

Agnieszka Ziółowicz

**WE WSPÓLNYM
ŚWIECIE** Studia o myśli, wyobraźni
i postawie społecznej
Cypriana Norwida



WE WSPÓLNYM ŚWIECIE

Studia o myśli,
wyobraźni
i postawie społecznej
Cypriana Norwida



STUDIA

DZIEWIĘTNASTOWIECZNE

ROZPRAWY TOM 20

AGNIESZKA ZIOŁOWICZ

WE WSPÓLNYM ŚWIECIE

Studia o myśli,
wyobraźni
i postawie społecznej
Cypriana Norwida



Kraków

Agnieszka Ziółowicz
Uniwersytet Jagielloński
✉ <https://orcid.org/0000-0002-5335-1125>
✉ agnieszka.ziolowicz@uj.edu.pl

© Copyright by Agnieszka Ziółowicz, 2022

Redaktor naukowy serii
prof. dr hab. Bogusław Dopart

Recenzent
prof. dr hab. Grażyna Halkiewicz-Sojak

Opracowanie redakcyjne
Marta Stęplewska

Projekt okładki
Paweł Sepielak

ISBN (druk) 978-83-8138-703-3
ISBN (PDF) 978-83-8138-704-0
<https://doi.org/10.12797/9788381387040>

Na okładce wykorzystano rysunek Cypriana Norwida, znany jako *Rozmowa* lub *Dwa typy zmagające się wzrokiem* (reprodukcja z publikacji: C. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomułicki, t. XI: *Aneksy*, Warszawa 1976).

Publikacja dofinansowana przez Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: publishing@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.com.pl>

Spis treści

Wstęp	9
-------------	---

I. Spotkania u źródeł

Pochwała kontemplacji. Norwid wobec Pitagorasa i pitagoreizmu	25
W stronę Diogenesa, czyli myśliciel w czasach kryzysu	43
„Odkrycie człowieka”. Spotkania Norwida z mistrzami włoskiego renesansu	65
Między personalizmem a asymilacją. Norwid o formach i znaczeniu wspólnoty	87

II. Norwidowska *paideia*

Norwidowska osoba w kręgu tradycji filozoficznych ćwiczeń duchowych	131
<i>Vade-mecum</i> drogami cnoty. O poetyckiej aretologii Cypriana Norwida	161
Norwidowskie miary i oglądy heroizmu	187
<i>Passio Christi</i> w twórczości Cypriana Norwida	207

III. Żywe słowo

Cypriana Norwida sztuka żywego słowa	229
W żywiole towarzyskości. Arkana Norwidowskiej rozmowy	251
Epistolarne kreowanie wspólnoty. O listownych rozmowach Cypriana Norwida	269
Norwidowskie dialogi rzeczy	289
Uwagi końcowe	307
Nota bibliograficzna	313
Bibliografia	315
Streszczenie	333
Summary	337
Indeks nazwisk	341

Ilekoć mówimy „oni”, godzi się nie zapomnieć, że zarazem i „my” powiadamy, nikt albowiem tak się wyosobnić nie może, aby dlań istotnie „oni” istnieli.

Cyprian Norwid, [*Notatki etno-filologiczne*]

Wstęp

Określenie „wspólny świat” może wydać się na pierwszy rzut oka nader potoczne. W istocie jest to jednak termin o długiej i bogatej tradycji, obarczony szeregiem subtelnych – zwłaszcza filozoficznych, ale także socjologicznych – wykładni. Bez wątpienia najbardziej wyczerpującą, wielostronną interpretację tego zjawiska zawiera *Kondycja ludzka* Hannah Arendt. Autorka, przywołując w swym słynnym dziele wielowiekową dyskusję na temat wspólnego świata, ukazała ze wszech miar przekonująco, że kategoria ta stanowi jeden z podstawowych kondycyjalnych wyznaczników ludzkiego istnienia. Oczywiście nie miejsce tu, by szczegółowo referować tok myślenia badaczki, wystarczy, jak sądzę, prześledzić główne założenia jej koncepcji.

Dla unaocznienia, czym jest wspólny świat w świetle *Kondycji ludzkiej*, przywołajmy cytaty o znamionach definicji:

[...] wspólny świat jest tym, w co wkraczamy z chwilą narodzin i co opuszczamy umierając. Wykracza on poza nasz czas życia jednakowo w przeszłość i przyszłość; był tu, zanim przyszedliśmy, i przetrwa nasz krótki w nim pobyt. Podzielamy go nie tylko z ludźmi nam współczesnymi, ale i z tymi, którzy byli tutaj przed nami i którzy nadejdą po nas¹.

Jest zatem wspólny świat niezbywalnym środowiskiem ludzkiego życia, czymś, co nas poprzedza w istnieniu i co trwa pomimo naszego odejścia, co stanowi remedium na ludzką kruchość i przemijalność. Jest to w ujęciu Arendt kategoria transhistoryczna – wspólny świat jest wspólny zarazem dla naszych przodków, jak i dla

¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 61-62. Również w innych pracach Arendt powołuje się na ideę wspólnego świata, zob. np.: eadem, *O myśleniu*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1989; eadem, *Między czasem minionym a przyszłym. Ośiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994; eadem, *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 1996.

nas samych i naszych następców. Można powiedzieć, że dzięki niemu, a wbrew nieuchronnemu biegowi czasu, pozostajemy we wspólnocie, w pewnym sensie wciąż obecni dla siebie nawzajem. W ten sposób przywołana zostaje idea antropologiczna zakładająca, że człowiek jest istotą społeczną, że jego życie rozgrywa się przede wszystkim pomiędzy ludźmi (*inter homines esse*), że, co więcej, życie może ludzi ze sobą łączyć, wiązać ponad czasem. Wynika stąd również określona wizja kultury, odnosząca ją w pierwszej kolejności do sfery międzyludzkich relacji, zarówno interpersonalnych, jak i międzypokoleniowych, oraz mocno akcentująca znaczenie spotkania i dialogu, wspólnotowości i ciągłości w kulturze.

Kolejnym wyznacznikiem wspólnego świata jest w ujęciu Arendt fakt zaistnienia sfery publicznej. Wspólny świat może bowiem

[...] przeżyć przychodzenie i odchodzenie pokoleń tylko w tej mierze, w jakiej pojawia się publicznie. To właśnie publiczny charakter obszaru publicznego może wchłaniać wszystko, co ludzie zechcą uchronić przed naturalnym zniszczeniem niesionym przez czas, i nadawać temu blask przez całe wieki².

W rozumieniu uczoney to w dziedzinie publicznej dochodzi do fundamentalnego dla specyfiki życia społecznego ujawniania się, objawiania się człowieka, to tu człowiek wystawia się na widok publiczny, uzyskując tym samym w spojrzeniach innych potwierdzenie własnego istnienia, ale też kształtując w ten sposób własną tożsamość. W przestrzeni publicznej szczególnego znaczenia nabierają wszelkie ludzkie działania, a więc twórczość artystyczna, praca, mowa, rozmowa, dążenie do dobra i doskonałości *etc.* Przecistawiona sferze prywatnej i intymnej, sfera publiczna okazuje się równoważnikiem tego, co wspólne, kwintesencją bycia pośród ludzi, ostoją intersubiektywności³. W efekcie jej istnienie upewnia nas o realności świata i nas samych, ma wydźwięk zarazem epistemologiczny, ontologiczny i etyczny. Wzorów tak rozumianej sfery publicznej Arendt doszukuje się w kulturze antycznej – stanowią je nade wszystko grecka *polis* i rzymska *res publica*. Zwłasz-

² *Ibidem*, s. 62.

³ W podrozdziale o znaczącym tytule *Dziedzina publiczna: to, co wspólne* czytamy: „wszystko, co pojawia się publicznie, może być widziane i słyszane przez każdego i ma najszerzy z możliwych krąg odbiorców. Zjawisko – coś, co jest widziane i słyszane zarówno przez innych, jak i przez nas samych – konstituuje dla nas rzeczywistość. W porównaniu z rzeczywistością pochodzącą z bycia widzianym i słyszonym nawet największe siły życia wewnętrznego – namietności naszego serca, myśli umysłu i zachwycenia zmysłów – wiodą żywot niepewny i mroczny, dopóki nie zostaną przekształcone, poprzez pozbawienie ich charakteru prywatnego i jednostkowego, w taki sposób, by nadawały się do pojawienia w sferze publicznej” (*ibidem*, s. 56).

cza agora urasta do rangi symbolu miejsca publicznego, w którym toczy się życie wspólne i dochodzi do spotkań oraz dysput ludzi przejętych sprawami wspólnoty. Człowiek niezdolny do budowania tak zorganizowanej dziedziny publicznej prowadzi ubogie, ułomne życie społeczne, o którym autorka *Kondycji ludzkiej* powie dosadnie, że jest „bezświatowe i przypomina życie stadne”⁴.

Wyróżnionymi przez Arendt formami obecności człowieka w sferze publicznej są mowa i działanie. To za ich pośrednictwem, jak twierdzi badaczka, człowiek odślania siebie, komunikuje siebie, manifestuje swą odmienność, niepowtarzalność. Działając i mówiąc, ludzie pokazują, kim są, czynnie ujawniają swą osobową tożsamość, swe Ja. Ale tym samym egzystencjalnie „wpisują się” we wspólny świat, gdyż działanie i mowa „potrzebują obecności innych [...], przebiegają w otoczeniu, jakim jest sieć czynów i słów innych ludzi, i w stałym z nią kontakcie”⁵. Tak oto sfera publiczna wyrasta wprost z działania i mowy, z faktu podzielania z innymi słów i czynów. Dodać należy, że w tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera w *Kondycji ludzkiej* również rozmowa, rozumiana jako niezwykle efektywna forma bycia razem, jako sytuacja, w której poniekąd streszcza się istota wspólnego świata⁶. Tu raz jeszcze trzeba przywołać ulubiony przykład Arendt, a mianowicie życie społeczne w historycznej greckiej *polis*, gdzie opisane powyżej formy aktywności znajdowały warunki do pełnej realizacji. Jednocześnie Arendt ma też na myśli *polis* jako pozahistoryczną i pozageograficzną strukturę życia ludzkiego:

Polis we właściwym tego słowa znaczeniu to nie miasto-państwo w swym fizycznym umiejscowieniu; jest ona organizacją ludzi, ponieważ powstaje w wyniku działania i mówienia razem z innymi i jej prawdziwa przestrzeń rozciąga się pomiędzy ludźmi w tym celu żyjącymi razem, gdziekolwiek by się znaleźli.

⁴ *Ibidem*, s. 177. Warto przypomnieć, że dla starożytnych Greków brak aktywności w sferze publicznej oznaczał utratę pełni człowieczeństwa i regres w rozwoju cywilizacji. Określając postawę ludzi skupionych na swym życiu prywatnym, używali oni słowa *idiotes* (od *idion* – to, co prywatne), traktując je jako przeciwieństwo *polites*.

⁵ *Ibidem*, s. 207. „*Existenz* z istoty swej nigdy nie jest wyizolowana: istnieje jedynie poprzez komunikowanie się i przez świadomość *Existenz* innych ludzi. Współbracia nie są (jak u Heideggera) elementem, jaki na mocy strukturalnej konieczności zawsze niweczył *Existenz*, lecz przeciwnie – *Existenz* może się rozwijać jedynie w ramach danego nam wspólnie świata” (eadem, *Czym jest filozofia Existenz?*, przeł. A. Wyka, „Literatura na Świecie” 1985, nr 6, s. 96).

⁶ Także w akcie myślenia, który z natury rzeczy następuje w samotności, Arendt dostrzega aspekt dialogiczny – to ukryty dla otoczenia dialog między Ja a „mną”: „w tym dialogu dwójga w jednym nie traci kontaktu ze światem moich bliźnich, ponieważ są oni reprezentowani w jaźni, z którą prowadzę dialog” (eadem, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993, s. 513).

„Dokądkolwiek pójdziesz, będziesz *polis*” – te słynne słowa nie były tylko hasłem greckiej kolonizacji, ale wyrażały przekonanie, iż działanie i mowa kreują przestrzeń między uczestnikami przedsięwzięcia, którzy mogą znaleźć swe miejsce niemal gdziekolwiek i kiedykolwiek⁷.

Do warunków *sine quibus non* wspólnego świata Arendt zalicza również egzystencjalną i poznawczą wieloperspektywiczność. W jej wywodzie konsekwentnie akcentowana jest wartość wielości, różnorodności, dialogiczności, albowiem – jak zauważa:

[...] rzeczywistość dziedziny publicznej zasadza się na równoczesnej obecności niezliczonych perspektyw i aspektów, w których prezentuje się wspólny świat [...]. Wspólny świat jest wprawdzie gruntem, na którym spotykają się wszyscy, różne są jednak miejsca, jakie zajmują [...], każdy widzi i słyszy z innego miejsca⁸.

Pomimo różnic pozycji i różnic perspektyw, możliwe jest – wedle twórczyni *Kondycji ludzkiej* – przekroczenie własnej subiektywności, partykularyzmu, egoizmu, a co za tym idzie dostępne staje się poczucie obiektywnej rzeczywistości, intersubiektywność, dialog, międzyludzka więź. Wspólny świat jest tylko tam – kategorycznie stwierdza Arendt – „gdzie rzeczy mogą być widziane i słyszane przez wielu w różnorodności aspektów, nie zmieniając swej tożsamości, tak że zgromadzeni wokół nich wiedzą, iż mają do czynienia z tożsamością w całkowitej różnorodności”⁹. Można też powiedzieć inaczej, zachowując istotę powyższego przesłania filozofki, iż wspólny świat jest tylko tam, gdzie istnieje respekt dla tego, co wspólne, gdzie żywotna jest potrzeba postrzegania i rozumienia losu własnego i wspólnoty w perspektywie całości¹⁰.

Kondycja ludzka to żarliwa apologia wspólnego świata. Jednocześnie wybrzmiewa w tej rozprawie ton pesymizmu, nieodmiennie towarzyszący refleksji na temat obecnego stanu ludzkiej wspólnoty. Rozprawa opublikowana w roku 1958 zdaje bowiem sprawę z przebiegu wielu społecznych i mentalnych procesów, które prowadzą do głębokiego kryzysu wspólnotowości, a nawet więcej, wyznaczają kres wspólnego świata. Jego rozpad jest według uczonej rezultatem przemian współtworzących proces modernizacji, leżących u podstaw nowoczesności. Wśród nich na plan pierwszy autorka *Kondycji ludzkiej* wysuwa powstanie i rozwój spo-

⁷ Eadem, *Kondycja ludzka*, s. 217-218.

⁸ *Ibidem*, s. 63-64.

⁹ *Ibidem*, s. 64.

¹⁰ Ten wątek myśli Arendt budzi zainteresowanie wielu interpretatorów jej pism, u nas kwestię tę podjął np. Paweł Śpiewak. Zob. P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 129-182.

łączeństwa masowego z właściwym mu konformizmem z jednej strony, z drugiej zaś z wyalienowanym ze świata samotnym człowiekiem, zatopionym bez reszty w świecie wewnętrznym, zajęтым samym sobą, wręcz uwięzionym we własnym Ja. Oczywiście sprzyja to zacieraniu granicy między tym, co publiczne, a tym, co prywatne, zawsze na rzecz dominacji prywatności, która stopniowo zawłaszcza sferę publiczną – to z kolei pociąga za sobą degradację mowy i działania. Człowiek wyalienowany nie ma bowiem możliwości ani potrzeby wraźnia własnej egzystencji, objawiania się innym w słowie i czynie, stosowania ponadjednostkowego dyskursu, żyje niewidziany, niesłyszany, niepotwierdzany przez otoczenie. A skoro, przypomnijmy, bez działania i mowy nie może zostać ustanowiona ani tożsamość czyjegoś Ja, ani rzeczywistość świata, to człowiek traci podstawowe podstawowe osobowe dobra i znaczące zdolności, takie jak np. prawda własnego doświadczenia, kontemplacja źródłowo powiązana z oglądem prawdy i działaniem, umiejętność przedmiotowego myślenia, a wreszcie i zdolność do czynu, który nie byłby jedynie wytwarzaniem czy czystą aktywnością. Traci w ten sposób i siebie, i świat. Porzuca i obiektywną prawdę, i rzeczywistość, bo nie dysponuje już jej adekwatnymi reprezentacjami. W kreowaniu tego stanu ma swój znaczący udział nowożytna filozofia, której subiektywistyczna dominanta, poczynając od Kartezjusza, jest głęboko zintegrowana z wyobcowaniem człowieka ze świata i która w centrum namysłu stawia oderwaną jednostkę, a wraz z nią problemy ludzkiego wątpienia, zaufania zmysłom i rozumowi. Tam, gdzie triumfuje subiektywizm, podkreśla autorka, tam kluczowa dla pojmowania człowieka okazuje się ludzka świadomość (a z czasem również nieświadomość), pozbawiona dostępu do rzeczywistości¹¹. Tam też traci znaczenie wielość, różnorodność, wieloperspektywiczność. Arendt bez złudzeń konstatuje:

[...] ludzie stali się osobami całkowicie prywatnymi, to znaczy zostali pozbawieni możliwości widzenia i słyszenia innych, bycia widzianymi i słyszanymi przez nich. Są oni uwięzieni w subiektywności własnego pojedynczego doświadczenia, które nie przestaje być pojedyncze nawet wówczas, kiedy to samo doświadczenie zostaje powielone nieskończoną ilość razy. Koniec wspólnego świata nadchodzi wówczas, gdy świat ten jest widziany w jednym aspekcie i wolno mu prezentować się tylko w jednej perspektywie¹².

¹¹ O Kartezjańskiej introspekcji Arendt napisze, iż „wykorzystała ona zmorę nie-rzeczywistości jako środek do zatopienia wszystkich przedmiotów światowych w strumieniu świadomości i jego przepływach” (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 305).

¹² *Ibidem*, s. 64-65. Dla myślenia Arendt o współczesności jako swoistym „rumowisku” idei, wartości i społecznych praktyk szczególnie ważne okazało się też dwudziestowieczne doświadczenie totalitaryzmu, o czym mogę tu jedynie nadmienić.

A zatem świat rozumiany jako *koinon*, czyli to, co wspólne dla wszystkich, ulega pod wpływem naporu nowoczesności stopniowej, acz nieuchronnej, destrukcji. *Kondycja ludzka* czytana w tej perspektywie stanowi w istocie poruszające podzwonne dla przednowoczesnego wspólnego świata i zarazem przenikliwą analizę późniejszych, nowoczesnych jego przeobrażeń.

Wszystkie wyodrębnione i opisane przez Arendt aspekty wspólnego świata odnajdziemy w dziele Cypriana Norwida, lecz – chcę to bardzo mocno podkreślić – monografia, którą oddaję w ręce Czytelnika, nie jest pisana pod dyktando myśli autorki *Kondycji ludzkiej*. Jej refleksja zawiera zespół ważkich dla mojego wywodu ustaleń odnośnie do historii i istoty wspólnego świata, ale w całości nie jest przeze mnie traktowana jako obligatoryjny dla rozumienia Norwida kontekst intelektualny. Równocześnie nie sposób nie dostrzec miejsc wspólnych, wszak Arendt dokonała rekapitulacji idei, wyobrażeń społecznych i społecznych praktyk, które w czasach poety znajdowały się już w polu zainteresowań, choć artykulacja i interpretacja wielu z nich często miała postać zaledwie załączkowej. Ale nawet w tej postaci nie mogły one umknąć uwadze tak bystrego obserwatora i diagnosty dziewiętnastowiecznych przemian intelektualnych i społecznych, jakim był twórca *Vade-mecum*¹³. Jednym z dostrzeżonych przez niego procesów była postępująca erozja wspólnego świata, równoznaczna z erozją szeregu dóbr i wartości. W tym akcie pozytywnego wartościowania wspólnego świata Norwid i Arendt pozostają sobie bliscy. Łączy ich też przekonanie o potrzebie ocalenia go. Co więcej, oboje zgodnie wskazują na starożytne wykładnie wspólnotowości (*polis* w interpretacji klasycznej filozofii greckiej, stoicko-cynicka *kosmopolis*) jako na potencjalne źródła odnowy. Powracają więc *ad fontes* z myślą o przyszłości człowieka i cywilizacji. Zarazem nie można nie odnotować istotnej różnicy w ich rozumowaniu. Dotyczy ona stosunku do chrześcijaństwa – wedle Arendt, akcentując znaczenie wewnętrznego wymiaru ludzkiego życia, przyczynia się ono ostatecznie do destrukcji greckiej idei wspólnotowości i polityczności, gdyż wyeksponowanie np. pokory, posłuszeństwa, miłości, dobroci, nadziei odbiera człowiekowi podmiotową sprawczość. W przeciwnym kierunku zmierza w swej myśli Norwid, dostrzegający ciągłość między pryncypiami świata starożytnego i nowożytnego, pogańskiego i chrześcijańskiego oraz uznający ją za przejaw moralnego doskonalenia się człowieka, za oznakę cywilizacyjnego i metafizycznego postępu ludzkości.

Można zaryzykować stwierdzenie, że kategoria wspólnego świata przenika całe Norwidowskie dzieło, choć na próżno szukalibyśmy w nim jednoznacznej i spój-

¹³ Zwracała na to uwagę już Zofia Stefanowska w swym szkicu: *Norwid – pisarz wieku kupieckiego i przemysłowego*, [w:] eadem, *Strona romantyków. Studia o Norwidzie*, Lublin 1993, s. 5-53.

Bibliografia

- Abriszewska P., *XIX-wieczna tęsknota za oralnością. Przypadek Norwida*, „Studia Norwidiana” 2014, t. 32, s. 25-40, <https://doi.org/10.18290/10.18290/sn.2019.37-2>.
- Abriszewska P., *Literacka hermeneutyka Cypriana Norwida*, Lublin 2011.
- Andrzejewski B., *Filozofia słowa. Zarys dziejów*, Poznań 2016.
- Arendt H., *Czym jest filozofia Existenz?*, przeł. A. Wyka, „Literatura na Świecie” 1985, nr 6, s. 68-99.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Warszawa 1994.
- Arendt H., *O myśleniu*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1989.
- Arendt H., *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 1996.
- Aronson E., *Człowiek – istota społeczna*, przeł. J. Radzicki, Warszawa 1995.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2007.
- Austin J.L., *Mówienie i poznawanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993.
- Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, t. 1-4, Einsiedeln 1973-1983.
- Banowska L., *Byt i „światło-cień”. O antropologii poetyckiej Cypriana Norwida*, Poznań 2019, <https://doi.org/10.14746/amup.9788323236559>.
- Barański J., *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Kraków 2007.
- Bartol K., *Elegia okresu archaicznego*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 1: *Epika – liryka – dramat*, Lublin 2005, s. 323-349.
- Baty G., Chavance R., *Histoire des marionnettes*, Paris 1959.
- Bereżyński K., *Filozofia Cypriana Norwida*, Warszawa 1911.
- Bieńkowska E., *Dwie twarze losu. Nietzsche – Norwid*, Warszawa 1975.
- Blumer H., *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, wstęp E. Hałas, przeł. G. Woroniecka, Warszawa 2007.
- Boholm Å., *Weneckie widowiska karnawałowe w maskach*, przeł. J. Jaworska, [w:] *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*, red. W. Dudzik, Warszawa 2011, s. 205-229.
- Bobran S., *Gdzie bywał Norwid? Salonowe doświadczenia poety paryżanina*, [w:] *Środowiska kulturowe czasów oświecenia i romantyzmu*, red. B. Dopart, Kraków 2013, s. 157-170.
- Bojko P., *Oblicze człowieka. Rysy autoportretu w listach Norwida*, Piotrków Trybunalski 2004.

- Brahmer M., *Liryka Michała Anioła*, [w:] M. Brahmer, *W galerii renesansowej. Szkice literackie*, Warszawa 1957, s. 96-106.
- Buchanan A., *Community and Communitarianism*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, vol. 2, London 1998, s. 464-471.
- Budzik S., *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda*, H. U. von Balthasara i R. Schwagera, Tarnów 1997.
- Buksiński T., *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011.
- Burckhardt J., *Czasy Konstantyna Wielkiego*, przeł. P. Hertz, Warszawa 1992.
- Burckhardt J., *Kultura odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczowska, Warszawa 1991.
- Burke P., *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, przeł. J. Hunia, Kraków 2012.
- Buś M., *Cypriana Norwida o „czytania-sztuce pojęcie”*, „Rocznik Komisji Historyczno-literackiej” 1980, nr 17, s. 13-39.
- Buś M., *Jak są zrobione wykłady Norwida o Słowackim*, „Colloquia Litteraria” 2017, nr 22, s. 7-33, <https://doi.org/10.21697/cl.2017.5.1>.
- Buś M., *Kilka uwag na temat prelekcji Norwida o Słowackim*, [w:] *Norwid – interpretacje*, red. T. Korpysz, Warszawa 2021, s. 325-339.
- Campbell J., *Hero with a Thousand Faces*, New York 1949.
- „Całość” w twórczości Norwida, red. J. Puzynina, E. Teleżyńska, Warszawa 1992.
- Chadwick H., *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, przeł. P. Siejkowski, Poznań 2000.
- Chastel A., *Artysta*, [w:] *Człowiek odrodzenia*, red. E. Garin, przeł. A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2001, s. 251-281.
- Chlebowska E., „Co byłeś smutny aż do śmierci a miłujący zawsze” – motywy pasywne w plastyce Norwida, [w:] *Kulturowy wymiar twórczości Norwida*, red. J.C. Moryc OFM, R. Zajączkowski, Lublin 2016, s. 133-144.
- Chlebowska E., *Ipse ipsum. O autoportretach Cypriana Norwida*, Lublin 2004.
- Chlebowska E., *Smaragd cesarza Tyberiusza – „prawdziwe” wizerunki Chrystusa w twórczości Norwida*, „Studia Norwidiana” 2018, t. 36, s. 117-140, <https://doi.org/10.18290/sn.2018.36-5>.
- Chlebowski P., *Cypriana Norwida „Rzecz o wolności słowa”. Ku epopei chrześcijańskiej*, Lublin 2000.
- Chlebowski P., *Polihymnia CN 1-2. Studia i szkice interpretacyjne*, Lublin 2019.
- Chlebowski P., *Przypowieść nazwana „Quidam”. Studia historycznoliterackie*, Lublin 2021.
- Chlebowski P., *Romantyczna silva rerum. O Norwidowym „Albumie Orbis”*, Lublin 2009.
- Chłodna-Błach I., *Od paidei do kultury wysokiej. Filozoficzno-antropologiczne podstawy sporu o kulturę*, Lublin 2016.
- Cicero M.T., *Rozmowy tuskulańskie*, [w:] M.T. Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. 3, przeł. J. Śmigaj, Warszawa 1961, s. 473-743.
- Ciechanowska Z., *Rysunek i list Norwida z roku 1859*, „Ruch Literacki” 1928, s. 172-173.
- Cirlot J.E., *A Dictionary of Symbols*, London 1962.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1998.
- Corliss F.J., *Czas i ukrzyżowanie w Norwidowskim „Vade-mecum”, „Poezja”* 1971, nr 9, s. 67-76.
- Craveri B., *Złoty wiek konwersacji*, przeł. J. Ugniewska, K. Żaboklicki, Warszawa 2009.

Streszczenie

Książka *We wspólnym świecie. Studia o myśli, wyobraźni i postawie społecznej Cypriana Norwida* stanowi monograficzne omówienie problematyki wspólnego świata w dziele Cypriana Norwida. Jest to kwestia znajdująca odzwierciedlenie w całej twórczości pisarza, ewokowana za pośrednictwem rozmaitych tradycji filozoficznych i etycznych, interpretacji życia wspólnotowego, określonych wzorów osobowych oraz zachowań społecznych i gestów artystycznych samego autora. Rozliczne są tu również media przekazu idei wspólnotowości. Stanowią je: poezja w różnych wariantach, proza artystyczna i publicystyczna, dramat, epistolografia, wystąpienia publiczne. Z tego zróżnicowanego materiału źródłowego wyłania się wizja oryginalnego Norwidowskiego rozumienia wspólnego świata, będąca efektem analiz o charakterze interdyscyplinarnym, prowadzonych w nawiązaniu do ustaleń historii idei, filozofii, socjologii i teologii oraz przede wszystkim w ramach historii literatury i kultury XIX wieku.

Monografia zawiera cykl ściśle powiązanych ze sobą studiów, które zostały podzielone na trzy części: *Spotkania u źródeł*, *Norwidowska paideia*, *Żywe słowo*.

Część pierwsza obejmuje studia dotyczące określonych tradycji intelektualnych i zjawisk społecznych, które miały znaczący udział w Norwidowskim postrzeganiu wspólnego świata. W polu badań znajdują się więc nawiązania Norwida do myśli Pitagorasa (*Pochwała kontemplacji. Norwid wobec Pitagorasa i pitagoreizmu*), do filozoficznego cynizmu z Diogenesem z Synopy na czele (*W stronę Diogenesa, czyli myśliciel w czasach kryzysu*), do włoskiego renesansu i dziewiętnastowiecznego renesansyzmu („*Odkrycie człowieka*”. *Spotkania Norwida z artystami włoskiego renesansu*), wreszcie do współczesnej autorowi kultury indywidualizmu i konformizmu, którą poeta ocenia krytycznie – przez pryzmat własnego ideału życia wspólnotowego (*Między personalizmem a asymilacją. Norwid o formach i znaczeniu wspólnoty*).

W drugiej części monografii rozpatrywane są zagadnienia Norwidowskiej *paidei*. Grecki termin pojawia się tu nie bez powodu, gdyż to właśnie antyczne (greckie,

rzymskie, wczesnochrześcijańskie) wzorce nauczania i formowania człowieka pełnią w praktyce pisarskiej i społecznej Norwida szczególnie doniosłą rolę. Recepcja ćwiczeń duchowych (*Norwidowska osoba w kręgu tradycji filozoficznych ćwiczeń duchowych*), aretologia (*Vade-mecum drogami cnoty. O poetyckiej aretologii Norwida*), interpretacja heroizmu (*Norwidowskie miary i oglądy heroizmu*) oraz cierpienia i ofiary Chrystusa (*Passio Christi w twórczości Cypriana Norwida*) – oto zagadnienia, które pozwalają zobaczyć w Norwidzie moralistę biorącego odpowiedzialność za wspólny świat i wpajającego tę postawę odbiorcom.

Trzecia część książki prezentuje Norwida i jego dzieło w kontekście problematyki żywego słowa, tradycyjnie uznawanego za uprzywilejowany nośnik *paidei* i czynnik współtworzący wspólny świat. Kolejne rozdziały zawierają rozważania na temat Norwidowskich prelekcji (*Cypriana Norwida sztuka żywego słowa*), towarzyskich rozmów (*W żywiole towarzyskości. Arkana Norwidowskiej rozmowy*), prywatnych listów poety (*Epistolarne kreowanie wspólnoty. O listownych rozmowach Cypriana Norwida*), a także literackich dialogów z udziałem ożywionych, mówiących przedmiotów (*Norwidowskie dialogi rzeczy*). Powyższe studia rozwijają obraz Norwida jako pisarza konsekwentnie dążącego do stworzenia wokół siebie większych i mniejszych wspólnot. Istotny okazuje się w tym ambitnym zamierzeniu twórcy jego stosunek do słuchaczy/rozmówców/adresatów, do samego słowa, gestu oraz do rzeczy, których status Norwid rozpatruje w związku z rozwojem materializmu i z przejawami urzeczowienia człowieka.

Monografia potwierdza, że w polu widzenia i refleksji Norwida znalazły się kwestie fundamentalne dla dyskursu prowadzonego w kategoriach (i na temat) wspólnego świata. Bez trudu możemy tu zidentyfikować ideę międzypokoleniowej i interpersonalnej więzi, ustanawianej ponad naturalnym biegiem czasu i przemijalnością ludzkiego istnienia. Towarzyszy jej koncepcja kultury rozumianej jako międzypokoleniowe spotkanie i dialog wybitnych indywidualności. Przedmiotem żywych zainteresowań Norwida są też zagadnienia sfery publicznej, objawiania się i funkcjonowania w niej człowieka, zwłaszcza przez mowę (żywe słowo i jego egzystencjalno-performatywny aspekt, kulturowy i społeczny wymiar dialogu) oraz szeroko rozumiany czyn. Na wiele sposobów Norwid stawia pytanie o nowożytny i współczesny mu indywidualizm, o jego zakres i skutki, wśród których z perspektywy autora szczególnie dojmujące okazuje się kulturowe wykorzenienie, alienacja człowieka, a także społeczny konformizm i egoizm, destrukcja pojęcia prawdy i rzeczywistości. W dziele poety powraca również pytanie o formy i znaczenie wspólnot różnego typu i o miejsce w nich wybitnego twórcy kultury. Norwidowska interpretacja własnej misji twórczej zakłada rozumienie poezji i sztuki jako integralnego elementu sfery publicznej, jako medium paideutycznego dialogu z odbiorcami.

Wszelka twórczość jest bowiem powiązana z mądrością, a twórca winien mieć aspiracje do bycia mistrzem, czyli wirtuozem, wzorem doskonałości w swojej dziedzinie i zarazem nauczycielem formującym grono uczniów, przyczyniającym się do transformacji ich życia.

Podjęta w monografii problematyka Norwidowskiego wspólnego świata nie stanowiła dotychczas przedmiotu odrębnych dociekań. Sytuuje się ona niejako na przecięciu kilku ważnych dla rozwoju norwidologii obszarów badawczych, takich jak: Norwidowska antropologia i kulturologia, wizja historii i tradycji, recepcja kultur antycznej i chrześcijańskiej, etyczny i aksjologiczny wymiar dzieła pisarza, jego literacka hermeneutyka, idea i obrazowanie całości (uniwersum kulturowe, społeczne i metafizyczne), koncepcja słowa i dialogu, rozumienie i samorozumienie roli poety i artysty, wreszcie – szczegółowe analizy historycznych i biograficznych kontekstów twórczości pisarza.

W książce odsłonięte zostało mniej znane i mniej cenione oblicze Norwida. Wielki samotnik, *outsider*, poeta wyklęty jest tu prezentowany jako twórca zatroskany o dobro wspólne, zanurzony we wspólnym świecie – we wspólnocie tradycji, prawdy, rozumienia, etycznych zasad, dialogu. W świetle przeprowadzonych interpretacji okazuje się on myślicielem konsekwentnie kultywującym antyczne i chrześcijańskie ideały wspólnotowości, poetą kreującym na ich podstawie imaginariusium społeczne, które stanowi odpowiedź na doświadczenie „wieku kupieckiego i przemysłowego”, człowiekiem podejmującym w życiu publicznym rozliczne działania na rzecz wspólnego świata i wspólnego dobra. Niejednokrotnie działania te okazują się jednak nieskuteczne – pogłębiają konflikty Norwida z otoczeniem, gdyż nie jest ono zdolne do pielęgnowania ideału wspólnotowości. Jednocześnie uwzględnienie tego właśnie aspektu biografii twórczej Norwida sprawia, że widoczny staje się jego nie dość znany „profil” – człowieka społecznego i analityka ludzkiej kondycji, uprawiającego ze znanstwem swoistą socjologię egzystencji, socjologię osoby ludzkiej. Niewątpliwie poszerza to wiedzę o Norwidowskim etosie i samorozumieniu. Otrzymujemy też liczne dowody aktualności dzieła Norwida, który mierząc się w XIX wieku z przejawami rozpadu wspólnego świata, po raz kolejny okazuje się myślicielem i pisarzem w istocie rzeczy współczesnym.

Słowa kluczowe: Cyprian Norwid, wspólnotowość, indywidualizm, *paideia*, aretologia, ćwiczenia duchowe, żywe słowo, sfera publiczna

Summary

We wspólnym świecie. Studia o myśli, wyobraźni i postawie społecznej Cypriana Norwida [In a Common World. Studies on Cyprian Norwid's Thought, Imagination and Social Attitude] is a monographic treatment of the notion of the common world in Cyprian Norwid's works. This issue is reflected in the writer's entire output, and evoked by means of various philosophical and ethical traditions, interpretations of community life, particular role models as well as the social behaviour and artistic gestures of the writer himself. Equally diverse here are the media used to transmit the sense of community. These include poetry in its different variants, artistic and journalistic prose, drama, epistolography and public addresses. From this varied source material a description of Norwid's original understanding of the common world emerges in the course of interdisciplinary analyses taking into account the findings of the history of ideas, philosophy, sociology, theology and above all the history of literature and culture of the 19th century.

The volume comprises a series of closely related studies, divided into three parts: *Spotkania u źródeł* [Encounters at the sources], *Norwidowska paideia* [Norwid's *paideia*], *Żywe słowo* [Spoken word].

The first part includes studies of specific intellectual traditions and social phenomena that shaped Norwid's perception of the common world considerably. The research focus is, therefore, on Norwid's references to Pythagorean thought (*Pochwała kontemplacji. Norwid wobec Pitagorasa i pitagoreizmu* [In praise of contemplation. Norwid's response to Pythagoras and Pythagoreanism]), to philosophical cynicism, particularly Diogenes of Sinope (*W stronę Diogenesa, czyli myśliciel w czasach kryzysu* [Towards Diogenes; or the thinker in the time of crisis]), to the Italian Renaissance and its 19th-century revival („Odkrycie człowieka”. *Spotkania Norwida z artystami włoskiego renesansu* [“The discovery of man”. Norwid's encounters with artists of the Italian Renaissance]) and finally to the culture of individualism and conformity contemporaneous with the poet, who criticises it in comparison to his own idea of community life (*Między personalizmem a asymilacją. Norwid o formach*

i znaczeniu wspólnoty [Between personalism and assimilation. Norwid on the forms and significance of community]).

The second part of the volume examines issues related to Norwid's *paideia*. The use of a Greek word is deliberate here, because it is precisely ancient (Greek, Roman and early Christian) models of education and formation of man that are particularly important for Norwid's artistic and social practice. His reception of spiritual exercises (*Norwidowska osoba w kręgu tradycji filozoficznych ćwiczeń duchowych* [Norwid's idea of person and the tradition of philosophical spiritual exercises]), his aretalogy (*Vade-mecum drogami cnoty. O poetyckiej aretologii Norwida* [*Vade-mecum* on the paths of virtue. On Norwid's poetic aretalogy]), and his interpretation of heroism (*Norwidowskie miary i oglądy heroizmu* [Norwid's standards and studies of heroism]) and Christ's suffering and sacrifice (*Passio Christi w twórczości Cypriana Norwida* [Christ's Passion in Cyprian Norwid's literary output]) – these are the topics in which Norwid appears as a moralist who takes responsibility for the common world and who tries to instil this attitude in his audience.

The third part of the book presents Norwid and his work in the light of issues related to the spoken word, traditionally seen as a privileged vehicle for *paideia* and one of the factors that shape the common world. The subsequent chapters discuss Norwid's public lectures (*Cypriana Norwida sztuka żywego słowa* [Cyprian Norwid's art of spoken word]), social conversations (*W żywiole towarzyskości. Arkana Norwidowskiej rozmowy* [In the realm of sociability. The arcana of Norwid's conversation]), his private letters (*Epistolarne kreowanie wspólnoty. O listownych rozmowach Cypriana Norwida* [Creating a community in letters. On Cyprian Norwid's epistolary conversations]) as well as literary dialogues between animated, speaking objects (*Norwidowskie dialogi rzeczy* [Norwid's dialogues between objects]). These studies develop Norwid's image as a writer who consistently strives to create larger or smaller communities around him. What proves to be essential for this ambitious endeavour on the writer's part is his attitude to his listeners/interlocutors/addressees, to the word itself, to the gesture, and towards objects, the status of which he examines in relation to developing materialism and to symptoms of the reification of man.

The monograph confirms that issues fundamental to discussion conducted in terms of (and about) the common world found their way into Norwid's awareness and thoughts. One can easily identify here the idea of a transgenerational and interpersonal bond formed beyond the natural passage of time and fleetingness of human existence. It is accompanied by the conception of culture as an interpersonal encounter and dialogue between outstanding individuals. Norwid is also keenly interested in the issues of the public sphere and the manner in which man emerges

and functions in it, especially through speech (the spoken word and its existential-performative aspect; the cultural and social dimension of dialogue) and action in its various senses. He asks in various ways about individualism of the early modern period and of his own time; he asks about its scope and consequences, particularly dire among which are, in his view, the cultural uprooting and alienation of man, along with social conformity, egotism, and the destruction of the concepts of truth and reality. Another recurring theme in the poet's work is the question about the forms and significance of various kinds of communities and the place that an eminent artist occupies in them. Norwid's interpretation of his own artistic mission is founded on the notion that poetry and art are intrinsic to the public sphere and constitute a medium of paideutic dialogue with the audience. This is because any form of art is linked with wisdom and its creator should aspire to become a master, that is, a virtuoso, a model of perfection in his domain, and at the same time a teacher molding a circle of students, and contributing to the transformation of their lives.

The issue of Norwid's common world addressed in this study has not been the focus of a separate line of research up until now. It is located, as it were, at an intersection of several research areas relevant for Norwid studies, such as his anthropology and culturology, perception of history and tradition, reception of ancient and early Christian culture, the ethical and axiological dimension of his work, his literary hermeneutics, the idea and depiction of the universe (the cultural, social and metaphysical universe), the conception of word and dialogue, the awareness and self-awareness of the role of the poet and artist, and, finally, detailed analyses of historical and biographical contexts of the writer's output.

The book reveals a less known and less appreciated face of Norwid. A great recluse, an outsider, and a cursed poet, he is shown here as an artist concerned about the common good and embedded in the common world – in a community of tradition, truth, understanding, ethical principles, and dialogue. In the light of these interpretations he turns out to be a thinker who consistently cultivates the ancient and Christian ideals of community, a poet who uses them to create an imaginary social reality as an answer to the experience of “the age of trade and industry,” a man who undertakes various activities in his public life for the sake of the common world and common good. However, these activities prove to be ineffective more than once: they exacerbate Norwid's conflict with his contemporaries, who are unable to cultivate the ideal of community. At the same time, taking this aspect of Norwid's artistic life into account makes it possible to uncover his too little known “profile” of a sociological man and analyst of human condition practising expertly his individual sociology of existence, a sociology of the human being. This undoubtedly expands

our knowledge about Norwid's ethos and self-awareness. We are also offered ample evidence that Norwid's work is still relevant: faced in the 19th century with symptoms of the collapse of the common world, he once again turns out to be an essentially contemporary thinker and author.

Keywords: Cyprian Norwid, sense of community, individualism, *paideia*, aretalogy, spiritual exercises, spoken word, public sphere

Można zaryzykować stwierdzenie, że kategoria wspólnego świata przenika całą twórczość Cypriana Norwida, choć na próżno szukalibyśmy w niej jednoznacznej i spójnej dyskursywnej konceptualizacji tej idei. Pozostaje ona tutaj w pewnym rozproszeniu, przywoływana jest za pośrednictwem rozmaitych tradycji filozoficznych i etycznych, interpretacji życia wspólnotowego, określonych wzorów osobowych i postaw społecznych oraz gestów artystycznych samego poety. I właśnie to oryginalne, specyficznie Norwidowskie rozumienie wspólnego świata stanowi przedmiot namysłu w niniejszej monografii.

Książka Agnieszki Ziółowicz jest adresowana do wszystkich osób zainteresowanych literaturą i kulturą intelektualną XIX wieku, a zwłaszcza do tych, którzy pragną poznawać dzieło Cypriana Norwida, jego świat myśli i wartości, jego społeczne imaginarium będące odpowiedzią na doświadczenie „wieku kupieckiego i przemysłowego”, a zatem nadal aktualne.

„Autorka otwiera nową perspektywę interpretacji Norwidowskiego pisarstwa i jego filozoficznych oraz ideowych kontekstów. Dokonuje tego dzięki uruchomieniu perspektywy czasowej sięgającej od starożytności po kres wieku XIX, co wiąże się z metodologicznymi wyborami niestroniącymi od interdyscyplinarności: z sięganiem po historię idei, filozofię, socjologię, teologię – wtedy, gdy pozwala to poszerzyć czy pogłębić interpretację. Jednocześnie wywód autorki odznacza się jasnością i precyzją. Taki efekt wynika zarówno z funkcjonalnego używania metodologicznego instrumentarium, jak i ze stylu naukowej narracji oraz po prostu – z urody języka”.

z recenzji wydawniczej
prof. dr hab. Grażyny Halkiewicz-Sojak