad 1863).

⁴⁶ Kasperski zwraca uwagę, że Norwid uważał „pragmatyczny miernik skuteczności” za „pogański”. Liczy się nie „sukces”, lecz „starożytne zwycięstwo (*victoria*)”, która jest „afirmacją wartości historycznych”. Dlatego zwycięstwem może być nawet „upadek”, jeżeli kończył działanie podjęte w obronie „znieważonych, lecz powszechnie szanowanych wartości” (E. Kasperski, *op. cit.*, s. 93-98).

być skuteczna naprawdę. Opiera się ona, twierdził Norwid, na „laniu się krwi”. Dopóki w Polsce leje się krew, dopóty prasa zagraniczna będzie dobrze usposobiona wobec powstania. Toteż choć prasa ta „w skutkach doraźnych koniecznie-dobrą — pełni służbę, wszelako w ogóle pracy swojej pełni rzecz polarnie — przeciwną pojęciom obowiązującym każdy zdrowy chrześcijański umysł”⁴⁷. Tym, co nie mieściło się w „zdrowym chrześcijańskim umyśle”, był właśnie doraźny efekt uzyskiwany kosztem rozlewu krwi. Zauważmy na marginesie, że wątek ten — instrumentalizacji ofiar jako praktycznego następstwa wiary w soteriologiczne znaczenie przelewu krwi — czyni Norwidowską krytykę „lirycznej” propagandy refleksem jego krytyki rewolucyjnego mesjanizmu⁴⁸. Ale wróćmy do krytyki propagandy „lirycznej”, w której poeta podawał w wątpliwość nie tylko zasadę, ale również sam fakt jej „doraźnej skuteczności”. A zatem, czy propaganda odwołująca się wyłącznie do emocji mogła być skuteczną?

W zawierającym projekt „dziennika” liście do Kraszewskiego Norwid przekonuje pisarza o niewystarczalności „polskich dzienników”. Popełniają one mianowicie dwa błędy. Pierwszy z nich dotyczył „stosunku Wschodu do nas”, czyli towarzyszącej powstaniu wojny propagandowej, i polegał na tym, że „mamy tam zawsze dwa źródła wiadomości, absolutnie sobie przeciwne i tak znoszące się wzajemnie nowinami, że pozostaje nic”⁴⁹. A zatem sprowadzająca się do „anegdot” i „dramatyzmu” propaganda nie może oddziaływać, skoro przeciwnik może jej przeciwstawić własne „anegdoty” i „dramatyzm”. Co więcej, owa „nieustanna równodzielność akcji i reakcji” „czyni sprawę wprost przeciwną dziennikarskiej misji”, ponieważ „zatwardza sumienia i uczucia”. Nie jest to jednak rezultat jedynie wojny propagandowej, ale i sposobu jej prowadzenia, bo jak zauważał Norwid „zatwardzenie sumień i uczuć [powstaje] w miarę rozgorączkowania źródeł na one sumienia i uczucia wrażenie wywierających”⁵⁰. Nie tylko więc łatwość zaprzeczenia była słabością propagandy odwołującej się do emocji, ale przede wszystkim fakt, że emocje czytelników musiały wygasać w miarę rosnącej egzaltacji prasy. Słabość propagandy „lirycznej” była więc fundamentalna, i dlatego była ona nie tylko niemoralna, ale i nieskuteczna. Opisuując zjawisko „inflacji słów i emocji”, Norwid nie porzucał jednak perspektywy moralnej

⁴⁷ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. IX, s. 86 (do J. I. Kraszewskiego, marzec — kwiecień 1863).

⁴⁸ Podobnie zresztą jak daleki refleks prometeizmu pracy można dostrzec w jego koncepcji dziennika, zob. A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką*, s. 202-204).

⁴⁹ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. IX, s. 87.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 88-89.

— już wkrótce w „zatwardziałości sumienia”, czyli obojętności wobec zła, autor *Fulminanta* wskaże zasadniczą przyczynę wojen⁵¹.

Rezultatem propagandy apelującej wyłącznie do uczuć było zaniechanie rozumu, i na tym polegał drugi błąd „polskich dzienników”, tym razem dotyczący „stosunku do tego, co na Zachodzie dzieje się”⁵². Co było jednak skutkiem, a co przyczyną? Czy apele do rozumu zarzucono wskutek wyłącznego „rozdmuchiwania pasji”, czy też odwrotnie, wobec zaniechania rozumu pozostało tylko oddziaływanie na emocje? Jest niezmiernie charakterystyczne, że Norwid, omawiając stosunek Polski do zachodniej cywilizacji, skłaniał się do przyjęcia drugiego członu alternatywy. „Błędem” Polski w tym stosunku był niedostatek podmiotowości, i oczywiście nie chodziło Norwidowi o brak jawnych politycznych instytucji, ale raczej o to, że nie starano się ich zastąpić „publicznym organem umysłowym”, który utrzymywałby stałą więź intelektualną z zachodnią cywilizacją. Zaniechanie to powodowało, że w Europie o Polsce „jakby o losie głuchoniemego zagajały się dyskusje, ale z tego pochodzi, że jedynie po faktach zapadłych uczestniczy żywotność Polski do Zachodu i Zachodu do Polski”⁵³. To właśnie przedmiotowość skazuje Polaków na los „niemej ofiary”, ale uprzedmiotowienie to jest samozawinione. W cywilizacji uczestniczy się bowiem nie poprzez doraźne inicjatywy, „lecz przez nieustanną bacność periodycznego obcowania a ciągłego czuwania”. Wskutek tego zaniechania:

[...] dzienniki [...] francuskie i angielskie były i bywają w konieczności przyjmować nowiny i efemerydy — nigdy kryterium — nigdy zdań!
— Gdy tymczasem dopiero wtedy postęp istotny zrobimy politycznie,

⁵¹ Uznając, że przyczyną wojen jest „gniew Boży” za obojętność wobec zła, metaforycznie przedstawioną jako „ran zaniedbanie”, Norwid pisał:

Lecz gdyby człowiek znał życia klejnoty,
Lecz gdyby czujnym był o wszystkim dobie,
Z dojrzałej mówiąc wiedzy i prostoty:
„Żołnierzem jestem, cokolwiek-bądź robię” —
Lecz gdyby wszelkiej energii przytomność
Umiała spożyć zawsze co współczesne [...]
Och! — już by dzisiaj te rany bolesne
Ledwo to czuły, co zna noga bosa,
Na węża głowie postawionej płaskiej [...],

C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. III, s. 546.

Właściwą postawą, zapobiegającą wojnie, była więc postawa nawiązująca do chrześcijańskich idei *militia christiana* oraz *agon spiritualis*, czyli duchowa walka o dobro (A. Dunajski, *op. cit.*, s. 121-129).

⁵² C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. IX, s. 87-88.

⁵³ *Ibidem*.

kiedy w obcowanie sądów historycznych wejdzimy. Jest to dotąd zamiana krwawych epizodów za zimne zdania, dlatego że się tak postawiło samemu!!!⁵⁴

Martyrologia jako skutek intelektualnej bierności skazuje więc Polaków na propagandę „liryczną”.

Krytyka obu „błędów” „dzienników polskich” stała się punktem wyjścia dla sformułowania programu pozytywnego. Chodziło w nim o projekt „dziennika”, który by wchodził „w obcowanie sądów historycznych” i formułował własne „zimne zdania”. Nowy „dziennik” miał więc apelować nie do „nerwów”, lecz do „rozumu i sumienia”⁵⁵. Można więc powiedzieć w tym sensie, że alternatywą dla propagandy „lirycznej” była „propaganda racjonalno-aksjologiczna”.

Projekt propagandy „racjonalno-aksjologicznej”

Konstrukcja „dziennika” (a właściwie tygodnika, skoro miał to być „czasopism wychodzący co tydzień”) niezupełnie odpowiadała strukturze krytyki, choć bowiem również dwudzielna, obie części odnosiła do stosunków Polski z Zachodem. Pierwsza część — „od myśli polskiej do Zachodu” — miała informować Europę o socjalnych i politycznych „wyrobach” tejeż myśli, a w rezultacie tworzyć owe brakujące w rozważaniach spraw polskich „kryteria zdań Parlamentów — opinii — dzienników pojęć”⁵⁶. Redakcję tej części Norwid rezerwował dla siebie, Kraszewskiemu przeznaczając część drugą, której zadaniem miało być „toż samo na wewnątrz w stosunku do postępu człowieka-obywatela”⁵⁷, a więc — jak musimy się domyślać — swoisty import „myśli zachodniej do Polski”. Zdecydowanie więcej miejsca poświęcił Norwid charakterystyce „zewnętrznej” części „dziennika”, która miała być redagowana w ten sposób, „ażeby polityczny kapitał pojęć europejskich odpoznał, iż brak mu było pewnego współpracownika, który powstawa, a przeto i uczuć daje swoje współdziałanie na rzecz Ludzkości”⁵⁸. Romantyczny uniwersalizm,

⁵⁴ *Ibidem*, s. 88.

⁵⁵ Domagając się od Ruprechta jako przedstawiciela Rządu Narodowego podziękowań dla Piusa IX za uroczystości *Invito Sacro* Norwid zapytywał, czy zostaną one wystosowane, „czyli raczej na onych niebezpiecznych pozostać mamy drogach zewnętrznej publicystyki, która tylko w y m a g a ć, ale nigdy z a w d z i ę c z y ć — zawsze na n e r w y, nigdy na s u m i e n i a i r o z u m, działać chce, aby liryczną jedynie pozostać i tylko same nerwy Europy mieć za sobą?” (C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. VII, s. 145).

⁵⁶ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. IX, s. 89.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 92 (do J. I. Kraszewskiego, 3 kwietnia 1863).

⁵⁸ *Ibidem*, s. 91.

przywołany w ten sposób w sukurs polskim aspiracjom, Norwid opatrywał jednak zastrzeżeniem. To prawda, że „harmonia” ludzkości nie istnieje bez wszystkich narodów, ale tworzą ją tylko te narody, które istotnie wnoszą do niej swój własny „ton”. „Jeżeli tego nie było, TO NIE BYŁOBY PRAWA-BYTU — to byłaby pretensja tylko do bytu, ale nie proces dziejów”⁵⁹. Prawo do niepodległości nie było więc bezwzględnym prawem każdego narodu, lecz uwarunkowanym przez wkład do dziejów powszechnych, i to wkład rozumiany nie jako przeszłe zasługi, lecz jako „żywotne inicjatywy” we wciąż zmierzających do „wieczności” dziejach. Kreśląc projekt „dziennika”, Norwid był pod tym względem optymistą, i wierzył, że „ile razy Polska się porusza”, daje coś z siebie „wszystkim kategoriom sił żywotnych w Europie”⁶⁰. Chodziło jednak o to, aby „porwać się” na „rutynę uważania Polaków za naród niebyły”, tym bardziej niebezpieczną, że oponującą zwrotnie ich samych. „Trwam silnie w pojęciu — pisał w związku z tym — że równocześnie do powstania mieczem trzeba powstania siłą myśli”⁶¹.

„Anegdota” i „dramatyzm” propagandy „lirycznej”, obliczonej na obudzenie współczucia zachodniej opinii, miała więc zastąpić racjonalna argumentacja na rzecz udziału Polski w „uniwersum Ludzkości”, prowadząca do rozumowego, a więc pomyślanego jako zobowiązujące uznania jej niezbędności. Argumentację tę miał właśnie przedstawić projektowany przez Norwida „dziennik”, który jako „powstanie siłą myśli” okazywał się tą aktywnością, która powstańcze działanie miała zamienić w „czyn”⁶². Jaka była treść owej „myśli”, pozostało w listach do Kraszewskiego niedookreślone. Formalny pomysł „prorockiego” „dziennika” był pod tym względem uzupełniany w kolejnych notach i memoriałach, w których „siła myśli” zaczęła przybierać kształt „presji moralnej”, jaką Polacy powinni wywierać na Rosję. Odpowiedź na pytanie o polski wkład do dziejów ludzkości zmierzała więc w nie po raz pierwszy wskazanym kierunku. Jak się jednak miało okazać, eschatologiczna wrażliwość Norwida nadała jego odpowiedzi kształt istotnie niepowtarzalny⁶³.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 92. Podonmie w *Memoriale o prasie* (C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. VII, s. 143).

⁶⁰ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. IX, s. 92.

⁶¹ *Ibidem*, s. 91.

⁶² „Francuskie bagnety dlatego zwyciężają — zauważał — że współcześnie do nich wszystkie potęgi żywotności narodu pracują — to różnica żołnierza europejskiego i azjackiego” (*ibidem*, s. 92).

⁶³ Kontynuacją tych rozważań będzie mój artykuł pt. *Historia — polityka — eschatologia. Rosja w projekcie propagandy Cypriana Norwida* w „*Sensus Historiae*”, vol. IX.

History—Politics—Eschatology. Cyprian Norvid's Vision of the Insurrectionary Propaganda

Marcin Wolniewicz

A b s t r a c t

The purpose of the paper is to offer some insight into Cyprian Norvid's vision of propaganda which emerged out of his criticism of the propagandistic campaign pursued by the authorities of the January uprising of 1863. Reviving the original use of the concept of propaganda which was meant to convey the meaning of "spreading the Christian religion" or "preaching the gospel," Norvid put forth the idea of propaganda regarded as a vehicle of salvation. The poet relied on this eschatological perspective for his judgment of the January uprising and it is this religious context that accounts for the evolution of his political views during the Uprising. He began with an enthusiasm for the Uprising thought of as the kind of epiphany (to be understood here as the action that remained in accordance with God's will) and ended disappointed, judging the struggle for independence as bereft of its "originality," that is to say, its entrenchment in God's will. One is thus justified in saying that his approach to propaganda reveals a religious core of his thought.

Key words: Cyprian Norvid, insurrectionary propaganda, January Uprising of 1863, history, politics, eschatology.