

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Dominiki Diekemper
Norwidowskie sacrum w perspektywie postsekularnej

Rozprawa mgr Dominiki Diekemper jest bardzo ambitnym w założeniach przedsięwzięciem naukowym, wpisującym się we współczesny nurt badawczy spod znaku *cultural studies*. Decydując się na wskazaną w tytule pracy problematykę, należy dysponować nie tylko wiedzą i warsztatem literaturoznawczym (co oczywiste w przypadku prac doktorskich z zakresu literaturoznawstwa czy – zgodnie z nowymi ministerialnymi klasyfikacjami – polonistyki), ale też kulturoznawczym, filozoficznym i religioznawczym. Należy również mieć świadomość, że, sięgając po temat *sacrum* w piśmiennictwie Norwida, przyjdzie zmierzyć się z potężną literaturą przedmiotu poświęconą kwestiom religijnym i teologicznym w tym dziele (a dodać należy, że temat ten cały czas pozostaje atrakcyjny dla norwidologów, o czym świadczy chociażby, wydana w 2018 roku, książka Bernadetty Kuczery-Chachulskiej *Cyprian Norwid. Estetyka teologiczna*).

Trzeba jednakże już na wstępie zaznaczyć też, że – chociaż w norwidologii istnieje silny nurt sytuujący autora *Assunty* w kontekście modernizmu i postmodernizmu – to wątki sekularne oraz postsekularne pojawiają się w tym kontekście stosunkowo rzadko. Wprawdzie czytanie dzieła Norwida przez pryzmat myśli postsekularnej także nie jest niczym nowym w polskim literaturoznawstwie – szlaki badawcze przetarli tu już m.in. Michał Kuziak, Magdalena Siwiec czy Karol Samsel – to jednak problematyka ta pojawiała się na ogół na marginesach rozważań. Jedynie artykuł Kuziaka *Norwid postsekularny? Tezy i próby* („Pamiętnik Literacki” 2021, z. 3, s. 5-29) stawia zagadnienie interesujące p. Diekemper w centrum, nie dążąc wszakże do stanowczych rozstrzygnięć, a wskazując raczej na te wątki w twórczości Norwida, które mogą być podatne na odczytania postsekularne, inspirowane w tym akurat przypadku przede wszystkim przez Charlesa Taylora. Praca doktorska mgr Diekemper proponuje szersze spojrzenie na tę problematykę w odniesieniu do Norwida, jest też bardziej radykalna w stawianiu tez i proponowaniu rozstrzygnięć badawczych.

Plan, przyjęty przez Autorkę i wyrażony w strukturze pracy, jest czytelny i spójny, spełnia zatem wymogi retorycznej *claritas*. P. Diekemper zdecydowała się podzielić swoją rozprawę na pięć części. Pierwsza z nich, nosząca metaforyczny tytuł *Soczewka badawcza*, pomyślana została przede wszystkim jako wprowadzenie czytelnika w komplikacje, polifonicznej w istocie, myśli postsekularnej (rozdział I) oraz jako prezentacja metody badawczej. Autorka zapowiada także rozważania na temat nawiązań do postsekularyzmu w polskim literaturoznawstwie (ze zwróceniem szczególnej uwagi na odczytania w tym duchu piśmiennictwa polskich romantyków; zob. rozdział II) oraz podjęcie próby sprecyzowania „w jakim sensie można mówić o postsekularyzmie w pismach Norwida” (rozdział III).

Część druga, *Postsekularne rozważania o Norwidowskim sacrum*, podzielona została na dwa rozdziały (*Droga do sacrum* oraz *Symbolizm i język*) i zdaje się zapowiadać syntetyzujące ujęcie problematyki związanej z *sacrum* w piśmiennictwie Norwida oraz namysł nad jej potencjalną bliskością z myślą postsekularną. Z kolei następne części (*Śmierć jako okno transcendencji*, „*Spółczesność wieku kupieckiego i przemysłowego*” a przemiany *sacrum*, *Industrialne podróże Norwida*), zawierające trzynaście rozdziałów o frapujących niekiedy tytułach (jak np. *Industrialna ofiara nowego modelu sacrum*, *Postsekularna wizja zaświatów w wierszu „Do Zeszłej”*, *Czy „Kapitalizacja” to nowa forma kryptoteologii?*), sugerują, że „soczewka badawcza” Autorki skupi się na kilka ważnych wątkach twórczości Norwida, wybranych tutaj przede wszystkim według klucza tematologicznego.

Projekt zatem przedstawia się bardzo atrakcyjnie i obiecująco pod każdym względem. Rzeczywiście, Norwid nie był poetą naiwnym w Schillerowskim sensie i można założyć, że tak, jak nie wierzył w utopijny projekt powrotu do natury „po prostu” (przypomina się w tym kontekście na przykład rozprawka *O deklamacji*, w której karykaturalny polski szlachcic, zwolennik „naturalnej mowy”, tęskni w paryskich teatrach za warszawską inscenizacją *Wesela w Ojcowie*, gdzie występowały „naturalne po prostu kobiety”), tak też nie przyjmował, że – w czasach Darwina, rozwijającej się industrializacji i związanej z nią sekularyzacji społecznej – jest możliwy powrót do „religii po prostu”.

Skupmy się teraz na realizacji projektu zarysowanego w tytule i spisie treści recenzowanej rozprawy.

W pierwszym akapicie *Wprowadzenia* Autorka, po zacytowaniu znanego fragmentu wiersza *Modlitwa* ([*Przez wszystko do mnie przemawiałeś – Panie!...*]) i po nie budzącym kontrowersji stwierdzeniu, że Norwid „Był to poeta niezwykle wyczulony na znajdowanie Boga w otaczającej go codzienności”, zauważa:

Epifanie, które opisywał w wierszach wielokrotnie, zazwyczaj miały miejsce w specyficznych przestrzeniach, takich jak łódź ojca (*Krzyż i dziecko*), miejsce, gdzie umierają ludzie (*Nerwy*) czy

miasto (*Stolica, Larwa*). Co ważne, epifanie dzieją się zazwyczaj w przestrzeniach skrajnie profanicznych (s. 1).

I tutaj od razu rodzi się pytanie, dlaczego akurat łódź ojca albo „miejsce, gdzie umierają ludzie”, czyli – jak wynika z kontekstu wiersza – „trumienne” mieszkanie biednych, którzy „mrą z głodu” (*Nerwy*, w. 2, 1), miałyby być przestrzeniami „skrajnie profanicznymi”? Przecież nie jest tajemnicą, że *Krzyż i dziecko* to wiersz utrzymany w poetyce alegorii, nawiązującej do dawnej tradycji emblematycznej („krzyż – brama” sytuuje się np. w kontekście „krzyża – steru”, „krzyża – wozu” czy „krzyża – pługa” z emblematycznych medytacji Marcina Hińczy). W *Nerwach* zaś przywołuje Norwid jedną ze swoich ulubionych antynomii. Opiera się ona na przeciwstawieniu przestrzeni dziewiętnastowiecznego salonu (jak wiadomo, zawsze u niego waloryzowanej negatywnie) miejscom, jak to ujmuje, „realnym” – czyli i tym, „gdzie mrą z głodu”. Wydawałoby się, że to raczej ów salon jest w kontekście całego wiersza przestrzenią „skrajnie profaniczną”, a w opozycji do niej pozostaje „trumienne wnętrze” mieszkania biedaków, których życie postrzegane jest tu przez pryzmat Ewangelii. Żeby jednak rozstrzygnąć tę kontrowersję, najpierw należałoby wyjaśnić, jak się rozumie, bardzo różnie przecież definiowane w religionizawstwie, kategorie *sacrum* i *profanum*, czego Autorka nigdzie nie czyni. Dalej zaś czytamy w cytowanym *Wprowadzeniu*, że Norwid nie przeciwstawia *sacrum* temu, co nieświęte, gdyż stanowi ono „jego nieodłączny składnik” (s. 1). Zatem przestrzeń salonu też jest u Norwida sakralna? Zaś przy lekturze uogólniającego zdania: „[...] Norwid wyraźnie pokazuje, że nie należy szukać tego, co święte, w miejscach, które do tej pory były z nim „nierozzerwalnie” związane (*Fraszka (!) [Dewocja krzyczy...]*), ale odnajduje *sacrum* w doświadczeniu codzienności” (s. 2), od razu można by pytać: a co na przykład z wierszem *Adam Krafft* albo z *Assuntą*?

Zatrzymałam się dłużej przy dwóch pierwszych akapitach rozprawy nie z powodu recenzenckiej drobiazgowości, ale dlatego, że dosyć dobrze zapowiadają one późniejsze komplikacje myślowe wywodu mgr Diekemper. Wiążą się one przede wszystkim z: 1. brakiem precyzji terminologicznej i/lub konsekwencji myślowej Autorki, 2. tendencją do interpretowania poszczególnych wierszy Norwida lub ich fragmentów w oderwaniu od szerszego kontekstu tej twórczości, 3. tendencją do nieuzasadnionych, nadmiernych uogólnień w odniesieniu do całości Norwidowskiej spuścizny, a wysnutych w zasadzie na podstawie kilku jego wierszy i jednej noweli, często też w oderwaniu od literatury przedmiotu.

Od razu pragnę też dodać, że jakkolwiek selekcja materiału badawczego była tu z oczywistych względów konieczna, to należało jednak wskazać, na jakich zasadach została ona dokonana. Dlaczego na przykład p. Diekemper, koncentrując się na tematyce funeralnej w twórczości Norwida, pomija poemat *Assunta*, czyli *Spojrzenie* ze wstępem poety, w którym wyklada on swoją teorię „spojrzenia ku niebu” (dość istotny kontekst interpretacyjny dla jednego z

centralnych w recenzowanym wywodzie wierszy – *Do zeszłej... (na grobowym glazie)*)? Dlaczego decyduje się na interpretację „*Ad leones!*”, a pomija *Bransoletkę*, *Cywilizację*, *Tajemnicę Lorda Singelworth*, które – jak się wydaje – są dość wdzięcznym materiałem badawczym dla postsekularnych rozważań? Dlaczego wyklucza ze swoich rozważań listy Norwida i jego notatki, pozwalające lepiej zrozumieć uwikłania intelektualne i religijne, uważającego się za erudyte oraz chrześcijańskiego myśliciela, pisarza „wieku kupieckiego i przemysłowego” (choćby – cytowane zresztą przez Kuziaka w przywołanej tu rozprawie – wypowiedzi Norwida na temat darwinizmu)? Takiego wyjaśnienia tutaj zabrakło, co może niekiedy budzić podejrzenia o dość przypadkową selekcję materiału badawczego.

Wspomniałam o braku precyzji terminologicznej. Muszę przyznać, że nie jest dla mnie do końca jasne nawet to, jak ostatecznie Autorka rozumie termin postsekularyzm. Na s. 6 recenzowanej rozprawy czytamy:

Postsekularyzm rozumiem (za Charlesem Taylorem) jako: „współistnienie tendencji sekularyzacyjnych z tendencjami religijnymi [...]. Postsekularyzm wiąże się zatem z możliwością wyboru – z sytuacją, w której wiara, religia nie są jedyną dostępną opcją światopoglądową i w której utracony został uniwersalny horyzont pojęciowy podtrzymujący ów stan.”

– (przy czym przywołany przez Autorkę cytat pochodzi nie z pracy Taylora, lecz z rozprawy Michała Kuziaka *Norwid postsekularny?...*). Na s. 38 pojawia się rodzaj dopowiedzenia, zawierającego korektę (zachowuję oryginalną składnię i fleksję Autorki):

Postsekularyzm definiuję jako nurt wyrosły na gruncie sprzeciwu wobec tendencji sekularyzacyjnych i niezgodę na proste „odczarowanie” świata. Jednocześnie nie jest to powrót „tradycyjnej” religijności, ale przesunięcie w stronę osobistego doświadczenia sacrum w codzienności. Język, architektura miasta, natura, kultura i sztuka mogą być nośnikami przekazującym „coś więcej”, tego, co zostało pominięte w tradycyjnej filozofii racjonalistycznej.

Zaś na s. 62, już całkiem w duchu Habermasa i jego „trzeciej drogi”:

Postsekularyzm w moim rozumieniu byłby nurtem myślowym, w którym odrzuca się prostą dychotomię na religię i sekularyzację, sacrum i profanum, a zamiast tego proponuje się doświadczenie pewnego continuum istnienia, w którym te przeciwstawne pojęcia okazują się nierozłączne i konieczne, aby „palec dotknął symbolu”, a życia doświadczyć „w całości”.

Rozumiem, że „postsekularyzm” to – w kontekście współczesnego dyskursu poświęconego tym kwestiom – pojęcie migotliwe, a zatem trudno definiowalne. Wydaje się też, że Autorka próbuje komplikacje współczesnej myśli postsekularnej, zaprezentowane szczegółowo w pierwszym rozdziale recenzowanej rozprawy, mozolnie przelożyć na własną definicję postsekularyzmu. Można by tu jednak oczekiwać, że owa definicja nie będzie pojawiała się we fragmentach dzielonych kilkudziesięcioma stronicami wyvodu, i że będzie spójna. Inaczej trudna

problematyka, jaką wzięła na swój warsztat p. Diekemper, staje się jeszcze bardziej skomplikowana, a wywód Autorki jawi się jako niekonsekwentny myślowo.

Podobne refleksje pojawiają się na przykład przy okazji zagadnienia „religijności poezji”. Na s. 73, kończąc trzeci rozdział pierwszej części pracy (nosi on tytuł *W jakim sensie można mówić o postsekularyzmie w tekstach Norwida?*), Autorka cytuje aprobatywnie Stefana Sawickiego, który przed laty stwierdził, że w twórczości Norwida jest zaledwie kilka religijnych wierszy, za to religijność przenika całe Norwidowskie myślenie o świecie (na marginesie dodam, że warto tu było sięgnąć po nowszy wstęp tego autora, który zamieścił on w opracowanej przez siebie antologii poezji religijnej Norwida), nie wyjaśniając, co uczonego uważa za „poezję religijną”. Po dwudziestu zaś stronach – w zupełnie innym kontekście, bo w części drugiej pracy i rozdziale *Symbol i język* – napotykaemy na obszerną relację dotyczącą rozumowania Louisa Dupré (przy okazji: nazwisko to w całej pracy konsekwentnie jest zapisywane „Dupre”) zaprezentowanego w tomie *Inny wymiar. Filozofia religii* oraz na pytanie, co – według filozofa – czyni sztukę religijną (s. 93). Pozwolę sobie tutaj zacytować fragment pracy, w którym Autorka próbuje na nie odpowiedzieć i odnieść interesującą ją kwestię do Norwida:

Jednakże jest jeden podstawowy warunek – taki, że prawdziwe rozumienie doświadczenia religijnego musi określać estetyczny wyraz. [...] Artysta musi być obeznany z [...] doświadczeniem i być zdolny wyrazić je estetycznie [...] Jedynie, gdy namiętność wierzącego zostaje przekształcona estetycznie, z polemik religijnych może wynikać prawdziwa sztuka”. Wydaj się, że przeczuwał to Norwid pisząc liczne „dialogi” i konwersacje między postaciami swych utworów. Każda z tych rozmów ma wyraźnie polemiczny charakter, który zbliża je do retoryki, jednak nie niszczy artyzmu tych tekstów. Chociażby w *Rozmowie umarłych*, toczącej się w dość specyficznych zaświatach, podczas rozmowy, nota bene, o sztuce dochodzi do porównania postaw sławnych postaci z kręgu kultury. To, co odróżnia sztukę religijną zwykle dotyczy podkreślania nieadekwatności formy do tego, co chce sobą wyrazić dzieło oraz wykorzystywanie niekompletności dokończonych”. Wydają się jakby szkicami czy konspektami. Jednocześnie jest to poeta, który nieustannie stara się z tych „ruin” stworzyć gmach ogromnej, transcendentnej Całości.
(s. 93)

Po pierwsze – nie wiadomo, gdzie zaczynają się i gdzie kończą cytaty, brak też ich lokalizacji. Po drugie – dialogi Norwida trudno nazwać polemikami religijnymi, a już na pewno nie nazwiemy tak wiersza *Rozmowa umarłych: Byron, Rafael Sanzio* (bo tak brzmi tytuł tego dzieła). Po trzecie – dlaczego retoryka miałaby niszczyć artyzm wiersza (*vide* retoryka – *ars bene dicendi*)? Po czwarte – te „dość specyficzne zaświaty”, to po prostu – zgodnie z klasyczną konwencją rozmów zmarłych – Pola Elizejskie. Norwid sięga tutaj po stary gatunek literacki. Po piąte wreszcie – niespójny, wadliwy składniowo i fleksyjnie wywód sprawia, że nie wiadomo, co też z niego wynika.

Doktorantka zatem zdaje się nieraz nie panować nad zebrany materiał, a sytuacji nie poprawiają problemy warsztatowe oraz fakt – co z dużą przykrością muszę napisać – że

recenzowana rozprawa w znacznej swojej części przypomina raczej brudnopis pracy doktorskiej, jakąś jej pierwotną wersję, prezentującą w sposób – niekiedy bardziej rozbudowany, kiedy indziej notatkowy lub szkicowy – pomysły do przedyskutowania w wersji ostatecznej.

Zaskakujące jest już to, że Doktorantka popełnia liczne błędy warsztatowe, np. konstruując adresy bibliograficzne¹, że nie potrafi prawidłowo zapisać incipitu² ani też w spójny sposób włączyć do swojego wywodu cytatów³. Zachowując dobrą wolę, można by uznać te usterki za mało istotne, jako usterki techniczne. Gorzej, że Autorka niejednokrotnie zniekształca przywoływane cytaty (np. cytat z Taylora na s. 35 brzmi: „Mam nadzieję, że niezależnie od wyjaśnień, jakie uznamy za słuszne powiedziałem wystarczająco dużo, by uzasadnić twierdzenie, że każda poważna próba zrozumienia dzisiejszej kondycji oświecenia wymaga przeprowadzenia głębokiej analizy immanentne go kontroświecenia. Klasyczny scenariusz dwustronnej walki spycha w cień. Wszystko, czego możemy się dowiedzieć o obu antagonistach i podobieństwach w stosunku do trzeciego konkurenta, który jakimś sposobem zrodził się między nimi.”) oraz zestawia cytaty bez własnego komentarza, co tworzy wrażenie pospiesznych, roboczych wypisów (zob. np. s. 76-77. 97-98). Podobne wrażenie generują na przykład skojarzenia interpretacyjne, zapisywane od myślników albo inaczej wypunktowywane, na temat liryków lozańskich i okołolozańskich Mickiewicza (cytowanych na dodatek z edycji popularnych). Na przykład zdanie „... [Polaly się lzy me czyste, rzesiste] przypomina swoją wymową spowiedź dokonywaną z »innego wymiaru«, którym najprawdopodobniej jest czyściec lub piekło” (s. 55; pisownia oryginalna) kwituje Mickiewiczowski „wiersz- płacz”. Skąd dość osobliwe, delikatnie rzecz ujmując, przypuszczenie, że lzy leją się z czyścica albo piekła? Nie wiadomo.

Podobnie poczyna sobie Autorka z Norwidem. Np. na s. 77-79 wylicza – także od punktów – kilkanaście jego wierszy wraz z krótkimi komentarzami sprawiającymi wrażenie pierwszych skojarzeń po nieuważnej lekturze. Zobaczmy:

W Weronie – jest tekstem o braku wrażliwości wśród współczesnych “wyznawców” scjentyzmu. Ta nowa “religia” sprawiła, że ludzie utracili zdolność odczytywania symboli i metafor, a znak stał się dla nich tylko faktem naukowym: “Cyprysy mówią, że to dla Juliety,/I dla Romea lza ta znad planety/Spada i w groby przecieka.” (s. 79)

¹ Np. „ks. Przemysław Artemiuk, „Myśl słaba” *Gianniego Vattimo a chrześcijaństwo*, „Studia nad Rodziną” 16/1-2 (30-31), 2012r., s. 454”; „M. Warchala, *Postsekularne konstelacje nowoczesności. O historycznych związkach religii i nauk społecznych*, „Stan Rzeczy”, nr 2(5) 2013, s.7”; „K. Jarzyńska, *Postsekularyzm - wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja” nr 1/2 (133- 134), 294-307”.

² Zob. np. zapisy incipitów liryków lozańskich na s. 53-55.

³ Np. „Piotr Bogalecki rozróżnia dwa nurty w badaniu postsekularyzmu. Jeden z nich: »Jak się wydaje, najczęściej mówi się o nim, gdy pragnie się zasygnalizować istnienie pewnych nurtów myśli współczesnej [...]«” (s. 17); „Luis Dupre trafnie je definiuje jako: »W terminologii stosowanej do opisu doświadczenia objawiającego niewątpliwie przeważają cechy bierność«” (s. 21); „Być może to dlatego Taylor tak wielką rolę przyznaje doświadczeniu religijnemu, które: »Chodzi o doświadczenie, które wytrąca z rutyny bycia w świecie i odsłania głębsze warstwy rzeczywistości«” (s. 22). Tego typu przykłady można, niestety, mnożyć.

Upersonifikowane cyprysy, jak wiadomo, nie są scjentystami, są nimi ludzie: „A ludzie mówią, i mówią uczenie./ Że to nie są łyzy, ale że kamienie./ I że nikt na nie nie czeka!” (w. 10-13). Zakładam, że mgr Diekemper zdaje sobie z tego sprawę, jednak notatkowy sposób prowadzenia wywodu sprawia, że nie jest to takie oczywiste. Przy tym cytat z wiersza Norwida został zniekształcony. Powinno być: „Cyprysy mówią: że to dla Julietty./ Że dla Romea łyza to, znad planety./ Spadła – i w groby przecieka – –” (w. 7-9).

Niestety, takich zniekształceń w recenzowanej pracy jest znacznie więcej. Cytat ze *Stolicy* wygląda na przykład tak:

O ulico, ulico
Miast, nad któremi krzyż! [...]
Utonę myślą wzwyż:
Na lazurze balon się rozświeca,
W obłokach krzyż. (PWsz II, 38)

Jak widać, Autorka cytuje, zresztą z błędami, dwa pierwsze i trzy ostatnie wersy. Należałoby zasygnalizować, że pomija się cały środek wiersza. Powinno być, zgodnie z edycją Gomulickiego (który na s. 138 zwany jest „autorem *Dzieł zebranych*”):

O! ulico, ulico...
Miast, nad którymi k r z y ż!

[...]

Utonę myślą wzwyż:
Na lazurze balon się rozświeca;
W obłokach?... k r z y ż!
(w. 1-2, 26-28)

Po raz kolejny wypada powtórzyć, że nie są to przykłady odosobnione. P. Diekemper nie przykładą wagi do Norwidowskiej grafii i interpunkcji, sporadycznie stosuje za poetą rozstrzelony druk. Jest to tym bardziej dotkliwe, że Norwid przypisywał bardzo duże znaczenie tym kwestiom, o czym Doktorantka chyba słyszała, skoro powołuje się w pewnym momencie na książkę Wojciecha Kudyby „*Aby mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo...*”. Norwida mówienie o Bogu oraz wspomina – za Piotrem Bogaleckim – o „specyficznym języku” twórczości postsekularnej.

Zniekształcane są tytuły wierszy – np. [*Pierwszy list, co mnie doszedł z Europy...*] jest albo *Pierwszym listem z Europy* (zob. np. s. 79), albo *Pierwszym listem, który mnie doszedł z Europy* (np. s. 83), *Po balu* konsekwentnie w całej pracy zapisywany jest jako „po balu”, *Wczora – i – ja* to *Wczoraj i ja* (s. 101), *Pamięci Alberta Szeligi hrabi Potockiego – pułkownika – zmarłego na Kaukazie* to po prostu *na zgon Alberta Szeligi* (s. 107). Józef Zaleski jest zaś konsekwentnie „Józefem Zalewskim”.

Nie są to przecież problemy błahe, ponieważ świadczą także o szacunku dla autora i jego tekstu, który staje się tutaj nieraz mniej ważny niż – inspirowane nie zawsze uważną lekturą – pomysły interpretacyjne. Zwłaszcza że niekiedy w recenzowanej pracy brakuje szerszej znajomości piśmiennictwa autora *Quidama*. Jeszcze jeden przykład. Na s. 80 czytamy o rzekomej predylekcji Norwida do leksemu „glob” zastępującego u niego leksem „Ziemia”: „Co ważne - poeta nie nawiązuje wprost do jakiejś konkretnej teorii naukowej o kosmosie, jednak niezwykle konsekwentnie używa słowa »glob« w odniesieniu do ziemi” (pisownia oryginalna). Polecam Autorce na przykład lekturę Norwidowskiego poematu *Ziemia*, a także lekturę *Internetowego słownika języka Cypriana Norwida* opracowanego przez zespół kierowany początkowo przez Jadwigę Puzyninę, a obecnie przez Tomasza Korpysza. Dzięki temu kompendium można odkryć, że u Norwida jest odwrotnie: częściej pojawia się „Ziemia” niż „glob”.

Wskazane problemy wydają mi się na tyle trudne do akceptacji (trudniejsze nawet niż fakt, że mgr Diekemper zbyt często miewa poważne problemy z polską składnią, fleksją, interpunkcją, a nawet ortografią), że właściwie uniemożliwiają merytoryczną dyskusję z poszczególnymi propozycjami i intuicjami interpretacyjnymi, które bywają niekiedy godne uwagi, pozwalają też inaczej spojrzeć na twórczość Norwida.

Interesujące jest na przykład przedstawienie „świeckoprzemysłowego” świata – wyłaniającego się z wierszy autora *Larwy* – jako wymykającego się antyurbanistycznemu toposowi. Ciekawe są refleksje na temat „wizji życia jako obrazu i przechodzenia przezeń”, snute w kontekście wiersza *Śmierć* (s. 69), trafne wydają się spostrzeżenia mówiące o wychyleniu Norwida „w stronę Słabego Absolutu, ale też Innego jako osoby”, co sprawia, że „możemy mówić o poezji Norwida w kategoriach myślenia postsekularnego” (s. 72) czy interpretacja rzeźby z „*Ad leones!*” w kategoriach kryptoteologii w rozumieniu Agaty Bielik-Robson. Nie jest dzisiaj łatwo powiedzieć coś nowego o Norwidzie, p. Diekemper miejscami się to udaje. Tym bardziej żal, że ten potencjał niknie wśród różnego rodzaju uchybień, o których wcześniej była tu mowa. Także wśród interpretacji niespójnych i meandrycznych. Na koniec jeszcze przykład dotyczący wiersza *Do zeszłej... (na grobowym glazie)*, który – jak pisze Autorka – „stanowi swoiste centrum semantyczne i symboliczne” jej doktoratu (s. 11). Najpierw ów – rzeczywiście frapujący – liryk przedstawiany jest jako ten, którego obrazowanie odsyła czytelnika przede wszystkim do wizji czyśćca, z którą jednocześnie łączy się – jak czytamy – „namysł nad naukowym obrazem wszechświata” (tamże). To zaś wiąże się z kolei – zdaniem Doktorantki – z „kosmicznym milczeniem pełnym płaczu dusz poszukujących Boga” (tamże). Przyznam, że nie dostrzegam tu „naukowego namysłu”. Potem jednak dowiadujemy się z recenzowanej pracy, że: „Tematem wiersza *Do Zeszłej* nie jest próba opisu rzeczywistości po śmierci, ale głęboka, egzystencjalna samotność podmiotu lirycznego. Zwykło się rozpatrywać ten utwór w odniesieniu do modlitwy, badacze zastanawiają się, kim może

być tajemnicza zesła, a stanowczo zbyt rzadko bada się stan duszy podmiotu lirycznego” (s. 144). Tu muszę z kolei przyznać, że nie jestem pewna, czy podmiot liryczny ma duszę, a już jak zbadać stan tej potencjalnej duszy – zupełnie nie wiem. Pojawiają się jednak jeszcze większe komplikacje. Autorka przyjmuje bowiem konstatację Adeli Kuik-Kalinowskiej, że bohater liryczny wiersza jest „duchem” czy „duszą” (s. 317). Czyli mamy badać stan duszy ducha/duszy? Mgr Diekemper proponuje też namysł nad tym, dlaczego „Zesła cały wiersz milczy” (s. 150). Ponieważ jest to rodzaj epitafium pisanego „na grobowym głazie”?

Wśród tego typu niespójnych i nieraz mocno wątpliwych propozycji interpretacyjnych (oraz wśród innych, wskazanych wcześniej, usterek i uchybień recenzowanego wywodu) gubi się rzeczywisty potencjał naukowy zaproponowanego przez p. Diekemper tematu badawczego. Aby go wydobyć, trzeba by napisać tę pracę jeszcze raz, porządkując zebrany materiał oraz tok myślowy, eliminując pomysły interpretacyjne nieuzasadnione uważną, rzetelną lekturą tekstów Norwida i znajomością ich kontekstów oraz wszystkie usterki, które nie powinny się znaleźć w pracy doktorskiej, zwłaszcza z zakresu literaturoznawstwa, a tym bardziej z zakresu polonistyki.

Konkludując, zmuszona jestem bowiem stwierdzić, że w przedłożonej postaci rozprawa p. mgr Dominiki Diekemper nie spełnia wymagań określonych w art. 13. ust. ustawy o stopniach i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki z dnia 14 marca 2003 roku (Dz. U. 2017 r., poz. 1789 ze zm.) i nie może być podstawą dalszych etapów postępowania w przewodzie doktorskim.

