

*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](mailto: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](mailto: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 nas<sup>1</sup>.

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

---

<sup>1</sup> 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 wieki<sup>2</sup>.

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 intersubiektywności<sup>3</sup>. 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-

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 62.

<sup>3</sup> 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”<sup>4</sup>.

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”<sup>5</sup>. 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 świata<sup>6</sup>. 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.

<sup>4</sup> *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*.

<sup>5</sup> *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).

<sup>6</sup> 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 kiedykolwiek<sup>7</sup>.

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 miejsca<sup>8</sup>.

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”<sup>9</sup>. 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 całości<sup>10</sup>.

*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-

<sup>7</sup> Eadem, *Kondycja ludzka*, s. 217-218.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 63-64.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 64.

<sup>10</sup> 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 rzeczywistości<sup>11</sup>. 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 perspektywie<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> 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).

<sup>12</sup> *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*<sup>13</sup>. 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-

<sup>13</sup> 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.

nej dyskursywnej konceptualizacji tej idei. Pozostaje ona tutaj w pewnym rozproszeniu, przywoływana jest za pośrednictwem rozmaitych tradycji filozoficznych i etycznych, interpretacji życia wspólnotowego, minionego i teraźniejszego, określonych wzorów osobowych i zachowań społecznych oraz gestów artystycznych samego poety. Niejednorodne są również media przekazu idei wspólnotowości wykorzystywane przez Norwida – poezja w jej różnych wariantach, proza artystyczna i publicystyczna, dramat, epistolografia, wystąpienia publiczne przedstawiają we właściwym sobie języku różne aspekty badanego zagadnienia. A jednak, pomimo interpretacyjnych trudności, jakich nastrocza tak zróżnicowany materiał źródłowy, wyłania się zeń oryginalne, specyficznie Norwidowskie rozumienie wspólnego świata. To ono właśnie stanowi przedmiot namysłu w niniejszej monografii.

Staram się podążać w swym wywodzie za refleksją Norwida, nie nadając jej sztucznie rygorystycznej systemowości, bo to pozostawałoby przecież w głębokiej kolizji z wielokrotnie manifestowanym przezeń krytycznym stosunkiem do tego typu myślenia. Książka obejmuje więc cykl studiów, w których prezentuję Norwidowskie przybliżenia i intuicje wspólnego świata, analizując wybrane wątki zarówno literackiej, jak i pozaliterackiej twórczości pisarza. Sytuuję je nie tylko w kontekstach dziewiętnastowiecznych, gdyż myśl Norwida nierzadko je przekracza, z rozmachem sięgając w głąb tradycji kultury lub wybiegając w przyszłość, antycypując późniejsze rozwiązania. Podjęte w kolejnych studiach zagadnienia zawsze jednak pozostają w kręgu problematyki wspólnego świata, choć – jak sądzę – mogą też być uznane za autonomiczne całości problemowe. Stąd na przestrzeni rozprawy powroty do pewnych wątków, dzieł Norwida, a nawet szczególnie znaczących cytatów.

Część pierwsza książki, zatytułowana *Spotkania u źródeł*, obejmuje studia dotyczące określonych tradycji filozoficznych oraz zjawisk intelektualnych i społecznych (Pitagoras i pitagoreizm, filozoficzny cynizm z Diogenesem z Synopy na czele, obcowanie z artystami włoskiego renesansu jako ucieleśnieniami genialności ściśle sprzężonej ze społecznymi powinnościami twórcy sztuki, dziewiętnastowieczna kultura indywidualizmu i konformizmu jako przeciwieństwo do ideału życia wspólnotowego), które miały swój znaczący udział w Norwidowskim postrzeganiu wspólnego świata. Wśród postaci przywołanych w tytułach rozdziałów z pewnością mogliby pojawić się również Sokrates, Platon, Epimenides, Giambattista Vico czy myśliciele *stricte* chrześcijańscy, jednak istnienie prac poświęconych ich obecności w myśli Norwida zwalnia mnie z obowiązku inicjowania odrębnych badań<sup>14</sup>. Skupiam się na zjawiskach zapoznanych w naukowej refleksji norwidologicznej,

---

<sup>14</sup> Oczywiście wymienione postacie przywołuję w książce, posiłkując się wypracowanymi już ustaleniami.

co oczywiście wiąże się z nierzadko trudnymi wyborami. Należy przy tym zaznaczyć, że ów szereg spotkań z inspirującymi poprzednikami (zarówno tymi, którzy stali się bohaterami książki, jak i tymi, których pozycja w badaniach norwidologicznych jest już solidnie ugruntowana), szereg intelektualnych debat, odbytych przez poetę ponad historycznym czasem, stanowi formę potwierdzenia ważności wspólnego świata. Interpretując i rewidując stanowiska innych, wchodząc z nimi w dialog prowadzący do wypracowania własnego punktu widzenia, Norwid zarazem aktywnie kreuje wspólny świat – świat myśli, wyobrażeń, wartości. Dbą przy tym o to, by to, co wspólne, znalazło egzystencjalne potwierdzenie w jego własnym życiu i w życiu jego współczesnych.

W drugiej części książki koncentruję się, jak wskazuje sam tytuł, na zagadnieniach Norwidowskiej *paidei*. Intencjonalnie odwołuję się do tego greckiego terminu, gdyż to właśnie antyczne wzorce nauczania i formowania człowieka pełnią w praktyce pisarskiej i społecznej Norwida szczególnie doniosłą funkcję. Recepcja antycznych ćwiczeń duchowych, poetycka aretologia, oglądy cnoty heroizmu oraz interpretacja cierpienia i ofiary, dokonywana przy wykorzystaniu wzoru Pasji Jezusa Chrystusa – oto zagadnienia, które pozwalają zobaczyć w Norwidzie nauczyciela, przewodnika, mistrza, udzielającego innym swej mądrości. Słowem, możemy w nim dostrzec człowieka i pisarza, który w pełni świadomie podejmuje się roli moralisty, a tym samym bierze odpowiedzialność za wspólny świat.

Trzecia część książki ma na celu ukazanie Norwida i jego dzieła w kontekście problematyki żywego słowa, tradycyjnie uznawanego za uprzywilejowany nośnik *paidei* i czynnik współtworzący sferę publiczną. Kolejne rozdziały przynoszą rozważania na temat Norwidowskich prelekcji, towarzyskich rozmów, listów, często przybierających postać rozmowy, a także literackich dialogów z udziałem mówiących przedmiotów. Studia te rozwijają obraz Norwida jako pisarza konsekwentnie dążącego do stworzenia wokół siebie większych i mniejszych wspólnot. (Czy były to działania skuteczne, to odrębna kwestia.) Istotny wydaje się w tym ambitnym zamierzeniu stosunek twórcy do słuchaczy/rozmówców/adresatów, do samego słowa, głosu, gestu oraz do rzeczy, których status Norwid rozpatruje w kontekście rozwoju materializmu i w związku z przejawami urzeczowienia człowieka. Ożywione rzeczy uzyskują w jego poetyckim świecie status materialnego znaku duchowej podstawy rzeczywistości, są nośnikami ekspresji ludzkiej jaźni, narzędziami społecznych interakcji, stanowiących o jednostkowej i zbiorowej tożsamości.

Powyższy przegląd zawartości monografii potwierdza, jak miemam, 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 międzyosobowe spotkanie i dialog wybitnych indywidualności, jako – chciałoby się powiedzieć metaforycznie – „rozmowa ludzkości”<sup>15</sup>, prowadzona zawsze w obliczu tradycji i teraźniejszości jednocześnie, nasycona odniesieniami do utrwalonych już społecznie symboli, pojęć, praktyk działania, zorientowana na cele i sens całości (*res publica*, uniwersum kulturowe, całość metafizyczna). Przedmiotem żywych zainteresowań Norwida są więc zagadnienia sfery publicznej, objawiania się w niej<sup>16</sup> i funkcjonowania człowieka, zwłaszcza poprzez 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. Powraca w dziele poety 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/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 swej sztuce i zarazem nauczycielem formującym grono uczniów, przyczyniającym się do transformacji ich życia<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Określenie pochodzi z eseju Michaela Oakeshotta, *Poezja i jej głos w rozmowie ludzkości*, przeł. Ł. Sommer, [w:] idem, *Wieża Babel i inne eseje*, wybór i wstęp P. Śpiewak, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 231-296. I Oakeshott, i Arendt, wysoko wartościując uczestnictwo we wspólnej rozmowie, podzielają pogląd, że jest ona drogą formowania człowieka, konkurencyjną w stosunku do tej, którą oferuje liberalny indywidualizm: „Rozwój jednostki, jej wrażliwość, jej postawy etyczne mocniej wiąże z udziałem w zbiorowym doświadczeniu, z tym, co powstaje dzięki spotkaniu, wymianie między ludźmi” (P. Śpiewak, *op. cit.*, s. 240).

<sup>16</sup> Doskonałą poetycką interpretację tego problemu zawiera wiersz *Kółko*: „Jak niewiele jest ludzi, / i jak nie ma prawie / Pragnących się objawić!... – przechodzą – przechodzą – / Odpychają się, tańcząc z sobą, lub, w zabawie / Poufnej, kłamią płynnie, serdecznie się zwodzą – / Ni współcześni, ni bliscy, ani sobie znani” (C. Norwid, *Vade-mecum*, oprac. J. Fert, wyd. 2, Wrocław 1990, s. 98).

<sup>17</sup> Norwid, obcując intelektualnie z wielkimi mistrzami kultury i sam aspirując do roli mistrza przekazującego odbiorcom prawdy i wartości, uczestniczy więc w wielowiekowej tradycji mądrościowej, której wyrazem są m.in. rozmowy z mistrzem. Zob. G. Steiner, *Nauki Mistrzów*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2007.

Choć problematyka Norwidowskiego wspólnego świata nie stanowiła dotychczas przedmiotu odrębnych dociekań, to jednak należy zauważyć, iż sytuuje się ona niejako na przecięciu kilku istotnych i od lat uprawianych w norwidologii obszarów badawczych. Mam na myśli przede wszystkim takie dziedziny, jak: Norwidowska antropologia i kulturologia, wizja historii i tradycji, recepcja kultury antycznej i chrześcijańskiej, etyczny i aksjologiczny wymiar dzieła pisarza, jego literacka hermeneutyka, idea i obrazowanie całości, koncepcja słowa i dialogu, rozumienie i samorozumienie roli poety i artysty, wreszcie szczegółowe analizy historycznych i biograficznych kontekstów twórczości Norwida. Wobec wszystkich wymienionych dziedzin badawczych zaciągnęłam dług naprawdę trudny do oszacowania<sup>18</sup>. Jednocześnie mam nadzieję, że kategoria wspólnego świata może okazać się w obrębie każdej z nich dodatkowym czynnikiem porządkującym czy wyjaśniającym pewne zagadnienia.

Książka pośrednio (tylko pośrednio) jest również głosem w sprawie stosunku Norwida do *modernitas*, co stanowi od pewnego czasu kwestię dyskutowaną w badaniach nad dziełem poety<sup>19</sup>. Wiadomo, bo są to zjawiska gruntownie opisane, iż nowoczesność jest równoznaczna z destrukcją wspólnego świata, z utratą uniwersalnego horyzontu pojęciowego, z brakiem głębszego zainteresowania dla sfery publicznej, z postępującą społeczną izolacją jednostki, z odseparowaniem jej od rzeczywistości. Wydaje się, że Norwid na te widoczne już w jego czasach bolesne symptomy przemian próbuje poszukiwać antidotum – reaguje działaniami mającymi na celu podtrzymanie istnienia wspólnego świata. A więc, co warto na marginesie odnotować, reaguje analogicznie do tych współczesnych krytyków nowoczesności, którzy otwarcie deklarują swe chrześcijańskie korzenie, przez interpretatorów zaś sytuowani są w kręgu komunitarianizmu<sup>20</sup>. Zarówno krytycy

<sup>18</sup> Pragnę spłacić ów dług w przypisach i bibliografii, ale niestety bezpośrednie kontakty naukowe z badaczami dzieła Norwida nie dają się zewidencjonować.

<sup>19</sup> Por. np.: A. van Nieukerken, *Ironiczny konceptyzm. Nowoczesna polska poezja metafizyczna w kontekście anglosaskiego modernizmu*, Kraków 1998; P. Śniedziwski, *Malarmé – Norwid. Milczenie i poetycki modernizm we Francji oraz w Polsce*, Poznań 2008; S. Rzepczyński, *Norwid a nowoczesność*, [w:] *Romantyzm i nowoczesność*, red. M. Kuźniak, Kraków 2009, s. 185-215; W. Rzońca, *Premodernizm Norwida – na tle symbolizmu literackiego drugiej połowy XIX wieku*, Warszawa 2013; M. Kuźniak, *Norwid i pejzaż nowoczesności. Wokół Paryża poety*, „Studia Norwidiana” 2014, t. 32, s. 61-81; M. Siwiec, *Sytuacja Norwida – sytuacja Baudelaire’a. Paralele nowoczesności*, Kraków 2021.

<sup>20</sup> Zob. A. Buchanan, *Community and Communitarianism*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, vol. 2, London 1998, s. 464-471; *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył P. Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, T. Szubka, Warszawa 2004.

umiarkowani (np. Charles Taylor), jak i ci radykalni w ocenie (np. Alasdair MacIntyre), zgodnie uznają, że wyjściem z obecnej sytuacji kulturowej, diagnozowanej jako sytuacja kryzysowa, może być powrót do myślenia w kategoriach wspólnotowości. U Taylora znajdziemy postulat wspólnotowej korekty nowoczesności, korekty mającej u podstaw respektowanie powszechnej cechy ludzkiej egzystencji, którą jest jej „fundamentalnie dialogiczny charakter”<sup>21</sup>, MacIntyre wzywa zaś do budzenia świadomości wspólnotowej i tworzenia lokalnych wspólnot, a przede wszystkim dąży do ożywienia klasycznego myślenia etycznego, interpretującego ludzkie powołanie i doskonalenie się w ramach ról i funkcji społecznych<sup>22</sup>. Znamienne, że w swych dążeniach do zahamowania procesu erozji wspólnego świata obaj myśliciele podążają intelektualnymi szlakami nierzadko podobnymi do tych Norwidowskich.

Myślowe analogie obejmują szereg zagadnień. Przywołam tylko kilka wybranych miejsc wspólnych. W zakresie koncepcji kultury są to: hasło powrotu do źródeł, hermeneutyczny stosunek do tradycji, eksponowanie ciągłości kulturowej. W dziedzinie etyki uwagę przykuwa przede wszystkim zwrot ku zapoznanym źródłom moralnym w celu odzyskania dobra w roli *telos* życia człowieka, co w ujęciu zwłaszcza MacIntyre’a prowadzi ku restytucji Arystotelesowskiej etyki cnót. W refleksji antropologicznej akcentowany jest dystans do indywidualistycznych koncepcji człowieka, pociągający za sobą krytykę Kartezjańskiego *cogito* i świadomości monologicznej, dla której alternatywą staje się dialogowa koncepcja jaźni, inspirowana filozofią dialogu, a także ideami Michaiła Bachtina. Pozytywnie waloryzowany dialog posiada w myśli Taylora i MacIntyre’a status paradygmatu kultury i zachowań człowieka, ludzka mowa zaś uzyskuje tu wyjątkowo ważne znaczenie, bo dzięki społecznym funkcjom języka współkształtuje sferę publiczną,

<sup>21</sup> Według kanadyjskiego filozofa: „Stajemy się pełnymi podmiotami – zdolnymi zrozumieć siebie i dzięki temu określić swoją tożsamość – w wyniku przyswojenia bogatych języków ekspresji człowieka. [...] Uczymy się ich w procesie komunikacji z innymi. Nikt nie przyswaja sobie języka umożliwiającego mu samookreślenie samodzielnie. Poznajemy języki w procesie wymiany z ludźmi, którzy są dla nas ważni – ze «znaczącymi innymi», jak nazywał ich George Herbert Mead. Geneza ludzkiego umysłu nie jest w tym znaczeniu «monologiczna» – nie jest czymś, co każdy dokonuje na własną rękę – lecz dialogiczna” (Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 2002, s. 37-38).

<sup>22</sup> Jest to reakcja na dominujący we współczesnej kulturze etycznej emotywizm, który odrywa jednostkę od społecznego konkretnego, pozbawia ją ciągłości, historyczności, kontekstualności istnienia, *de facto* zamyka człowieka w subiektywnym świecie. Indywidualistycznie, społecznie konstruowanej tożsamości ludzkiej przeciwstawia się więc tożsamość kształtowaną w praktyce społecznej, w ramach tradycyjnych dyskursów moralnych, w obrębie całości kultury, w której dane jest człowiekowi uczestniczyć.

traktowaną przez obu filozofów jako przeciwwaga dla sfery prywatnej, w którą ucieka współczesny człowiek. W końcu obaj stawiają postulat koniecznej reorientacji życia zbiorowego, opowiadają się przeciw społecznej atomizacji, atrofii więzi międzyludzkich, naturalizmowi jako zagrożeniu dla wspólnotowej identyfikacji jednostki<sup>23</sup>. Nadziei poszukują w ponownym zestrojeniu (to termin Taylora, wcześniej używany zwłaszcza w filozofii stoickiej) człowieka ze światem, z nadrzędnym ładem, porządkiem moralnym, w czym kluczową rolę może odegrać chrześcijaństwo, ale też niektóre tradycje starożytne, np. tradycja pitagorejsko-platońska, oraz takie formy istnienia, głęboko zakorzenione w historii kultury, jak choćby kontemplacja, prowadząca do poznania prawdy, a zarazem przygotowująca do bycia w świecie i działania<sup>24</sup>.

W książce odsłaniam 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 myślicielem konsekwentnie kultywującym antyczne i chrześcijańskie ideały wspólnotowości, pisarzem kreującym na ich podstawie imaginariusz społeczny, które stanowi oryginalną 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 przeciwnie skuteczne – pogłębiają konflikty Norwida z otoczeniem, gdyż nie jest ono już zdolne do pielęgnowania ideału wspólnotowości.

W perspektywie badawczej zaproponowanej w niniejszej monografii szczególnego znaczenia nabierają interpersonalne relacje z udziałem Norwida, jego intensywna obecność w przestrzeni międzyludzkiej, aktywność w obszarze symbolicz-

---

<sup>23</sup> Na myśl przychodzą w tym kontekście Norwidowe zmagania z naturalizmem i jego dziewiętnastowiecznym orędownikiem Darwinem. Zob. np. E. Feliksiak, *Darwin Norwida*, „Teksty” 1972, nr 4, s. 82-99.

<sup>24</sup> Zob. m.in.: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł., wstęp i przyp. A. Chmielewski, przekład przejrzał J. Hołówka, Warszawa 1996; idem, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame 1990; Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. zespół, naukowo oprac. T. Gadacz, wstęp A. Bielik-Robson, Warszawa 2001; idem, *Etyka autentyczności*; idem, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puczejda, K.K. Szymaniak, Kraków 2010; idem, *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, przeł. D. Lachowska, S. Nowotny, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo 1983*, przedm. K. Michalski, Paris 1988, s. 149-198; idem, *The Dialogical Self*, [w:] *The Interpretative Turn. Philosophy, Science, Culture*, eds. J. Bohman, D.R. Hiley, R. Shusterman, Ithaca 1991, s. 57-66.

nych interakcji, powiązana z przeświadczeniem, że jednostkowe Ja jest społecznie i historycznie zakorzenione<sup>25</sup>. Uwzględnienie tego właśnie aspektu życia 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 naszą wiedzę o Norwidowskim etosie i samorozumieniu. Otrzymujemy też dowody aktualności myśli Norwida, który mierząc się w XIX wieku z przejawami rozpadu wspólnego świata, po raz kolejny okazuje się naszym współczesnym.

---

<sup>25</sup> Wśród socjologicznych kontekstów niniejszej książki szczególną rolę odgrywa symboliczny interakcjonizm (zob. np.: E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001; eadem, *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*, Warszawa 2006; H. Blumer, *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, wstęp E. Hałas, przeł. G. Woronicka, Kraków 2007) oraz badania mające za przedmiot relacje interpersonalne i przestrzeń międzyludzką (zob. np.: E. Aronson, *Człowiek – istota społeczna*, przeł. J. Radzicki, Warszawa 1995; M. Marody, A. Giza-Poleszczuk, *Przemiany więzi społecznych*, Warszawa 2004; *Umysł społeczny. Poznawcze i motywacyjne aspekty zachowań interpersonalnych*, red. J.P. Forgas, L. Wheeler, K.D. Williams, przeł. A. Nowak, Gdańsk 2005; *Relacje interpersonalne*, red. R.B. Adler, L.B. Rosenfeld, R.F. Proctor, przeł. G. Skoczylas, Poznań 2005; P. Sztompka, *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*, Kraków 2016).



I

# SPOTKANIA U ŹRÓDEŁ



# Pochwała kontemplacji

## Norwid wobec Pitagorasa i pitagoreizmu

### 1.

Przez wieki Pitagoras wiódł żywot w historii i legendzie zarazem. Potwierdzone informacje na jego temat są bardzo skąpe i mgliste, legenda natomiast – bujna i wielowątkowa<sup>1</sup>. Urodził się zapewne ok. 570 roku p.n.e. na wyspie Samos, a zmarł ok. 490 roku p.n.e. w Metaponcie. Jak podaje tradycja, był uczniem Ferekydesa z Syros, Anaksymandra z Miletu i Talesa z Miletu, jednak decydujące dla jego wykształcenia filozoficznego okazały się liczne podróże, opisywane w pitagorejskich legendach<sup>2</sup>. Miał według nich pobierać nauki w Persji, Syrii, Babilonie, Egipcie, Judei, nawiązując kontakty z Chaldejczykami, babilońskimi i perskimi magami, egipskimi, indyjskimi, arabskimi oraz żydowskimi kapłanami, co sprawiło, że sam uzyskał status najmądrzejszego spośród wszystkich ludzi. Już założona przezeń szkoła na Samos przyniosła mu sławę mędrca. Nie akceptując rządów tyrana Polikratesa, Pitagoras opuścił jednak rodzinną wyspę, przeniósł się do Italii i tam w Krotonie założył drugą słynną szkołę, zwaną związkiem pitagorejskim. Stworzona przez niego wspólnota miała charakter zarówno nauko-

---

<sup>1</sup> Oczywiście literatura przedmiotu jest ogromna. Zob. np.: A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915; I. Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris 1926; M. Timpanaro-Cardini, *Pitagorici*, Firenze 1958; J.A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto 1966; J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996; Ch. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans*, Indianapolis 2001.

<sup>2</sup> Według Diogenesa Laertiosa: „Jako człowiek młody i chciwy nauki chciał poznać wszystkie greckie i barbarzyńskie misteria i w tym celu opuścił ojczyznę” (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, oprac. I. Krońska, wstęp K. Leśniak, przeł. I. Krońska, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 2004, s. 472).

wy, jak i religijny oraz polityczny. Członkowie związku dzielili się na prowadzących badania ezoteryków (tzw. pitagorejczycy) i egzoteryków (tzw. pitagoryści), którzy byli jedynie biernymi słuchaczami głoszonych w szkole nauk. Łączyła ich cześć dla osoby Pitagorasa, a także realizowanie w praktyce nowej pitagorejskiej wizji życia typu ascetycznego. Najprawdopodobniej szkoła zdobyła w Krotonie znaczne wpływy polityczne, co doprowadziło do ataku na członków bractwa i w rezultacie do śmierci większości z nich. Ówczesne losy Pitagorasa nie są znane. Według niektórych miał zostać spalony żywcem podczas prześladowań, inne źródła podają, że uratował się w cudowny sposób, uciekając do Lokri, skąd przeniósł się do Tarentu, a następnie do Metapontu, miejsca swej śmierci.

Związek pitagorejski nosił wszelkie znamiona wspólnoty zakonnej i misteryjnej. Pitagoras, będący dysponentem tajemnicy, uznawany był przez członków grupy za istotę niemal ponadludzką, obdarzoną boską mądrością, której udzielał swym uczniom. To on decydował o przyjęciu kandydatów do związku, przeprowadzając swego rodzaju egzamin, w trakcie którego sprawdzano ich charakter, zainteresowania i relacje rodzinne. Następnie pretendenci poddawani byli trzyletniej próbie wytrwałości w zdobywaniu wiedzy, w obojętności wobec zaszczytów, w sztuce milczenia i słuchania, po czym czekało ich kolejne pięć lat nowicjatu. Na tej podstawie oceniano ich zdolności intelektualne i predyspozycje charakterologiczne. Dopiero po pozytywnej ocenie i właściwej inicjacji wolno im było przebywać w obecności Pitagorasa (wcześniej nowicjusze widywali go jedynie w nocy, ukrytego za zasłoną) i zgłębiać jego nauki. Stając się uczestnikami wykładów mistrza, adepci byli jednak zobligowani do zachowania tajemnicy odnośnie do ich treści, co przypieczętowywano uroczystą przysięgą. Tak więc reguła sekretności i zachowanie milczenia stanowiły konstytutywne elementy postawy pitagorejskiej. Zarazem okoliczności te uniemożliwiły swobodne rozpowszechnianie nauki Pitagorasa i spowodowały, że właściwie nie jest znana źródłowa postać jego myśli. Filozof ograniczał się najprawdopodobniej jedynie do nauczania ustnego, przypisywane mu tzw. *Trzy księgi* i *Złote wiersze* są bowiem fałszykatami pochodzącymi z czasów późniejszych (być może z pierwszych wieków epoki chrześcijańskiej, czyli z doby neopitagoreizmu). Dopiero w czasach Sokratesa Filolaos jako pierwszy z pitagorejczyków opublikował swe dzieła. Trudno jednak przypuszczać, choćby ze względu na upływ czasu, aby mogły one w pełni odzwierciedlać idee pierwotnego pitagoreizmu. A zatem, jak twierdzi Giovanni Reale, „nie da się oddzielić Pitagorasa od pitagorejczyków, tzn. mistrza od uczniów”<sup>3</sup>, trzeba o nich mówić łącznie, uznając jednorodność za-

<sup>3</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1993, s. 105.

łożeń w obrębie różnych faz rozwoju myśli pitagorejskiej i pamiętając, że pitagorejczycy tworzyli szkołę, co oznacza, że pracowali zespołowo, dzieląc i – nierzadko anonimowo – rozwijając pewną wizję rzeczywistości.

Według tradycji Pitagoras jako pierwszy użył terminu „filozofia” na oznaczenie ludzkiego dążenia do osiągnięcia mądrości. Zakładał jednak, że człowiek nie może jej zdobyć, bo posiadanie mądrości jest w gestii bogów: „dla człowieka możliwe jest tylko dążenie do mądrości, ciągle przybliżanie się, miłość do niej nigdy nie spełniona i stąd właśnie bierze się nazwa *filo-sofia*: umiłowanie mądrości”<sup>4</sup>. Filozofię Pitagoras pojmował jako badanie natury rzeczywistości. Uznawał, że świat jest *kosmosem*<sup>5</sup>, harmonią elementów przeciwnych, uporządkowaną matematycznie strukturą, dla której liczba stanowi *arche*, czyli jest integralną zasadą wszystkich rzeczy, boską mocą władającą rzeczywistością, podstawą poznania. To uzasadnia badania matematyczne prowadzone przez pitagorejczyków m.in. nad relacjami liczbowymi, ukazującymi liczbę 10 (arcyczwórka) jako liczbę najdoskonalszą, zawierającą w sobie wszelkie proporcje i ład, oraz badania geometryczne, w myśl których kula uchodziła za najdoskonalszą z brył, kosmos przyjmował postać sferyczną, a Ziemia okazywała się okrągłą. Dociekanie matematycznego porządku świata prowadziło Pitagorasa i jego uczniów również w stronę zainteresowań muzyką jako dziedziną ściśle powiązaną z pitagorejską teorią liczb. Jak wiadomo, pitagorejczycy odkryli muzyczne interwały i rządzące nimi prawa matematyczne, z przejęciem nasłuchiwali też muzyki sfer, będącej wyrazem ładu świata i źródłem najwyższego duchowego oczyszczenia.

Uprawianie filozofii oznaczało dla Pitagorasa skupienie uwagi także na zagadnieniach etycznych. Interpretatorom jego myśli nieobce jest przekonanie, że to one w istocie stanowiły dlań problem pierwszoplanowy. Badania naukowe były bowiem w tym środowisku nie celem, lecz środkiem prowadzącym do określonego sposobu życia. Filozof, który bada *kosmos*, zgłębia jego zasady, formę i ład, „sam staje się *kosmios* – tzn. uładzony – we własnej duszy”<sup>6</sup>. Dochodziły do tego określone wyobrażenia na temat ludzkiej duszy i jej eschatologicznego przeznaczenia. Pitagoras przejął orficką koncepcję duszy nieśmiertelnej, dążącej do wyzwolenia z cielesności, do zjednoczenia z bóstwem. Uznał, że droga do tak rozumianego celu wiedzie przez metempsychozę – wielokrotne bytowanie w ciele ludzkim

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>5</sup> Jak podkreśla W.K.C. Guthrie: „to nieprzetłumaczalne słowo łączy pojęcie porządku, słuszności i piękna. Podobno Pitagoras nazwał świat tym mianem jako pierwszy” (W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 33).

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 33.

lub zwierzęcym pozwala zdaniem i orfików, i pitagorejczyków odpokutować popełnione winy. Zarazem filozof sformułował szereg zasad, których respektowanie było podstawą pitagorejskiej formacji etycznej i duchowej, gwarantowało zachowanie czystości serca. Podał je w formie zbioru nakazów i zakazów<sup>7</sup>, łącząc w nich surową dorycką etykę z normami ładu, miary, sprawiedliwości, wynikającymi z matematycznego modelu kosmosu. Nakazywał zatem szacunek dla rodziców, oddawanie czci bogom, respekt dla prawa, troskę o zdrowie, formułując jednocześnie medyczne i ascetyczne reguły abstynencji<sup>8</sup>. Kluczową rolę w procesie oczyszczania duszy odgrywało jednak uprawianie badań naukowych, co stanowi o swoistości stanowiska Pitagorasa na tle orfizmu. Orficy, jak wiemy, czcili Dionizosa, patrona ekstatycznego, orgiastycznego zjednoczenia duszy z bogiem, pitagorejczycy zaś upatrywali swego bóstwa opiekuńczego w Apollinie, odwołującym się do świadomości, rozumu, nauki. Sam Pitagoras był przedstawiany w legendzie jako wtajemniczony w misteria delfickie, a nawet uchodził za wcielenie Apollina Pytyjskiego lub Apollina Hyperborejskiego<sup>9</sup>. Tak oto orficka koncepcja duszy została tu zespolona z logosem, nauką i filozofią. Prowadząc filozoficzne studium natury kosmosu, pitagorejczycy celebrowali wzniosłe misteria nauki i równocześnie spełniali akt uwolnienia umysłu, oczyszczenia duszy. W ten sposób zapoczątkowali zupełnie nowy dla greckiego ducha „typ życia, który nazwano (albo – być może – oni sami go tak nazwali) *bios theoretikós*, to znaczy życie kontemplacyjne. Nazywano je także po prostu «życiem pitagorejskim», czyli życiem, które oczyszczenia szuka w kontemplacji prawdy, a więc uzyskuje je dzięki wiedzy i poznaniu”<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Maksymy Pitagorasa przedstawia np. Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 478-479.

<sup>8</sup> Pitagorejczycy podlegali wyjątkowo rygorystycznej edukacji moralnej i cielesnej, obejmującej zarówno oczyszczenia fizyczne (rytualne ablucje), sposób ubierania się (biała szata), jak i ćwiczenia mnemotechniczne i duchowe, w których „katartyczną” rolę odgrywały muzyka, taniec, recytacja, śpiew, a nawet swego rodzaju rachunek sumienia. Rezultatem przestrzegania reguł miało być osiągnięcie pożądanых cech, takich jak: „umiarkowanie, powaga, dyskretna powściągliwość, także łagodność, umiłowanie harmonii, [...] miłosierdzie dla wszystkiego, co żyje, kult przyjaźni” (M.C. Ghyka, *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, przeł. I. Kania, Kraków 2001, s. 225-226).

<sup>9</sup> Zob. Porfiriusz, *Żywot Pitagorasa*, [w:] Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, przeł., wstęp i przyp. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 1993, s. 4, 13. U Jamblicha czytamy: „Wszelako nikt, kto wyciąga wnioski z samych narodzin i z mądrości duszy Pitagorasa, nie może podawać w wątpliwość tego, że Jego dusza, pozostająca we władzy Apollina, czy to jako Jego towarzysza, czy też w jakiś inny sposób z nim związana i połączona, została zesłana ludziom” (Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, [w:] Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, s. 29).

<sup>10</sup> G. Reale, *op. cit.*, s. 120-121. Za Platonem upowszechniła się także nazwa „życie doryckie”, co w kontekście twórczości Norwida, zainteresowanego tym, co doryckie, nie pozostaje bez znaczenia. Warto nadmienić, że pisma pitagorejskie pisane były w dialekcie doryckim.

„Poznawać i oglądać”, „oglądać świat”, „oglądać niebios” to w interpretacji Arystotelesa, przedłożonej w *Zachęcie do filozofii*, istota życia pitagorejskiego jako życia oddanego bezinteresownej intelektualnej kontemplacji<sup>11</sup>.

Pomimo nakazu zachowania w ścisłej tajemnicy filozofia Pitagorasa znalazła swych licznych kontynuatorów. Elitaryzm i ezoteryzm nie były przeszkodą dla tej najwyraźniej atrakcyjnej propozycji światopoglądowej. Pitagorejczycy odważnie przekroczyli bowiem horyzont intelektualny filozofii jońskiej, skoncentrowanej na sferze *physis*, proponując w zamian twórczy związek religii misterii i racjonalizmu, życia ascetycznego i teoretycznego. Sam Pitagoras został z tego względu obwołany nie tylko twórcą nowej doktryny filozoficznej, ale i charyzmatycznym prorokiem nowej wiary, opartej na etyce ascezy. O inspirującej sile jego myśli i postawy świadczy ogromny wpływ pitagoreizmu na późniejszą refleksję filozoficzną. Co oczywiste, kontynuowali nauczanie mistrza jego uczniowie, m.in. Filolaos, Alkmajon, Archytas, ale w kręgu oddziaływania Pitagorasa pozostawali również wielcy filozofowie starożytności: przede wszystkim Platon (świadczą o tym *Państwo*, *Fedon*, *Gorgiasz*, *Prawa*, *Kratylos*, *Timajos*), także Arystoteles (*Zachęta do filozofii*, zaginiony traktat *O pitagorejczykach*, I księga *Metafizyki*) i inni perypatetycy (Teofrast, Aristoksenos, Sotion z Aleksandrii) oraz przedstawiciele hellenistycznych szkół filozoficznych, neoplatonicy, pierwsi pisarze chrześcijańscy (np. Klemens z Aleksandrii). Niesłabnącemu zainteresowaniu pitagoreizmem towarzyszyły studia nad literaturą pitagorejską i pseudopitagorejską, obejmującą nie tylko sentencje i poematy Pitagorasa, ale również liczne żywoty założyciela związku pitagorejskiego (najsłynniejsze wyszły spod pióra Porfiriusza i Jamblicha) czy też rozpowszechniane pod jego imieniem lub pod imionami uczniów apokryfy.

<sup>11</sup> Zob. J. Gajda, *op. cit.*, s. 27-28. W pismach Cycerona, umożliwiających zrekonstruowanie powyższych poglądów Arystotelesa, czytamy: „Życie ludzkie przypomina ów zjazd, który się odbywa z największą okazałością podczas uroczystych igrzysk w Grecji. Albowiem podobnie jak jedni ubiegają się tam o sławę i zaszczytny wieniec, innych sprowadza chęć zarobku i zysku na kupnie lub sprzedaży, a są też tacy i to chyba najszlachetniejsi, którzy nie szukają poklasku ani zysku, lecz przybyli po to, żeby zobaczyć i pilnie się przypatrzeć, co i w jaki sposób tam się odbywa, tak samo i my przyszlismy do tego życia i świata jak gdyby z jakiegoś miasta na uroczysty zjazd, jedni, by służyć sławie, inni pieniądзом, a rzadko zdarzają się i tacy, co za nic mają wszystko, gorliwie dociekając istoty rzeczy: tych on [Pitagoras – przyp. A.Z.] nazywa miłośnikami mądrości, to jest filozofami. I tak, jak tam, najbardziej szlachetne jest tylko przyglądać się, niczego dla siebie nie zyskując, podobnie i w życiu oglądanie i poznawanie istoty rzeczy znacznie przewyższa wszelkie inne zainteresowania” (M.T. Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1961, t. 3, s. 687).

Wiele zapisów przekazali nam uczeni kompilatorzy, m.in. Symplicjusz, Aleksander Polihistor, Diogenes Laertios, Stobajos.

W wieku XIX nie zapomniano o Pitagorasie. Wręcz przeciwnie, filozof stał się obiektem naukowych dociekań i dyskusji. Wtedy to pisma pitagorejskie, przyjmowane dotychczas jako autentyki, zaczęto poddawać krytycznej analizie. Wyrazem tych działań była książka Heinricha Rittera *Geschichte der pythagoreischen Philosophie* (1826), a następnie fundamentalne prace Hermanna Dielsa (pierwsze wydanie *Die Fragmente der Vorsokratiker* pochodzi z roku 1903, ale poprzedzone zostało publikacją *Doxographi graeci* z 1879 roku) oraz słynne dzieło Eduarda Zellera *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (pierwsze wydanie ukazało się w 1855 roku, a piąte, uwzględniające już ustalenia Dielsa, w roku 1892). Ostrożność i krytycyzm w podejściu do źródeł zaowocowały nowym ujęciem pitagoreizmu. Wprowadzono bowiem cezurę między filozofią pitagorejską a neopitagoreizmem (Ritter), a także między „starymi” pitagorejczykami (Pitagoras i członkowie związku pitagorejskiego) a młodszymi, dla których coraz mniejsze znaczenie miały kwestie religijno-obyczajowe, bo na plan pierwszy wysunęła się nauka (Zeller). Zapoczątkowano wówczas tendencję do oddzielania w pitagoreizmie myśli racjonalnej, naukowej od jego aspektów religijnych i od pitagorejskiej legendy<sup>12</sup>.

Zarazem jednak wciąż powstawały w XIX stuleciu prace abstrahujące od nowych ustaleń tekstologicznych, traktujące z pietyzmem literaturę pseudopitagorejską, a zwłaszcza żywoty założyciela szkoły. Ich autorzy „wiążą nierozzerwalnie wszelkie ontologiczne, epistemologiczne, etyczne i estetyczne koncepcje pitagorejskie z Pitagorasem, badając je i rekonstruując przez pryzmat filozofii neopitagorejskiej, a przede wszystkim przez jej koncepcję bóstwa i mistyki”<sup>13</sup>. W ten właśnie sposób postępują Anthelme-Édouard Chaignet, autor monografii *Pythagore et la philosophie pythagoricienne* (1873), oraz Fridericus Guilelmus Augustus Mullach, autor wydania *Fragmenta philosophorum Graecorum* (1860-1864). Trzeba też dodać, że do tak rozumianej tradycji pitagorejskiej odwołują się ówczesne interpretacje ezoteryczne i teozoficzne. Dość przypomnieć głośne dzieło Édouarda Schurého *Les grands initiés. Esquisse de l'histoire secrète des religions* (1889), gdzie oczywiście znalazło się miejsce dla Pitagorasa jako jednego z wielkich wtajemniczonych.

<sup>12</sup> Zob. J. Gajda, *op. cit.*, s. 11-12.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 11.

## 2.

Trudno o jednoznaczne wskazanie źródeł pitagorejskiej erudycji Cypriana Norwida. Mamy przecież do czynienia z pisarzem, a nie z profesjonalnym historykiem filozofii czy historykiem świata antycznego. Jednak każdy czytelnik pism poety doskonale zdaje sobie sprawę z tego, jak bardzo był on tymi dziedzinami zainteresowany, a jednocześnie jest świadom, że jego erudycję w tym zakresie cechują eklektyzm i skłonność do podporządkowywania zgromadzonej wiedzy własnej, autorskiej hermeneutyce kultury. A zatem można domniemywać, że lektura np. Platona, filozofów epoki hellenistycznej, piśmiennictwa wczesnochrześcijańskiego, Diogenesa Laertiosa, Herodota, Plutarcha, Cyserona, a także renesansowych neoplatoników (np. Giovanniego Pica della Mirandoli) mogła ożywić w wyobraźni Norwida postać Pitagorasa<sup>14</sup>. Mogła się do tego przyczynić również literatura piękna – we Francji nierzadko nawiązująca do tego kręgu motywów (np. François-René de Chateaubriand, Étienne Pivert de Sémancour, Alfred de Vigny, Gérard de Nerval). Wreszcie nie sposób pominąć zagadnień z historii sztuki i estetyki (np. inspirowana pitagoreizmem filozofia formy – Witruwiusza, Leona Battisty Albertiego, Leonarda da Vinci) czy też bieżącej publicystyki kulturalnej drugiej połowy XIX wieku jako potencjalnych ogniw pośrednich w poznawaniu pitagorejskiego dziedzictwa wraz z jego historycznymi i aktualnymi wykładaniami. Ostatecznie jednak istotniejsze od wskazania źródła wydaje się postawienie pytań o to, dlaczego w ogóle Norwid wraca do Pitagorasa i jaka jest swoiście Norwidowska interpretacja tej postaci i związanej z nią kompleksu problemów.

W pismach Norwida Pitagoras i pitagorejczycy, a także zagadnienia pitagoreizmu nie pojawiają się nader często. Jednak, co znamienne, poeta wykazuje się w tych pod względem ilościowym skromnych nawiązaniach dobrą orientacją w dziedzinie pitagorejskiej tradycji intelektualnej i moralnej. Właściwie wszystkie ważniejsze jej aspekty zostają przez Norwida odnotowane w bardziej lub mniej rozbudowanych aluzjach.

---

<sup>14</sup> W gromadzeniu wiedzy o Pitagorasie pomocne mogły się okazać również kompendia z zakresu historii filozofii, co potwierdzają notatniki poety, zawierające – poza wypisami zapewne z tego typu publikacji – karty wycięte z francuskojęzycznego podręcznika, w którym jeden z rozdziałów nosił tytuł *De l'école Italique et Pythagorique*. Zob. M. Straszewska, *O milczeniu i ciszy u Norwida*, „Przegląd Humanistyczny” 1964, nr 4, s. 62; T. Jermalonek, *Kulturowe źródła Norwidowego „milczenia”*. Kilka uwag o jednym z ostatnich utworów Cypriana Norwida, [w:] *Norwid – spotkania kultur*, red. E. Chlebowska, Lublin 2015, s. 274-275.

W rapsodzie *Niewola* pitagorejska filozofia formy zostaje wykorzystana jako argument w poetyckiej analizie formy osoby ludzkiej, osiągnącej wolność ducha dzięki wyborowi życia wewnętrznego, kontemplacyjnego, pozwalającego pokonać niewolę ciała:

Nie trzeźwiej z formą w osobie człowieka  
 Pitagorejscy czynili bigoci,  
 Umyślnie ślepnąc – by weschła powieka,  
 Widoku róży próżna lub stokroci,  
 Wolniejsze marzeń-kwiatom dała pole,  
 A duch, przez formy szczerb, czuł szerszą wolę.

(III, 383)<sup>15</sup>

W *Dodatk*u do [*Prototypów formy*], noszącym tytuł *Piast i jego rewolucja*, legendarne początki Polski znajdują paralełę w dziejach Grecji:

Boskiego Piasta obraz wydaje się mnie podobnym do którego ze siedmiu mędrców greckich: miał wiedzę geometrii, stworzył (na tym obszarze Europy) koło i wewnątrz onego pozostawił nazwisko swoje Piast, gdzie promienie koła zbiegają się, tak zupełnie, jak np. Archimedes śrubę swoją tworzący.  
 Dochodzi też do władzy tak, jak każdy mędrzec grecki dochodził, jeżeli chciał – nawet już i każdy pitagorejczyk, albowiem zalecane było od rządu, [aby] uwag pitagorejczyków słuchano.

(VI, 304)

Tak więc Piast staje się w rozumieniu Norwida w pewnym stopniu rodzimym odpowiednikiem Pitagorasa. Łączy ich status mędrca, znajomość geometrii, polityczne aspiracje.

<sup>15</sup> Teksty Norwida cytuję w książce wg wydania: C. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomułicki, t. I-XI, Warszawa 1971-1976; cyfra rzymska oznacza numer tomu, cyfra arabska – stronę. Przywołane fragmenty dzieł pisarza zostały porównane, jeśli było to możliwe, z ich odpowiednikami w edycji *Dzieł wszystkich* Cypriana Norwida, będącej w toku, a przygotowywanej przez zespół kierowany przez Stefana Sawickiego. Zob. C. Norwid, *Dzieła wszystkie*, t. III: *Poematy 1*, oprac. S. Sawicki, A. Cedro, Lublin 2009; t. IV: *Poematy 2*, oprac. S. Sawicki, P. Chlebowski, Lublin 2011; t. V: *Dramaty 1*, oprac. J. Maślanka, Lublin 2015; t. VI: *Dramaty 2*, oprac. J. Maślanka, Lublin 2014; t. VII: *Proza 1*, oprac. R. Skręt, Lublin 2007; t. X: *Listy 1: 1839-1854*, oprac. J. Rudnicka, Lublin 2008; t. XI: *Listy 2: 1855-1861*, oprac. J. Rudnicka, Lublin-Warszawa 2016; t. XII: *Listy 3: 1862-1866*, oprac. J. Rudnicka, uzupełniła E. Lijewska, Lublin-Warszawa 2019.

W poemacie *Quidam* Norwid czyni aluzję, co objaśnia sam w przypisie, do „mniemania Pitagorejczyków o przechodzeniu dusz”. Zofia na pytanie:

Pani – Mistrz jej zada –  
Jeśli zgadujesz rzeczy za-styksowe,  
Któż sama jesteś?

– odpowiada żartobliwie, acz w myśl filozofii pitagorejskiej:

Wyobrażam sowę,  
Zwłaszcza iż słońce właśnie że zapada;  
I będę mówić ci o każdym z ludzi.  
Którego spotkam: czym lub kim się zbudzi.

(III, 132-133)

Z kolei w wierszu *Polka* aluzje pitagorejskie znajdujemy w wypowiedzi Drugiego Harfiarza:

Ale ile jest białą? – jej płeć – ani wiem –  
Nawet koral ust, nie pomnę, jak namiętny!  
Śmiech, nim żywy słowa tchem,  
Pitagorejsko-smiętny.

(I, 361)

W przeciwieństwie do swego rywala śpiewak kwestionuje znaczenie poznania zmysłowego dla poezji. Poezję zdaje się wiązać z doświadczeniem inicjacyjnej iluminacji:

Potem, niby ocknieni,  
Czują więcej światłości wokoło siebie  
I rozpowija się im powoli w oczach,  
Jako jutrznia na niebie,  
Odbłyśk na jej warkoczach.

(I, 360-361)

Eksponuje więc wagę tego, co niewypowiedziane, przemilczane:

– Słowa są wiarołomne –  
Skończyłem! – nie wiem dalej –

(I, 362)

Konteksty pitagorejskie pojawiają się również w dramaturgii Norwida. W części III (*W pamiętniku*) prologu *Tyrteja – Za kulisami* podmiot przedstawia swe

doświadczenie podróży do piekieł, powołując się na utrwalone w legendzie analogiczne przeżycie Pitagorasa<sup>16</sup>:

Nie tylko, pierw się najadłszy Mandragor,  
Błądziły w Limbach szalone kobiety,  
Nie tylko Dante i trzeźwy Pitagor –  
Byłem i ja tam... pamiętam, niestety!

(IV, 456)

Zejsście do piekieł staje się w dyptyku dramatycznym Norwida metaforą konfrontacji człowieka z dziewiętnastowieczną cywilizacją, co pośrednio czyni „trzeźwego Pitagora” mędrce współczesnym, osobowym punktem odniesienia dla dziewiętnastowiecznego poety i myśliciela, którego reprezentacją w dramacie jest Omegitt.

Również w *Kleopatrze i Cezarze* odnajdujemy aluzje do niektórych wątków myśli pitagorejskiej. W słowach Psymacha, skierowanych do Rycerza, wybrzmiewa pamięć o egipskim wtajemniczeniu Pitagorasa, a także pitagorejska koncepcja miłości i ascezy:

Miłość odmienić w nowe potęgi i wyższe...  
Zali to się jednemu z mędrców zalecało?...  
Cóż powiedziałbyś, walny Rycerzu? Czy, względów  
Chloe nie mogąc dobyć, szedłbyś do Portyku,  
By cię nauczał znosić to Pitagorejczyk?  
Albo czyli z kapłany szedłbyś egipskimi  
Po eter wszech-kojący w Zodyjaku otchłan?

(V, 96)

Najwięcej dowodów potwierdzających zainteresowania Norwida pitagoreizmem zawierają notatniki poety, na ogół sporządzane przezeń, jak wiadomo, przy okazji rozlicznych lektur. W [*Notatkach z mitologii*] znajdujemy nazwisko Pitagorasa w zestawieniu ważnych dat w dziejach filozofii: „590 przed Chr. Pitagoras” (VII, 281), a także w kontekście ustaleń faktów z biografii myśliciela: „Pitagoras że był w Indiach i Galii – niepewne, ale że dwadzieścia lat w Egipcie – pewne” (VII, 242). Również *Album Orbis* obejmuje zapis tego typu: „Pitagor był

<sup>16</sup> Diogenes Laertios przekazuje, iż Pitagoras powrócił między ludzi po dwustu siedmiu latach pobytu w Hadesie, w którym miał widzieć „przywiązaną do spiżowego słupa i wyjąć duszę Hezjoda, a także zawieszoną na drzewie i oplecioną węzami duszę Homera. Obaj poeci zostali ukarani za to, co mówili o bogach” (Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 477, 480).

w stosunkach z magami perskimi i z Babilończykami za epoki świetnej Cyrusa, i to jeden z owych Zabratas oczyścił go i nauczył warunków czystości duchowej” (XI, 408). Tam też możemy przeczytać, iż Pitagoras należy do grona wtajemniczonych inicjatorów misterii, które funduje podobnie jak Trypolem – Eleusis i Orfej – kabiryzm samotracki (XI, 415). Ponadto rozproszone uwagi poety dotyczą miejsca Pitagorasa w historii filozofii. Znamienne, że Norwid odnotowywał istnienie związków między pitagoreizmem a filozofią eleatów i sceptyków. Wyznaczał linię rozwoju myśli: „Od Pitagora do Zenona i Pyrrona” (VII, 268), a następnie zapisywał: „Szkola eleatów bliska Pitagorasowi” (VII, 312), z czym zgodziliby się współcześni historycy filozofii. Uwagę poety przykuwały pewne wybrane treści nauczania pitagorejskiego, w tym pitagorejskie gnomy:

Pitagorejczycy.

*Fève égyptienne – nelumbium speciosum* (Linneusz).

*Triple triangle formant 5 triangles et pentagone.*

Ryb nie jedli – cisza – też kapłani egipscy.

„Nie siadaj na wiadrze”.

„Nie noś na palcach wizerunków bożych”.

(VII, 249)

Zaintrygowany pitagorejską symboliką liczb, w [Notatkach etno-filologicznych] pod wyobrażeniem indyjskiego talizmanu odnotowywał: „Pięć w środku najmystyczniejsze, i jako dusza świata (u pitagorejczyków *nous*)” (VII, 411). W *Album Orbis* komentował zaś zapewne pitagorejską wiarę w metempsychozę, pisząc: „Kto niegodny zmartwychwstać w formie człowieczej, wchodzi we zwierzęta zbliżone do niego skłonnościami”, by w następnym akapicie wynotować z *Voyage en Orient* Gérarda de Nerval: „*Eschrakis* (natchnieni) z pitagoreizmu i platonizmu idą – ubóstwiają modlitwę w liczbie, formie i kolorach” (XI, 395).

Uwagi na temat Pitagorasa znajdziemy również w epistolografii poety. Norwid czyni w swych listach aluzje do utrwalonych w tradycji wątków legendy myśliciela, unaoczniając wiedzę o „Pitagorasa-tabliczce” (IX, 38), przywołując sytuację jego cudownych równoczesnych objawień („o jednej i tej samej tegoż dnia godzinie widziano go w Metaponcie i w Crotonie”; X, 160), porównując z Apoloniuszem z Tiany (IX, 58). Widoczna jest w korespondencji dążność do dyskretnego sugerowania analogii między doświadczeniem starożytnego mędrca a doświadczeniem autora. W liście do Joanny Kuczyńskiej z roku 1862 czytamy: „Co do Piekła, w którym byłem tak pewno, jak Pitagoras był, przemilczę na teraz, ale nie przeto jednak niech Pani nie myśli, abym ciekawości Pani zadosyć uczynić nie pamiętał” (IX, 32).

Przytoczone fragmenty pism Norwida, choć nieliczne, świadczą o żywej obecności problematyki pitagorejskiej w polu myśli i wyobraźni pisarza i to w całej jego twórczości – w rozumieniu jej zakresu czasowego i form wypowiedzi. Mimo że mamy tu do czynienia zaledwie z aluzjami czy notatkami, którym trudno przypisać jakąś kluczową rolę, to zarazem nie sposób nie odnotować ich obecności i to ze świadomością, że w jakimś stopniu współkształtują przecież sens cytowanych dzieł, co więcej, czynią to w duchu adekwatności wobec doktryny Pitagorasa i jego legendy. Na pewno zaś waga tych przywołań literackich oraz notatnikowych i epistolarnych uwag wzrasta, gdy powiążemy je z jednym z ostatnich utworów Norwida, czyli z *Milczeniem*, w którym wątki pitagorejskie bezspornie sytuują się w centrum wywodu autora.

### 3.

W *Milczeniu* Norwid posługuje się w odniesieniu do Pitagorasa określeniem „italskiej szkoły Mistrz” (VI, 234), eksponując tym samym nauczycielski autorytet filozofa jako twórcy szkoły. Choć do zjawiska szkół filozoficznych pisarz podchodzi z krytycznym dystansem, to jednak nie odmawia rangi szkole italskiej, upatrując w niej wcielenia „samej wielkiej osobistości Pitagora” (VI, 225) oraz czynnika inspirowanego rozwój akademii platońskiej. Nie bez znaczenia pozostaje też w określeniu Norwida epitet „italska”, skoro jak stwierdza: „Szkoly świadczą więcej o miejscu niż o ciągu rzeczy” (VI, 225). Intuicja nie zawiodła autora *Milczenia* – historycy filozofii podkreślają, że miejsce działalności Pitagorasa, a więc południowa Italia, teren Wielkiej Grecji, miało ogromny wpływ na charakter jego nauczania. Tu bowiem pod wpływem żywej tradycji orfickiej szkoły filozoficzne rozwijały sobie tylko właściwą problematykę, łącząc filozofowanie z życiem religijnym, co w rezultacie umożliwiło przezwyciężenie doktryn naturalistycznych<sup>17</sup>.

W przedstawionej w *Milczeniu* wersji historii filozofii greckiej Pitagoras przynależy ze swą myślą do epoki heroicznej, której kres wyznacza Diogenes z Synopy, a która uzyskuje w wywodzie autora szczególną wartość, zwłaszcza na tle epoki późniejszej, równoznacznej z dominacją filozofii systemowej, zainicjowanej przez Arystotelesa i kontynuowanej w formie filozofii akademickiej również

---

<sup>17</sup> Zob. G. Reale, *op. cit.*, s. 50; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 18.

w XIX stuleciu. W przeciwieństwie do filozofii systemowej, oderwanej od życia, zamkniętej we własnym abstrakcyjnym świecie, gromadzącej wiedzę dla wiedzy, filozofia epoki heroicznej miała na celu przede wszystkim refleksję nad ludzkim życiem, dążyła do tego, by „uczynić człowieka moralnie szczęśliwym” (VI, 223), a zatem harmonijnie łączyła aspekty metafizyczny i etyczny, teoretyczny i praktyczny. Był to zdaniem Norwida czas jedności wiedzy, czas praktykowania prawdy, czas triumfu autentycznej mądrości. Stagiryta i jego intelektualni potomkowie, dokonując podziału wiedzy na szereg „umiejętności-specjalnych” (VI, 224), zatracili ideę wiedzy żywej, sięgającej źródeł prawdy, angażującej integralnie pojmowanego człowieka, dla którego miarą wartości i celem jest cnota, a nie poszczególne umiejętności. Norwid ceni filozofię epoki heroicznej również za znamienne dla niej stanowisko epistemologiczne. Opiera się ono na działaniu poznawczym przez przybliżenie, które wydaje się poecie „najwłaściwiej doniosłym atrybutem ducha ludzkiego” (VI, 226), w pełni adekwatnym do naszej sytuacji poznawczej:

Jesteśmy w każdym zmyśle i rozmyśle naszym otoczeni kryształem przezroczystym, ale u-obłędniającym poglądy nasze. Podobno że cokolwiek bądź czynimy, zagaja się albo uzupełnia przez przybliżenie. Jesteśmy sami poniekąd nie inaczej istniejącymi na wirującym Planecie szybciej od uderzeń pulsu... A przeto można by nawet rzec, iż działanie przez przybliżenie nie jest dla nas przypadkiem, lecz podbitym sobie warunkiem.

(VI, 226-227)

Choć we fragmencie *Milczenia* dotyczącym dziejów filozofii imię Pitagorasa nie pada, to jednak w świetle dalszych partii eseju okazuje się on bezsprzecznie reprezentantem filozofii heroicznej. Jako twórca związku pitagorejskiego dąży przecież do zharmonizowania myśli i życia, głosi i sam praktykuje ideał filozofii egzystencjalnie zakorzenionej, prowadzącej przez akty poznania aproksymacyjnego do zarazem wiedzy, prawdy, mądrości. W myśl jego nauczania logos i etos powinny stanowić jedno.

Norwida, jak można sądzić, w mniejszym stopniu interesuje *stricte* naukowa aktywność Pitagorasa i pitagorejczyków<sup>18</sup>. Ich osiągnięcia lokuje raczej w dziedzinie etyki, w sferze praktykowanych w tym środowisku form życia. Droga do mądrości wymaga intensywnych ćwiczeń duchowych, ascezy, milczenia – oto wedle poety istota przesłania Pitagorasa. Tylko bowiem „biegły ascetycznie umysł” (VI, 248)

<sup>18</sup> Np. pitagorejska matematyka i metafizyka liczb jest tu zaledwie wzmiankowana w *passusie* dotyczącym Metona, który – jak twierdzi Norwid – „pierwszy o liczbie-złotej pomyślił” (VI, 237).

jest w stanie osiągnąć prawdy, nie zatrzymując się na tym, co powierzchowne i drugorzędne; tylko odpowiednio uformowany człowiek odważy się zejść do „głębin wielkiego zadania bytowego” (VI, 224), do samego „dna treści” (VI, 232). Na plan pierwszy rozumowania Norwida wysuwa się zatem pitagorejska *paideia*. Jak to możliwe – zdaje się zapytywać pisarz – że Pitagoras był w stanie wprowadzić na drogę filozoficznego milczenia rzesze swych uczniów? Jak zachęcił ich do wyboru życia kontemplacyjnego, do inicjacyjnego wtajemniczenia? Odpowiedź Norwida brzmi zrazu zdroworozsądkowo:

[...] tenże nie mógł przecież z onymi uczniami swymi jak oficer z niedawnymi jeszcze żołnierzami rosyjskimi lub pruskimi postępować, samym rozkazem na-  
gim rządząc się, ale że musiał on zalecenie takowe, a nie najponętniejsze, jakimś  
usłusznieniem zadatkować.

(VI, 234)

Używanie „słowa-władzy mistrzowskiego” nie licuje bowiem ze statusem „PRZYJACIELA MĄDROŚCI”, co autor eseju dodatkowo wyjaśnia w przypisie do tekstu (VI, 234). Również osiągnięcie jakościowych zmian w sferze percepcji, będące wynikiem praktyk ascetycznych, nie stanowi zdaniem Norwida dostatecznego wytlumaczenia *paideutycznych* osiągnięć Pitagorasa:

Wypoczęta od zewnętrznych nadużyć i w normalny wprowadzona stosunek  
harmonia pomiędzy uchem zewnętrznym a wewnętrznym, pomiędzy pa-  
trzeniem optycznym a widzeniem – niemniej dotykaniem, niemniej  
smakiem... słowem: odbudowanie całej postawy zmysłowej człowieka, długim  
spokojem milczącej ciszy pozyskane, nie wiem nawet, czyli być by mogło wy-  
starczającą zapowiedzią...

(VI, 234-235)

Nieśpiesznie zbliżając się do konkluzji, Norwid pisze:

Tam – to jest pomiędzy Mistrza wnioskiem a przystępującego doń wolą – szło  
o coś pełniejszego od dyscypliny rad, o coś tak bezpośrednio żywego, iż tym  
samym zakłóć dawało się częśćkę życia człowieka rozumnego i onąż umartwić.  
O co zaś szło tam?...

(VI, 235)

Odpowiedzmy, idąc za rozumowaniem poety: chodziło tam o uczestnictwo w misteriach prawdy, o osiągnięcie pełni i jedności wiedzy, o dotarcie do jej źródeł, udzielających wtajemniczonemu wizji ciągłości rzeczy, obdarzających go profe-

tyczną mocą<sup>19</sup>. Tylko taka obietnica mogła być według Norwida skuteczną zachętą do podjęcia przez „przyjaciół-wiedzy” praktyki milczenia, będącego kwintesencją kontemplacyjnego sposobu życia.

Dzięki praktykowaniu milczenia ludzki umysł otwiera się, jak dowodzi autor rozprawy, na obszary poznania dotychczas mu niedostępne. Przede wszystkim zaś zaczyna funkcjonować w zgodzie z nadrzędnym z punktu widzenia Norwida stosunkiem analogii „pomiędzy prawami rozwoju rzeczy świata tego a prawami rozwoju ducha...” (VI, 236)<sup>20</sup>, co w praktyce oznacza ograniczenie wszelkich subiektywnych nastawień poznającego Ja. Celem jest bowiem

[...] osobiste zestawienie ustatkowanego swojego myślnego organizmu do ustroju nieustannego w harmoniach stworzenia monologu-wiecznego, i to na takie zbliżenia lub oddalenia, do jakowych ta albo owa osobistość rzetelnie się mogła była doprowadzić...

(VI, 236)

Tak opisany proces poznania wymaga określonych form wyrazu dla zdobytej wiedzy. Najważniejszą rolę odgrywa tu parabola, będąca „u-oeczywistnieniem” czy też reprezentacją nieustannie parabolizującego się ducha, a przybierająca formy słowne, acz lakoniczne, lub formy pozawerbalne, symboliczne (np. mowa gestów)<sup>21</sup>, a nawet postać „atrybucji fantastycznych”, przypisywanych Pitagorasowi: „czy to słyszenia harmonii światów przez ryt m obrotu ich, czy to rozumienia się ze zwierzęty i pojęcia-pieśni stworzenia bezmownego...” (VI, 237), które wystawiają pitagorejczyków, o czym autor *Milczenia* dobrze wie, na zarzut tajemniczości, ciemności wyrażień. Zarzut ten zostaje przez pisarza odrzucony – ezoteryzm myśli pitagorejskiej to iluzja wynikająca z umysłowych ograniczeń odbiorców-profanów<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> W legendach, przekazanych przez Herakleidesa z Pontu, Jamblicha, Diogenesa Laertiosa, Pitagoras bywa przedstawiany jako nauczyciel sztuki wieszczej. Jak podaje Diogenes Laertios (*op. cit.*, s. 477), jego uczniów nazywano wieszczącymi głos boga.

<sup>20</sup> Zasada analogii uzyskała w myśli pitagorejczyków wielostronną wykładnię: matematyczną, geometryczną i metafizyczną; ukoronowaniem tej refleksji było dostrzeżenie zgodności między duszą świata a duszą ludzką, między światem, państwem a człowiekiem. Zob. M.C. Ghyka, *op. cit.*, s. 214; A. Izdebska, *Pitagoreizm. Jedno jako „arche” w metafizyce, antropologii i polityce*, Warszawa 2012, s. 197.

<sup>21</sup> Pitagorejska semiotyka, pitagorejskie „nauczanie przez symbole” to zagadnienie, będące przedmiotem zainteresowania już w starożytności, czego przykładem jest zachowany jedynie we fragmentach *Traktat o symbolach pitagorejskich* Androkidesa. Dość obszerne uwagi na ten temat formułuje również Jamblich (*op. cit.*, s. 33, 64, 113).

<sup>22</sup> Warto odnotować, że pitagorejczycy jako pierwsi prowadzili badania nad procesem poznania i władzami poznawczymi człowieka, uznając, że przedmiotem wiedzy jest zarówno to,

Znamienne, że Norwid, pisząc o Pitagorasie jako „monologiscie-milczenia”, kilkakrotnie operuje tonem osobistego wyznania. Podkreśla, że koncepcję filozoficznego milczenia przedstawia na mocy osobistych poszukiwań, w których, jak niedwuznacznie daje do zrozumienia, Pitagoras odegrał znaczącą rolę nauczyciela, mistrza inicjacji. To poczucie bycia w pewnym sensie uczniem, późnym wnukiem starożytnego mędrca, uzasadnia osobiste przekonania filozoficzne autora, których ośrodkiem jest odkrywane na kartach rozprawy prawo milczenia (a właściwie przemilczenia) – obowiązujące w ludzkiej mowie i w dziejach kultury. Manifestowany w ten sposób głęboki i intymny związek z tradycją pitagorejską pozwala na interpretację niektórych „pitagorejskich” fragmentów eseju jako komentarza do własnej postawy poznawczej pisarza, w której uprzywilejowane miejsce zajmują, tak jak w świecie pitagorejczyków, prawda, kontemplacja i parabola. W rezultacie pitagorejskim punktem widzenia Norwid posługuje się również w toku analizy dylematów i ewidentnych słabości dziewiętnastowiecznej cywilizacji. Pitagoras staje się jego sojusznikiem, źródłem krytycznych argumentów, miarą współczesnych twórcy zjawisk. W pewnym momencie w kontekście refleksji na temat „błędu i nieszczerstwa głębokiego naszej wiedzy i za nią idącej cywilizacji” (VI, 228), pada nawet pytanie: „W słowach tych, zupełnie naturalnych, coś usłyszał każdy obecny i wszelki społeczny? a co usłyszałby milczący przez lat parę Pitagorejczyk?”... (VI, 228). Za szczególnie ważne należy uznać zestawienie pitagorejskiego milczenia i stylu życia duchowego z gwarem dziewiętnastowiecznej metropolii, który „urabiając się ze wszech wydzźwięków wszystkich działalności i energii, śpiewa sam sobie nieustannie: «Takich to, jak ja, pięć, sześć na świecie dziś... to – cała cywilizacja jego, i wartość, i siła!»” (VI, 238). Życie wielkomiejskiego tłumu stanowi wedle Norwida symboliczny przejaw umysłowych tendencji jego epoki, jest wyrazem głównych sił współczesnej cywilizacji: personalizmu (dziś powiedzielibyśmy indywidualizmu) i asymilacji. Ale ruch i gwar, panujące w stołecznym mieście, okazują się jedynie złudzeniem, jeśli zająć wobec nich odpowiednie, można rzec, pitagorejskie stanowisko poznawcze, a więc usytuować się poza, ponad miastem<sup>23</sup>:

---

co jawne, jak i to, co poza ogład zmysłowy wykracza. Poznawcze dotarcie do rzeczy niejawnych wymaga od człowieka odpowiedniego przygotowania, czemu służą praktyki ascetyczne. Zob. J. Gajda, *op. cit.*, s. 85.

<sup>23</sup> Również w legendach pitagorejskich pojawia się wyobrażenie Pitagorasa żyjącego poza granicami miasta, w symbolicznej grocie czy pustelni, gdzie mógł poświęcić się filozofii, zachowując poznawczy dystans do świata i kultywując ideał życia kontemplacyjnego (zob. Porfiriusz, *op. cit.*, s. 6; Jamblich, *op. cit.*, s. 34). Z kolei w *Złoty ch wierszach* droga uwolnienia duszy od zmiennego losu i cierpień ciała jest przedstawiana jako wstępowanie człowieka wzwyż (zob. A. Izdebska, *op. cit.*, s. 119-125).

Zaiste, nie nazbyt wysoko potrzeba się wznieść, ażeby, nie usłyszawszy tam ani jednego słowa dla prawdy bez-względnej i dla bezinteresu uczucia podniesionego i wygłoszonego, pomyśleć słusznie: jakże wielkim jest albo bywa milczenie ten, lubo taki ogromny, gwar i zamęt?!...

(VI, 241)

Miejska cywilizacja jest więc w istocie cywilizacją pozorów, tkwiącą w bezruchu, pozbawioną autentycznej siły twórczej, to głucha, martwa przestrzeń społeczna<sup>24</sup>. Autor zdaje się konstatować, że ludzkość znalazła się na antypodach pitagorejskiego trybu życia – prowadzącego do „źródeł żywych prawdy” (VI, 236), zdolnego do kształtowania nowego człowieka, a nawet do przeobrażania życia społecznego, o czym mogą świadczyć pitagorejskie rządy w Krotonie i innych miastach italskich, najprawdopodobniej odwołujące się do wizji *polis* jako części *kosmosu*, opartej na kosmicznych wzorcach harmonii, doskonałości, sprawiedliwości.

Osobisty i afirmatywny stosunek Norwida do pitagorejskiej myśli i postawy ujawnia również literacka struktura *Milczenia*. Esej przyjmuje bowiem miejscami formę misteryjną. Zwłaszcza ramowe partie tekstu: część inicjalna i końcowa, sugerują sytuację wtajemniczenia – poprzez nagromadzenie motywów tradycyjnie obrazujących inicjację, takich jak: sen, przebudzenie, odrodzenie, uchylanie zasłony... Według Norwida Pitagoras, nauczyciel wielu pokoleń filozofów, może również wobec człowieka XIX wieku spełnić funkcję mistrza inicjacji. Wskazanie na starożytnego mędrca jako na jednego z przewodników współczesności jest niewątpliwie gestem brzemiennym w konsekwencje, bo równoznacznym z sugerowaniem zwrotu ku źródłom *filo-sofii*, ku wizji świata jako *kosmosu*, czyli uporządkowanej całości, ku apollińskiemu logosowi i ascetycznemu, kontemplacyjnemu modelowi życia. Kontemplacja nie jest tu jednak spoczynkiem ducha, lecz stanowi rodzaj intensywnej duchowej aktywności człowieka, zestrzajającej go z *kosmosem*, przygotowującej go do działań w rzeczywistości zewnętrznej. W tym właśnie Norwid zdaje się upatrywać szansy odrodzenia świata pogrążonego w chaosie, głęboko zmateralizowanego, rozdzieranego przez indywidualistyczne uroszczenia, owładniętego poczuciem wyczerpania. Zarazem wskazując na Pitagorasa, autor pozostaje w zgodzie z własną koncepcją kultury, zakładającą konieczność podtrzymania kontaktu z prapoczątkiem, z ustaloną miarą rzeczy, ze sferą rudymentalnych prawd i wartości. Jego Pitagoras zaprasza więc do życia wspólnotowego – we wspólnym świecie umiłowania prawdy.

<sup>24</sup> Kwestię tę rozwijam w kolejnym rozdziale książki *W stronę Diogenesa, czyli myśliciel w czasach kryzysu*.



## W stronę Diogenesa, czyli myśliciel w czasach kryzysu

### 1.

Diogenes nie należy do grona postaci szczególnie eksponowanych przez Cypriana Norwida. Gdzież mu do np. Epimenidesa, Tyrteja, Juliusza Cezara, Kleopatry – tych przedstawicieli antycznego świata, których poeta uczynił pierwszoplanowymi, tytułowymi bohaterami swych utworów. A jednak nie sposób prze-milczeć faktu, że filozof z Synopy pojawia się w Norwidowskim dziele kilkakrotnie i to w zgoła niebanalnych kontekstach. Przywoływany dyskretnie, za każdym razem wnosi bogaty ładunek asocjacji i znaczeń. Można chyba nawet zaryzykować twierdzenie, że niepokoi swą obecnością w węzłowych miejscach myśli i wyobraźni artystycznej pisarza.

W twórczości plastycznej Norwida Diogenes pojawia się w najbardziej typowych dla siebie formach przedstawienia. Na pierwszej stronie listu do Józefa Ignacego Kraszewskiego został ukazany z latarnią w ręku w trakcie poszukiwania człowieka. Zofia Ciechanowska, wydawczyni i komentatorka tegoż listu pochodzącego ze zbiorów Biblioteki Jagiellońskiej, pisała:

Pierwsza strona ozdobiona jest rysunkiem piórem, który wykonany jest tym samym atramentem, co tekst listu i wyobraża postać Diogenesa. Rysunek stanowi rodzaj winiety, umieszczonej w lewym górnym rogu listu, przedstawia postać mędrca z długą brodą i rozwianym włosiem, kroczącego boso, okrytego strzępami draperii, z latarnią, rzucającą silne blaski w prawej ręce, z lewą ręką wzniesioną przed siebie do góry. Ręce i nogi obnażone, muskulatura ciała wybitna, twarz pełna wyrazu. Głowa zwrócona jest na wprost widza, cała postać na prawo. Nad rysunkiem nadpis: *Diogenes* pismem gotyckim, u dołu rysunku, w lewym rogu podpis i data: C. Norwid 1859 [...], układ, wyraz, a poniekąd i rysy

twarży przypominają portret własny Norwida z r. 1875 (n. b. niezbyt podobny do fotografii), opublikowany w VIII tomie „Chimery” na str. 315. Można by sądzić, że artysta nosił w duszy jak gdyby ideał własnej twarzy, podług którego ukształtował, mimo kilkunastu lat różnicy, zarówno twarz Diogenesa, jak i rysunek z t. VIII „Chimery”. Rysunek połączony jest z tekstem listu, zaczynającym się mniej więcej w połowie jego wysokości, w sposób zdradzający odczucie walorów sztuki dekoracyjnej<sup>1</sup>.

Właśnie wartości dekoracyjne rysunku, a także ślad Norwidowego autoportretu w twarzy Diogenesa wydają się autorce powyższego opisu szczególnie ciekawe, a więc i godne podkreślenia. Zarazem jej komentarz do treści listu nie zakłada głębszych związków między winietą a słowem pisanym.

Kolejne plastyczne opracowanie motywu Diogenesa pochodzi z *Album Orbis* (księga I, k. 33 recto), najprawdopodobniej z roku 1868. Widzimy tu nawiązanie do szeroko znanego wyobrażenia Diogenesa jako filozofa zamieszkującego w beczce i prowadzącego rozmowy z Aleksandrem Wielkim. Warto przypomnieć, że w XIX wieku spotkania cynickiego myśliciela z władcą interesowały również innych artystów. Na przykład cykl *Histoire ancienne* (1842-1843) autorstwa Honoré Daumiera zawiera litografię zatytułowaną *Alexandre et Diogène*, odnoszącą się do spotkania Diogenesa z Aleksandrem Macedońskim w korynckim gaju, gdzie filozof zażywał odpoczynku i gdzie na ofertę króla: „Proś mię, o co chcesz!”, miał odpowiedzieć: „Nie zasłaniaj mi słońca”<sup>2</sup>.

W twórczości literackiej Norwida postać Diogenesa podlega dalej idącej interpretacji. W dramacie *Za kulisami*, pisanym zapewne w latach 1866-1869, Diogenes jako jedna z masek krąży wśród uczestników maskaradowego balu, z rzadka dochodząc do głosu. Jednak jego ironiczne wypowiedzi, świadczące o zmyśle obserwacji, o poznawczym i moralnym dystansie, sytuują go ponad bawiącym się towarzystwem. Świadom rozgrywającej się wokół „maskarady żywota”, bohater nie ustaje w poszukiwaniu prawdziwego człowieka, którego w końcu (o, ironio!) odnajduje w osobie Sofistoffa przebranego za Abelarda. „Oto i człowiek!...” – mówi gasząc światło swej latarni. „To on! – on – nieochybnie – – Inaczej nie wdziewałby maski ze wschodem słońca...” (IV, 542). Jest też Diogenes łącznikiem między światem dopiero co wygwizdanego dramatu Omegitta, a akcją toczącą się w reductowej sali. Formułując pytania: „A wyświstany Tyrtej gdyby po tysiącach lat znalazł się tu, cóż oglądałby lub zagaił na maskaradzie żywota?”, „A wyświstany Tyrtej

<sup>1</sup> Z. Ciechanowska, *Rysunek i list Norwida z roku 1859*, „Ruch Literacki” 1928, s. 172-173.

<sup>2</sup> Zob. Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 330.

gdyby po lat tysiącach znalazł się tu, na tej żywota maskaradzie, coś przeniósłby nad wszystko?...” (IV, 532-533) – skłania do konfrontacji epok, kultur, wartości, podsuwa współczesnym zwierciadło dramatu o Tyrteju jako narzędzie samopoznania.

Interpretacja postaci Diogenesa osiąga najwyższy poziom krystalizacji u kresu twórczości Norwida – w *Milczeniu*, powstałym w 1882 roku. Pisarz przedstawił w nim autorską wersję historii filozofii greckiej, wyodrębniając epokę wcześniejszą, czyli heroiczną, rozciągającą się pomiędzy twórczością dramatyczną Ajschylosa (nie zaś – jak zwykło się sądzić – sięgającą Talesa), a dialogami platońskimi, oraz epokę późniejszą, czyli fazę dominacji filozofii systemowej, zainicjowaną przez Arystotelesa. Działalność Diogenesa wyznacza w myśl zaprezentowanej periodyzacji ważną cezurę, albowiem, jak stwierdza Norwid: „Na mędrцу tym zamyka się ta filozofia, którą ja heroiczną nazywam” (VI, 224). Już ta krótka opinia świadczy o intencji dowartościowania osoby Diogenesa, zaliczonego nie tylko w poczet starożytnych mędrцów, ale i uznanego za ostatniego przedstawiciela wyjątkowo wysoko cenionej przez Norwida epoki heroicznej<sup>3</sup>. O jednoznacznie pozytywne wartościowanie greckiego filozofa autor *Milczenia* zabiega zresztą na wiele sposobów, choćby poprzez akcentowanie prawości, szlachetności Diogenesa („zaczny Diogenes”; VI, 224), czy poprzez nobilitujące porównanie go z Hamletem („Hamlet-filozofii”; IV, 224) i – w ślad za Platonem – z Sokratesem („Obłąkany-Sokrates”; IV, 224). Myśl i postawa Diogenesa nie zostały w rozumieniu Norwida do końca zgłębione. Powszechnie znany wizerunek „improvizatora dorywczego”, „genialnego humorysty” (VI, 224) przesłonił rzeczywiste walory myśliciela: „planetarna wartość wielkiej Diogenesowej gwiazdy mniej była i mniej jeszcze bywa ocenioną od jej błyskotliwych tęcz dowcipu” (VI, 224); „On nie jest dotąd jeszcze obejrzanym w całości umysłu swojego” (VI, 224). *Milczenie* zawiera więc swego rodzaju apologię Diogenesa jako postaci historycznej, odgrywającej przełomową rolę w dziejach greckiej myśli. Zarazem myśliciel ten przekracza wedle Norwida ramy czasu historycznego: „Rzecz szczególna! – ze wszystkich mędrцów starożytnych jednego Diogenesa powiedzenia wybrzmiewają nam do dziś jako utwory spólczesne” (VI, 224). Jest on zatem w oczach Norwida postacią i historyczną, i współczesną, co z perspektywy poety stanowi szczególnie ważną przesłankę pozytywnego wartościowania osoby filozofa.

<sup>3</sup> Tadeusz Sinko twierdził, iż Norwid przesadnie podniósł znaczenie Diogenesa w filozofii greckiej, upatrując w cynizmie „oczyściciela niby stajni Augiasza z przesądów i konwenansów” (T. Sinko, *Hellada i Roma w Polsce. Przegląd utworów na tematy klasyczne w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, Lwów 1933, s. 58).

## 2.

Historyczny Diogenes to postać wielowymiarowa, bohater wielu anegdot, które dotrwały do naszych czasów przede wszystkim za pośrednictwem biograficzno-doksograficznej pracy Diogenesa Laertiosa<sup>4</sup>. W swych *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*, a więc w dziele znanym Norwidowi, ostatecznie utrwalił on, wykorzystując wcześniejsze przekazy, wiedzę na temat życia i myśli greckiego mędrca. Wiadomo, że Diogenes urodził się w Synopie ok. 412 roku p.n.e. w rodzinie bankiera Hikesjosa. Proceder podrabiania pieniędzy, w który zamieszany był jego ojciec lub według niektórych źródeł również on sam, sprawił, że przyszły filozof został skazany na wygnanie. Udał się do Aten, gdzie słuchał wykładów Antystenesa, ucznia Sokratesa i pierwszego przedstawiciela filozofii cynickiej, którą następnie w swym długim życiu wędrownego nauczyciela głosił i rozwijał. Zmarł w Koryncie w roku 323 p.n.e. Wśród licznych pogłosek na temat charakteru jego zgonu znalazła się i ta, że przyczyną śmierci było świadome wstrzymanie oddechu – Diogenes „sam zadał sobie śmierć, chcąc uciec od dalszego życia”<sup>5</sup>, a tym samym *de facto* uzyskiwał władzę nad śmiercią, okazywał dla niej pogardę, podobnie jak wcześniej Sokrates i patron cyników Herakles.

Mimo że nie był twórcą cynizmu, już za życia stał się najpopularniejszym reprezentantem tego kierunku filozoficznego, co więcej, był uznawany i jest do dzisiaj, za wcielenie ideału cynickiego mędrca. U podstaw sławy Diogenesa leży niewątpliwie jego niezwykła osobowość znajdująca wyraz w spektakularnym sposobie bycia. Jak wiadomo, przeszedł do pamięci potomnych przede wszystkim jako filozof zamieszkujący w beczce i przechadzający się w biały dzień z latarnią w rękę na znak poszukiwania człowieka. Będąc wygnańcem, prowadził życie

<sup>4</sup> To również postać wielokrotnie poddawana interpretacji przez późniejszych badaczy historii filozofii. Zob. np.: W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1969; J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1998; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000. Wśród licznych publikacji poświęconych samemu cynizmowi na uwagę zasługują m.in.: D.R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, Cambridge 1937; R. Hoistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala 1948; L.E. Navia, *Diogenes of Sinope. The Man in the Tub*, Westport 1998; L. Shea, *The Cynic Enlightenment*, Baltimore 2010. Warto przypomnieć, że epoka Diogenesa stanowiła przedmiot zainteresowań J.G. Droysena, który w latach 1837-1843 wydał głośną książkę *Geschichte des Hellenismus*.

<sup>5</sup> Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 351.

bardzo skromne: „On pierwszy – pisze Diogenes Laertios – składał płaszcz we dwoje, jak mówią, bo był biedny, i używał go też jako posłania, i nosił torbę, w której miał pieczywo. W byle jakim miejscu załatwiał wszystkie swoje sprawy: jadł, spał, rozprawiał”<sup>6</sup>. Sam Diogenes (w interpretacjach stoików) tak określał swoją kondycję: „Popatrzcie na mnie! Nie mam ani domu, ani państwa, ani majątku, ani rodziny. Mam tylko ziemię i niebo”<sup>7</sup>.

Z pracy Diogenesa Laertiosa wyłania się obraz filozofa kultywującego ideał prostoty życia, świadomie ograniczającego swe potrzeby i wdrażającego do tego typu egzystencji uczniów:

[...] uczył ich, aby byli usłużni, zadowalali się prostym posiłkiem, gasili pragnienie wodą, nosili włosy ostrzyżone do skóry i bez żadnych ozdób. Wprowadził też zwyczaj chodzenia bez chitonów i boso, w milczeniu, tak aby w drodze każdy zwracał uwagę tylko na siebie<sup>8</sup>.

Do legendy przeszły spektakularne działania Diogenesa, świadczące wymownie o jego postawie kontestatora, outsidera, ekscentryka. Bez zahamowań naruszał i demistyfikował konwencje życia społecznego, kreował świat na opak. Na przykład: „Wchodził do teatru wtedy, gdy inni wychodzili, a gdy go pytano, dlaczego tak czyni, odpowiadał: «W całym moim życiu tak postępuję»”<sup>9</sup>. Można rzec, iż permanentnie stawiał światu weto. Z charakterystyczną dla siebie odwagą, hardością, a nawet bezczelnością zwracał się do osób obdarzonych autorytetem. Znane są jego słowne potyczki z władcami, Filipem Macedońskim (wzięty do niewoli pod Cheroneą, miał stanąć przed jego obliczem i na pytanie o to, kim jest, odpowiedzieć: „Szpieguję twoją nienasyconą zachłanność”<sup>10</sup>), czy Aleksandrem, którego słowa: „Jestem Aleksander, Wielki Król”, skwitował frazą: „A ja jestem Diogenes, pies”<sup>11</sup>. Obiektem jego otwartych ataków stał się też Platon, krytykowany

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 322-323.

<sup>7</sup> Cyt. za: A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1978, s. 18.

<sup>8</sup> Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 326. Znamienne, że sam pobierał nieustannie lekcje prostoty, nawet od dzieci: „Gdy raz zobaczył dzieciątko, które piło wodę z ręki, wyrzucił z torby kubek mówiąc: «Dziecko prześcignęło mnie w sztuce ograniczania potrzeb życiowych». Wyrzucił też miseczkę, kiedy zobaczył, że dziecko, zbiwszy naczynko, jadło soczewicę z dołka wyżłobionego w chlebie” (*ibidem*, s. 329).

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 344.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 332.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 342. Słowem „pies”, od którego wzięła się nazwa „cynik”, Diogenes posługuje się często, chcąc podkreślić zwierzęce aspekty swej natury i niską pozycję w hierarchii

zarówno za poglądy filozoficzne, które Diogenes chętnie sprowadzał do absurdu<sup>12</sup>, jak i przywary charakteru, a zwłaszcza gadulstwo, pychę, upodobanie do wygodnego życia, usługowość wobec możnych, polityczne zaangażowanie. Swym krytycznym osądem obejmował również retorów, gdyż „wszystkich, którzy popisywali się dla sławy wymową, nazywał po trzykroć ludźmi, mając na myśli, że są po trzykroć nieszczęśliwi”<sup>13</sup>. Uwagę koncentrował jednak przede wszystkim na zwykłych obywatelach, nie ustawał w demaskowaniu ich moralnej małości (głupoty, próżności, chciwości, skłonności do pochlebstwa, kłamstwa) i braku zrozumienia dla spraw w życiu naprawdę ważnych. To dlatego wciąż poszukiwał człowieka, czyli osoby realizującej cyniczne ideały, oparte nie na prawie stanowionym, lecz na prawie natury. Jak dalece trudne było to zadanie, świadczą słowa wypowiedziane przez niego po powrocie z igrzysk olimpijskich: „Tłum był wielki, ale ludzi niewielu”<sup>14</sup>.

Wedle autora *Żywotów* Diogenes miał pozostawić po sobie szereg pism: dialogów filozoficznych i tragedii. Dorobek ten jednak nie przetrwał. Odziedziczyliśmy zatem obraz myśliciela ceniącego nade wszystko żywą rozmowę i przykład własnego życia, które traktował jako podstawowe formy nauczania. Wiadomo, że jego słowa posiadały „czar magiczny”<sup>15</sup>, że podziwiano go za ciętość w dyskusji, sprawność w posługiwaniu się drwiną, sarkazmem, paradoksem, ironią – środkami, którymi się posiłkował w pełnieniu swej filozoficznej misji. Jej zasadniczym celem było formowanie człowieka w duchu cynizmu, prowadzące do cnoty, osiągananej jednak nie przez czyste poznanie, ale przez wiedzę połączoną z życiową praktyką, a więc przez bezpośredni kontakt dany rozmówcom, przez naśladowanie osobowego wzoru mędrca cynickiego, przez słowną, intelektualną i obyczajową prowokację. Tak rozumiana filozofia przygotowywała zdaniem Diogenesa na wszelkiego rodzaju los, otwierała drogę do pięknego istnienia w prawdzie i wolności, gwarantowała

---

społecznej (pieska egzystencja), a także specyficzny stosunek do ludzi – zgryźliwość, ich agresywne obszczekiwanie.

<sup>12</sup> Wśród licznych antyplatońskich anegdot znajdujemy u Diogenesa Laertiosa taką oto: „Gdy Platon podał definicję «Człowiek jest to istota żywa, dwunożna, nieopierzona» i tą definicją chełpił się i zdobył poklask, Diogenes oskubał koguta i zaniósł do szkoły na wykład Platona, mówiąc: «Oto jest człowiek Platona». Odtąd do definicji tej dodawano słowa: «o szerokich pazurach»” (Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 331). Opór Diogenesa wywoływała również Platońska koncepcja idei: „Kiedy Platon rozprawiał o ideach i używał takich nazw, jak «stołowość» i «kielichowość», Diogenes powiedział: «Stół i kielich widzę, stołowości i kielichowości natomiast w żaden sposób nie mogę dojrzeć»” (*ibidem*, s. 338).

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 334.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 342.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 350.

bowiem jedność myślenia i życia. Do tej ostatniej kwestii, nadrzędnej, jak się wydaje, nawiązywał on w swym nauczaniu szczególnie często, jak choćby wtedy, gdy strojącemu psalterion głupcowi zadał pytanie: „Czy nie wstyd ci, że umiesz stroić instrument z drzewa, a nie potrafisz zestroić własnej duszy ze swym życiem?”<sup>16</sup>.

Działalność Diogenesa z Synopy przypada na wyjątkowo burzliwe czasy kształtowania się w dziejach Grecji nowej epoki. Wyprawa Aleksandra Macedońskiego na Wschód zamyka w opinii historyków epokę klasyczną i otwiera okres nowy – hellenistyczny. Dla wielu jest to równoznaczne z sytuacją cywilizacyjnego kryzysu, z „rozpadem ram świata”<sup>17</sup>. W przeszłość odchodzą zjawiska stanowiące o wielkości klasycznej kultury greckiej, o greckiej tożsamości. Przede wszystkim zmieniają się realia życia społecznego, następuje bowiem upadek *polis*. Greckie państwa-miasta tracą znaczenie i wolność na rzecz monarchii uniwersalnej budowanej przez władcę. O skali duchowego wstrząsu może świadczyć to, iż

Greki epoki klasycznej [...] zawsze traktował *polis* jako jedyny horyzont życia moralnego, poza którym człowiek nie mógł pojąć własnej egzystencji ani w relacji do innych, ani w relacji do siebie samego, gdyż niemal całkowicie utożsamiał człowieka z obywatelem<sup>18</sup>.

W epoce hellenistycznej Grecy tracą podstawy swego bytu – dominującą tezę polityczno-etyczną staje się kosmopolityzm, a negacja identyczności człowieka i obywatela prowadzi do sytuacji, w której człowiek, pozbawiony etosu państwa jako treści własnego życia, „wydaje się już wszystkim: jedynym twórcą swej wartości i swego losu, panem samego siebie”<sup>19</sup>, a zatem odkrywa siebie jako jednostkę poszukującą we własnym wnętrzu moralnych reguł i celów życia, co prowadzi ku zachowaniom indywidualistycznym i nierzadko ku egoizmowi.

Tak głębokie zmiany społeczne nie mogły nie wywrzeć wpływu na sferę życia intelektualnego. Filozofia epoki hellenistycznej zdecydowanie różni się więc od filozofii okresu klasycznego. Przede wszystkim myśliciele nowych czasów objawiają brak zainteresowania dla problematyki metafizycznej, ontologicznej i teorio-poznawczej, poruszanej przez Platona i Arystotelesa. Koncentrują uwagę na zagadnieniach etycznych, na filozofii człowieka, na filozofii życia, czyniąc je główną osią

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 345.

<sup>17</sup> Słynne słowa Lukrecjusza: „rozpadają się ściany świata” stały punktem wyjścia do stworzenia panoramy myśli filozoficznej epoki. Zob. J. Gajda, *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995.

<sup>18</sup> G. Reale, *op. cit.*, s. 24.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 27.

swej refleksji. Dzięki temu są w stanie dotrzeć ze swym nauczaniem do szerszego grona odbiorców, zainteresowanych odpowiedzią na zasadnicze dla człowieka-jednostki pytanie: jak żyć? Mówi się, iż następuje wówczas znaczący powrót do Sokratesa i jego rozumienia filozofii jako nade wszystko mądrości praktycznej. Idąc w jego ślady, filozofowie hellenistyczni stają się „głosicielami etycznego *credo*; są na swój sposób apostołami i misjonarzami”<sup>20</sup>, lekarzami dusz; tworzą nowe paradygmaty życia duchowego, nowe moralne wizje człowieka i jego istnienia. Po sokratejsku wymagają w pierwszej kolejności od samych siebie pełnej spójności między głoszoną teorią filozoficzną a sposobem życia i umierania. Wśród ideałów życia, które podzielane są przez nowe szkoły filozoficzne, w tym przez cyników, znajdują się: ideał autarkii – wystarczania sobie samemu; ideał ataraksji – poszukiwania szczęścia, tzn. pokoju ducha, na drodze eliminacji potrzeb i namiętności; ideał mędrca – człowieka prawdziwie cnotliwego i szczęśliwego, znającego *logos* ziemskiego życia.

Diogenes dawał wyraz nastrojom duchowym swej epoki. Historycy filozofii odnajdują w jego myśli wymienione powyżej ideały, zarazem akcentując to, co dlań swoiste, czyli hołdowanie myślowym skrajnościom, które konsekwentnie czynił treścią swego istnienia, całkowicie oddanego bezkompromisowej krytyce życia społecznego i głoszeniu nowego ideału człowieka, żyjącego w zgodzie z naturą, a wbrew obyczajowym konwenansom i kaprysom losu. Chcąc ukazać współczesnym, że do szczęścia wystarczy świadomość potrzeb ludzkiej natury, w tym również jej biologicznego aspektu, nadał swej filozofii odcień naturalistyczny, antykulturalny, a nawet anarchiczny. Obok natury kluczową zasadą ludzkiego istnienia uczynił niczym nieograniczoną wolność, przeżywaną na wzór Heraklesa, a znajdującą ujście w – szczególnie cenionych przez siebie – szczerości w mówieniu i autentyczności w działaniu<sup>21</sup>. Badacze myśli Diogenesa zauważają jednak, że droga do tak rozumianego szczęścia prowadzi wedle filozofa nie tylko przez rozmaite akty kontestacji. Potrzebny jest również wysiłek duchowy – ćwiczenie

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 30.

<sup>21</sup> Diogenes, za Sokratesem, realizuje zasadę prawdomówności, określaną mianem *parresia*, a odgrywającą istotną rolę w kulturze antycznej (greckiej, rzymskiej, wczesnochrześcijańskiej). W jej myśl człowiek, „mówiąc prawdę, manifestuje siebie, reprezentuje siebie i jednocześnie jest rozpoznawany przez innych jako mówiący prawdę” (M. Drwięga, *O wolności mówienia całej prawdy, czyli o pojęciu „parrêsia”*, [w:] *idem, Odpowiedzialna wolność*, Kraków 2020, s. 182). To zasada zintegrowana ze sferą publiczną, leżąca u podstaw wyrażania opinii i wpływania na zbiorowe decyzje w ateńskiej demokracji, to również wyznacznik dyskursu i etosu mistrza. Okazała się ona wyjątkowo ważna dla Norwida, o czym świadczą studia pomieszczone w dalszych partiach książki: *Norwidowska paideia i Żywe słowo*.

i trud<sup>22</sup>, które czynią możliwym panowanie człowieka nad sobą, wyzwają go od namiętności. Ideał autarkii, powiązany z ideałem apatii, sprawia, że cynicki mędrzec nie potrzebuje przyjemności, bogactwa, sławy, władzy. W poczuciu osiągniętej wolności gotów jest afirmować samo życie.

### 3.

Norwid sytuuje Diogenesa – podobnie jak czynią to historycy filozofii – na linii tradycji sokratejskiej. Wyposaża go tym samym w zespół cech, idei i kulturowych odniesień należących do dziedzictwa Sokratesa, a więc filozofa szczególnie sobie bliskiego<sup>23</sup>. Jednak Norwidowy Diogenes, będąc dziedzicem ateńskiego myśliciela, nie jest z nim przecież tożsamy. Przypomnijmy, że w *Milczeniu* pisarz nawiązuje do określenia przypisanego Platonowi (*Sokrates mainomenos*) i nazywa Diogenesa „Obłąkanym-Sokratesem” (VI, 224). Trzeba uznać, że to ważna decyzja autorska, w istotny sposób różnicująca filozofów. Dzięki niej wyeksponowana zostaje co najmniej niejednoznaczność, problematyczność Diogenesa, widzianego już nie tylko na tle Sokratesa, ale także przez pryzmat oceny Platona, nierzadko wchodzącego z Diogenesem w filozoficzny spór, co z kolei relacjonuje i wyjaśnia Diogenes Laertios. W tym, jak widać, wieloperspektywicznym ujęciu filozofa z Synopy Norwid będzie poszukiwał tego, co stanowi o „planetarnej wartości wielkiej Diogenesowej gwiazdy” (VI, 224), nawet jeśli będzie to oznaczało konieczność pewnego zdystansowania się i od Sokratesa, i od Platona. Świadczy to o ciekawych przesunięciach dominant w obrębie myśli autora *Milczenia*.

Określenie „obłąkany” oczywiście nie jest dla Norwida deprecjonujące. To bowiem wynik osądu ludzi rozsądnych, do których zaliczony zostaje również Platon. Z perspektywy pisarza obłąkanie konotuje raczej takie znaczenia, jak: non-konformizm, przekraczanie granic usankcjonowanych obyczajem, skłonność do odwracania społecznych hierarchii, obnażania fałszu i przewartościowania

<sup>22</sup> Zob. Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 347-348. Na temat ćwiczenia duchowego jako moralnej powinności człowieka starożytnego pisze Pierre Hadot, odwołując się m.in. do filozofii hellenistycznej (P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. J. Domański, Warszawa 1992). Jest to problematyka, której dotyczy rozdział: *Norwidowska osoba wobec tradycji ćwiczeń duchowych*.

<sup>23</sup> Zagadnienie sokratejskich inspiracji stało się przedmiotem wielu norwidologicznych studiów. W trybie monograficznym podejmuje tę kwestię Tomasz Mackiewicz w książce *Sokrates Norwida. Konteksty – recepcja – kontynuacja*, Warszawa 2009.

obowiązujących wartości<sup>24</sup>. Szaleństwo Diogenesa właściwie stanowi o jego wielkości, nieugiętości, niezłomności w dziele poszukiwania prawdy i służenia jej. Można powiedzieć, że jest ono sposobem filozofowania, co Norwid zdecydowanie akceptuje, jednocześnie broniąc Diogenesa przed interpretacjami kojarzącymi jego „szalone” zachowania ze sferą śmiechu, „bezkierunkowego humoru”, „błyskotliwych tęcz dowcipu” (VI, 224), które, zdaniem poety, redukują, symplifikują dzieło filozofa z Synopy<sup>25</sup>. W anegdotycznych przekazach Diogenes posługuje się nie śmiechem, lecz jadowitą drwiną, będącą wyrazem poczucia wyższości, a nawet pogardy („Z wielką pogardą odnosił się do innych”)<sup>26</sup>, przed śmiechem otoczenia broni się zaś sarkazmem: „Gdy mu ktoś powiedział: «Wszyscy się z ciebie śmieją!», odrzekł: «A z nich może osły się śmieją. Ale oni na osły nie zwracają uwagi, jak ja nie zwracam uwagi na nich»”<sup>27</sup>. Wedle Norwida Diogenes z pewnością nie powinien być ani obiektem śmiechu, ani nawet jego podmiotem (jako pogodny dziwak, filozofujący wesołek, jeden z filozofów śmiejących się), gdyż w szaleństwie tego myśliciela jest metoda, można by powiedzieć, parafrazując Szekspira. To zresztą w pełni uprawnione nawiązanie, skoro Norwid mianuje Diogenesa również „Hamletem-filozofii” (VI, 224), akcentując tym samym metodyczność jego szaleństwa i nazywając je poważnym tonem. Przywołanie Hamleta wydobywa też inne ważne aspekty postawy Diogenesa, przede wszystkim zaś konfrontuje go, oczywiście nie wprost, lecz na poziomie interpretacji, ze sformułowaną przez Szekspirowskiego bohatera alternatywą „być albo nie być”, co każe postrzegać filozofię greckiego myśliciela jako dziedzinę fundamentalnych rozstrzygnięć egzystencjalnych, w której decydują się kwestie ludzkiego życia lub śmierci. Sam Diogenes nieustannie

<sup>24</sup> Według przekazów Diogenes jako młody człowiek zasięgał opinii apollińskiej wyroczni w Delfach lub na wyspie Delos. Na pytanie, co ma czynić, usłyszał wieloznaczną odpowiedź: „*paracharattein to nomisma*”, co można rozumieć właśnie jako „przewartościować obowiązujące wartości”.

<sup>25</sup> Obraz pogodnego, radośnie roześmianego, dowcipnego i dobrotliwego Diogenesa, który nade wszystko ukochał zabawę, stworzył np. Martin Wieland w wydany w 1770 roku dziele pt. *Sokrates mainomenos oder die Dialoge des Diogenes von Sinope* (wyd. polskie: *Sokrates Mainomenos, czyli rozmowy Diogenesa z Synope*, przeł. S. Tetmajer, Lwów 1790). Jego Diogenes okazał się bliższy oświeceniowemu ideałom życia (jako reprezentant oświeconego humoru) niż przekazom historycznym. Zob. M. Geier, *Z czego śmieją się mądrzy ludzie. Mała filozofia humoru*, przeł. J. Czudec, Kraków 2007, s. 79-98. Również we współczesnych interpretacjach cynizmu możemy zetknąć się z podobnym ujęciem osoby Diogenesa – filozofa obdarzonego „humorystyczną pewnością siebie” i „niezwykłą pogodą”. Zob. P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1983, s. 210, 314.

<sup>26</sup> Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 323.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 341.

balansuje na granicy pomiędzy życiem a śmiercią – bezkompromisową postawą naraża swe życie, aby je ocalić, i do tego samego namawia uczniów, głosząc potrzebę pełnego zharmonizowania myśli i praktyki życiowej. Odstępstwo od tej zasady oznacza dla mędrca – ale też dla każdego człowieka aspirującego do mądrości – umysłową, duchową śmierć, gorszą niż zgon fizyczny. W *Milczeniu* sąd ów ilustruje scena, w której Diogenes „w księgozbiorach Akademii widząc zapracowanych starców, pytał, kto by to byli? «Ci, co prawdy szukają» – odrzeczono. – «Ach! a kiedyż oni będą mieli czas ją praktykować?!»...” (VI, 223). W komentarzu Norwid przenosi przedstawioną sytuację na płaszczyznę swej współczesności i ironicznie opisuje stan umysłu akademików, nieznaną jeszcze, jak twierdzi, starożytnym: „oni nie znali uśmiechu zatęchłego umysłu i zupełnie zwątpiałego serca, z jakim odpowiadają dziś mędrkowie na zapytania ludzi naiwnych, świeżych i coraz radszych! Zacny Diogenes przeczuwał zbliżanie się tej epoki wtórej” (VI, 223).

Diogenes staje się zatem sojusznikiem Norwida w jego krytyce filozofii akademickiej, filozofii systemowej, oderwanej od życia, zamkniętej we własnym abstrakcyjnym świecie, pozbawionej egzystencjalnego zakorzenienia. W przypadku cyników, w tym oczywiście także Diogenesa, przedmiotem krytycznych sądów, o czym była już mowa, stała się filozofia Platona, uznana za refleksję nader teoretyczną, a nie mądrościową. Platońskie idee nie istnieją, istnieją tylko byty jednostkowe – twierdzili cynicy, przedkładając zaangażowanie egzystencjalne nad doktrynę. Echa tego zdystansowania się cyników do Platona siłą rzeczy pobrzmiewają w *Milczeniu*, ale zdecydowanie silniej Norwid przeciwstawia myśl Diogenesa systemowej filozofii Arystotelesa (i jej współczesnym akademickim, spekulatywnym kontynuacjom), zakładającej podział wiedzy na szereg „umiejętności-specjalnych” (VI, 224). Zdaniem Norwida, w ten sposób została zniszczona przez Stagirytę jedność wiedzy, została zatracona idea wiedzy żywej, bo sięgającej źródeł prawdy, angażującej integralnie pojmowanego człowieka, dla którego miarą wartości i celem jest cnota, a nie poszczególne umiejętności. Antidotum Norwid upatruje w powrocie do pierwotnej, poprzedzającej Arystotelesa, koncepcji filozofii opartej na działaniu poznawczym przez przybliżenie, które wydaje się poecie „najwłaściwiej doniosłym atrybutem ducha ludzkiego” (VI, 226), w pełni adekwatnym do sytuacji poznawczej człowieka:

Jesteśmy w każdym zmyśle i rozmyśle naszym otoczeni kryształem przezroczystym, ale u-obłędniającym poglądy nasze. Podobno że cokolwiek bądź czynimy, zagaja się albo uzupełnia przez przybliżenie. Jesteśmy sami poniekąd nie inaczej istniejącymi na wirującym Planecie szybciej od uderzeń pulsu... A przeto można by nawet rzec, iż działanie przez przybliżenie nie jest dla nas przypadkiem, lecz podbitym sobie warunkiem. Stąd to, obejmując one – i jednocząc –

dwa wielkie klejnoty umysłowe, czyli: rozagę umiejętność i nierozagę instynktu przyrodzonego, jest zupełnie człowieczym.

(VI, 226-227)

Także w przypadku pozytywnie waloryzowanego przez Norwida poznania aproksymacyjnego Diogenes wydaje się ważnym czynnikiem inspiracji, argumentem, wzorem. Przede wszystkim jako myśliciel unikający tworzenia doktryny, a upatrujący w filozofii jedynie praktycznej mądrości, sztuki życia, której potwierdzeniem jest egzystencja samego filozofa. Również jako ten, który odrzuca koncepcję cnoty-wiedzy i z dystansem odnosi się do dialektyki Sokratesa, do jego rygorystycznego intelektualizmu, idąc – jak pisał Diogenes Laertios – „najkrótszą drogą do cnoty”<sup>28</sup>, czyli ascetycznie wyrzekając się ziemskich dóbr, pozostając niezależnym od nich i samowystarczalnym<sup>29</sup>. U Diogenesa jest to zarazem droga do odkrycia i respektowania naturalnych uwarunkowań ludzkiego istnienia i poznania. Ważny wydaje się w tym kontekście także sposób uprawiania przez niego filozofii – w publicznym działaniu, w dialogu z innymi. Dialog z istoty swej stanowi medium poznania przez przybliżenie – właściwa mu eliptyczność oznacza, że jest on nośnikiem zarazem tego, co wyartykułowane, i tego, co przemilczane, a co Norwid określa mianem „myśli utajonej”<sup>30</sup>. Dialog dobrze odzwierciedla zatem i ludzkie ograniczenia poznawcze, i procesualność, otwartość aktu poznania, i niezgłębialność samej prawdy.

W istocie cała epoka heroiczna to wedle Norwida czas poznania przez przybliżenie. Jest to bowiem w ujęciu autora *Milczenia* epoka dialogu, epoka dramatu – od przedstawień dramatycznych Ajschylosa, „gdzie wykładało się posady mądrości tradycyjnej i wypowiadało się idee postaciami”, „gdzie sprawy i myśli ludzkiej jeszcze nie ma, lecz gdzie święte i mądre *fata* człowiekiem dla idei pogardziły”, po sokratyczno-platońskie dialogi przedstawiające „ludzi zwykłych, ludzi na ulicach Aten spotykanych, a poszukujących nieznanego Boga, prawdy i cnoty wśród doczesnych i arcypotocznych bytu warunków” (VI, 224, 225). Diogenes jako ten, który zamyka epokę heroiczną, dopełnia powyższego obrazu. Cynicy wszak w ślad za

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 366.

<sup>29</sup> O negatywnym pojęciu cnoty jako charakterystycznym dla cyników pisze szerzej Frederick Copleston, twierdząc, że było ono konsekwencją wyolbrzymienia jednej strony życia i stanowiska Sokratesa, tej skupionej na negacji. Niezależność od opinii nie oznaczała jednak w przypadku Sokratesa ani lekceważenia publicznych przekonań, ani braku intelektualnie uzasadnionych przekonań własnych. Zob. F. Copleston, *op. cit.*, s. 140.

<sup>30</sup> „Atoli takowe właśnie że umyślnie czy przemyślnie nie wypowiedziane odwłoki zdania, przemilczenia i niedogłębienia są przecież utajoną myślą, więc są tylko konieczne nie-do-powiedzianym ciągiem rzeczy!” (VI, 226).

Sokratesem preferowali dialogową formę wypowiedzi filozoficznej, przyczyniając się nawet do wypracowania specyficznej odmiany dialogu filozoficznego, zwanej diatrybą, dla której charakterystyczny był swobodny tok konwersacji na tematy etyczne, prostota stylu, operowanie anegdotą, analogiami z życia codziennego, mieszanie powagi z żartem, najczęściej zaś z parodią, stosowaną jednak nie dla efektu komicznego, lecz w celach perswazyjnych, by dobitniej podważyć krytykowane zjawiska. Zauważmy, że słowa Diogenesa, które dotarły do nas za pośrednictwem Diogenesa Laertiosa, padają na ogół w sytuacji dialogowej, w toku rozmów, traktowanych przez filozofa jako narzędzie nauczania<sup>31</sup>.

Warto jednak odnotować, że historyczny Diogenes prowadził swe dialogi w zupełnie innych realiach społecznych niż Sokrates, którego myśl filozoficzna, zarówno w swej treści, jak i dialogowej formie, była ściśle powiązana ze społecznymi i umysłowymi strukturami swoistymi dla greckiego państwa-miasta. Stanowiła pochodną *polis* i jej świata duchowego, u którego podstaw znalazły się: wyjątkowe znaczenie słowa, mowy jako instrumentu politycznego; jawność życia społecznego, w tym myślenia wyprowadzonego na agorę; przyjazne współżycie obywateli; świadomość wspólnoty podobnych (*homoioi*)<sup>32</sup>. Uprawiana w sferze publicznej i przekazywana w formie dialogu filozofia Sokratesa miała charakter paideutyczny, formowała człowieka, który jest zarazem obywatelem, i umacniała społeczną więź, bo wówczas dla Greka „człowiek nie jest oddzielony od obywatela. *Phronesis*, refleksja, jest przywilejem ludzi wolnych, którzy korzystają jednocześnie ze swego rozumu i swoich praw obywatelskich”<sup>33</sup>. Do tak rozumianej misji Sokratesa Norwid nawiązywał w *Promethidionie*, dziele wieńczącym okres jego twórczej młodości<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Na temat literatury cynickiej zob. D.R. Dudley, *op. cit.*, s. 110-116. Termin „diatryba” ma także szerokie znaczenie. Wedle *Słownika terminów literackich* (red. J. Sławiński, wyd. 2, Wrocław 1988, s. 92) jest to „utwór lub przemówienie o charakterze agresywnie polemicznym, wyrażające w sposób gwałtowny krytykę lub protest”. O tak rozumianych diatrybach pisano w odniesieniu do poezji Norwida (zob. J. Fert, *Norwid – poeta dialogu*, Wrocław 1982).

<sup>32</sup> J.-P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Gdańsk 1996, s. 75.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 153. Vernant podkreśla, iż „*polis* istnieje tylko o tyle, o ile wyodrębniona została sfera życia publicznego w dwóch różnych, choć związanych ze sobą znaczeniach tego słowa: jako dziedzina, która – w przeciwieństwie do spraw prywatnych – wszystkich interesuje, oraz jako dziedzina działań wszystkim dostępnymi, wykonywanych w pełnym świetle dnia – w przeciwieństwie do działań tajemnych” (*ibidem*, s. 65). Ten wymóg jawności ma decydujący wpływ na życie intelektualne i jego formy.

<sup>34</sup> Pisałem na ten temat w książce *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności a więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)*, Kraków 2011 (rozdz. O „roz-mowy duchu”, czyli o dialogowej formie „*Promethidiona*”).

Diogenes, o czym wspominałam, działa w czasach upadku *polis*, gdy następuje oddzielenie jednostki od obywatela, a etyki od polityki. Inne są społeczne ramy jego myślenia, inne audytorium, do którego się zwraca. Sam, nie czując się już integralną częścią *polis*, lecz obywatelem świata, staje wobec ateńskich filistrów i nieusposobionego filozoficznie miejskiego tłumu, by podjąć trud poszukiwania człowieka. Choć dialogi Diogenesa nie przekształcają się w dogmatyczny wykład, to jednak wydają się w pewnym stopniu ułomne. Często prowadzone z anonimowymi interlokutorami, odsłaniają niemożność współbadania mistrza i ucznia<sup>35</sup>. Ukazują Diogenesa samotnego w swym trudzie nauczania sztuki życia, uciekającego się, zapewne w poczuciu wyższości wyznawanych przez siebie wartości, ale i bezsilności, braku realnego wpływu na otoczenie, do obyczajowego ekscesu, sztyderstwa, ataku *ad personam*... Znamienne, że grecki filozof wciąż propaguje swą myśl w przestrzeni miejskiej, w sferze publicznej, ale zarazem wyraźnie oscyluje między postawą publicznego uprawiania filozofii w dążeniu do przemiany życia społecznego a przekonaniem o konieczności duchowego ćwiczenia, kontemplacji, skupienia się na osobistej mądrości. Trzeba w tym widzieć znak czasu – epoka hellenistyczna, której Diogenes jest reprezentantem, to, przypomnijmy, faza odkrywania człowieka jako jednostki, szerzenia się indywidualizmu w refleksji antropologicznej i prywatnych form uprawiania filozofii.

Powyższe aspekty działalności Diogenesa szczególnie silnie przyciągają uwagę Norwida. W *Za kulisami* poeta ukaże go podczas dramatycznego poszukiwania człowieka, zarazem skazując jego misję na niepowodzenie. Filozof nie ma szans na realizację swych celów wśród urzeczowionych ludzi-masek, w świecie zaburzonej tożsamości indywidualnej i zbiorowej, w którym rozpadły się więzi społeczne, w którym dialog, będący wykładnikiem ich stanu, obrazuje nie porozumienie, lecz wzajemne mijanie się w akcie ludzkiej komunikacji. Tę konstatację przypieczętowuje autorska ironia, tak silnie wyczuwalna w momencie ewidentnie błędnego wskazania Sofistoffa jako człowieka. Jednak o jej zasięgu i mocy świadczy zwłaszcza to, że sam Diogenes jest tu jedną z masek. Główny bohater dramatu Omegitt, ostatni w przedstawionej rzeczywistości człowiek, ponosi klęskę w wymiarze zarówno osobistym (zerwane zaręczyny), jak i społecznym (wygwizdany *Tyrtej*). Nie dane mu będzie jako mężczyźnie i jako poecie doświadczyć wspólnoty, nie zintegruje się symbolicznie ze zbiorowością, co stanowi ważny cel jego działań i refleksji. W finale utworu opuści świat maskaradowej sali, świat zdeformowanego, wynaturzonego człowieczeństwa i kultury pozbawionej autentyzmu, chroniąc

<sup>35</sup> Zob. T. Sinko, *O tzw. diatrybie cyniczno-stoickiej*, „Eos” 1916, s. 45.

swą indywidualną godność. Można więc uznać, że i w jego doświadczeniu pojawia się Diogenejski rys.

Z kolei w *Milczeniu* wątek poszukiwania, formowania człowieka przywoływany jest od razu na początku eseju. Wydaje się, iż głos Diogenesa pobrzmiwa w otwierającym tekst pytaniu: „Czy śpiącego można przebudzić grzecznie?...”, a także w negatywnej odpowiedzi na nie:

Nie można przeto z oczywistości jednej przerzucać nikogo w drugą sposobem grzecznym, i pewne brutalstwo nierozłącznym zdawa się być od roboty takowej. Stąd to głównie i pierwszorzędnie pochodzi ta odpychliwość, jaką na samym wstępie spotyka u ogółu każdy nowy pomysł lub wynalazek, o ile jest początkującym lub posiłkującym nowe koło rzeczywistości i oczywistości, budzić albowiem grzecznie w żaden sposób nie daje się.

(VI, 221)

W kontekście padających tu słów na myśl przychodzą wypowiedzi i zachowania filozofa z Synopy zdecydowanie nie-grzeczne, wręcz aroganckie czy brutalne, a mające na celu właśnie przebudzenie interlokutora z letargu, by mógł podjąć nowe, sensowne życie.

Również w *Milczeniu* Diogenes jest przywoływany w powiązaniu z problematyką funkcjonowania sfery publicznej, czyli dialogowej przestrzeni społecznej komunikacji. Jego imię pojawia się w szeregu uwag na temat „jawności społecznej”, a ściślej jej ograniczeń. Norwid dostrzega bowiem, iż są „głębiny i stopnie szczerości ducha i oczywistości, które się jakoby spół-milczeniem ogółu uznawa, ale którym jawność społeczna odmawia wygłosu” (VI, 223), są sytuacje, w których padają ostrzeżenia: „takich rzeczy się nie mówi”, „do takich głębin wielkiego zadania bytowego nie zstępuje się” (VI, 224). Zupełnie inaczej było zdaniem autora w Grecji okresu heroicznego:

[...] aż do Arystotelesa (lecz nie policzając tego mędrca), nikt nie pojmowałby takowej jawności-względnej, zakreślone z góry szranki mającej, ani ona komu wystarczałaby! Nieledwie że na ulicy zapytać było przecie można, co jest dusza? jak i ile nieśmiertelna? co życie i żywot? na co i dla czego filozofia?... Zapytywany z nie mniejszą odpowiadał prostotą: „Tyle a tyle wiem, lub nie wiem; co do filozofii, ta – za cel ma uczynić człowieka moralnie szczęśliwym!”

(VI, 223)

Diogenes, żyjąc na granicy epok, doświadczał już symptomów kurczenia się sfery publicznej, a powiększania się obszarów milczenia o sprawach żywotnych. Były to jednak zaledwie początki pewnego procesu, którego kontynuację Norwid

obserwuje w swej współczesności. Dostrzegana przezeń eskalacja milczenia jest efektem nie tylko stanu wiedzy i kondycji uczonych, to również konsekwencja pojawienia się nowych form życia społecznego. Norwid doskonale wie, że dziewiętnastowieczna metropolia w niczym nie przypomina *polis*, a jej mieszkańcy nie mają nic wspólnego z greckimi obywatelami podejmującymi na agorze rozmowy o sprawach najważniejszych, dokonującymi otwartej samoprezentacji w medium słowa, tworzącymi wspólnotę w dialogowo-komunikacyjnej interakcji. Zawarte w *Milczeniu* obrazy życia wielkiego miasta wysuwają na plan pierwszy wypełniające je tłum i gwar. Współczesne miasta, te „huczące morza działalności i energii”, zdają się stanowić – jak stwierdza nie bez ironii Norwid – „o żywotności historycznej i moralnej naszego świata” (VI, 239), ale powstająca w ich granicach cywilizacja „nic oprócz interesu swojej pasji nie wygłasza, nie uwzględnia i nie dopuszcza” (VI, 240). Analizowany przez pisarza głos „postaci umysłowej” personifikującej miasto (*notabene* Ajschylos patronuje temu pomysłowi Norwida; tragediowe chóry Ajschylosa są dla persony miasta punktem odniesienia i miarą) to głos „osobistego monologu”, który „nie wychodzi [...] nigdy ze swego punktu-wyjścia!...” (VI, 240). To zaś oznacza, że nie realizując dialogowej formy prawdy, nie partycypuje w samej Prawdzie. Miejska cywilizacja, oparta na personalizmie (dziś powiedzielibyśmy indywidualizmie), a także na asymilacji<sup>36</sup>, jest w istocie cywilizacją pozorów, tkwiącą w bezruchu, pozbawioną autentycznej siły twórczej. Pozorem okazuje się miejski ruch, gwar miejskiego tłumu zaś to jedynie akustyczne złudzenie. Współczesne miasto zalega milczeniem:

Zaiste, nie nazbyt wysoko potrzeba się wznieść, ażeby, nie usłyszawszy tam ani jednego słowa dla prawdy bez-względnej i dla bezinteresu uczucia podniesionego i wygłoszonego, pomyśleć słusznie: jakże wielkim jest i bywa milczeniem ten, lubo taki ogromny, gwar i zamęt?!...

(VI, 241)

Diogenes więc, przeczuwający nadejście nowej cywilizacji i obserwujący jej załączkowe formy, pośrednio towarzyszy Norwidowi w formułowaniu przenikliwych sądów na temat zanikania sfery publicznej. Zjawisko to opisane w socjologii jako

---

<sup>36</sup> Podstawą imitacyjnego charakteru współczesnej kultury jest wedle Norwida: „umysł poszukujący jedynie, ażeby być upodobanym względem mody czasu swojego i ażeby podobać się... Ten, nim otwiera usta, już odczytał pierw tve mniemania i dopowiada tylko do nich zdania swoje, poczucia swe do cudzych układu, myśli swoje z domysłonymi w drugich myślami wiąże” (VI, 241). Szerzej na ten temat piszę w rozdziale: *Między personalizmem a asymilacją. Norwid o formach i znaczeniu wspólnoty*.

proces upadku człowieka publicznego, tzn. proces oddzielania natury ludzkiej od działania publicznego, zmierzający ku triumfowi subiektywności, intymności, przybiera na sile w XIX wieku przede wszystkim pod wpływem przemian w charakterze miasta i wielkomiejskiej kultury oraz w efekcie zachwiania równowagi między życiem publicznym a życiem prywatnym, które zaczyna dominować w uniwersum stosunków międzyludzkich. Wówczas to forum życia publicznego, jakim jest miasto, stopniowo staje się pustą, martwą przestrzenią społeczną; erozji podlegają znaczące społeczne interakcje, w tym dialog, i wiara w ich wartość. A skoro społeczny świat mowy i działania traci ważność, to w tej sytuacji milczenie w ulicznym tłumie okazuje się jedynym sposobem doświadczania życia publicznego<sup>37</sup>.

Można rzec, iż Diogenes współtworzy Norwidowską diagnozę kryzysu cywilizowanego świata, w którym nastąpił rozpad podstaw sfery publicznej. Zresztą grecki filozof uchodzi za jedną z figur krytycznokulturowego dyskursu, uznawany bywa za postać wcielającą etos krytyka kultury, a przy tym reprezentującą określony model krytyki – krytykę restytucyjną, czyli zakładającą odzyskanie kontaktu z prapoczątkiem, powrót do źródła prawd i wartości, przywrócenie pierwotnego, nieskażonego sensu<sup>38</sup>. Filozoficzny cynizm i krytyka kultury pozostają w związku

<sup>37</sup> Zob. R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2009, *passim*.

<sup>38</sup> Zob. R. Konersmann, *Krytyka kultury*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2012, s. 36–37, 69. Autor obok restytucyjnej krytyki kultury wyodrębnia krytykę postrestytucyjną, nowocześnie, której inicjatorem był Jean-Jacques Rousseau: „Ta krytyka przestała prezentować siebie jako naturalną sojuszniczkę prawdy, rozumu czy historii, aby się oddawać do ich dyspozycji lub urzeczywistniać ich prawa. Emfaza przywracania – przywracania źródła czy sensu – jest jej równie obca, jak zobowiązanie do postępowania zgodnego z instrukcjami lub z jakimś programem” (*ibidem*, s. 12). Nowoczesna krytyka kultury, nieznająca meta-podmiotu, „wyższego ducha”, Boga, *logosu*, ideału doskonałości, pozostaje w sprzeczności ze światopoglądem Norwida, który zdaje się uprawiać restytucyjną krytykę kultury, skoncentrowaną wokół właściwej miary rzeczy; nie spogląda melancholijnie wstecz, by celebrować świadomość utraty, lecz działa na rzecz zdiagnozowania kryzysu i przywrócenia wiecznych wartości. Przyjmuje to w myśli pisarza postać „pracowania u źródeł”, do których należy nieustannie powracać. O polskiej społeczności, jako depczącej „od rana do wieczora płuca własne człowieka-zbiorowego pospolitej rzeczy”, Norwid napisze z ironią, iż „chełpią się z lada czego, a skarby żywotne depcą i nic uszanować nigdy nie umieją. Aż im kosmiczny patriotyzm-kapusty-kwaśnej i hajdamackich akcentów poprzekreślają koleje żelazne, i poznają, że nie tam ratują się zjawiska rzeczy, ale w źródłach jej. Aż im z-hańbią języka własnego godność instytucyjnymi obcymi potęgami, aby poznali, że nie tam się ratuje język, ale w źródłach jego. Aż im wodę powylewają z karafek i szklanek, aby poznali, że ona tam ze źródeł naczepywana jest” (List do Władysława Bentkowskiego, koniec maja 1857; VIII, 307).

tak ścisłym, że Diogenes uprawia krytykę kultury, eksperymentując na sobie samym i w ten sposób niejako uwiarygodniając nadrzędny *logos*, w którego imieniu kwestionuje *status quo*. Dla niego krytyka jest orężem w służbie prawdy, a jej uprawianie wiąże się ze świadomością posłannictwa i z koniecznością kultywowania cnoty heroizmu. Występując przeciw kulturze swego czasu, historyczny Diogenes odsyła do natury jako rudymenarnego kręgu ludzkiego życia, Diogenes Norwida natomiast ma za sobą zespół prawd epoki heroicznej, a wśród nich przekonanie o tym, że *logos* jawi się jako *dialogos*.

Norwid staje zatem w *Milczeniu* wobec konieczności pogodzenia restytucji pewnych form życia i wartości z nieodwracalnością czasu historycznego, z akceptacją zmiany, tego, co nowe w kulturze. Rozwiąże ten dylemat, zgłębiając, acz z innej niż poprzednio perspektywy poznawczej, fenomen milczenia, które w szczególnych warunkach („biegły ascetycznie umysł” (VI, 248), dzięki duchowym ćwiczeniom wprawiony w sztuce monologu milczenia) może otwierać drogę do „źródeł żywych prawdy” (VI, 236), kryjących pierwiastkową ideę dramatyczności mowy („Mowa, dlatego że jest mową, musi być nieodzownie dramatyczną! I jakże byłaby inaczej mową? Monolog nawet jest rozmową ze sobą albo z duchem rzeczy”; VI, 232). Równocześnie idea ta okazuje się prawem rozwoju ludzkiej myśli, którego działanie Norwid objaśnia na przykładzie mowy człowieka oraz dziejów literatury. Jednak tę fundamentalną prawdę pisarz zawdzięcza już nie Diogenesowi, lecz „monologistom-milczenia”, a przede wszystkim Pitagorasowi.

#### 4.

Okazuje się, że Diogenes z Synopy, obecny zaledwie w kilku miejscach Norwidowego dzieła, jest dla pisarza myślicielem wyjątkowo inspirującym. Doceniając aktualność filozoficznych poglądów antycznego cynika, Norwid czyni go źródłem ważnych argumentów w swej refleksji na temat stanu dziewiętnastowiecznej cywilizacji, kryzysu życia publicznego i międzyludzkich więzi, rozproszenia i słabości wiedzy oderwanej od życia, kondycji człowieka i struktury ludzkiego umysłu. Metaforycznie rzecz ujmując, można powiedzieć, że w tych kwestiach Norwid przemawia w pewnym stopniu głosem Diogenesa, że nakłada jego maskę starożytnego mędrca i podejmuje jego etos. Tym samym wprowadza postać filozofa w sferę swych autokreacyjnych strategii, w obręb własnego mitu personalnego, eksponując analogie nie tylko ideowe, ale także te dotyczące postawy czy człowieczego losu. Norwid podziela przecież z Diogenesem postawę kontestacji w obliczu cywilizacyj-

nego kryzysu, poczucie niezrozumienia przez otoczenie, kondycję wygnança poza granice wspólnoty i jednocześnie obywatela świata. Z podobną jak grecki filozof niezłomnością działa na rzecz prawdy, wciąż inicjując dialog ze współczesnymi, podtrzymując patos krytyki i ideał ascezy, ale i nie stroniąc od zachowań bulwersujących, od pogardy, drwiny, ironii. W *Rzeczy o wolności słowa* poeta zamieści polemiczny *passus* w obronie filozofii cyników:

Zaś Cynizm ma poważną przeszłość i ma szkołę,  
 Starą – jak to, że dziecię w świat przychodzi gołe,  
 Ani zapomnieć słuszną, iż wykwintne owe  
 Myślenia, co korony nosiły laurowe  
 I stopę miały złotym promienną koturnem,  
 Musiały się gdzieś spotkać z czymś prostszem, mniej górnem,  
 I że Cynizm... w ateńskiej wiedzy panteonie,  
 Był Herkulem!...

Ci błędzą, co mają Ironię  
 Za zło ludzkiego-serca – ta lewica-marzeń  
 Niekoniecznie stąd idzie...

[...]

Nie! znam ja coś gorszego nad uśmiechy krzywe,  
 Nad Cynizm, nad Ironię...

... znam – Serio-fałszywe!

(III, 597-598)

Znamienne, że Norwid, przedstawiając osiągnięcia szkoły cynickiej, przywołuje imię Herkulesa, patrona cyników, ich wzór pracy nad sobą i heroizmu, „ideał prawdziwej wolności i siły woli”<sup>39</sup>, a zarazem postać znaczącą w kontekście własnej twórczości i autokreacji. Narrator *Assunty*, tocząc ze współczesnymi spór o poezję, zapowiada:

Gdzieś wyląduję – założę Heraklę!...  
 Nowy lud z sercem i z myśli skrzydłami –  
 Ani obejrzą się na ruch wasz mrowi!...

(III, 273)

Tak więc i kult Herkulesa spokrewnia Norwida z Diogenesem cynikiem. Dodajmy, że wraz z wielokrotnie przez poetę interpretowanym mitem heraklejskim<sup>40</sup> ożywają w jego dziele pewne elementy myśli cynickiej.

<sup>39</sup> Zob. S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 77.

<sup>40</sup> Zob. E. Nowicka, *Norwid i dziedzictwo Herkulesa*, „Ruch Literacki” 2012, z. 3, s. 283-293.

Ślady obecności Diogenesa (bardziej i mniej wyraźne) możemy dostrzec również w obrębie Norwidowskiej koncepcji ironii i strategii autokreacyjnych ironisty. W cytowanym fragmencie *Rzeczy o wolności słowa* cynizm zostaje zasadnie skojarzony z ironią, która była przecież jednym z narzędzi Diogenesa w usilnie prowadzonym przezeń nauczaniu cnoty. Echa Diogenejskie pobrzmiwają również w wierszu *Ironia*, zwłaszcza w metaforycznie eksponowanych opozycjach harmonii i zgrzytu, snu i przebudzenia, powagi cnoty i jej śmieszności w oczach otoczenia. Być może i w wierszu *Pielgrzym*, interpretowanym zazwyczaj przez pryzmat biblijnych, chrześcijańskich kontekstów, wizja pielgrzymiej kondycji człowieka nawiązuje w jakimś stopniu do kondycji Diogenesa – wędrownego, ubogiego myśliciela, który wbrew światu, dzięki sztuce *askesis*, otwiera przed swymi uczniami (i oczywiście przed samym sobą) drogę prowadzącą wzwyż, „nad płaskie domy”, w dziedzinę, gdzie „stanów-stan” (I, 28)<sup>41</sup>.

O bliskim duchowym obcowaniu Norwida z Diogenesem i jego legendą świadczy też fakt wprowadzenia go przez pisarza na karty prywatnej korespondencji. Wizerunek filozofa zamieszczony w liście do Kraszewskiego (VIII, 385-386) stanowi potwierdzenie intymnego charakteru tej więzi. Trudno się zgodzić z Ciechanowską, że winieta przedstawiająca Diogenesa z latarnią w ręku nie pozostaje w jakimkolwiek związku z treścią tego listu. Wręcz przeciwnie, stanowi ona znaczącą dlań ramę – jest formą autoprezentacji autora, włącza wypowiedź epistolarną Norwida w tok Diogenesowych poszukiwań człowieka. Potwierdzają to główne wątki listu. Konstatacja własnego smutku i osamotnienia, doświadczenia przez los, temat zgonu wynoszonego ponad śmierć, wreszcie podjęty za Eklezjastą topos próżności świata mieszczą się w obszarze skojarzeń z osobą Diogenesa – nauczyciela wolności, próbującego wpoić uczniom potrzebę uniezależnienia się od ograniczeń ludzkiej kondycji: od losu, śmierci, iluzji. Zarazem Norwid pośrednio wskazuje na kres poszukiwań greckiego filozofa. Rozwijany w zakończeniu listu temat Chrystusowego krzyża może naprowadzić uważnego czytelnika na pamiętne słowa: *Ecce homo*.

Podążanie śladami Norwidowego Diogenesa to zajęcie tyleż frapujące, co pożyteczne dla zrozumienia myśli i etosu autora *Milczenia*. Tak ukierunkowana interpretacja pozwala na uchwycenie ewoluowania stosunku Norwida do myśli antycznej, a przede wszystkim do bliskiej mu tradycji sokratyczno-platońskiej, z którą za pośrednictwem Diogenesa pisarz polemizuje, odnosząc się do założeń ontologicznych platonizmu, i którą radykalizuje w sferze etyki, radykalizując poglądy So-

<sup>41</sup> Dziękuję Grażynie Halkiewicz-Sojak za zwrócenie mi uwagi na możliwość czytania obu wierszy z cyklu *Vade-mecum* przez pryzmat legendy i filozofii Diogenesa.

kratesa. Obrany kierunek dociekań pozwala też na wstępne usytuowanie Norwida w kontekście krytyki kultury, tak intensywnie rozwijającej się w drugiej połowie XIX stulecia, w okresie przez wielu odbieranym jako czasy postępującego kryzysu cywilizacji. Sądzę, że lepiej widoczna staje się swoistość intelektualnego stanowiska Norwida w tej kwestii, jeśli weźmiemy pod uwagę, że autor *Milczenia* czerpie z inspiracji filozofii cynickiej inaczej niż np. Friedrich Nietzsche, niekiedy uznawany w swej krytyce kultury za neocynika. O odrębności Norwidowego sposobu myślenia stanowi eksponowanie heroizmu Diogenesa w ścisłym powiązaniu z problematyką metafizologiczną i epistemologiczną (status wiedzy, relacja między filozoficzną teorią a życiową praktyką, poznanie aproksymacyjne) oraz w kontekście analizy sfery publicznej i sposobów funkcjonowania w niej słowa, przy jednoczesnym odsunięciu na dalszy plan naturalistycznych wątków filozofii cynickiej, a w samym wizerunku cynickiego filozofa tego, co jest równoznaczne z postawą rebelianta, odrzucającego *en bloc* kulturę na rzecz natury. Wreszcie, poszukując pożytków płynących ze spojrzenia w stronę Norwidowego Diogenesa, trzeba przyznać, że dzięki temu wzbogaca się nasza wiedza o samorozumieniu, o personalnym micie i etosie pisarza. Zarysowuje się bowiem „profil” Norwida moralisty z rysami cynickiego mędrca z Synopy, nie-grzecznie budzącego współczesnych z letargu i nawołującego do przemiany życia.



# „Odkrycie człowieka”

## Spotkania Norwida z mistrzami włoskiego renesansu

### 1.

Przytoczone w tytule rozdziału słowa „odkrycie człowieka” pochodzą oczywiście z książki Jacoba Burckhardta *Kultura odrodzenia we Włoszech*<sup>1</sup>. I choć autor pracy zaczerpnął je od Jules’a Micheleta, stwierdzającego we wstępie do tomu siódmego *Histoire de la France*, że główną zdobyczą renesansu było „odkrycie świata, odkrycie człowieka”, a w efekcie „nowa, zadziwiająca natura ludzka”<sup>2</sup>, to jednak zwykliśmy łączyć owo przekonanie właśnie z Burckhardtem. On to bowiem niezwykle sugestywnie ukazał proces odkrywania człowieka jako zasadniczy wątek kultury włoskiego renesansu, czyniąc powyższe zagadnienie jednym z myślowych zworników swego słynnego dzieła, któremu do dziś zawdzięczamy szereg wyobrażeń o tej fazie włoskiej kultury, nierzadko zapominając, że praca bazylejskiego historyka ukazała się w roku 1860 i była kulminacją prądu intelektualnego, znamienego dla dziewiętnastowiecznej kultury, określonego przez Alexandra Gottlieba Baumgartena mianem renesansyzmu.

Jak twierdzą badacze tego zjawiska, źródeł renesansyzmu należy doszukiwać się w kulturze francuskiej, we wspomnianej pracy Micheleta, jednak swój dynamiczny rozwój prąd zawdzięcza przede wszystkim kulturze niemiecko- i anglojęzycznej. Obok Burckhardta należy w tym kontekście przywołać przede wszystkim Waltera Horatia Patera jako autora *Studies in the History of the Renaissance* (1873; od wyd. 2 w 1877 roku pt. *The Renaissance. Studies on Art and Poetry*) i Johna

---

<sup>1</sup> J. Burckhardt, *Kultura odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczowska, Warszawa 1991.

<sup>2</sup> Cyt. za: Z. Łempicki, *Wybór pism*, oprac. H. Markiewicz, t. 1: *Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii kultury*, przedm. B. Suchodolski, Warszawa 1966, s. 33.

Addingtona Symondsa z jego *The Renaissance in Italy* (1875-1886), a także Nietzschego uznającego renesans za złoty wiek europejskiej kultury i propagującego renesansowe ideały na terytorium filozofii w poczuciu, że sam jest rówieśnikiem wielkich ludzi tamtej ery, protoplastów nadczłowieka<sup>3</sup>. Również w Polsce znajdziemy wówczas znawców włoskiego odrodzenia – z pewnością należą do tego grona Józef Kremer, rozwijający refleksję na temat tej epoki włoskiej kultury zarówno w *Listach z Krakowa* (1843-1855), jak i w *Podróży do Włoch* (1859-1864), Julian Klaczko jako autor *Wieczorów florenckich* (1881) i *Juliusza II* (1900), a także Kazimierz Chłędowski, twórca wielu dzieł historycznych poświęconych Italii, a zwłaszcza pracy *Rzym – ludzie odrodzenia* (1909).

Choć dziewiętnastowieczne zainteresowania włoskim odrodzeniem zaowocowały szeregiem wybitnych publikacji, to jednak właśnie dzieło Burckhardta miało dla renesansyzmu znaczenie kulminacyjne: „w nim renesansyzm ówczesny znalazł swój najpełniejszy wyraz”, dzięki niemu „stał się renesans prawdziwą kulturalną potęgą”<sup>4</sup> i zarazem przedmiotem ożywionych dyskusji (toczonych zresztą często w trybie polemicznym wokół publikacji szwajcarskiego autora). Za Zygmuntem Łempickim można powtórzyć, że będąc przejawem nowoczesnego historyzmu: „Podobnie jak klasycyzm w w. XVIII lub romantyzm w w. XIX, był i renesansyzm w drugiej połowie XIX wieku jednym z tych wielkich aktów powtarzania się dziejów duchowych świata”<sup>5</sup>. W jego ramach epokę renesansu podniesiono do godności ideału, jej światopogląd i styl uznano za wzór dla kultury współczesnej. W zakończeniu swego dzieła Burckhardt pisał o tym wprost: „Odrodzenie włoskie zasługuje na miano przewodnika naszej epoki dziejowej”<sup>6</sup>, dając tym samym do

<sup>3</sup> Oczywiście nie jest to kompletna lista nazwisk. Do rozpowszechnienia ideałów renesansowych przyczynili się też Stendhal (*Rome, Naples et Florence; Promenades dans Rome*), Hippolyte Taine (*Voyage en Italie*), Bernard Berenson (*The Italian Painters of the Renaissance*). W dziele tym mieli swój udział nawet krytycy włoskiej sztuki epoki odrodzenia, a więc pre-rafaelici i John Ruskin (zwłaszcza poprzez *The Stones of Venice*).

<sup>4</sup> Z. Łempicki, *op. cit.*, s. 35. Zob. też W.K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*, Cambridge 1948.

<sup>5</sup> Z. Łempicki, *op. cit.*, s. 31.

<sup>6</sup> J. Burckhardt, *op. cit.*, s. 333. Ten rodzaj waloryzacji włoskiego odrodzenia stał się znamienny dla XIX stulecia: „Nowoczesność i aktualność sztuki renesansu, przymioty, które Pater i Berenson, Burckhardt i Michelet, John Addington Symonds i inni uzasadniali «historiozoficznym» przekonaniem o protagonistycznej funkcji epoki odrodzenia wobec kultury XIX wieku [...] dla szerokich rzesz publiczności okazały się czymś tak oczywistym i naturalnym, że świadomość historycznego dystansu straciła zupełnie na wadze” (R. Kasperowicz, *Wstęp*, [w:] idem, *Berenson i mistrzowie odrodzenia. Przyczynek do postawy estetycznej Bernarda Berensona*, Kraków 2001, s. 21).

zrozumienia, że jego charakterystyka renesansu jest czymś więcej niż historyczną prezentacją epoki – to w istocie afirmacja odnalezionych w minionym czasie wartości i próba przeniesienia ich na grunt kultury współczesnej, duchowo wyjałowionej, zagrożonej barbarzyństwem<sup>7</sup>.

Głosząc, iż kultura włoskiego renesansu jako pierwsza odkrywa i ukazuje świat ludzki w całym jego bogactwie, Burckhardt przedstawił w swym najśłynniejszym dziele wielostronne, niezwykle barwne studium człowieka epoki. Miał świadomość, że zarazem dokonuje opisu momentu przeobrażania się Włochów w ludzi nowoczesnych, że relacjonuje moment narodzin nowoczesnego indywiduum. Z badawczą pasją śledził zatem proces wyłaniania się indywidualności, różnicowania się jednostek, ich rozwoju do pełni osobowości („spośród nieodróżnicowanej masy wyłaniają się tysiące odrębnych fizjonomii”; „nikt się nie boi wyróżniać z tłumu, być innym i innym się wydawać niż reszta ludzi”<sup>8</sup> – pisał). Przed czytelnikiem *Kultury odrodzenia we Włoszech* przesuwają się więc korowód oryginalnych postaci, różnorodnych charakterów i typów ludzkich, powstałych nie tylko w wyniku transformacji światobrazu oraz struktury społecznej, ale i dzięki nowej koncepcji sławy, nowemu poczuciu godności, a także, jak się wówczas wydaje, wprost nieograniczonym możliwościom kreacyjnym i autokreacyjnym człowieka. Antropologiczne ideały epoki najlepiej oddają słowa wypowiedziane przez Stwórcę do Adama w *Mowie o godności człowieka* Giovanniego Pica della Mirandoli:

Nie przydajemy tobie Adamie ani ustalonego miejsca, ani właściwego kształtu, ani żadnego szczególnego daru, byś zgodnie z wyborem i zgodnie ze swoim zdaniem posiadał i zajął to miejsce, przyjął tę postać i ten dar, który swobodnie sobie wybierzesz [...], byś sam siebie, niczym wolny i z nadania rzeźbiarz oraz twórca, wyraził swobodnie w formie, którą nad inne przedłożysz<sup>9</sup>.

Śledząc przebieg tak rozumianej autokreacji, Burckhardt skoncentruje swą uwagę na czynnym życiu człowieka renesansu, ale będzie próbował również, zwłaszcza poprzez literaturę epoki, docierać do jego uczuciowej i duchowej istoty. Ważną intencją historyka okaże się odsłonięcie bogactwa stanów wewnętrznych,

<sup>7</sup> Wiadomo, iż pracę nad *Kulturą odrodzenia we Włoszech* zapoczątkowują notatki Burckhardta na temat „Renaissance-Renaître – ożywienia umarłego świata cywilizacji, a przynajmniej jego form”. Zob. D.R. Kelley, *Losy historii. Badanie przeszłości od Herdera do Huizingi*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa 2010, s. 236.

<sup>8</sup> J. Burckhardt, *op. cit.*, s. 97, 98.

<sup>9</sup> G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, przeł. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Warszawa 2010, s. 39.

świadczących o tym, że renesansowy człowiek „staje się jednostką duchową i za taką się uważa” w akcie autorefleksji: „Umysł i dusza robią tu nagle olbrzymi krok w kierunku poznania swych największych tajemnic”<sup>10</sup>.

Warto pamiętać, że za stworzonym przez Burckhardta portretem włoskiego renesansu, którego ośrodek stanowi odrodzony człowiek, znajduje się zespół autor-skich założeń o charakterze metahistorycznym<sup>11</sup>. Między historią a teorią kultury i historiozofią istnieje w myśli szwajcarskiego badacza więź wzajemnej zależności, co potwierdzają wygłoszone w 1868 roku, a wydane już pośmiertnie *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905). To tu Burckhardt przedstawia swoje rozumienie procesu dziejowego i kształtujących go sił: państwa, religii i kultury, zarazem uznając, że nadrzędna rola w tworzeniu i rozumieniu historii przypada właśnie człowiekowi: „Naszym punktem wyjścia jest jedyne trwałe i dla nas możliwe centrum: cierpiący, dążący i działający człowiek, taki jaki jest, zawsze był i będzie”<sup>12</sup>. Człowiek wybitny, świadomy i spontanicznie kreatywny, obdarzony niezwykle energią psychiczną i wolą, stale uzewnętrzniający swe dążenia, zdolny do ekspresji i obiektywizacji przeżyć, ale niewolny od sprzeczności: czynu i kontemplacji, egoizmu i altruizmu, samotności i towarzyskości, krytycznego dystansu do świata i więzi ze społecznością, jest w rozumieniu Burckhardta rzeczywistym twórcą kultury, podmiotem dziejów. To on odpowiada zatem za przemiany historyczne: „wielcy ludzie są dla naszego życia konieczni, aby periodycznie i skokami wyzwalać ruch historyczny od przestarzałych form życia”<sup>13</sup>. Ale jednocześnie wybitne jednostki działają na rzecz podtrzymania ciągłości kultury, od ich decyzji i postawy zależy wybór tradycji i form nawiązania do przeszłości. Ta ostatnia kwestia wydała się autorowi *Kultury odrodzenia we Włoszech* szczególnie ważna wobec stale powracających kryzysów historycznych, które uznał za konstytutywny element dziejów i które z pozycji historyka kultury badał ze szczególnym zainteresowaniem<sup>14</sup>, dochodząc do wniosku,

<sup>10</sup> J. Burckhardt, *op. cit.*, s. 97, 194.

<sup>11</sup> Literatura naukowa poświęcona intelektualnym założeniom twórczości Burckhardta jest ogromna. Spośród prac polskich należy w tym kontekście przywołać koniecznie dwie publikacje: Z. Kuderowicz, *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burckhardta*, Warszawa 1973; R. Kasperowicz, *Zweite, Ideale Schöpfung. Sztuka w myśleniu historycznym Jacoba Burckhardta*, Lublin 2004.

<sup>12</sup> Cyt. za: Z. Kuderowicz, *op. cit.*, s. 133.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 150.

<sup>14</sup> Jest to widoczne również w innych dziełach Burckhardta, zarówno w książce *Czasy Konstantyna Wielkiego* (przeł. P. Hertz, Warszawa 1992), która stanowi studium przejścia od pogańskiej starożytności do chrześcijańskiej nowożytności, jak i w pośmiertnie wydanych wykładach *Griechische Kulturgeschichte*. Źródło kryzysu Burckhardt upatrywał w znamien-

że kryzys łączy w jedno kreację i destrukcję, że stanowi *de facto* „węzeł rozwoju”. O kierunku rozwoju przesądzają ostatecznie wielkie osobistości, w których następuje koincydencja tego, co utrwalone w kulturze, i tego, co nowe. Ewidentnym przejawem tak pojmowanej ciągłości kultury były wedle Burckhardta renesansy, polegające na skojarzeniu elementów dawnych z nowymi i na podporządkowaniu przejmowanych wytworów i wzorów nowej kulturowej całości.

O ile w kręgu historiografii niemieckojęzycznej, renesansyzm, przede wszystkim za przyczyną szwajcarskiego autora, przyjął postać refleksji historyczno-kulturowej (*Kulturgeschichte*)<sup>15</sup>, o tyle w świecie anglosaskim w centrum interpretacji renesansu znalazła się włoska sztuka tego czasu. Burckhardt pominął ją w swym portrecie epoki, choć – jak wiemy – posiadał nieprzeciętną wiedzę na ten temat, o czym świadczy *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens* (1855), a nadto obdarzony był szczególną plastyczną wrażliwością, co z kolei potwierdza fakt podróżowania po Italii ze szkicownikiem w rękę. Tymczasem Walter Horatio Pater dokonał zupełnie odmiennego wyboru – uczynił włoską sztukę renesansową zasadniczym przedmiotem analiz, a w efekcie nadał swym studiom charakter refleksji skoncentrowanej na zagadnieniach estetycznych. Autorytet Patera, jego niezwykle silnie inspirujące oddziaływanie sprawiły, że ta estetyczna dominanta może uchodzić za *differentia specifica* dziewiętnastowiecznych anglojęzycznych prac o włoskim renesansie. W rezultacie renesansyzm tego badacza stał się podłożem dla *the Aesthetic Movement*<sup>16</sup>.

W swej „krytyce estetycznej” Pater skupiał uwagę na zagadnieniach piękna, wdzięku i formy renesansowej sztuki włoskiej, dochodząc do wniosku, że jej charakter najpełniej oddają kategorie „słodyczy” i „mocy” (*sweetness and strength*). Trudno jednak zamknąć jego studia w *stricte* estetycznych ramach problemowych. Znajdziemy w nich bowiem również wiele innych ważkich tematów, jak choćby problem chronologicznych granic renesansu (Pater poszukiwał jego początków w sztuce średniowiecznej, w przeciwieństwie do Burckhardta skłonnego do przeciwstawiania obu epok) czy też, co dla nas szczególnie istotne, kwestie z zakresu antropologii jednostki twórczej. Jak wiadomo, *Renesans*<sup>17</sup> ukazuje kolejne etapy

---

nej dla człowieka psychicznej potrzebie odmiany swego otoczenia i samego siebie: „Na dnie w człowieku tkwi pęd do periodycznej, wielkiej zmiany” (cyt. za: Z. Kuderowicz, *op. cit.*, s. 139).

<sup>15</sup> We współczesnej historii kulturowej Burckhardt uchodzi, obok Johana Huizingi, za klasyka dziedziny. Zob. P. Burke, *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, przeł. J. Hunia, Kraków 2012, s. 8-11.

<sup>16</sup> Zob. B.J. Obidzińska, *Wenus w otoczeniu luster. Powroty w sztuce*, Warszawa 2009.

<sup>17</sup> W. Pater, *Renesans. Rozważania o sztuce i poezji*, przeł. P. Kopszak, Warszawa 1998.

rozwoju włoskiego odrodzenia za pośrednictwem portretów wybitnych artystów epoki. Słusznie jednak zauważono, że: „W żadnej mierze nie są to ich «żywoty», lecz personifikacje pewnych stanów kultury”<sup>18</sup>, przy czym autor stara się wyeksponować subtelne związki renesansowych twórców z własną współczesnością. *Mona Liza* to np. „ucieleśnienie starych rojeń”, ale jednocześnie „symbol idei nowoczesnej”. Co więcej, integralnym elementem przesłania eseju o Leonardzie da Vinci mogłyby być również słowa: „Gioconda to ja, Pater”<sup>19</sup>.

Niejednokrotnie krytykowany za hedonistyczny estetyzm, autor *Renesansu* operował jednak wizją kultury głęboko zakorzenionej egzystencjalnie, uwarunkowanej etycznie. Poszukując dróg odrodzenia dla współczesnej cywilizacji, zgłaszał postulat postawy medytacyjnej, ascetycznej, uznając, że kontemplacja form świata i kultury może stanowić panaceum na bolączki współczesności. Już w debiutanckim artykule *Diaphaneite* (1864) przedkładał ideał „duszy kryształowej”, czyli moralnej czystości, szczerości, autentyczności, wzywając: „bądźcie przejrzysti” lub „rozpłomieńcie się”, bo taki jest sens greckiego tytułu eseju<sup>20</sup>. W *Renesansie* powrócił do tej idei w rozdziale o Johannie Joachimie Winckelmannie i w *Zakończeniu*, gdzie na pytanie: „Jak przejść najszybciej z jednego miejsca w drugie i zawsze być obecnym w ognisku czystej energii największej liczby sił witalnych?”, pada odpowiedź: „Płonąć nieustannie silnym płomieniem klejnotu, przedłużać tę ekstazę, oto warunki udanego życia”<sup>21</sup>. Ów diafanejski ideał staje się zatem zasadą twórczości samego Patera, ale też podstawą jego myślenia o kulturze, która dzięki renesansom, powtórzeniom, powrotom do źródeł, do dawnych mistrzów, zacho-

<sup>18</sup> J. Krawczyk, „Głowa, na którą wszystek koniec świata przyszedł...”, [w:] *Czas i wyobrażenia. Studia nad plastyczną i literacką interpretacją dziejów*, red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wołlicka, Lublin 1995, s. 91.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 101. Na kartach *Renesansu* Patera czytamy: „Wartości ucieleśniane przez wielkich mistrzów malarstwa i literatury [...] nie dotyczą ich jedynie, lecz najczęściej są typami, urzeczywistnieniami zasad tworzenia pewnych wrażeń estetycznych. Starzy mistrzowie są prostsi. Ich charakterystyczne cechy są łatwiej dostrzegalne niż odpowiadające im jakości w zagmatwanych twórcach współczesnego umysłu. Ale jeżeli raz udało nam się określić te cechy i zasady rządzące ich zestawieniami, uzyskaliśmy miarę, która pomoże nam znaleźć właściwe miejsce dla wielu zbłąkanych geniuszy, wielu talentów, których miejsca do tej pory nie zauważono, wielu cennych, choć niedoskonałych dzieł sztuki”. W dalszym ciągu wywodu Williama Blake’a i Victora Hugo Pater obwołuje prawdziwymi synami Michała Anioła: „pomagają nam zrozumieć go tak samo, jak on z kolei wyjaśnia i tłumaczy ich. Być może na tym polega największa korzyść wynikająca ze studiowania dawnych mistrzów” (W. Pater, *op. cit.*, s. 73-74).

<sup>20</sup> J. Krawczyk, *op. cit.*, s. 108.

<sup>21</sup> W. Pater, *op. cit.*, s. 166-167.

wuje duchową jedność, powszechność, a nade wszystko życiodajną moc. Płomienią apologię tak rozumianej kultury znajdziemy w eseju na temat Giovanniego Pica della Mirandoli jako prawdziwego humanisty, gdzie Pater pisze:

[...] istotą humanizmu jest wiara, której, jak się wydaje, nigdy nie porzucił, w to, że nic, co obchodziło niegdysiejszych mężczyzn i kobiety, nie może nigdy stracić całkowicie swej żywotności – nic: żaden język, którym mówili, żadna wyrocznia, przy wypowiedaniu której ścisłali głos, żaden sens, który niegdyś gościł w ich umysłach, nic, co budziło ich żądze i namiętności, dla czego poświęcali swój czas i siły<sup>22</sup>.

Renesansowy projekt kultury ma więc w rozumieniu Patera sens głęboko antropologiczny, zakłada bowiem i „wskrzeszanie zmarłych”, i duchowe odrodzenie żywych. Odrodzenie, odnowa, odbudowa, postulaty kluczowe dla historycznego renesansu, wtedy i dziś są zdaniem Patera realizowane nie poprzez imitowanie przeszłości, lecz dzięki jej duchowemu uobecniению, czyli w istocie dzięki powrotowi do źródłowych możliwości człowieka<sup>23</sup>. Według autora *Renesansu* droga do celu wiedzie przez doświadczenie estetyczne, przez estetyczną ekstazę, gdyż powołaniem człowieka jest podtrzymywanie przeżycia „symultanicznego spotkania z wieloma tradycjami kultury, krzyżującymi się w akcie artystycznej ekspresji i estetycznego przeżycia jako ujrzania świata na nowo, w rozbłyску”<sup>24</sup>.

## 2.

Cyprian Norwid oczywiście nie stworzył rozbudowanej i spójnej wizji kultury włoskiego odrodzenia. Jednak dyskursywne uwagi, które poczynił na ten temat zwłaszcza w zakresie krytyki artystycznej i w prywatnej korespondencji, a także nawiązania do sztuki i literatury włoskiego renesansu, które wpłótł w swoje dzieło literackie, jednoznacznie świadczą, iż nie była to dlań tradycja drugorzędna czy

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>23</sup> Proces ten może być opisywany zarówno w kategoriach platońskiej teorii anamnezy jako powrót duszy do jej pierwotnego, źródłowego stanu, jak i w kategoriach chrześcijańskich jako odkupienie utraconej przez człowieka nieskazitelności. Zob. J.B. Obidzińska, *op. cit.*, s. 56.

<sup>24</sup> Zob. R. Kasperowicz, *Figury zbawienia? Idea religii sztuki w wybranych koncepcjach artystycznych XIX stulecia*, Lublin 2010, s. 220-221.

martwa. Przeciwnie, włoski renesans, do czego przekonywała już Zofia Szmydtowa<sup>25</sup>, stanowił szczególnie ważny dla Norwida punkt odniesienia w jego refleksji estetycznej i twórczej samoświadomości. Wielokrotne w latach 40. XIX wieku spotkania pisarza z kulturą włoską, w tym z kulturowym dziedzictwem epoki odrodzenia, poznawczo wielostronne i wyjątkowo intensywne, musiały odcisnąć na nim swe piętno, stanowiły bowiem w biografii intelektualnej i twórczej młodego artysty zbyt silny czynnik formacyjny, aby mogło stać się inaczej. Wędrówki po Italii, znaczone pobytami m.in. we Florencji, Rzymie, Wenecji, czyli w głównych ośrodkach kultury odrodzenia, stawiały go „twarzą w twarz” z renesansowymi mistrzami i dziełami, a nadto pozwalały na poparte autopsją wniknięcie w sferę ich kontekstów: historycznych, geograficznych, społecznych, mentalnych. Wiedzę na temat włoskiego odrodzenia czerpał więc Norwid u źródeł<sup>26</sup>.

Zważywszy na rosnące w drugiej połowie XIX stulecia znaczenie problematyki renesansu w kontekście wiedzy o człowieku i o kulturze, warto – jak sądzę – ponowić interpretację Norwidowego rozumienia odrodzenia we Włoszech, stawiając w centrum, podobnie jak czynił to Burckhardt, refleksję o kulturotwórczej roli człowieka. Nie jest to bynajmniej punkt widzenia narzucony Norwidowi. W swych rozproszonych uwagach na temat włoskiego renesansu pisarz potwierdza, iż ma świadomość homocentrycznego charakteru kultury renesansowej. Jego zaintere-

<sup>25</sup> Zob. Z. Szmydtowa, *Norwid wobec włoskiego odrodzenia*, [w:] eadem, *W kręgu renesansu i romantyzmu. Studia porównawcze z literatury polskiej i obcej*, wybór i przedm. Z. Libera, Warszawa 1979, s. 641-673. Podobnie kwestię tę oświetla książka: A. Melbechowska-Luty, *Sztukmistrz. Twórczość artystyczna i myśl o sztuce Cypriana Norwida*, Warszawa 2001.

<sup>26</sup> Nie mogła mu w tym szczególnie pomóc wiedza wyniesiona z Polski. Co prawda, np. Michał Wiszniewski w swej *Historii literatury polskiej* przedstawił charakterystykę włoskiego odrodzenia, ale akcentował przede wszystkim jego wtórność względem kultury i literatury starożytnej. Stwierdzał: „Cała więc Europa cofała się nazad dobrowolnie, sięgała po kwiat zwiędły już i wyschły” (M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t. 3, Kraków 1841, s. 346). Dopiero trzeci tom *Listów z Krakowa* Józefa Kremera zawiera afirmatywną wizję epoki, uznawanej tu za czas zwrotu duchowego w dziejach kultury europejskiej, za moment narodzin nowego świata i nowoczesnej sztuki, tworzonej przez geniuszy. W sztuce jest to zdaniem Kremera moment spotkania ideałów klasycznej starożytności z duchem chrześcijańskim; w fantazji nowożytnych mistrzów dochodzi do ich syntezy, do organicznego zjednoczenia. Najbardziej cenionym przez estetyka mistrzem włoskiego renesansu był Leonardo da Vinci: „Leonardo jest zaiste pierwszym uosobieniem i początkiem sztuki nowoczesnej, on jest klasykiem i romantykiem zarazem. Z jego obrazów spogląda idealna piękność Grecji i indywidualność chrześcijańskiego świata; tutaj wdzięki natury odziały ciałem one proroki, co wróżą o zbawieniu w głębiach duszy człowieka” (J. Kremer, *Listy z Krakowa*, wyd. 2, t. 3, Naumburg 1869, s. 495).

sowanie budzą przede wszystkim wielkie osobowości tego czasu, ich indywidualne postrzeganie świata, indywidualny sposób jego przeżywania i dawania temu wyrazu w sztuce. Można nawet wnosić, że bardziej absorbują go twórcy niż ich dzieła, co wydaje się co najmniej analogią do charakterystycznego dla kultury renesansowej punktu widzenia:

Coraz bardziej zainteresowanie pisarzy odrodzenia przesuwają się z dzieła na twórcę, z wytworu – na tego, kto jest obdarzony zdolnością twórczą. Dzieło sztuki, zwłaszcza w XVI wieku rozumiano w funkcji osoby twórcy: jako wyraz indywidualnego wysiłku twórczego, jako przejaw geniuszu artysty<sup>27</sup>.

Podobnie postępuje Norwid – koncentruje się bowiem na zagadnieniach antropologicznych, a ściślej na kwestii ludzkiej aktywności, która stwarza kulturę odrodzenia w jej swoistości historycznej i narodowej, a także wymiarze uniwersalnym. Renesans uznaje za przejaw „czasu zdrowia sztuki, głównie na celu mającej ukształcenie w człowieku siły tej ogólnej, którą zwiemy twórczością i wynalazstwem, a następnie za-aplikowania tejże wedle widoków najsprawiedliwszego postępu cywilizacji chrześcijańskiej” (*Benvenuta Celliniego „Capitolo fatto in prigione e lode di detta prigionie”*; III, 661). Odrodzenie jest to zatem w jego opinii czas wielkich indywidualności, „skończonych mistrzów”, absolutnie niepowtarzalnych jednostek, dysponujących nieprzeciętną „siłą czynną i twórczą”, wszechstronnością umysłu, wielością talentów. Znanie jest Norwidowi typowe dla renesansu wyobrażenie człowieka – miary wszechrzeczy, które w swych pismach przywołuje w ślad za Leonardem<sup>28</sup>. Z podziwem wypowiada się o Michale Aniele jako wcieleniu ideału artysty wszechstronnego, człowieka uniwersalnego, łączącego różne tradycje sztuki, różne dziedziny aktywności twórczej. Postać Michała Anioła jest dla Norwida, jak skonstatowała Szmydtowa, „symbolem wielkości w sferze sztuki, nieledwie nazwą istoty mitycznej. Ten, «co kuł sam w marmurze», a miasto rodzinne ozdobił «słonecznym diademem» piękna, w dniach walki z rzeźbiarza

<sup>27</sup> Z. Ważbiński, *Dzieło i twórca w koncepcji renesansu. U źródeł nowożytnego mitu sztuki*, Toruń 1968, s. 8. Dowodem rosnącego prestiżu artysty były słowa jednego z biografów Michała Anioła, Francisca da Hollanda: „ci, co nie znają Mistrza, muszą zadowolić się znajomością jego dzieł” (*ibidem*). Zob. również E. Panofsky, *Artysta, uczony, geniusz. Uwagi o „Renaissance – Dämmerung”*, [w:] *idem, Studia z historii sztuki*, wybór i oprac. J. Białostocki, Warszawa 1971, s. 163-187.

<sup>28</sup> „I tak Leonardo da Vinci zauważył, że człowiek wolnym ruchem rąk i nóg zakreśla koło, do tego zaś w następstwie (uważając figurę powyższą) dołączywszy, że punktami rąk i nóg czterema kwadrat w kole oznacza, a nóg samych podstawą trójkąt” (*Słowo i litera*; VI, 324).

stawał się fortyfikatorem”<sup>29</sup>. W liście do Mariana Sokołowskiego czytamy: „Michał Anioł, broniąc Florencji, kiedy wracał z wałów miasta, brał dłuto w rękę i rzeźbił te kolosy, co leżą na Medycejskich Grobowcach. Wiadomo już dziś ludziom, że tylko takie siły są siłami (stanowczymi)” (zob. dwa listy z początku marca 1861; VIII, 440, 441). Do Henryka Merzbacha pisał zaś: „Buonarroti kolosalne formy swych rzeźb właśnie że wtedy obejmował dłutem, kiedy fortyfikował San Miniato, broniąc Florencji” (ok. 25 czerwca 1866; IX, 236). Zacytowane słowa odsłaniają kolejny bardzo ważny dla Norwida rys postawy renesansowego twórcy, a mianowicie jego więź z życiem społecznym. W polu Norwidowskiej refleksji znajdzie się zatem problematyka społecznych kontekstów funkcjonowania artysty. Choć pisarz okaże się daleki od przekonań o determinującej roli okoliczności społeczno-historycznych w procesie twórczym:

Epoka, w której Rafael, Michał Anioł, Leonardo da Vinci, Albert Dürer wykonywali dzieła swoje, a później jeszcze Rubens – że te, mówię, czasy mistrzów onych są równiennicznymi tylu walkom, tylu rozdarciom i wzburzeniom! – a to były czasy najobfitsze w plony sztuki wszelakiej

(VI, 596),

to jednak z atencją będzie wspominał Medyceuszy, świadom znaczenia instytucji mecenatu dla rozwoju sztuki w dobie odrodzenia, i kładł nacisk na problematykę społecznego kontekstu odbioru twórczości artystycznej, jej społecznej wartości i użyteczności rozumianej zarówno doraźnie i lokalnie, jak i uwzględniającej potrzeby całej ludzkości. Osiągnięcia Michała Anioła Norwid podsumuje jakże znacząco, pisząc, że artysta ten „całą sztukę pogańską, od konstrukcji architektonicznej (od rzemiosła) poczynawszy aż do najidealniejszej pracy, podbił i zwyciężył dla chrześcijańskiego społeczeństwa!” (List do Michaliny Dziekońskiej, 9 sierpnia 1852; VIII, 174). W eseju *Krytycy i artyści* stwierdzi, czym jest w swej istocie studium sztuki renesansowej: „Te więc rzeczy rozbierać jest to uprawiać społeczeństwo, jest to artystów słowem karmić – bo bajka jest, iż chleba brak dla pięknego-apostołów” (VI, 596).

Renesansowy artysta z pewnością nie zamieszkuje wieży z kości słoniowej, jest wedle Norwida integralną częścią społeczeństwa, a jego sztuka realizuje cele również pozaestetyczne. Pisarz eksponuje zwłaszcza więziotwórczą funkcję wytworów kultury epoki odrodzenia, mniej istotna w jego refleksji okazuje się natomiast ich funkcja ekspresyjna<sup>30</sup>. To jednak nie oznacza, że Norwid zupełnie pomija kwestię

<sup>29</sup> Z. Szmydtowa, *op. cit.*, s. 657.

<sup>30</sup> Jak pamiętamy, Norwid naigrawa się z krytyków sztuki, którzy mówiąc o artyście, zniżają się do szczegółu, „w sumienia wchodząc sanktuarium i domowym się cnotom przypatrując”

osobniczych, psychicznych czy duchowych uwarunkowań twórczości. Cierpienie i melancholię dostrzega u podstaw dzieł Michała Anioła, będących, tak jak w *Il Pensieroso*, wyrazem zmagania smutku i siły. Duchową harmonię, miłość i egzystencjalną pełnię będzie łączył z procesem twórczym Rafaela, o czym świadczą dobitnie *Rozmowa umarłych*. Znamienne dla stanowiska Norwida okaże się przekonanie, iż renesansowy indywidualizm nie jest równoznaczny z niczym nieograniczoną wolnością, z nieznaną kresu autokreacją wybitnych jednostek.

Och, nie!... Nie sam to geniusz arcydzieła tworzy,  
Nie sam talent, ni sama znajomość i praca,  
Lecz i uczczenie w dziełach dziwnej ręki Bożej,  
Co kwiat wywodzi z prochów lub w prochy powraca.

(II, 212)

– czytamy w wierszu *Spółcześni (Odpowiedź)*. W liście do Karola Ruprechta (kwiecień 1866) padają zaś w kontekście polemicznym znaczące słowa:

Otóż właśnie że w tym różnica, iż ja bynajmniej nie przyznaję geniuszom osobistej dowolności przodkowania licencjami –  
Ja przyznaję to Prawom, nie geniuszom.  
I Chopin, i Beethoven, i Jan Paweł Richter, i Buonarroti, jeżeli dopuszczali się tego lub owego, to wcale nie dla powodów osobistościami ich uwzględnionych – tylko na mocy Praw wyższych od praw refleksji *a posteriori*. [...] Nie idzie przeto o osoby, ale o całe sfery. I z tej to przyczyny tam, gdzie robisz wyjątek dla osób, ja uznaję zupełnie co innego, bo uszanowanie dla Prawa.

(IX, 211)

Indywidualna inwencja artysty, tak bardzo ceniona przez renesansowych teoretyków sztuki<sup>31</sup>, nie jest w przekonaniu poety dostatecznym warunkiem znaczenia twórczości. Dopiero inwencja uzupełniona o świadomość tradycji i kontekstu społecznego, ukierunkowana zarazem na piękno, dobro i prawdę, gwarantuje autentyczną owocność procesu kreacji, prawdziwą oryginalność i wartość jego rezultatów, a więc stanowi o rozwoju kultury, o postępie ludzkości, która, jak

---

(*Krytycy i artyści*; VI, 594), i skłonni są interpretować dzieło sztuki jako alegorię wad i cnót jego twórcy.

<sup>31</sup> Ceniona, bo ściśle powiązana z renesansową afirmacją „stawania się”, z chęcią rozpoczęcia historii na nowo (*historia antiqua* i *historia nova*), a w efekcie z pojmowaniem epoki renesansu jako nowego początku, regeneracji czasu, odmłodzenia starzejącego się świata. Zob. A. Kuczyńska, *Sztuka jako filozofia w kulturze włoskiego renesansu*, Warszawa 1988, s. 72.

wiadomo, „postępuje jedynie przez inwencję, której systematu wcale, a źródeł prawie nie zna – i przez uznawanie a poznawanie się na inwencjach otrzymanych, czyli przez umiejętność” ([*Uwagi o ekspozycjach*]; VI, 547).

Przedstawiając włoskie odrodzenie jako kulturę tworzoną przez artystów uniwersalnych, „krewnych” człowieka wszechstronnego, Norwid upatruje w nich przewodników ludzkości, bohaterów we wspólnym dziele cywilizacji. Ich dokonania ostatecznie przekraczają w jego opinii granice kultur narodowych i epok historycznych. Podobnie jak Burckhardt i Pater, dostrzeże on udział artystów renesansowych w doskonaleniu sztuki i świata<sup>32</sup>, zobaczy w nich herosów kultury, zarazem poszukiwaczy Prawdy prowadzących ku chrześcijańskim źródłom i celom ludzkości. Widziany przez pryzmat tych wyobrażeń Rafael dokona w *Rozmowie umarłych* znamiennej autoprezentacji:

Spójrz ku ziemi, gdzie lata spożywałem młode,  
Świat otwierając świętej czystych form-hoza nny!...  
Patrzeć ucząc ponad wzrok, który, jak kałuża,  
Słońce gotów by odbić i oka nie zmruża,  
Ale jest w sobie brudny i wiernie-bezczelny,  
Szczерze-płaski, jak pamflet, tak zły jak czytelny,  
Patrz, mówię, ku tej ziemi, której me żrenice  
Oddałem, ja, Rafael – której w Pańskie Imię  
Podbiłem Olimp stary – Muzy zalotnice,  
Nimfy, Gracje zebrałem w przed-chrześcijańskim Rzymie –  
I przeszedłem – a zbożnej piękności zenitem  
Przeszedłem: i nie żadną klątwą Inkwizycji,  
Zwycięstwem tylko – tylko swobodnym przekwitem,  
Jak Kolumb, świat odkryłem, ufając tradycji.  
Herkula moc w ramieniu, Apolla moc w wdzięku,  
Zwyciężywszy, jak dziecię pogańskie na rękę  
Zaniosłem k'źródłu, które prawdy jest zwierciadłem,  
I pochrzcilem – i Sfinksa z uśmiechem odgadłem.

(I, 281)

Odczytując powyższy fragment, warto zauważyć, że wedle Norwidowego Rafaela droga prowadząca przez sztukę ku eschatologicznym celom ludzkości wymaga

<sup>32</sup> Idea postępu artystycznego, będącego efektem indywidualnego wysiłku twórcy, odgrywa istotną rolę w renesansowych koncepcjach dziejów sztuki: „Każdy z twórców starał się wnieść do sztuki coś nowego, udoskonalić ją według swych możliwości, wzbogacić. [...] Każde nowe dzieło winno być doskonalsze od dzieła poprzednika, a dzieło ostatnie mistrza lepsze od dzieła pierwszego. Dzieje sztuki jawiły się jako dzieje ciągłej odnowy” (Z. Ważbiński, *op. cit.*, s. 9).

od artysty specyficznego stosunku do czasu: przede wszystkim zaś ukierunkowania aktu twórczego zarazem na przyszłość i przeszłość, które w dziełach renesansowego mistrza, łączącego świat pogańskiego antyku z wyobrażeniami i wartościami chrześcijańskimi, tworzą niesprzeczną wewnętrznę, harmonijną całość. Poszanowanie tradycji i potrzeba modernizacji – oto „węzeł rozwoju” ludzkości. Ale w świetle cytowanych słów równie ważna wydaje się aktywność artysty powiązana z umiejętnością przekraczania tego, co ziemskie, docierania w procesie twórczym do sfery *sacrum*. Rafael wskaże na swe żrenice jako organ odpowiadający za tę umiejętność widzenia *per visibilia ad invisibilia*, co siłą rzeczy przywołuje serię zamierzonych przez poetę skojarzeń, zwłaszcza z ideą oczu duszy, reinterpretowaną przecież przez renesansowy platonizm w kontekście wyjątkowego w epoce znaczenia sztuk wizualnych<sup>33</sup>. „Patrzeć ucząc ponad wzrok” – to ważny aspekt misji Rafaela, wiązany przez Norwida z formotwórczą aktywnością artysty. Nowe widzenie świata uzdalnia bowiem do „świętej czystych form-hoza nny”, a to staje się źródłem nowej sztuki jednoczącej klasyczne formalne ideały piękna z chrześcijańskim duchem. W tym właśnie Norwid upatrywał geniuszu Rafaela:

Nigdy jeszcze pomysł chrześcijański do tyła nie został ożeniony z ideałem formy... Rafael – gracje starożytne w doskonałości ich formnej wypełniając łaską w pojęciu chrześcijańskim, wypełniając duchem nieskalanym nieskalaność rysów i profilu, w tymże samym dla Włochów stanowisku, jako dobra zapowiedź czynnej przyszłości – sztuką zabłysł.

(VI, 545)<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Renesansowi teoretycy sztuki, stawiając w centrum sztuki wizualne, wiele uwagi poświęcają problematyce artystycznego widzenia, czego potwierdzenie przynosi bogata refleksja na temat perspektywy, ale również wizji umysłowej artysty czy „sądu oka”. Tym ostatnim pojęciem miał posługiwać się Michał Anioł, twierdząc, że „artysta musi mieć sąd nie w rękę, lecz w oku” (cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 3: *Estetyka nowożytna*, Warszawa 1991, s. 142-143).

<sup>34</sup> W przypisie do poematu *Quidam* znajdziemy podobną myśl: „U sztukmistrzów greckich kontemplacja formalna do najwyższego, niezaprzeczenie, stopnia doszła. – Rafael wszakże i inni naczelnicy artyści chrześcijańscy nie tylko wyrównali onym formalnym ideałom, ale nawet najlegalniej je przewyższyli. Sztuka starożytna nigdy się nie podniosła do ideału Familii-Świętej, gdzie w warunkach najuboższych przedstawieni: Dziecię-Bóg, Dziewica-Matka, Starzec-Anioł. Lubo nie poniża się przeto, ani zatracza tego, co na polu formalnym starożytni pracownicy zdobyli [...]” (III, 185). W innym autorskim przypisie czytamy: „sprawa Pańska, wszystkie ideały najwyższe przenajwyższywszy, przez to samo niejako objęła je” (III, 184). Również prywatna korespondencja Norwida zawiera analogiczne idee: „Wielka to jest rzecz ideał-formy w chrześcijański sposób dorównać starożytnym, jak to wiekopomnej pamięci Michał Anioł dłutem, a Urbino pędzlem uczynił, i na co byli oni z góry powołani” (List do Joanny Kuczyńskiej, 2 grudnia 1861; VIII, 456).

O wyjątkowej pozycji artystów w dobie odrodzenia przesądza wedle Norwida ich twórcza inwencja respektująca prawo i tradycję, ale także mediacyjna rola. Okazują się bowiem pośrednikami między starą a nową erą, między światem pogańskim a chrześcijańskim, między jednostką a zbiorowością – tą narodową i tą ogólnoludzką. Ze względu na charakter uprawianej sztuki – sztuki-pracy, sztuki-wiedzy, sztuki-misji niemalże apostołskiej – pisarz upatruje w nich również pośredników między sferą ludzkiego umysłu i ducha a materią<sup>35</sup>, dzięki czemu stają się twórcami nowych form artystycznych wiążących ziemię z niebem. Wszystko to sprawia, że artysta czasów odrodzenia aktywnie uczestniczy według Norwida w procesie doskonalenia sztuki, że przyczynia się do „postępu cywilizacji chrześcijańskiej”, którego niezbywalnym elementem okazuje się szeroko rozumiany renesans – zarazem powrót do źródeł kultury i akt ustanawiania nowych kulturowych jakości. Tak pojmowaną ewolucję kultury Norwid zarysuje w *Quidamie*:

Czekaj – z Wenerą twoją w Betlejemie,  
Aż Wół i Łukasz, i te Rafaela  
Przyjdą – położyć się czołem na ziemię,  
Wdzięki waszego zniośszy ideału  
Nie ukazani – lecz twórczo, pomału –  
Tak – żeby Fidias przed Familią-Świątą  
Rafaelowską stanął, a Jupiter  
Świętego Pawła głowę baczył ściętą,  
Spokojną; Merkur – druk składany z liter;  
Neptun – Kolumba, co w krzyżowym znaku  
Kotwicę znalazł na morza nieznane,  
Na Ewangelią burze pokiełznane;  
Pallas – Joannę d’Arc żeby w szyszaku  
Jej zobaczyła z mieczem na rumaku;  
Herkules – żeby pary-wynalazcę  
Ujrzał; Eskulap z wężem swym na lasce –  
Mojżeszowego węża zoczył z miedzi –

(III, 184-185)

<sup>35</sup> To przekonanie stanowiło element samoświadomości wielkich twórców epoki renesansu; Leonardo da Vinci twierdził, że „malarstwo jest sprawą umysłu”, a Michał Anioł – że „maluje się nie ręką, lecz umysłem” (A. Chastel, *Artysta*, [w:] *Człowiek odrodzenia*, red. E. Garin, przeł. A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2001, s. 266). Z kolei w interpretacji Norwida Michał Anioł miał być artystą, który „w nocy studiował Colosseum jako myśl i prawdę, a w dzień je rozbierał jako materię, jako kamień” (List do Michaliny Dziekońskiej, 9 sierpnia 1852; VIII, 174).

## 3.

Norwidowskie „odkrywanie człowieka” renesansu zakłada, co prawda, poznawczą wieloperspektywiczność, ale dwie perspektywy poznania, komplementarne względem siebie, mają dla poety znaczenie prymarne. Pierwsza z nich to perspektywa biografistyczna (wyznaczona przez znajomość biografii artysty), dająca wgląd w koleje życia człowieka, w jego los, w dziedzinę autoprezentacji i autorefleksji, co pozostaje w ścisłym związku z charakterystycznymi dla włoskiego odrodzenia zainteresowaniami ludzką indywidualnością. Włosi, jak wiadomo, wykazują wówczas wyjątkowy talent do szczegółowego przedstawiania człowieka, zwłaszcza jeśli ten „jest jednostką wybitną i ponieważ nią jest”<sup>36</sup>. Ówczesne biografie i autobiografie świadczą o rozmachu poznawczym, szerokich horyzontach i wnikliwości: obok barwnego życia zewnętrznego obrazują ludzkie wnętrza, uwydatniając to, co w nim niepowtarzalne. W ten obszar wiedzy o człowieku wprowadził Norwida Benvenuto Cellini, który „dowodził artylerią i o sobie (!) wielki tom napisał” (*W odpowiedzi na dziewiąty „List z Poznania”*; VI, 592). W dobrze znanej Norwidowi autobiografii Cellini, dając niezwykle bogatą panoramę swych czasów, stworzył równie bogaty wizerunek własny, w którym uwagę przykuwają wielce oryginalna osobowość autora, pełna sprzeczności psychika, duchowy niepokój i dynamizm, życiowa energia i nieznaną granic aktywność. Na tej podstawie Johannowi Wolfgangowi von Goethemu objawi się Cellini jako „przedstawiciel stulecia, a może nawet całej ludzkości”, jako jedna z tych „natur, które w potężnych przejawach wykazują to, co [...] kryje się w każdej piersi ludzkiej”<sup>37</sup>. Burckhardt zaś powie o nim, że „jest człowiekiem, który wszystko może, na wszystko się waży i sam sobie jest miarą”; że „jest bardzo wyraźną zapowiedzią człowieka nowoczesnego”<sup>38</sup>. O tym, kim Cellini był w oczach Norwida, dowiadujemy się z uwag poprzedzających przekład poetyckiego fragmentu *La Vita*, w których tłumacz ujawnia zespół

<sup>36</sup> J. Burckhardt, *op. cit.*, s. 204. Jak wiadomo, w czasach odrodzenia we Włoszech następuje bujny rozwój biografistyki i piśmiennictwa autobiograficznego. Po raz pierwszy bohaterem dzieł tego typu staje się artysta, co znajduje odzwierciedlenie w dobrze znanych Norwidowi *Żywotach najznakomitszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów* autorstwa Giorgia Vasari. Warto pamiętać, że praca ta, choć najsłynniejsza, jest jedną z wielu ówczesnych pozycji z zakresu historiografii sztuki. Zob. *Vasari i nowożytna historiografia sztuki. Antologia, wstęp, koment., wybór i przekł. Z. Ważbiński*, Wrocław 1975.

<sup>37</sup> Cyt. za: L. Staff, *Od tłumacza*, [w:] *Benvenuto Celliniego żywot własny spisany przez niego samego*, przeł. L. Staff, Warszawa 1957, s. 5.

<sup>38</sup> J. Burckhardt, *op. cit.*, s. 208.

kategorii służących mu do interpretacji człowieka epoki odrodzenia (*Benvenuto Celliniego „Capitolo fatto in prigione e lode di detta prigione”*; III, 661-662)<sup>39</sup>. Norwid przedstawia tu Celliniego przede wszystkim jako artystę – padają określenia wartościujące: „jeden z najznakomitszych sztukmistrzów”, „artysta dojrzały”, „*virtuoso*”. Zaakcentowana zostaje wielostronność jego talentu: to zarazem „rysownik, rzeźbiarz, złotnik, fortyfikator, mechanik”, a na dodatek – w myśl zasady jedności sztuki – poeta. Dla Norwida Cellini jest również „nieskończenie interesujący” jako człowiek, a „osobliwie jako typ historyczny czasu swego”, a przy tym jako reprezentant kultury Południa, co potwierdza zdaniem poety zwłaszcza charakter autobiografii Włocha, ukazującej życie niezwykle bujne, awanturnicze, pełne zwrotów akcji, opisane z epickim talentem i dowcipem, może nazbyt płaskim dla człowieka Północy. Ambicją Norwida jest jednak dotarcie do głębokich sensów żywota Celliniego – pod powierzchnią opowieści o zdarzeniach zewnętrznych kryją się bowiem tajemnice osobowości włoskiego artysty. Po pierwsze, doświadczenie tragicznego w swej istocie konfliktu ze światem (kolizji wartości, nieprzezwycięzalnych konfliktów sumienia):

Geniusz i praca, i poświęcenia dla sztuki wywołują nieledwie równą ilość za-  
wiści, intryg i bezmyślnych powag; bohaterstwo w obronie ojczyzny wywołuje  
nieledwo równą sumę osobistych nieszczęść i boleści; strażnictwo skarbów po-  
woduje obwinienie o złodziejstwo; spowiedź szczerą rodzi podejrzenia; samo-  
chwalstwo uczniów szkodzi mistrzowi; niezrozumienie i umyślne nieocenianie  
popycha aż do oddania sobie samemu sprawiedliwości niesmacznej i szkodliwy  
nałóg mówienia o sobie rodzącej; męstwo i poświęcenie się w obronie Kościoła  
nie pomaga w więzieniu, okrom, iż spokojem ducha darzy.

(III, 662)

Po drugie, niepospolita siła ludzkiego ducha – pomimo że otoczony „zwojami węzów” (III, 662), siecią intryg i niesprzyjających okoliczności, Cellini pozostaje człowiekiem twórczym, „bez ironii, bez rozpacz, bez wyczerpnienia się” (III, 662), swą sztuką triumfuje nad ograniczeniami, jakie niesie życie. Jednak kluczowe znaczenie dla odkrycia tajemnicy osobowości Celliniego ma przetłumaczony przez Norwida poemat włoskiego artysty, kończący księgę pierwszą *Żywota własnego*<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Dodajmy, że niemal równocześnie z przekładem Norwid wykonał ilustrację do trzynastego rozdziału pierwszej księgi pamiętników Celliniego, opatrując ją podpisem: *Ma queste cose dell'amore sono vanità e pazzie*.

<sup>40</sup> Przekładoznawczą charakterystykę tłumaczenia Norwida przedstawiła Agnieszka Kuciak w *Norwid tłumaczy Celliniego, czyli król Midas i złotnik*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1997, t. 4(24) (numer monograficzny: *Jaki Norwid?*), s. 153-162.

Pobyt Włocha w więzieniu, będący kanwą utworu, zostaje tu przedstawiony jako czas wzmożonego życia religijnego, nawrócenia grzesznika, duchowego zachwyce-  
nia, widzenia Łaski Bożej, pocucia Bożego pocieszenia i natchnienia. W cierpie-  
niu, bólu, więziennej samotności rodzi się nowy, cudownie uzdrowiony człowiek.  
Norwid, za pośrednictwem przekładu poematu Celliniego, ukazuje duchowe głę-  
bie renesansowego artysty, prezentuje zgoła niekanoniczny jego profil. To *homo*  
*divinus*, ale w specyficznym znaczeniu tego określenia – bo tu jest to człowiek  
zdolny do pokory, modlitwy, doświadczający stanów wizyjnych, chrześcijańskiej  
nadziei i radości jako źródeł duchowej mocy i twórczej inwencji<sup>41</sup>. Przetłumacze-  
nie tego właśnie fragmentu autobiografii Celliniego wydaje się decyzją znaczącą  
również w kontekście biografii samego Norwida – doświadczonego przecież wię-  
zieniem. Można powiedzieć, że życiorysowa analogia sugeruje jakiś rodzaj ducho-  
wego pokrewieństwa artystów: włoskiego i polskiego, renesansowego i dziewię-  
tnastowiecznego; można uznać, że więzienny epizod Celliniego staje się wehikułem  
Norwidowskiej autokreacji, czynnikiem Norwidowskiego samorozumienia.

Druga ważna dla Norwida perspektywa interpretacji człowieka odrodzenia  
zakłada spojrzenie nań w optyce historii kultury i rządzących nią praw. Potwier-  
dza to *Rozmowa umarłych* ukazująca Rafaela i George’a Byrona<sup>42</sup>, którzy, zgod-  
nie z poetyką gatunku, w wieczności zgłębiają sens własnego życia. Rafael posiada  
wiedzę o swej wybitnej roli w dziejach. Przedstawia się jako ten, który połączył  
w sztuce starożytność z nowożytnością, pogaństwo z chrześcijaństwem, a zarazem  
przekroczył dawne wyobrażenia, stwarzając zupełnie nową jakość estetyczną, po-  
legającą na jedności w sztuce momentu realnego i idealnego, materialnego i spi-  
rytualnego, na uduchowieniu materii<sup>43</sup>. „Jak Kolumb, świat odkryłem, ufając tra-  
dycji” (I, 281) – powie mistrz z Urbino, afirmując tym samym ideę ciągłości kultury.  
Nie byłoby bowiem odkrycia Rafaela bez Homera, nie byłoby „Bosko-ludzkiego”

<sup>41</sup> Warto zauważyć, że jest to niekanoniczny profil również samego Celliniego, którego gdzie indziej Norwid przedstawi jako twórcę sztuki świeckiej: „dotąd na usługi świątyn Pańskich oddaną przenosi rzeźbę do pałaców i obleka ją w złoto, albo zadziwia lud florencki niedo-  
równanym *Perusem*. Sztuka staje się świecką, czuje potrzebę erudycji, tracąc wiele na  
duchu, ale na wykuintności i na rysunku korzystając” (*O rzeźbiarzach florenckich (dziś ży-  
jących)*; VI, 362).

<sup>42</sup> W interpretacji utworu nawiązując do tez sformułowanych w książce *Poszukiwanie wspólno-  
ty. Estetyka dramatyczności a więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (pre-  
liminaria)*, Kraków 2011 (rozdz. *Romantycy na Polach Elizejskich*).

<sup>43</sup> Problem „uduchowionej zmysłowości” jako ważny i mający wiele wariantów w refleksji este-  
tycznej Norwida podjął Dariusz Pniewski w książce: *idem, Między obrazem i słowem. Stu-  
dia o poglądach estetycznych i twórczości literackiej Norwida*, Lublin 2005, s. 61-95.

Rafaela bez zwrócenia się ku chrześcijańskiemu źródłu Prawdy. Norwida nurtuje jednak zagadnienie ciągłości kultury również w odniesieniu do relacji Byrona i Rafaela. Wiele ich dzieli. Włoch jest przedstawiany jako artysta dojrzały, obdarzony duchową mocą i absolutną jednością wyobraźni (doskonała równowaga między tym, co podmiotowe, a tym, co przedmiotowe), mający u fundamentów swej postawy artystycznej pojmowanie Boga jako miłości i w tym Jego aspekcie jako siły sprawczej każdego aktu twórczego transcendującego świat ziemski i ustanawiającego wspólnotę Bożej miłości. Na tym tle Byron, przekonany o unikatowości swego wewnętrznego świata, wydaje się artystą odciętym od pokładów duchowej mocy, egotycznie skupionym na sobie, pogrążonym w spleen i w lęku o pamięć potomnych i jej treść. Choć bohaterowie dialogu reprezentują odmienne historyczne światy i hierarchie wartości, to ich rozmowa nie ma charakteru antagonistycznego, jej przebieg wyznacza pragnienie wzajemnego poznania, poszukiwania prawdy, chęć dotarcia do samych podstaw istnienia człowieka-artysty. Towarzyszy temu duchowa bliskość protagonistów, ich wzajemne dopełnianie się podczas wymiany poglądów. W toku spotkania w wieczności ujawnia się między Rafaelem a Byronem głęboka więź, dająca nawet poczucie jedności osób. Byron w zakończeniu dialogu mówi: „Zapomniałeś na chwilę, żeś jest Rafaelem: / Mówisz jak Byron...” (I, 282).

Norwidowska rozmowa dwóch artystów to w pewnym stopniu dialog romantyzmu z renesansem, czyli w antropologicznym rozumieniu sceptycyzmu z żarliwą wiarą, rozgoryczenia z miłością, egzystencjalnego lęku z poczuciem mocy, egotyzmu z duchową pełnią i dojrzałością. Zarazem jest to utwór bardzo osobisty. Głosy umarłych twórców zdają się rozlegać we wnętrzu podmiotu autorskiego jako dwa zinterioryzowane wzorce postawy twórczej, dwa aspekty autorskiego Ja, współlistniejące w nim na zasadzie inicjacyjnego dialogu. Można chyba uznać, że dialog, dialog mistrzów i dialog z mistrzami, jest tu postulowaną przez Norwida formą uczestnictwa w uniwersum tradycji kultury, ostoją jej ciągłości i humanistycznego wymiaru. Wydaje się, iż autor czerpie tym samym z renesansowych wyobrażeń świata kultury, wedle których: „Rozmowa z najwybitniejszymi umysłami wszystkich czasów [...] nie jest «pospolitą erudycją», lecz odkryciem więzi łączącej wszystkich ludzi, umacnianiem podstaw duchowych każdej rzeczywistej wspólnoty”. Ludzkie umysły „prowadzą ze sobą wytworne rozmowy poza granicami czasu i przestrzeni”, budując „idealną rzeczpospolitą, w której zakorzenione jest całe nasze życie duchowe”, i z której czerpie „soki żywotne”<sup>44</sup>.

Dialog tego typu Norwid prowadził również z Michałem Aniołem, którego – jak pisałam powyżej – uznawał za jednego z renesansowych geniuszy, zarazem

<sup>44</sup> E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 1969, s. 58.

świadomych społecznych i religijnych powinności sztuki. Zaliczył go w „poczet familijny” swych „republikanckich dziadów” (List do Teofila Lenartowicza, 23 stycznia 1856; VIII, 253), obdarzył mianem herosa sztuki działającego na rzecz chrześcijańskiego społeczeństwa. Podziwiał Buonarrotiego także za to, że „z niezwykłą siłą «kształcił» swe dzieła rzeźbiarskie niby mocarny olbrzym, [...] że «kuł sam w marmurze»; był więc zarówno wielkim artystą, jak i wybornym rzemieślnikiem, niestroniącym od wysiłku pracy fizycznej, od rękodzieła”<sup>45</sup>. Nikogo chyba nie trzeba przekonywać o analogiach między tak rozumianą postawą renesansowego artysty a etosem twórczym samego Norwida. Co więcej, Michał Anioł stanowił dla pisarza uwewnętrznioną miarę wartości sztuki, w tym sztuki własnej. W [*Il Pensieroso*] Norwid przyrównywał posąg Lorenza de Medici z kościoła San Lorenzo we Florencji z miedziorytem Albrechta Dürera *Melancholia*, niedwuznacznie sugerując wyższość Włocha nad bardzo przecież przez siebie cenionym malarzem:

Ale to jeszcze germańska kochanka,  
Jeszcze nie smutek ów, co gada z siłą,  
Sam na sam, rymem gardzący i prozą,  
Marmurem wyższy od nich: *Pensieroso!*

(II, 197)

Z kolei w wierszowanej *Odpowiedzi* [*Jadwidze Łuszczewskiej*] legenda biograficzna Michała Anioła, znaczone osiągnięciami twórczymi, obywatelskimi, osobistymi tokańskiego artysty, który: „Gdzie stąpi – to lat tysiące...” (I, 322), staje się punktem odniesienia dla własnej mitologii artystycznej Norwida<sup>46</sup>. Jej konstytutywnymi elementami poeta czyni przynależność do kultury Północy, niedoskonałość formy własnych dzieł, niespełnienie pragnienia sławy, czyli brak społecznego potwierdzenia wartości tworzonej przez siebie sztuki, a także poczucie uwięzienia, które ma tu zapewne sens polityczny, ale i ontologiczny. Jest znamieniem losu Polaka, ale i artysty uwięzionego w Platońskiej jaskini w poczuciu bolesnej separacji od tego, co rzeczywiste, co jest samym bytem. Finał wiersza wskazuje jednak na wartość, która wbrew literalnemu rozumieniu utworu nie dzieli, lecz łączy obu twórców – „jeden zaszczyt: być człkiem” (I, 323) to tyle, co w sobie samym

<sup>45</sup> A. Melbechowska-Luty, *op. cit.*, s. 37-38.

<sup>46</sup> Wiersz jest bowiem poetycką odpowiedzią, drugą z kolei, na *List Deotymy do Cypriana Norwida*, w którym autorka zestawiała pisarza z Michałem Aniołem. Jako próba artystycznej autokreacji poety utwór był rozpatrywany przez Macieja Junkierta w *Artysta w okowach formy. Wokół wiersza „Odpowiedź [Jadwidze Łuszczewskiej]”, [w:] Norwid – artysta. W 125. rocznicę śmierci poety*, red. K. Trybuś, W. Ratajczak, Z. Dambek, Poznań 2008, s. 281-293.

dokonać odkrycia człowieka, poznać człowieczą tożsamość, uznać ludzką kondycję wraz z jej wielkością i ograniczeniami. Twórczość artystyczna wydaje się więc nierozzerwalnie związana z faktem bycia człowiekiem, z dociekaniem i realizowaniem istoty człowieczeństwa. A na tej płaszczyźnie antropologicznych rudymentów sztuki zawsze możliwe jest spotkanie współczesnego, nie do końca spełnionego artysty z geniuszem sprzed wieków, „jedynym” i „boskim”<sup>47</sup>.

Wśród Norwidowskich autokreacji Michał Anioł pojawia się również w późnej twórczości pisarza za pośrednictwem wiersza *Z Buonarrotiego*, którym włoski artysta odpowiedział na epigramat Giovanniego Strozziiego poświęcony rzeźbie *Noc*, znajdującej się w Kaplicy Medyceuszów we Florencji<sup>48</sup>. Fragmenty wersji oryginalnej utworu polski poeta zamieścił na swoim portrecie autorstwa Pantaleona Szynclera z roku 1879, znanym jako *Śpiący Norwid*. Tym samym słowa Michała Anioła:

Słodko jest zasnąć, słodziej być z kamienia  
Dziś, gdy tak wiele hańb i poplamienia;  
Nie czuć, nie widzieć, leżąc jak w mogile –  
Cóż z tak uroczą porównałabyś Nocą?  
– Przeto, zaklinam, ucisz się na chwilę,  
Mógłbyś przebudzić mię... na co? i po co?

(II, 225)

– stały się osobistym metaforycznym komentarzem Norwida do sytuacji przedstawionej na obrazie, a w rezultacie i do stanu duchowego modelu. Świadomy wybór snu skojarzonego ze spoczywaniem w mogile, gest odwrócenia się od świata, zaprzestania jego percepcji przy pomocy zmysłów, wreszcie wyrażona w ostatnim wersie niewiara w sens przebudzenia współtworzą depresyjny, pesymistyczny wydźwięk utworu. Nie jedyny to w twórczości poetyckiej Michała Anioła wiersz podejmujący motyw nocy<sup>49</sup>. Znamienne jednak, że wokół tak dobranych, negatywnych jakości życia wewnętrznego Norwid osnuwa tu sugestię mentalnej bliskości wielkiego twórcy schyłku odrodzenia, sytuowanego przezeń „u krańców sztuki chrześcijańskiej” (*O rzeźbiarzach florenckich (dziś żyjących)*; VI, 363), i poety schyłku XIX stulecia. To jeszcze jeden dowód żywej obecności renesansowego mistrza

<sup>47</sup> O wymienionych aspektach legendy Michała Anioła pisał Z. Ważbiński (*op. cit.*, s. 73).

<sup>48</sup> J.W. Gomulicki, *Metryki i objaśnienia*, II, 404.

<sup>49</sup> Mieczysław Brahmer pisał, iż krąg nocy jest dla Michała Anioła „swojski, jak gniazdo rodzinne. Łączy go z nim nie tylko coraz bliżej padający cień śmierci [...] nie tylko wieczorna myśl o ukojeniu”. Artysta przekonany jest, że mu „losem w kolebce wypadł czas ciemności” (M. Brahmer, *Liryka Michała Anioła*, [w:] i dem, *W galerii renesansowej. Szkice literackie*, Warszawa 1957, s. 100).

w intymnych przestrzeniach Norwidowego Ja, a zarazem przejaw kulturowych powrotów, duchowych powinowactw epok i ludzi.

Niewątpliwie spotkanie z wielkimi mistrzami epoki renesansu było dla Norwida lekcją o ogromnym znaczeniu formacyjnym. Przede wszystkim umożliwiło mu wgląd w naturę człowieka twórczego, podmiotu kultury, zarazem aktywnego uczestnika życia społecznego<sup>50</sup>. Przez pryzmat problematyki antropologicznej mógł poeta podjąć namysł nad regułami rozwoju kultury, rządzącymi epokami kryzysu i przemiany. To z kolei na pewno ułatwiło mu rozumienie jego własnych czasów i rozumienie siebie jako artysty. Mogło być dlań źródłem twórczej samoidentyfikacji, zwłaszcza wobec romantycznych „wielkoludów”.

Czy jednak warto ten aspekt włoskiego doświadczenia Norwida sytuować na tle renesansyzmu Burckhardta, Patera i innych? Sądzę, że tak. Ten być może nie do końca oczywisty kontekst uwyrażnia bowiem specyfikę jego stosunku do ważnych zagadnień intelektualnych XIX wieku, w obliczu których rozwijali swą refleksję przedstawiciele renesansyzmu. Pierwsze z nich dotyczy kwestii indywidualizmu, przez Norwida sytuowanej w punkcie przecięcia się wyobrażeń o romantycznym geniuszu i renesansowych koncepcji człowieka uniwersalnego – sztukmistrza. Żywo zainteresowany granicami twórczego indywiduum, Norwid chyba nie dostrzegł wśród przedstawicieli renesansowej Italii człowieka nowoczesnego, zdolnego do nieskończonej autokreacji w podlegającym sekularyzacji świecie, co stało się udziałem np. Burckhardta. W renesansowych mistrzach polski poeta chciał raczej widzieć duchową głębię i moc pośredników między światem pogańskim a chrześcijańskim. Bliżej mu było w tej kwestii do Patera, choć zapewne nie podzielałby jego estetyzmu. Jednak wspólna im obu myśl o wzajemnych związkach doświadczenia estetycznego i religijnego, przekonanie o etycznych podwalinach sztuki pozwalają, pomimo zastrzeżeń, na porównanie.

Kolejnym ważnym problemem, wobec którego postawiło Norwida dziedzictwo włoskiego odrodzenia, było pytanie o ciągłość kultury, o duchowe *continuum* dziejów. Dzięki znajomości renesansowej Italii, kultura mogła mu się objawić, podobnie jak Burckhardtowi i Paterowi, jako sfera przewartościowań i restytucji dawnych ideałów, jako dziedzina renesansów i modernizacji zarazem, jako przedmiot osobistego przeżycia i formacyjnego doświadczenia. Znamienne jednak, że właściwie obce mu było nostalgiczne spojrzenie wstecz. Na to, co dawne, patrzył z poznawczego dystansu, ale też w optyce potrzeb i nadziei swego czasu. Poszukiwał

<sup>50</sup> Na temat obecności kulturowej koncepcji człowieka w twórczości Norwida pisał szeroko Zdzisław Łapiński w *Norwid*, Kraków 1971, rozdz. „Cóż jest człowiek?”.

zatem w epoce „zdrowia sztuki”, w epoce „genesis szkół i mistrzów, przez którą i dla której współcześni, kształcąc swe talenta, dopiero w odniesieniu do estetycznej swej przeszłości sądzonymi być mogą” (VI, 361), zarówno fundamentalnego kryterium wartości działań twórczych, jak i źródeł duchowej regeneracji, której – jak mniemał – wymagał i wiek XIX, i on sam.

# Między personalizmem a asymilacją

Norwid o formach i znaczeniu wspólnoty

## 1.

Przywołane w tytule określenia „personalizm” i „asymilacja” zaczerpnięte zostały z eseju *Milczenie*, w którym Norwid uczynił je nazwami zjawisk wyznaczających w jego mniemaniu punkty graniczne postaw i doświadczeń dziewiętnastowiecznego człowieka. W utworze tym, będącym – jak wiadomo – rekapitulacją m.in. poglądów antropologicznych autora, rozwijana jest wizja życia wielkiego miasta, wypełnionego ludzkim tłumem i gwarem, uzyskująca status reprezentacji cywilizacji XIX wieku: „Jest-ci podobno tak, zaiste, że kilka ogromnych i nieustannych gwarów kilku stolic stanowi o żywotności historycznej i moralnej naszego świata” (VI, 239) – konstatuje autor. Zaskakujące spojrzenie na tę wielkomiejską rzeczywistość przez pryzmat techniki dramaturgicznej Ajschylosa pozwala Norwidowi, w ślad za greckim tragikiem, na „upostaciowane odpowiedniego chóru” (VI, 239), a mówiąc inaczej: na wskazanie symbolicznych dla współczesności form życia i myślenia. W wywodzie Norwida podlegają one procesowi personifikacji – poeta dostrzega w gwarze i tłumie miasta dwie umysłowe postacie.

Pierwsza z nich wyraża „większość masy wznoszącej i żywiącej ów kolosalny gwar stołeczny” (VI, 240). Postać ta „nic innego, nic wtórego, nic godnego względu nie zna, nie dopuszcza i nie poczuwa oprócz swojego własnego i swojej pasji interesu” (VI, 240). Znamienną dla niej formą ekspresji jest osobisty monolog, tak dalece skupiony na jednostkowych dążeniach, że zarazem świadczący o zupełnej niezdolności postaci do wchodzenia w jakiegokolwiek relacje, do rozwoju, do poszukiwania prawdy:

A nie wychodząc nigdy ze swojego punktu-wyjścia, jużci że jest zawsze na miejscu. Tak iż złudzeniem tylko optycznym powinien by być ruch tej postaci...

A nie obejmując z całej wszystkości nic, prócz tego tylko, co do niej się odnieść może, jużci że nic taka dążność umysłowa nie świadczy i nie wypowiada dla prawdy bezwzględnej – ona ani jednego słowa nie dodawa do wielkiego bez-interesu wiedzy i uczucia, tak iż złudzeniem akustycznym powinien by być we większej swej połowie kolosalny ów gwar stołeczny [...].

(VI, 240)

Z kolei druga postać stanowi wyraz odmiennych predylekcji umysłowych dziewiętnastowiecznego człowieka – reprezentuje

[...] umysł poszukujący jedynie, ażeby być upodobanym względem mody czasu swojego i ażeby podobać się... Ten, nim otwiera usta, już odczytał pierw tve mniemania i dopowiada tylko do nich zdania swoje, poczucia swe do cudzych układu, myśli swoje z domysłonymi w drugich myślami wiąże – a jeżeli pierwszy nigdy swojego punktu wyjścia nie opuszcza, to ten drugi nigdy go wcale nie miał. Pierwszy jest rozwijającym się nieustannie personalizmem – drugi bezświadomą albo przemysłową asymilacją.

(VI, 241)

Dziewiętnastowieczna cywilizacja rozpięta jest między dwiema przeciwnymi tendencjami ludzkich myśli, postaw, zachowań. Po jednej stronie Norwid dostrzega personalizm, w którym upatrywać należy synonimu egoizmu<sup>1</sup>, indywidualizmu<sup>2</sup>, pamiętając równocześnie o badawczo dowiedzionych związkach

<sup>1</sup> Potwierdzają to analizy Norwidowskiej leksyki. Zob. P. Sobotka, *Fenomenologia, personalizm, frazeologia, gramatyka*, „Studia Norwidiana” 2004-2005, t. 22-23, s. 181-187.

<sup>2</sup> Słowa „indywidualizm” nie znajdziemy w *Słowniku języka polskiego* Samuela Lindego, również pierwsza edycja *Encyklopedii powszechnej* Orgelbranda (z lat 1859-1863) nie odnotowuje tego pojęcia, objaśnia natomiast termin „indywidualność” – jako rzecz niepodzielną, indywiduum, jednostkę, „przymiot lub zbiór przymiotów nierozdzielnie jednemu przedmiotowi właściwych” (*Encyklopedia powszechna*, t. 12, Warszawa 1863, s. 542). Dopiero w wydaniu tejże encyklopedii pochodzącym z przełomu XIX i XX wieku (1898-1904) pojęcie indywidualizmu posiada syntetyczne, lecz dość precyzyjne objaśnienie: „Kierunek dążący do możliwego usamowolnienia jednostki spod władzy społeczeństwa. W filozofii i[indywidualizm] wychodzi z zasady, że tylko indywidua posiadają samoistność i byt rzeczywisty, i stanowi przez to przeciwieństwo uniwersalizmu, który twierdzi, że tylko całość istnieje, a indywidua są jedynie przejściowymi fazami bytu. W etyce i[indywidualizm] oznacza kierunek stawiający za cel rozwój jednostki, a nie gatunku. W polityce i[indywidualizm] przeciwstawia się socjalizmowi i kolektywizmowi. Przedstawicielami i[indywidualizmu] są: Leibniz, Herbart i Lotze. Do najdalszych konsekwencji doprowadzili i[indywidualizm] Stirner i Nietzsche” (*Encyklopedia powszechna z ilustracjami i mapami*, t. 7, Warszawa 1898, s. 289-290). Dodajmy, że termin „indywidualizm” został spopularyzowany w latach 20. XIX wieku przez saintsimonistów, którzy nadali mu specyficzny sens, inicjując użycie pojęcia

myśli pisarza z nurtem personalizmu filozoficznego i teologicznego<sup>3</sup>. Po stronie drugiej autor *Milczenia* sytuuje wszelkie przejawy postaw asymilacyjnych, adaptacyjnych, imitacyjnych, konformistycznych, stojących w sprzeczności z tak wysoko cenioną przezeń oryginalnością. Obie postacie umysłowe analizowane w eseju są waloryzowane negatywnie, stanowią wymowne symbole cywilizacji ludzkiej, która utraciła swój nadrzędny cel, twórczy rozmach, odniesienie do wartości, która przestała być środowiskiem sprzyjającym intelektualnemu, moralnemu, duchowemu wzrostowi człowieka. Sprowadzając jego kondycję do postaw skrajnych: personalizmu i asymilacji, sama tkwi w jałowym bezruchu i milczeniu:

w refleksji poświęconej relacji jednostka – społeczeństwo, wprowadzając je w obręb myśli społecznej jako nazwę zjawiska, które stawało się coraz powszechniejsze i z czasem zaczęło uchodzić w oczach i entuzjastów, i krytyków za nieodłączny element świata nowoczesnego. W niniejszym rozdziale nawiązuję do znaczenia indywidualizmu, jakie nadał mu wiek XIX, ograniczając stosowanie pojęcia w odniesieniu do epok poprzedzających to stulecie, mam bowiem świadomość, iż istnieje „problem różnicy stopnia ujednostkowienia czy też indywidualizacji między społeczeństwami tradycyjnymi i nowoczesnymi, które cechuje [...] nieporównanie częstsze występowanie postaw indywidualistycznych” (J. Szacki, *Indywidualizm i kolektywizm*, [w:] *Encyklopedia socjologii. Suplement*, Warszawa 2005, s. 86-87, 88). Zob. też *Indywidualizm i kolektywizm*, do druku przygotował A. Morstin, Warszawa 1999.

- <sup>3</sup> Jest to zagadnienie mające bardzo bogatą literaturę przedmiotu, w której przekonanie o personalistycznych aspektach Norwidowskiej refleksji o człowieku formułowane jest zarówno wprost, jak i pośrednio, często w związku z interpretacją poszczególnych utworów. Przywołam zatem jedynie wybrane pozycje, podejmujące tę niezwykle ważną w norwidologii kwestię przede wszystkim w trybie uogólnień: I. Gałęzowska, *Norwida myśli o człowieku*, [w:] *Norwid żywy*, red. W. Günther, Londyn 1962, s. 287-309; Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1971 (rozdz. „Cóż jest człowiek?”); E. Bieńkowska, *Dwie twarze losu. Nietzsche – Norwid*, Warszawa 1975; J. Trznadel, *Czytanie Norwida*, Warszawa 1978 (rozdz. Człowiek); E. Kasperski, *Świat wartości Norwida*, Warszawa 1981; S. Sawicki, *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida*, Lublin 1986; B. Kuczera-Chachulska, „Czas siły zupełnej”. O kategorii wysiłku w poezji Norwida, Lublin 1998; W. Stróżewski, *Filozofia człowieka w „Vademecum” Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana” 1999-2000, t. 17-18, s. 3-19; A. Dunajski, Człowiek – „Boga żywego obraz”, „Studia Norwidiana” 1983, t. 1, s. 81-88; E. Feliksiak, *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin 2001 (rozdz. Człowiek w drodze; Norwidowski świat myśli); D. B. Klimanowska CSSF, *Misterium człowieka w misterium Boga – o antropologicznej myśli Cypriana Norwida*, „Sztuka i Filozofia” 2001, nr 19, s. 102-118; A. van Nieukerken, *Perspektywność sacrum. Szkice o Norwidowskim romantyzmie*, Warszawa 2007 (rozdz. Człowiek Norwida – perspektywizm i historia święta hic et nunc); R. Gadamka-Serafin, *Imago Dei. Człowiek w myśli i twórczości Cypriana Norwida*, Sanok 2011; L. Banowska, *Byt i „światło-cień”. O antropologii poetyckiej Cypriana Norwida*, Poznań 2019. Dodajmy, że w refleksji na temat polskiego romantyzmu stosowane bywa pojęcie prepersonalizmu, a ściślej: prozopoizmu, w którym można dopatrywać się jednego ze źródłowych kontekstów personalizmu Norwida (zob. B. Dopart, *Prozopoizm w romantyzmie polskim. Rekonesans*, [w:] idem, *Polski romantyzm i wiek XIX. Zarysy, rekonesanse*, Kraków 2013, s. 177-188).

Zaiste, nie nazbyt wysoko potrzeba się wznieść [ponad miasto – przyp. A.Z.], ażeby, nie usłyszawszy tam ani jednego słowa dla prawdy bez-względnej i dla bezinteresu uczucia podniesionego i wygłoszonego, pomyśleć słusznie: jakże wielkim jest albo bywa milczeniem ten, lubo taki ogromny, gwar i zamęt?!... (VI, 241)

Trzeba podkreślić, że krytyka zarówno indywidualizmu w różnych jego wariantach<sup>4</sup>, jak i asymilacji stanowi stały motyw twórczości Norwida. Pojawia się on w niej niezmiennie, od lat 40. XIX wieku aż po kres życia pisarza, znaczony cytowanym *Milczeniem*, a szczególnie wyrazistą postać przybiera w rozmaitych pismach dyskursywnych twórcy, w jego publicystyce społecznej i obywatelskiej, kulturalnej i literackiej oraz zwłaszcza w prywatnej korespondencji, która w związku z tym będzie w niniejszym studium cytowana wyjątkowo często. Warto prześledzić przynajmniej wybrane wątki tej antropologiczno-cywilizacyjnej refleksji autora, by móc gruntowniej poznać argumentację stosowaną przezeń w procesie diagnozowania kondycji człowieka XIX stulecia. Nieuniknione okaże się również pytanie o to, co zdaniem Norwida w samym człowieku oraz w tworzonym przezeń świecie społecznym powinno wypełniać przestrzeń między personalizmem a asymilacją.

## 2.

Pozytywny stosunek Norwida do wyróżniających się jednostek, wybitnych indywidualności, prawdziwych autorytetów to szeroko znany i komentowany aspekt światopoglądu poety, niejednokrotnie podnoszącego przecież kwestię zarówno ich osobowej wartości, jak i społecznej, kulturotwórczej i historiotwórczej roli, postrzeganej m.in. przez pryzmat indywidualnej ofiary, składanej w trakcie „Mszy-wiecznej” (IX, 60). Stąd przekonanie wyrażone w liście do Joanny Kuczyńskiej

---

<sup>4</sup> Trzeba podkreślić, iż dziewiętnastowieczny indywidualizm ewoluuje i podlega wewnętrznemu różnicowaniu, czego efektem są rozmaite jego warianty. Możemy mówić o np. dziewiętnastowiecznym egotyzmie, narcyzmie, tytanizmie, egoizmie, antropoteizmie; indywidualizm wchodzi też w związki z ważnymi dla XIX wieku prądami intelektualnymi, np. z utylitaryzmem (Herbert Spencer) czy materializmem (Karl Marx). Poczynając od przełomu XIX i XX wieku, socjologowie twierdzą, iż nie ma jednego indywidualizmu (zob. É. Durkheim, *L'Individualisme et les intellectuels*, Paris 1898), operują przeciwstawnymi jego modelami, np. Georg Simmel wyróżnia oświeceniowy indywidualizm „ilościowy” i romantyczny „jakościowy” (zob. G. Simmel, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1975, s. 86-89).

(jesień 1862; IX, 59): „nic piękniejszego nie ma nad to, kiedy jeden człowiek wyzywa cały choćby świat do walki”, i opatrzone przykładami życia Sokratesa, Krzysztofa Kolumba, Jezusa Chrystusa. Zarazem jednak brak w pismach Norwida akceptacji dla przejawów nowożytnego indywidualizmu<sup>5</sup>, zwłaszcza skrajnego, rozumianego jako bezwarunkowa apologia jednostki, prowadząca do sytuowania tejże w centrum rzeczywistości. Co więcej, zjawiska będące rezultatem takiego sposobu myślenia i życia są przedmiotem konsekwentnej i jednoznacznej krytyki pisarza. Wszelkie oznaki egotyzmu, solipsyzmu, a szczególnie egoizmu uznawane są przezeń za wyjątkowo szkodliwe nie tylko dla integralności i dojrzałości człowieka, ale też dla jakości życia zbiorowego. W swych konstatacjach Norwid wydaje się surowym komentatorem romantycznej waloryzacji Ja, jego poznawczych i sprawczych uroszczeń, co w literaturze epoki wyraziście unaoczniają kreacje postaci wyalienowanych, zbuntowanych przeciw Bogu, przekraczających społeczne ograniczenia, skupionych na sobie i swym wewnętrznym świecie<sup>6</sup>. Jednak w myśli Norwida, poza polemiką z pewnymi wątkami romantycznej antropologii, możemy dostrzec również reakcję na już w istocie poromantyczne przejawy indywidualizmu, który stopniowo staje się paradygmatem zachodniej kultury, a można też powiedzieć, że ideologią nowoczesności<sup>7</sup>. Warto przypomnieć, że w 1845 roku Max Stirner publikuje dzieło *Der Einzige und sein Eigentum*, będące bezprecedensową pochwałą egoizmu jako jedynej zasady organizującej stosunki międzyludzkie. Postulowane przez autora Zrzeszenie Egoistów miałoby zastąpić i państwo, i wszelkie inne wspólnoty<sup>8</sup>, stwarzając warunki do nieskrępowanego zaspokajania egoistycznych potrzeb, poszerzania suwerenności Ja oraz poczucia niepowtarzalności i mocy jednostki, dążącej do bycia świadomym właścicielem samego siebie. Charakter indywidualizmu Stirnera w ogromnym skrócie, lecz adekwatnie, prezentują następujące ustępy jego rozprawy:

<sup>5</sup> Zasadność rozdzielenia pojęć „indywidualność” i „indywidualizm” potwierdza ich dziewiętnastowieczna semantyka (zob. przyp. 2), a także współczesne studia socjologiczne. Zob. T. Leszniewski, *Od indywidualizmu do indywiduowości? Teoretyczna analiza zjawiska*, Toruń 2017.

<sup>6</sup> Norwid dystansuje się do tych przejawów romantycznego indywidualizmu pod wpływem wydarzeń Wiosny Ludów, a daje temu wyraz nie tylko w pismach dyskursywnych z przełomu lat 40. i 50. XIX wieku, ale także w ówczesnej twórczości literackiej, czego najlepszymi przykładami są *Zwolon* i *Promethidion*.

<sup>7</sup> Zob. A. Laurent, *Histoire de l'individualisme*, Paris 1993; L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur idéologie moderne*, Paris 1983.

<sup>8</sup> Dodajmy, że poglądy Stirnera kształtują się w polemice z Hegłowską koncepcją państwa i z Ludwiga Feuerbacha koncepcją wspólnoty ufundowanej na altruizmie.

Ja jestem jedyny. Przeto i moje potrzeby, me działanie, słowem, Wszystko, co we Mnie, jest jedyne. I wyłącznie jako to jedyne Ja uważam Wszystko za moje własne, tylko jako jedyny działałam i się rozwijam. Nie jako człowiek i nie Człowieka rozwijam, lecz jako Ja rozwijam – Się. Oto co znaczy *Jedyny*<sup>9</sup>.

*Jestem Właścicielem mojej mocy*, a jestem nim wówczas, gdy uznaję się za *Jedynego*. Jako *Jedyny*, Właściciel powraca do swej twórczej Nicości, z której się zrodził. Każda wyższa istota nade Mną – Bóg czy Człowiek – osłabia uczucie mej Jedyności [...]. Skoro nie obchodzi Mnie nic poza Mną, Jedynym, to wszystko zależy ode Mnie, Przemijającego, śmiertelnego Stwórcy, który sam siebie unicestwia; i wówczas mogę powiedzieć: „Swoją sprawę oparłem na Nicości”<sup>10</sup>.

Mamy tu zatem do czynienia ze szczególną w swym ekstremizmie postacią indywidualizmu – jest to indywidualizm naznaczony nominalizmem, relatywizmem, amoralizmem, antyintelektualizmem, anarchizmem, nihilizmem... I należy odnotować, że myśl ta znajdzie, pomimo wyjątkowej kontrowersyjności, ważne rozwinięcia, zwłaszcza wśród nihilistów i anarchistów (np. Michał Bakunin czy Pierre-Joseph Proudhon), którzy staną się obiektami bezpośredniego zainteresowania Norwida<sup>11</sup>. Dodajmy, że pisarz będzie jakże trafnie wiązał indywidualizm również z dziewiętnastowiecznym liberalizmem, który tym samym nie zyska jego aprobaty. W związku z tym napisze np. tak:

[...] liberalni oparli się na samej Energumenii bez jawności, bez chorągwi i bez uznania sił Idei. Tudzież na ludziach, którzy są właściwi Europie samej, tj. tych, co – raz w życiu strzeliwszy trafnie – zostają wielkimi mężami na całe życie.

Plutarch ich nie zna.

(List do Ludwika Nabelaka, po 15 sierpnia 1881; X, 158)<sup>12</sup>

<sup>9</sup> M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przekł. i przyp. J. i A. Gajlewiczowie, wstęp L. Kusak, przekład przejrzał A. Węgrzecki, Warszawa 1995, s. 434.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 440.

<sup>11</sup> Zob. C. Norwid, [*Nihilizm i nihiliści*]; VII, 103-104. Od razu zauważmy, będzie o tym jeszcze mowa w dalszej części rozdziału, że nihilizm to pojęcie, którym Norwid posługiwał w swej refleksji na temat stanu polskiej społeczności, diagnozując istnienie „POLSKIEGO STRASZNEGO NIHILIZMU” (zob. np.: List do Leonarda Niedźwiedzkiego, ok. 12 sierpnia 1882; X, 183).

<sup>12</sup> Próbę szkicowego określenia stosunku Norwida do dziewiętnastowiecznego liberalizmu podjął Ryszard Zajączkowski w książce „*Głos prawdy i sumienie*”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Wrocław 1998, s. 145-146 (przyp.), ale kwestia ta z pewnością wymaga dalszych badań.

Oczywiście Norwid nie jest odosobniony w swym krytycznym stosunku do zjawisk świadczących w XIX wieku o wzroście znaczenia indywidualizmu, o jego, poprzez radykalizację zjawiska, negatywnym wpływie na życie i samoświadomość jednostek oraz na podstawy ładu społecznego. Szczególnie ostry atak na indywidualizm przypuszczają już przedstawiciele porewolucyjnego konserwatyzmu we Francji<sup>13</sup>, a z grona nieco późniejszych krytycznych obserwatorów i interpretatorów procesu powstawania nowoczesnego świata na fundamencie indywidualizmu warto przywołać Alexisa de Tocqueville'a, głęboko przekonanego o tym, iż indywidualizm prowadzi do izolacji jednostek, jest „szkołą” egoistów i w konsekwencji dezorganizuje funkcjonowanie społeczeństwa, destrukuje wspólnotowe więzi, staje się przyczyną anomii. Łącząc w swym rozumowaniu indywidualizm z egoizmem, pisał:

Indywidualizm bierze początek zarówno w ułomności serca, jak i w błędach umysłu. Egoizm wysusza źródło wszelkich cnót, indywidualizm natomiast najpierw zabija tylko załączek cnót publicznych. Po dłuższym czasie atakuje jednak i niszczy wszystkie inne i w końcu przeistacza się w egoizm<sup>14</sup>.

Opisane procesy, dodajmy, uniemożliwiają wspólnotowe życie, bo zostaje ono sprowadzone – jak twierdzi francuski myśliciel – jedynie do nawyku „mechanicznego” stowarzyszania się, charakterystycznego dla demokratycznych społeczeństw.

W stanowisku Norwida wobec indywidualizmu znajdziemy pewne analogie do zreferowanego powyżej rozumowania, ale w pismach poety formułowane są również uwagi oryginalne na tle epoki, szczególnie ciekawa wydaje się zaś konfiguracja prezentowanych idei i ocen. Norwid rzeczywiście upatruje w indywidu-

<sup>13</sup> Przywiązani do tradycji, stawiali opór innowacjom, zwłaszcza w kulturze i świecie społecznym, akcentowali wartość stabilności, ciągłości, organiczności społeczeństwa, pragnęli restrykcji tradycyjnych form życia, instytucji, obyczajów. Zob. np. A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu 1796-1830*, Kraków 2003. Inaczej kształtował się stosunek do indywidualizmu w kulturze niemieckiej przełomu XVIII i XIX wieku – nie rzadko był reakcją na jego rozumienie we Francji. Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schlegel, Novalis, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt aprobują zjawisko osobowej indywidualizacji, sprzyjające formowaniu się jednostek przekonanych o własnej niepowtarzalności i wysokiej wartości, ukierunkowanych na osiągnięcie wolności tak w wymiarze moralnym, jak i w dążeniu do prawdy. Zob. K.W. Swart, „Individualism” in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860), „Journal of the History of Ideas” 1962, vol. 23(1), s. 77-90; S. Lukes, *Individualism*, Oxford 1973; A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, „Theory and Society” 1978, vol. 6, no. 2, s. 255-277; A. Laurent, *op. cit.*; T. Leszniewski, *op. cit.*, s. 29-30.

<sup>14</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, Warszawa 1976, s. 339.

alizmie ważnego wyróżnika XIX stulecia, w którym – jak stwierdza – „wszystko jest personalne – osobiste – zależące od osobistych atrybutów” (List do Józefa Ignacego Kraszewskiego, maj 1866; IX, 221), w którym personalizizm (w znaczeniu indywidualizmu) przybiera już nie tylko postać egoizmu, ale wręcz „przemysłu-egoizmu” (List do Mieczysława Geniusza, 1 września 1881; X, 160). W liście z 9 sierpnia 1852 roku, skierowanym do Michaliny Dziekońskiej, pisarz uchwyci znamioną dla swego czasu adorację Ja i wszystkiego, co indywidualne:

Radzę Pani pamiętać, że żyjemy w wieku, w którym każdy zarzut staje się obrazą osobistą, dlatego iż ludzie się adorują jak Bogi albo nienawidzą jak diabły, ale nikt nie ma odwagi kochać – i przyrodzonej miłości tak jest mało jak nigdy!

Z czego pochodzi – że nie wolno jest widzieć słabej strony tych, których cenić umiemy, ani strony dobrej tych, których nie cenić musimy. To jest – nie wolno być Chrześcijaninem względem bliźnich, to jest – nie wolno być wolnym.

(VIII, 173)

Zauważmy, że rozpatrywane w liście oznaki dziewiętnastowiecznego kultu Ja Norwid konfrontuje z chrześcijańską koncepcją człowieka jako istoty wolnej i powołanej do miłości oraz sprawiedliwości. Indywidualizm, jak widać, wchodzi w kolizję z fundamentalnymi dla chrześcijanina cnotami, powinnościami i wartościami, a to szczególnie ważna dla pisarza przesłanka krytycznego stosunku do obserwowanego zjawiska. Należy też podkreślić, iż upatruje on w indywidualizmie zagrożenia dla indywidualnej wolności człowieka, co może wydawać się sprzecznością, ale w istocie jest niezwykle odkrywczą konstatacją, która w XIX wieku znajduje odpowiednik w rozumowaniu de Tocqueville’a, ukazującego proces przeobrażania się indywidualizmu w despotyzm. Z punktu widzenia Norwida szczególnie ważne jest to, iż ten pierwszy zdaje się niszczyć indywidualności (poeta doświadcza tego przecież we własnym życiu), a więc pozostaje w ukrytym związku z przebiegiem asymilacji<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Krytycy nowoczesnego społeczeństwa utrzymują, że indywidualizm okazał się zabójczy dla indywidualnej odrębności, gdyż: „sprzyjał procesom równouprawnienia, które zatartyły wszelkie różnice między indywidualnościami” (M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Komorów 1997, s. 105). Padają też stwierdzenia, że „wraz z nadejściem jednostki umarł podmiot” (A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001, s. 25). W ujęciu Hannah Arendt rozważania na ten temat prowadzą do konkluzji, iż sfera publiczna jest miejscem objawiania się nie indywidualistów, lecz indywidualności, wymaga bowiem odwagi wyjścia z prywatności, zapomnienia o sobie i wzięcia odpowiedzialności za to, co wspólne. „Arendt celowo posługuje się

Równie istotny dla Norwidowej oceny indywidualizmu jest bezpośredni związek tego ostatniego z procesem psychologizacji sfery publicznej. Wielokrotnie w swej twórczości pisarz odnotowuje wzrost znaczenia psychicznego wymiaru ludzkiego istnienia. Nieustanna gra nerwów, płytka, sentymentalna uczuciowość, rozliczne namiętności, egoistyczne pasje i energie, spotęgowana wola – oto formy ekspresji człowieka XIX wieku, które nie uszły uwadze Norwida również jako poety. Ich wszechobecność świadczy jego zdaniem oczywiście o powierzchowności życia poszczególnych jednostek, o ubogim, zredukowanym do dziedziny emocjonalności obrazie człowieka, którym zadowala się epoka, a w którym „sprawa-nerwowa” uważana jest „niesłusznie za sprawę-sumienia i umysłu” (List do Joanny Kuczyńskiej, 8 września 1862; IX, 53) i „nerwy zastępują Ducha-Ś[wię]tego” (List do Mariana Sokołowskiego, lipiec 1864; IX, 141). Jednak, dodajmy, Norwid widzi powyższe zjawisko również w perspektywie społecznej, jest bowiem świadomy, że ekspansywność tego, co jednostkowo-psychiczne wydatnie przyczynia się do zmiany jakości, a wręcz do erozji życia zbiorowego, „uprowadza całą miłość rzeczy publicznej na zatracenie”, jak czytamy w [*Znicestwieniu narodu*] (VII, 89)<sup>16</sup>. Dominacja sfery osobistej, prywatnej, intymnej, sentymentalnej, „upersonalizowanie” ludzkich zachowań, powinności i obowiązków nieuchronnie prowadzą do społecznego zastoju, znikczemnienia, egoizmu, nihilizmu. To dlatego, zastanawiając się nad możliwością reformowania Polski i uznając rolę stanowienia prawa w tym procesie, Norwid z ironią zapyta: „Czymże tu reformować – jeśli nie ideą-prawa wyprowadzonego z uczucia ludzkości po polsku?” (List do Wincentego Mazurkiewicza, jesień 1854 lub zima 1855; VIII, 237). To dlatego, w związku z zagubieniem rękopisu dramatu Tomasza Augusta Olizarowskiego, napisze do Bronisława Zaleskiego:

Niesumienności polskie w tej mierze, a pochodzące z upersonalizowania obowiązków, znam, bo i mnie sporo zatracono-najstaranniej; ale tu o coś więcej idzie – bo nie o mnie!

---

terminem indywidualność, a nie indywidualizm; indywidualność, aby zaistnieć, wymaga obecności innych osób, przestrzeni ujawniania się, a dla swego wewnętrznego rozwoju potrzebuje napięcia między dwoma wymiarami ja, «ja» wewnętrznym a tym, co da się określić słówkiem «mnie», owego zinternalizowanego, niejako wprowadzonego do wnętrza świata zewnętrznego, z którym prowadzi nieustanną rozmowę” (P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 178).

<sup>16</sup> W historii procesu podporządkowywania życia zbiorowego czynnikiem o proveniencji psychicznej, prywatnej ważne miejsce zajmuje wiek XIX. Zob. R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2009.

Racz z tego pojrzyć stanowiska na tę lekceważność nihilistyczną.  
(wnet po 14 grudnia 1877; X, 109)

To dlatego wreszcie w mikroanalizie „polskiego nihilizmu”, przedłożonej Leonardowi Niedźwiedzkiemu w liście z 1882 roku, Norwid ściśle powiąże go z afirmacją prywatności: „zasadą jego [nihilizmu – przyp. A.Z.] jest: sprowadzić wszystko do własnej niziny prywatnej i myśleć, że to do wysokości morza” (X, 182)<sup>17</sup>. A przecież wedle pisarza powinno być zupełnie inaczej: „Bogdajby zbiorowość-ducha nie była wyręczaną przez energię-osoby pojedynczej” (List do Bronisława Zaleskiego, marzec? 1869; IX, 395).

Ważnymi według Norwida konsekwencjami indywidualizmu są również jednostronność, ekstremizm, radykalizm w sądach i czynach, łatwo przechodzące w fanatyzm, który z kolei staje się źródłem zniewolenia zarówno dla tych, którzy są jego obiektami, jak i dla tych, którzy działają pod jego wpływem<sup>18</sup>. Realia polskiego życia zbiorowego dostarczają Norwidowi szeregu przykładów potwierdzających tę prawidłowość. Zdystansowany do wielu środowisk polskiej emigracji, poeta niejednokrotnie ukazuje w demaskatorskim świetle, najczęściej w swej korespondencji, różnorakie przejawy jednostronności. Dotyczy to choćby towiańczyków, którym nie szczędzi słów krytyki jako fanatycznej sekcje, ale także rozmaitych towarzyskich koterii i kast pochodzenia, posiadania i wpływu, które uniemożliwiają zaistnienie polskiej wspólnoty i z którymi sam zмага się w swym niełatwym życiu. Dotyczy to również konkretnych osób, np. Adama Mickiewicza, postrzeganego w tym kontekście z dwóch punktów widzenia: wzorcowym wcieleniem indywidualizmu okazuje się sam Mickiewicz, w latach 40. XIX stulecia towiańczyk i wykładowca w Collège de France, a jednocześnie symptomy myślenia w tych kategoriach widoczne są zdaniem Norwida w procesie recepcji osoby i dzieła wieszczą, bo prowadzą do idolatrii, unicestwiającej wizerunek Mickiewicza autentycznego, wielkiej i w sumie przecież cenionej przez Norwida indywidualności, na rzecz naznaczonego fałszem kultu spod znaku personalizmu.

Antidotum na te formy egoizmu polskiego ducha stanowić może w opinii pisarza dążenie do „bez-personalizmu”, kojarzonego przezeń z poznawczą wieloper-

<sup>17</sup> W cytowanym liście Norwid uznaje polski nihilizm za „gorszy od ruskiego, bo ten pałac i mordując jużci w coś na przyszłość wierzy – ale polski jest zupełnie co innego”, gdyż sprowadzenie wszystkiego do wymiaru prywatności pociąga za sobą przerażające skutki: „Tak literatura, tak polityka, tak Kościół... tak wszystko – wszystko nic – *nihil*” (X, 182-183).

<sup>18</sup> Stąd m.in. pochwała „bezfanatycznej trzeźwości” w okresie trwania powstania styczniowego (zob. List do Karola Ruprechta, 21 września 1863; IX, 111).

spektywicznością i dialogicznością<sup>19</sup>. W przeciwnym razie realnym niebezpieczeństwem staje się nihilizm, o czym była już mowa, lub popadnięcie w egoizm archaiczny, plemienny, przedhistoryczny, odbierający Polakom status narodu wszechpionego w dzieje i zdolnego do rozwoju<sup>20</sup>. Stawką zatem jest uczestnictwo w cywilizacyjnym postępie lub regres i znalezienie się na powrót poza czasem historycznym.

Ważny moment w Norwidowskich rozważaniach nad indywidualizmem przypada na czas wykładów *O Juliuszu Słowackim*, w których prelegent ogniskuje swój wywód wokół dwóch aspektów zagadnienia. Pierwsza z postawionych przez niego kwestii dotyczy indywidualnej niepowtarzalności poety, oryginalności jego sztuki, co zrazu zdaje się należeć do repertuaru poglądów romantycznego indywidualisty. Jednak Norwid w znamieny dla siebie sposób równocześnie podkreśla, że „oryginalności absolutnie indywidualnej nie ma, nie było i nie będzie” (VI, 424), bo każda oryginalność jest formą partycypacji w stwórczej oryginalności Boga, jest zatem częścią Bożego planu, zakłada „sumienność w obliczu źródeł” (VI, 423), jest partycypowaniem w tradycji. Poezja nie może więc zamykać się w granicach subiektywności tworzącej jednostki, a sens istnienia i rozumienie poezji nie mogą być ograniczone do poziomu ekspresywyizmu. Poezja powinna bowiem pozostawać w związku z życiem społecznym, gdyż jest rodzajem służby publicznej, częścią sfery publicznej, a niekiedy wymaga od twórcy również politycznych zaangażowań, co unaoczniał w XIX wieku najpełniej George Byron, wszak wielka romantyczna indywidualność<sup>21</sup>. Poezja powinna być też powiązana z ponadindywidualną prawdą,

<sup>19</sup> Dodajmy, że Norwid jednocześnie przestrzega przed postawą bezstronności: „Stanowisko bezstronne, to jest wszechstronne, przy pozycji realnej niepewnej i zależnej może tylko doprowadzić do zniszczenia sił żywotnych i do tej sur-excitacji nerwów, w których wielkich trzeba wysilen, ażeby umieć się zatrzymać” (List do Władysława Zamoyskiego, 19 kwietnia 1952; VIII, 167).

<sup>20</sup> Interesujące uwagi na ten temat Norwid formułuje np. w liście do Tomasza Augusta Olszowskiego (kwiecień? 1863) przy okazji komentowania tragedii *Wołgowie*, udostępnionej mu w rękopisie przez adresata korespondencji. O jednym z bohaterów utworu, Staroście, traktowanym jako uosobienie szlacheckiego narodu, Norwid napisze: „człowiek-przeszłości, nie kocha się już w niczym, oprócz w kontynuacji-siebie-samego – archeolog, nie mający żadnego nerwu i sensu Człowieczości i Chrześcijaństwa, a przeto bez przyszłości żadnej postaci [...]. Wyraźnie człowiek, który jest niehistoryczny, albowiem nawet nie zna indywidualności pokoleń [...] a który tylko jedną i jedyną rzecz ma na celu, to jest kontynuację siebie samego” (IX, 94).

<sup>21</sup> Co istotne, prelegent przedstawia Byrona oczywiście jako poetę, ale zarazem męża stanu, parlamentarzystę, dyplomatę i żołnierza, zadając tym samym kłam twierdzeniom literackiej Europy, która naucza, że „byronizmem zwiemy antyreligijny, antysocjalny, antyrealny

powinna być profecją prawdy, nade wszystko Prawdy chrześcijańskiej. Dlatego dzieła Juliusza Słowackiego i Zygmunta Krasińskiego, uznawanych w wykładach za poetów Słowa, kapłanów nadziei, przewodników w polskiej drodze do Ziemi Obiecanej, do ojczyzny ziemskiej i niebieskiej, rozpatrywane są i waloryzowane w myśl powyższych założeń.

Drugi krąg zagadnień pozostających w obszarze problemowym indywidualizmu koncentruje się wokół *Króla-Ducha*. Dzieło Słowackiego zostaje zidentyfikowane jako chrześcijańska epopeja, mająca za bohatera tytaniczne Ja (przypomnijmy, że tytanizm to jeden z wariantów radykalnego indywidualizmu)<sup>22</sup>, które Norwid charakteryzuje następująco: „Umysły takie są, zaiste, więcej jak ubóstwione same w sobie i przez siebie – cóż podobniejszego Tytanowi?...” (VI, 451). Wykładowca dostrzega analogię między tym typem podmiotowości a postawą „azjackich władców”: „żadnego wyższego prawa nad osobiste bezprawie uznać nie chcą i nie sięgają nigdy wzrokiem duszy poza ciasny widnokrąg arbitralnej swej jaźni. Głos ich: «Ja jestem harmonią i sądem wieków – J a jestem środkiem i celem»” (VI, 451). W ujęciu Norwida Słowacki przedstawia w swym poemacie burzliwe dzieje tak pojmowanego Ja, a czyni to poprzez „fenomenologiczne” unaocznienie szeregu jego konfrontacji: najpierw z kulturą Grecji, która przeciwstawia mu swój republikanizm, czyli „demokratyczne my” (VI, 451), a następnie z cywilizacją chrześcijańską – w ramach walki Rosji Iwana Groźnego (uznanego za wcielenie „azjackiego” Ja) i Polski Stefana Batorego. Ostatecznie triumf w tym „mistyczno-heroicznym” pojedynku odnosi chrześcijaństwo, w osobie Zbawiciela bowiem „azjackie Ja” doświadcza Nie-Ja, to znaczy rozpoznaje swoje granice, dotyka praw Bożych: „koniec tej mono-epopei naznaczony zwycięstwem tego «Ja» nad sobą samym” (VI, 452). Wedle Norwida Słowacki przekracza w *Królu-Duchu* horyzont owego tytanicznego Ja, co interpretator opisuje – warto zauważyć – językiem zarazem filozofii Johanna Gottlieba Fichtego i myśli chrześcijańskiej. Warto też odnotować, że wyżej niż *Króla-Ducha* ceni *Anhellego*.

Jak widać, Norwid ma głębokie poczucie zagrożeń, które dla człowieka i jego życia społecznego stanowi dziewiętnastowieczna afirmacja Ja. Choć sądy dotyczące tej kwestii pozostają w jego dziele w rozproszeniu, to jednak odznaczają się daleko idącą spójnością myślową i aksjologiczną. Poeta z wielką dociekliwością śledzi

---

pierwiastek” (VI, 421). Norwidowskie rozumienie biografii i twórczości Byrona wielostronnie zinterpretowała Grażyna Halkiewicz-Sojak w książce: ead., *Byron w twórczości Norwida*, Toruń 1994.

<sup>22</sup> Zob. V. Černý, *Essai sur le titanisme dans la poésie romantique entre 1815 et 1850*, Prague 1935.

genealogię postaw indywidualistycznych i formy ich uzewnętrzniania się, dobrze zna etos, dyskurs filozoficzny i społeczne praktyki indywidualizmu swych czasów, dostrzega jego różne warianty, a także niszczący wpływ na ludzką indywidualność. Zarazem z pozycji chrześcijanina przeprowadza zdecydowaną krytykę tych tendencji antropologicznych – przeciwwagę widzi w chrześcijańskiej antropologii i etyce, podnoszącej kwestię praw, cnót i powinności osoby ludzkiej, w chrześcijańskiej metafizyce zakładającej realizm (vs. filozoficzny idealizm XIX wieku jako środowisko myślowe sprzyjające rozwojowi indywidualizmu) oraz w chrześcijańskiej epistemologii wskazującej na kluczową w poznaniu rolę prawdy<sup>23</sup>.

### 3.

Równie poważnym zagrożeniem dla człowieka XIX stulecia jest wedle Norwida kompleks zjawisk, które kryją się za tym, co w *Milczeniu* zostaje określone mianem asymilacji, a których istotą jest imitacja, a wraz z nią narastanie uniformizacji i konformizmu. I tym procesom pisarz przeciwstawia się jako chrześcijański personalista, przekonany o wartości każdej osoby ludzkiej, o niepowtarzalności trajektorii życia każdego człowieka, o oryginalności jego myśli, uczuć, czynów, dzieł. Tymczasem nowoczesna cywilizacja, której rozwój Norwid może obserwować z perspektywy doświadczeń Zachodu, sprzyja zachowaniom adaptacyjnym, więcej, zachęca do nich, a nawet je wymusza. Dlatego z wyjątkową żarliwością krytycznego świadka pisarz piętnuje te oznaki modernizacji, które skutkują ograniczeniem podmiotowości, godności, sprawczości człowieka. Nie szczędzi przy tym mocnych słów. O swej epoce, opartej na powtórzeniu, powie, że jest jałowa:

Jałowa dlatego, iż na żadnym polu działalności-twórczej nic a nic, na jeden cal postępu nowego i samodzielnego w niczym nie zrobiła i całą jej wartością jest to tylko, że zdobycze przeszłości uwulgaryzowała namiętnie i nieumiejętnie, a przy tym, wulgaryzując nie swoje zdobycze, zniepoważyła jeszcze i podeptała źródła, z których żyje.

Jest więc: jałowa, bo nic nie zrobiła sama; niepocziwa, bo podeptała, z czego żyje; brudna, bo upoetyzowała takowe postępowanie (choć wie, iż jest fałszywe), i zarozumiała, bo nie miała uszanowania dla sensu i absolutu

<sup>23</sup> O swej współczesności pisze: „praktyczność, a jaśniej powiem: rzeczywistość, stała się materialnością, prawda – wielomowstwem, a idealność – czczością. Warto by jakoś wagę temu wszystkiemu wrócić” (List do Cezarego Platera, 23 stycznia 1847; VIII, 47).

pokoleń, wyobrażając sobie, iż ona tworzy człowieka na obraz i podobieństwo swoje, jak jeden Bóg!

(List do Karola Ruprechta, kwiecień 1866; IX, 213)

Wulgarna imitacja i uleganie iluzji indywidualistycznego kreacjonizmu są wedle Norwida czynnikami wyjątkowo negatywnie oddziałującymi na jakość ludzkiego życia w XIX wieku, bo pozbawiają je twórczego dynamizmu, możliwości autentycznego rozwoju, szansy na cywilizacyjny postęp. A przecież, jak czytamy w *Nocie z dziewięciu paragrafów*, społeczność, która ma ambicje twórcze i uważa twórczość za swój historyczny obowiązek, „nie małpuje (przepraszam za nieparlamentarne wyrażenie) – nie małpuje, mówię, ale tworzy” (VII, 154). Co więcej, brak twórczości Norwid waloryzuje również po chrześcijańsku – jako grzech przeciw Duchowi Świętemu. Tu odnotujmy, że zgodnie z tą linią myślenia wypowiada się krytycznie nawet na temat słynnego *Naśladowania Jezusa Chrystusa* Tomasza à Kempis, uznając, że *Imitation de Jésus Christ*, „mimo świętości ducha jest jeszcze tylko imitowaniem Chrystusa, ale nie wyznawaniem Chrystusa” (List do Józefa Bohdana Zaleskiego, 10 maja 1851; VIII, 133), gdyż wyznawanie wymaga duchowego przebudzenia i twórczych czynów.

Weto stawiane przez Norwida imitacji dotyczy w szczególności Polski, która wyjątkowo łatwo jego zdaniem ulega tej skłonności. Nie kryjąc oburzenia, notuje więc:

Każdy naród powstający musi coś nowego przynieść, musi być w czymś koniecznym – inaczej: na cóż małpowania i powtarzania rzeczy, na które kto inny zapracował??... Duplikatów jest dosyć!

(*Nota z dziewięciu paragrafów*; VII, 155)

Polacy jeżeli kroku tego, a jednego więcej w postępie dziejów nie zrobią – Polacy [...], jeżeli tylko naśladować zawsze – przez innych, w innych początkach warunkach i dlatego właściwie użyte – formy i instrumenta, jeśli, mówię, naśladować będą: w takim, powtarzam, razie, w razie nieudolności-twórczej Polaków, uczyni to inny jaki naród – uczyni koniecznie – i tak będzie! jedynym dziś albowiem zdrajcą jest Manekin!

(*Nota z dziewięciu paragrafów*; VII, 157)

Bezrefleksyjnie przyjmując obce formy kultury, realizując obce scenariusze historyczne, Polska zaprzepaszcza zatem szansę na tworzenie form i scenariuszy własnych, oryginalnych i adekwatnych do naszej sytuacji kulturowej, czyli oddala się od ideału życia zarazem w prawdzie i upragnionej wolności. To widoczne dla Norwida uchylanie się od obowiązku pomnażania siły twórczej i samego tworze-

nia spycha Polskę do roli „lokaja opinii”, w stan niewolniczego naśladownictwa i barbarzyństwa<sup>24</sup>, grożącego duchową śmiercią narodu.

Wśród zjawisk łączonych przez Norwida z imitacją, a zwłaszcza z uniformizacją jako jej nieuchronną konsekwencją, znajduje się także częstokroć odnotowywany w jego pismach wzrost znaczenia mas w życiu społecznym XIX wieku. Stosunek pisarza do nich nie jest niezmienny i w pełni jednoznaczny. W okresie Wiosny Ludów i w pewnym stopniu również w czasie manifestacji patriotycznych w Warszawie Norwid skłonny jest dostrzegać, na sposób romantyczny, ciche „kapłaństwo mas” i wspaniałość „gestów w masie” (List do Józefa Bohdana Zaleskiego, luty 1848; VIII, 57), lecz wraz z postępującą demokratyzacją społeczeństw jego sądy coraz częściej cechuje sceptycyzm co do podmiotowej roli „brylowatych i ciężkich mas” (List do Bronisława Zaleskiego, czerwiec 1869; IX, 414) w historii Polski i w historii powszechnej. Przebudzenie się mas Norwid rozważa w kontekście nadrzędnego wymogu organiczności życia społecznego i tu okazuje się, że masy naruszają jego ład i ciągłość, że pozbawione są stabilnych, zakorzenionych w tradycji form istnienia i wyrazu, z łatwością stają się więc obiektem nieodpowiedzialnej agitacji politycznej oraz opinii rozpolitykowanej prasy, ujmującej sens ich istnienia, czyli ważną dla współczesności kwestię, w język pełen frazesów zakłamujących rzeczywistość<sup>25</sup>. W latach wojny francusko-pruskiej, a zwłaszcza w czasie Komuny Paryskiej, doświadczenie aktywności mas napawa pisarza niechęcią i pozbawia złudzeń odnośnie do ich prawdziwej dziejowej kreatywności – tym razem Norwid dostrzega wokół jedynie zdeprawowaną „wocyferującą tłuszczę uliczną” (List do Władysława Czartoryskiego, 20 września 1870; IX, 464), lud zmienia się na jego oczach w niezorganizowany tłum<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Bezpośrednie skojarzenie polskiego naśladownictwa z niewolą znajdujemy w nocie *Dziwięc zaspokojonych pytań*: „Początek poruszenia był twórczy, a potem już niewolnicze przeszłości europejskiej naśladownictwo – niewola! i jej owoce!!...” (VII, 159), z barbarzyństwem zaś (tu: z barbarzyństwem Chińczyków) w *Philoctecie* (VII, 130).

<sup>25</sup> Norwid podejmuje tę kwestię m.in. w swej krytyce krakowskiego „Czasu”. Zob. List do Władysława Bentkowskiego, ok. 15 stycznia 1851; VIII, 123.

<sup>26</sup> Odnotujemy, że ludzki tłum i zachodzące w nim zjawiska społeczne, w szczególności tendencje do stadnego działania oraz bezkrytycznej imitacji, stają się pod koniec XIX wieku przedmiotem analiz z zakresu socjologii i psychologii społecznej. Do grona myślicieli zajmujących się tą problematyką należy Gabriel Tarde (1843-1904), autor m.in. takich prac, jak *Les lois de l'imitation* (1890) i *L'opinion et la foule* (1901; polskie wydanie pt. *Opinia i tłum* ukazało się w 1904 roku), który poza tłumem wyodrębnia również publiczność jako specyficzny typ zbiorowości (jej członków cechuje bliskość duchowa, pomimo fizycznego oddalenia), formułując przy tym ideę publiczności aktywnej i uznając rozmowę za podstawę tworzenia opinii publicznej. Drugą postacią godną przywołania jest z pewnością Gustav

Inny aspekt asymilacji, który jest przedmiotem zainteresowania Norwida, wiąże się z jej wpływem na przebieg i charakter życia jednostek. Ludzie bowiem, jak sądzi, ulegając presji imitacji i uniformizacji, tracą osobową autentyczność i tożsamość. W efekcie to manekiny, lokaje, przebierańcy, komedianci okazują się prawdziwymi bohaterami wieku. Norwid odkrywczo zauważa, że są oni nierzadko ofiarami fałszywej socjalizacji, która w miejsce inicjacji, czyli spotkania twarzą w twarz mistrza i ucznia<sup>27</sup>, stawia adorację – konkretnych osób<sup>28</sup>, ale także poglądów i opinii. Te zaś nie mają wedle pisarza nic wspólnego z prawdą, istnieje ona bowiem poza/ponad głosami i świadectwami ludzi, a nie w ich opiniach<sup>29</sup>. W kontekście tych zagadnień Norwid będzie przedstawiał siebie samego jako zdolnego do sprawiedliwego osądu rzeczy: „Tak cen ię, bo nie adoruję, a nie adoruję, bom przyjazny-prawdzie i *homo-sum!*” (List do Józefa Bohdana Zaleskiego, 22 listopada 1850; VIII, 116).

Przestrzenią społeczną doskonale unaoczniającą tak rozumianą asymilację jest w pismach Norwida salon, wielokrotnie przezeń interpretowany i w dramaturgii, i w prozie, i w poezji<sup>30</sup>. Norwidowy salon to w istocie reprezentacja dziewiętnastowiecznego społeczeństwa i głównych mechanizmów odpowiadających za jego funkcjonowanie. Jako zasadniczy przejaw zmysłu asymilacji niepodzielnie panuje tu „formalizm grzeczności”, czyli ceremonialność i konwencjonalność zachowań<sup>31</sup>. Towarzyszy mu uniformizacja, stymulowana przez salonowy obyczaj i modę, oraz akceptacja specyficznej postaci słowa – w istocie oderwanego od osób i kontekstu, semantycznie pustego, niesłużącego porozumieniu, lecz często plotce czy komerażowi, o których Norwid powie, że „osobną swą mają wartość wśród żywiołów społecznych” (List do Joanny Kuczyńskiej, marzec 1862; IX, 24), i których powstawanie w różnych kulturach ironicznie porówna z procesem tworzenia się

---

Le Bon (1841-1931), którego książka *La psychologie des foules* z roku 1895 (pierwsze polskie wydanie pt. *Psychologia tłumu* miało miejsce w roku 1899), zawiera obraz tłumu zdominowanego przez popędy, skłonnego do irracjonalnych zachowań i ulegania sugestii.

<sup>27</sup> W liście do Jadwigi Łuszczewskiej (18 lipca 1856) poeta stwierdza: „od czasu kiedy nie bierze się sztuki i wiedzy przez inicjację z ręki do ręki w cieple życia – tylko na targu publicznym przez druk bezpośrednio, każdy może sobie wybierać ton tak szeroki, jak zechce” (VIII, 271).

<sup>28</sup> Tu znów pojawia się przykład Mickiewicza, np. adorowanego przez otaczające go „chóry greckie”: „ten wielki człowiek ma ich dwa: jeden echem mu, drugi śmiechem – oba niechrześcijańskie!” (List do Józefa Bohdana Zaleskiego, styczeń 1851; VIII, 122).

<sup>29</sup> Zob. List do Joanny Kuczyńskiej, 14 kwietnia 1862; IX, 30.

<sup>30</sup> Zob. np. I. Sławińska, *O komediach Norwida*, Lublin 1953 (rozdz. *Stygmat salonu*).

<sup>31</sup> Z obserwacji Norwida wynika, że nawet tak wybitne jednostki jak Chopin tracą w tej przestrzeni autonomię, stając się zabawką konwencjonalizmów.

ludowych pieśni. Trzeba jednak pamiętać, że pisarz zna też i inne salony, kultuwające nie to, co konwencjonalne, ale to, co towarzyskie<sup>32</sup>. W jego pamięci trwają również takie, które „karty historii zastępowały i w narodu dziejach stanowią” (List do Bronisława Zaleskiego, listopad 1869; IX, 433)<sup>33</sup>.

Wciąż ponawiany atak na współczesne przejawy asymilacji ma dla Norwida znaczenie głęboko osobiste, jest bowiem formą walki dziewiętnastowiecznego artysty, poety i myśliciela o własną niezależność, ludzką podmiotowość, twórczą oryginalność. Norwid zdecydowanie odrzuca status artysty-lokaja „cywilizacji próchniejącej”<sup>34</sup>, pragnie mówić o sobie: „Światowy jestem bardzo, to jest nie-salonowy, nie-pokojowy, [...] światowy – tym, co się na świecie dzieje” (List do Piotra Semenienki, 16 sierpnia 1849; VIII, 79), pragnie też zachować prawo do błędu, które uznaje za probierz wolności i gwarancję postępu: „Tylko w powtarzaniach rzeczy cudzych i oklepanych (to jest w robocie nic niewartej) nie ma żadnej wątpliwości ani błędu. [...] Kocham wolność, postęp i bywam w błędzie” (List do Bronisława Zaleskiego, listopad-grudzień 1873; X, 18-19). Zarazem pamiętajmy, że w pojmowaniu własnej roli Norwidowi nie przyświeca ideał artysty zamkniętego w wieży z kości słoniowej, opowiada się bowiem za zaangażowaniem twórcy w rozmaite formy życia społecznego, za realizacją w sztuce imperatywu służby zarówno człowiekowi, jak i ludzkości. U początków swej drogi twórczej w roku 1848 składa ważną deklarację: „bo jestem nie z kochających Ludzkość, a nie kochających Ludzi – ani z kochających Ludzi, a nie kochających Ludzkości – lecz, i owszem, zadaniem moim jest połączyć te równie bratnie jak częstokroć przeciwne sobie uczuć drogi” (List do Marii Trębickiej, 8 kwietnia 1848; VIII, 59)<sup>35</sup>. Można przyjąć, że ta

<sup>32</sup> Znamienne, że pisarz odróżnia te kategorie i odmiennie je waloryzuje, nadając pozytywny sens towarzyskości. Zob. List do Marii Trębickiej, 18 lipca 1856; VIII, 273.

<sup>33</sup> W *Stygmacie* czytamy: „Stąd to zapewne pochodzi, że bywają lub bywały salony bynajmniej sute, ani jaką szczególniejszą wykuintnością jaśniejące, które nie tylko w społeczeństwie, ale nawet w historii do żywotnych się działaników policzają. Owszem, niemały ten przymiot częściej właściwym bywał salonikom zwyczajnym niżli świetnym i obmyślonym ku temu. / Generałowej wdowy \*\*\* salonik bardzo się do określonego wyżej przybliżał” (VI, 105).

<sup>34</sup> Słowa te są częścią komentarza Norwida na temat polskiej sztuki, jej twórców i przede wszystkim odbiorców, u których dostrzega niewolnicze, lokajskie naśladowanie francuszczyzny: „Najwięcej jeśli się umieją oponować, ale sami coś swego z siebie wyprowadzić – nigdy, bo łatwiej jest cackami gotowymi zdzięczniałej cywilizacji bawić się” (List do Jana Koźmiana, listopad 1850; VIII, 108).

<sup>35</sup> W późniejszym liście, skierowanym do tej samej adresatki, Norwid, zachęcając ją do chrześcijańskiego praktykowania miłości siebie samego, dodaje następujący komentarz: „Kto ukochał ogół, a nie ukochał pojedynczo – to Robespierre. Kto ukochał tylko pojedynczych, a zaś ogół zdeptał, to jest Neron” (23 lipca 1848; VIII, 67). Z kolei w korespondencji

dewiza przyświecała mu przez całe życie, w którym wytrwale domagał się znalezienia właściwej równowagi między tym, co jednostkowe, a tym, co zbiorowe.

#### 4.

Krytyczny wobec personalizmu i asymilacji, Norwid nie pozostawił jednak precyzyjnego opisu takiej relacji między jednostką a społeczeństwem, która zyskałaby jego pełną aprobatę. Nie oznacza to wszak, że jesteśmy skazani na domysły. W pismach dyskursywnych pisarza można bowiem wyodrębnić kilka konsekwentnie rozwijanych i zazębiających się wątków problemowych, których rozważenie jest w stanie przybliżyć nas do Norwidowego ideału antropologicznego. Kluczowy dla tej kwestii wydaje się przywołany powyżej postulat zachowania miary, równowagi, harmonii między życiem indywidualnym a życiem społecznym. Współczesny świat, jak twierdzi pisarz, przyznaje prymat raz ludzkiemu indywiduum, raz zbiorowości: „Jest to smutnym przymiotem tej Epoki, iż przyspiesza życie pojedyncze, ogólnego mało nastręczając” (List do Cezarego Platera, 23 stycznia 1847; VIII, 46) – z jednej strony, a z drugiej – asymilacja pociąga za sobą ograniczanie indywidualności aż po zdominowanie jej przez czynniki ogólne, co prowadzi do nieprzezwycięzalnej sprzeczności: „Żyjemy w Epoce, która zawsze usprawiedliwia masę ogółu, a niemiłosiernie wszystkiego chce od indywiduów” (List do Bronisława Zaleskiego, 1879?; X, 133). Tymczasem chodzi o to, by „z-harmonizować te ekstremy” (List do Marii Trębickiej, 23 lipca 1848; VIII, 68) i to zarówno w świecie zewnętrznym, obiektywnie istniejącym, jak i w świecie wewnętrznym każdego człowieka, który powinien posiadać umiejętność przeżywania sfery społecznej w samym sobie i całym sobą – „sumieniem, sercem, żołądkiem, nerwami, frakiem” (List do Augusta Cieszkowskiego, listopad 1850; VIII, 111). Konsekwencją postulowanego scalania „osobistego” z „ogólnym” są zarysowujące się w refleksji Norwida komplementarne w jego intencji wizje: życia jednostki dla ogółu i ogółu jako człowieka zbiorowego<sup>36</sup>. To zaś znak, że najwyraźniej bliskie jest Norwidowi myślenie o relacji jednostka – zbiorowość w kategoriach wzajemnych odniesień osoby

---

z Władysławem Bentkowskim w znamienny sposób określa swe miejsce w kulturze: „Podo-  
bało się Panu Bogu, że jak malarz, rzeźbiarz, pisarz stanąłem tam, gdzie zwykle człowiek  
kończy, a społeczeństwo rozpoczyna” (ok. 25 lipca 1850; VIII, 100).

<sup>36</sup> Problematyka ta prezentowana jest m.in. w listach z początku roku 1851, w których Norwid,  
w poczuciu niezrozumienia i odrzucenia, podsumowuje swe prace na rzecz społeczności pol-

i wspólnoty<sup>37</sup>, równoległe postrzeganie człowieka jako osoby i zbiorowości jako wspólnoty otwiera bowiem w sensie intelektualnym i praktycznym drogę do osiągnięcia pożądanej antropologicznej harmonii, unieważniającej dziewiętnastowieczne oscylowanie pomiędzy personalizmem a asymilacją.

Dla zarysowanego powyżej sposobu myślenia Norwid będzie poszukiwał uzasadnień i wzorców w historii kultury. Sięgnie więc ku starożytności, ku greckim i rzymskim koncepcjom człowieka i życia społecznego, przekazywanym w formie *paidei*, zwłaszcza zaś ku filozofii i postaci Sokratesa oraz jego kontynuatorów, a także ku filozofii hellenistycznej z rozbudowaną w jej obrębie ideą ćwiczeń duchowych, rozumianych jako akt przygotowujący jednostkę do uczestnictwa w tym, co uniwersalne. Jak doskonale wiemy, znaczenie pierwszorzędnego czynnika inspirowanego uzyska w refleksji pisarza tradycja chrześcijańska, zogniskowana wokół wzoru osobowego Jezusa Chrystusa i przesłania Nowego Testamentu, a intensywnie oddziałująca na Norwidową antropologię i wyobraźnię społeczną poprzez koncepcję cnót, cierpienia i męczeństwa, miłości i miłosierdzia, w których poeta dostrzeże fundament życia zbiorowego. Nie pominie też lekcji romantyzmu, dając niejednokrotnie świadectwo wiedzy o romantycznych poszukiwaniach wspólnoty<sup>38</sup> i dążąc w trybie polemiki do sformułowania własnej propozycji rozwiązania problemu, niezależnej od wielkich poprzedników. Siłą rzeczy przypominam tu jedynie wybrane konteksty myśli Norwida. Nawiążę do nich, rozwijając zagadnienie, w dalszych partiach książki.

Zarazem pisarz poniekąd intelektualnie wyprzedza swój czas, gdyż rozbudowana refleksja filozoficzno-społeczna, która proponuje ogląd ludzkiego świata w optyce wzajemnych relacji osoby i wspólnoty, przypada dopiero na pierwsze

---

skiej, co zarazem sprzyja pośredniemu ujawnianiu pozytywnych wyobrażeń i formułowaniu postulatów.

<sup>37</sup> Jak wiadomo, pojęcie wspólnoty ma szereg wykładni. Oto socjologiczna, słownikowa, bardzo pojemna definicja: „grupa silnie zintegrowana, powiązana więziami społecznymi i subiektywnie postrzegana przez swoich członków jako «my», w odróżnieniu od innych grup traktowanych jako «oni». Relacje między członkami wspólnoty tworzą przestrzeń moralną, na którą składają się reguły zaufania, lojalności, wzajemności, solidarności, sprawiedliwości i szacunku. Podstawą, na której tworzą się wspólnoty, może być pokrewieństwo, powinowactwo, wiara religijna, terytorium zamieszkania, wspólne doświadczenie pokoleniowe, podobieństwo sytuacji zawodowej, przywiązanie do takiej samej tradycji itp. W makroskali swoistą wspólnotę opartą na historii, języku, kulturze i terytorium stanowi naród. Wspólnotę wierzeń i praktyk religijnych tworzy Kościół” (P. Sztompka, *Słownik socjologiczny*, Kraków 2020, s. 345).

<sup>38</sup> Zob. A. Ziółowicz, *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności a więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)*, Kraków 2011.

dekady XX wieku. Właśnie wtedy w środowisku niemieckich fenomenologów ujawnia się zainteresowanie tą problematyką, co można interpretować jako próbę przezwyciężenia ograniczeń samej fenomenologii, początkowo rygorystycznie skupionej (w szkole Edmunda Husserla) na analizie świadomości; można jednak w tym zwrocie myśli dostrzec również potrzebę zmierzenia się z wyzwaniami czasu, wśród których szczególnie paląca (w obliczu I wojny światowej, rewolucji bolszewickiej, triumfu narodowego socjalizmu, procesu umasowienia kultury) okazuje się kwestia kolektywizmu. W tej sytuacji pojawia się konieczność gruntownego przemyślenia kwestii społecznego usytuowania jednostki, czego efektem będzie niuansowanie kategorii interpretacyjnych<sup>39</sup>. W myślowym przejściu od kategorii izolowanego Ja do kategorii osoby zamieszkującej naturalny i uspołeczniony świat, od kategorii niezróżnicowanej masy do kategorii wspólnoty wyraża się ówczesne dążenie do przekraczania „ekstremów”.

Szczególnie interesujący, również jako tło porównawcze dla Norwida, jest wariant interpretacji zajmujących nas zagadnień zawarty w pismach filozoficznych Edith Stein. To ona bowiem, wbrew nauczaniu swego mistrza Husserla, podjęła badania nad otwartością jednostki na życie wspólnotowe<sup>40</sup>, czego rezultatem była praca *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*<sup>41</sup>. Autorka odważnie przekroczyła w niej granice ściśle fenomeno-

<sup>39</sup> „Opozycja indywidualizmu i kolektywizmu – dwóch wykluczających się odpowiedzi na pytanie o stosunek między jednostką a społeczeństwem – to jeden z uporczywie wracających tematów myśli społecznej. Zdaniem wielu autorów, jest to wręcz jej podstawowy dylemat” – pisze Jerzy Szacki (*op. cit.*, s. 84), ukazując zarazem wielowymiarowość tej opozycji (wymiar antropologiczny, pedagogiczny, gospodarczy, polityczny, religijny) i jej historyczną ewolucję, uwarunkowaną przemianami społecznymi (zwłaszcza kwestia wchodzenia cywilizacji w nowoczesność) oraz przemianami w sposobie rozumienia obu kategorii. Zob. J. Szacki, *op. cit.*, s. 84-92. W badaniach nad literaturą epoki romantyzmu opozycją indywidualizm – kolektywizm posłużył się ostatnio Jakub Czernik w książce *Między indywidualizmem a kolektywizmem. Jednostka i zbiorowość w literaturze romantyzmu. Studium z historii idei*, Kraków 2014.

<sup>40</sup> Należy jednak odnotować, że w swoich późnych pracach Husserl znacząco poszerzył pole fenomenologii. Diagnozując kryzys człowieczeństwa, wskazał na wspólnotę miłości (*Liebesgemeinschaft*) jako cel dziejów europejskich. W efekcie koncepcja miłości bliźniego, zainicjowana przez Jezusa, stała się paradygmatem etyki filozofa, a sama fenomenologia, poprzez m.in. analizy wczucia (jako duchowej komunikacji) i intersubiektywności, uzyskała status drogi do życia wspólnotowego.

<sup>41</sup> Zob. św. Teresa Benedykta od Krzyża / E. Stein, *Filozofia psychologii i humanistyki*, wstęp i oprac. B. Beckmann-Zöller, przeł. P. Janik SJ, M. Baran SJ, J. Gaca, Kraków 2016. Praca ta, pisana w latach 1918-1919, a planowana jako podstawa habilitacji autorki, obejmuje rozprawę *Jednostka i wspólnota*.

logicznego dociekania, wyszła bowiem poza zjawiska czysto mentalne w stronę analizy świadomości ucieleśnionej, pozostającej w interakcjach z innymi istotami, a tym samym stanęła wobec tajemnicy aktów społecznych osoby ludzkiej i w konsekwencji – relacji między tym, co jednostkowe, a tym, co społeczne. Jej rozważania miały dwutorowy bieg. Dostrzegła bowiem znaczenie społecznych zaangażowań człowieka, który dzięki nim może doświadczać solidarności z innymi we wspólnocie życia – poprzez siłę witalną, akty uczuciowe (m.in. refleksja na temat wczucia)<sup>42</sup> i umysłowe (wspólne sensory), reakcje na wartości: etyczne, estetyczne, religijne. Interakcje z otaczającym światem przyczyniają się zdaniem Stein do przebudzenia ludzkiej duszy i aktualizowania jej władz. Jednocześnie badaczka przedstawiła obraz prawdziwej wspólnoty jako więzi wolnych osób (nie- tożsamej z masą)<sup>43</sup>, ufundowanej na tym, co w tworzących ją jednostkach najbardziej unikatowe oraz na ich wzajemnej otwartości<sup>44</sup>. Jednostki są w tej koncepcji czymś więcej niż społecznymi relacjami, ale społeczne relacje konstytuują w nich coś nowego i wartościowego lub przynajmniej sprzyjają ich indywidualności, bo pomagają na drodze społecznych ćwiczeń określić tożsamość, przyczyniają się

<sup>42</sup> Zob. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, przeł. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków 2014.

<sup>43</sup> Kontynuowała tu myśl Ferdinanda Tönniesa, który – przypomnijmy – w klasycznej pracy *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) wyróżnił dwa idealne typy społecznej rzeczywistości: wspólnotę (*Gemeinschaft*) i społeczeństwo (*Gesellschaft*), różniące się charakterem społecznych relacji. W przypadku tej pierwszej cele wspólnoty stają się własnymi celami jednostki, w społeczeństwie zaś jednostki realizują własne cele poprzez akt stowarzyszania się, traktując inne jednostki jako narzędzia do realizacji celu. Stein, tak jak Tönnies, „była głęboko świadoma zarówno ograniczeń indywidualizmu, charakterystycznych dla relacji społecznych w obrębie *Gesellschaft*, jak i zbiorowej mentalności masy czy stada”, w których dochodzić miało jej zdaniem do sytuacji zarażenia, czyli bezwolnego, bezrefleksyjnego przejmowania przekonań od innych osób (A. MacIntyre, *Edyta Stein. Prolog filozoficzny 1913-1922*, przeł. J. Guerrero van der Meijden, wstęp R. Skrzypczak, Kraków 2019, s. 211, 218-219).

<sup>44</sup> W pracy *Jednostka i wspólnota* pisała tak: „Trzeba przede wszystkim powiedzieć, że solidarność indywidualności, która staje się widoczna we wpływie postaw jednego na życie drugiego, jest w najwyższym stopniu wspólnototwórcza. Dokładnie rzecz biorąc: tam, gdzie indywidualności są «otwarte» jedno na drugie, gdzie postawy jednego nie są obojętne dla drugiego, lecz wdzierają się w niego i rozszerzają swoje działanie, tam istnieje życie wspólnotowe, tam oba są częściami całości, i bez takiej wzajemnej komunikacji wspólnota nie jest możliwa” (św. Teresa Benedykta od Krzyża / Edyta Stein, *op. cit.*, s. 355). W końcowej części rozprawy autorka charakteryzuje postawę otwartości duchowej, twierdząc, że opierają się na niej wszystkie ponadindywidualne rzeczywistości duchowe, po czym konstatuje: „Ponieważ ta otwartość należy do pierwotnej postawy duchowej jednostki, można ze słuszością powiedzieć, że posiada ona pierwotnie istotę zarówno społeczną, jak i indywidualną; nie unieważnia to przecież faktu, że twory społeczne mają podstawę w jednostkach” (*ibidem*, s. 457).

do przebudzenia duszy oraz do ukonstytuowania i rozwoju pojedynczej osobowości. Słowem, choć może się to wydać paradoksalne, według Stein nie ma prawdziwej wspólnoty bez prawdziwych indywidualności: „wspólnota jest zbudowana na tym właśnie, co wspólnego ze sobą mają unikatowe jednostki”<sup>45</sup>.

Druga ważna propozycja rozumienia relacji osoba – wspólnota wyszła spod pióra Dietricha von Hildebranda. W 1930 roku opublikował on dzieło pt. *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, uchodzące do dziś za oryginalny, nowatorski owoc realistycznej fenomenologii i filozoficznego personalizmu autora<sup>46</sup>. Również w tej pracy wyrażone zostało przekonanie, że człowiek jest powołany do wspólnoty (to byt-w-i-ku wspólnocie), gdyż wydobywa ona na jaw istotę indywidualnej osoby i pozwala jej osiągnąć pełnię możliwości: „najwyższa realizacja jednostki nie może być oddzielona od pełnej realizacji wspólnoty”<sup>47</sup>. Zarazem wedle Hildebranda wspólnota nie sprowadza się do rzeczywistości jej członków, do ich wzajemnych relacji. Istnieje bowiem tzw. *corpus* wspólnotowy, a sama więź łącząca osoby ma doniosłą wartość. Szeroko analizując specyfikę wspólnoty, interpretując źródła międzyludzkich więzi, dociekając zasad jedności, filozof uznaje, że tkwią one w osobowych aktach odniesienia do wartości (w efekcie następuje inkorporacja relacji osobowej w obiektywną sferę wartości). To moc wartości, zarówno osobowych, jak i pozaosobowych, prowadzi do zjednoczenia ludzi (*communio personarum*) i do intersubiektywnego swobodnego afirmowania i realizowania dobra we wspólnocie, dzięki czemu uzyskuje ona wymiar nie tylko aksjologiczny, lecz również metafizyczny. Autor wskazuje na miłość jako zasadniczy czynnik wspólnototwórczy:

Im głębsza miłość – która posiada pierwotną *virtus unitiva*, moc jednoczenia osób – i im wyższa sfera dóbr i wartości, przez odniesienie do których wspólnota się konstytuuje, tym wyższa wartość danego zjednoczenia i danej wspólnoty jako takiej<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> A. MacIntyre, *op. cit.*, s. 220.

<sup>46</sup> J. Seifert, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2012, s. 13.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 23. Odnotujmy, że Hildebrand, uznając substancjalny charakter osoby, opowiada się za wyższością jej sposobu bycia i wartości względem wszelkich wspólnot należących do świata doczesnego.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 18. Zob. też: D. von Hildebrandt, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1985; idem, *Małżeństwo*, przeł. J. Kubaszczyk, Poznań 2017; idem, *Istota miłości*, przeł. W. Paluchowski CM, Warszawa 2021.

Na tej podstawie myślowej Hildebrand tworzy szczegółową klasyfikację wspólnot (wyodrębnia np. wspólnoty pierwotne i wtórne oraz wspólnoty materialne, czyli ugruntowane w wartościach, i formalne, będące wynikiem umowy) oraz ich hierarchizację. Uwypukla znaczenie wspólnot opartych na głębokich i świadomych wzajemnych relacjach miłości, jak choćby małżeństwo, ale obejmuje swym oglądem i oceną również inne formy życia wspólnotowego: przyjaźń, rodzinę, krąg życiowy, stowarzyszenie, naród, państwo, Kościół, ludzkość. Tym wielostronnym i niezwykle wnikliwym rozważaniom przyświeca nadrzędna myśl, że metafizyka osoby jest zarazem metafizyką wspólnoty, a zatem relacja osoba – wspólnota powinna być rozpatrywana poza kategoriami indywidualizmu i kolektywizmu: „ani kolektywizm, ani indywidualizm nie oddaje prawdziwej wielkości jednostki ani też wielkości wspólnoty”<sup>49</sup>.

## 5.

Oczywiście analizowana przeze mnie refleksja Norwida nie przybiera charakteru dyskursu filozoficznego, znamienne dla przywołanych powyżej prac, ogniskuje się raczej wokół szeroko pojmowanych zagadnień społecznych. Co więcej, powstaje ona jako komentarz do historycznie specyficznej sytuacji kulturowej – Norwid obserwuje przejawy dziewiętnastowiecznego personalizmu i asymilacji w momencie narodzin nowoczesnego społeczeństwa na Zachodzie Europy, te jednak, warto zauważyć, stanowią załączek późniejszych postaci indywidualizmu i kolektywizmu, które sprowokowały filozoficzne studia nad wspólnotowymi aspektami ludzkiego życia. Uwagi pisarza, choć niepozbawione uniwersalności, rodzą się również jako odpowiedź na polskie realia życia zbiorowego, a te autor pragnie adekwatnie zrozumieć i zwaloryzować, by móc następnie wskazać rodakom pożądane formy istnienia zbiorowego i właściwą koncepcję człowieka jako istoty społecznej. W pełni świadomie wchodzi więc Norwid w rolę interpretatora oraz nauczyciela

<sup>49</sup> J. Seifert, *op. cit.*, s. 18. Gwoli ścisłości należy odnotować, że na początku XX wieku pojawiają się również inne koncepcje relacji międzyludzkich, zawierające krytykę skrajnego indywidualizmu i kolektywizmu, autorstwa np. Maksa Schelera (w 1913 roku publikuje rozprawę *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*, od 1923 roku znaną jako *Wesen und Formen der Sympathie*) oraz Martina Bubera (esej *Ich und Du* ukazuje się w roku 1923). Moim zdaniem jednak ich dzieła nie są, w sensie geneptycznym i intelektualnym, na tyle bliskie Norwidowej refleksji na temat współzależności osoby i wspólnoty, aby mogły być potraktowane jako istotny kontekst dla przedstawionych tu rozważań.

i przewodnika podejmującego trud formowania osoby i wspólnoty oraz ich wzajemnych relacji. Stein powiedziałaaby, że przyjmuje rolę „nosiciela” wspólnoty, czyli kogoś, kto jest zdolny do wzięcia odpowiedzialności zarówno za siebie, jak i za życie wspólnotowe. Jej zdaniem każda wspólnota wyższego typu trwa dzięki osobom, określającym swą postawę tak właśnie, jak czyni to Norwid:

To, co ja robię na polu literatury, sztuki, krytyki i polityki nawet, lubo nieoficjalnej, przez udział mój w Emigracji – po długich pracach i poświęceniu osobistości dało mi, że oto siłę miałem [...] nieco myśli poruszyć na korzyść zmartwychwstania rzeczy-pospolitej, jak Ojcowie zwali, to jest rzeczy-ogólnej.

(List do Michała Kleczkowskiego, grudzień 1857; VIII, 322)

Norwidowska diagnoza jest jednoznaczna: wiek XIX to epoka „nieuszanowania” wspólnoty, jej niepokojącego regresu, szczególnie dobrze widocznego z perspektywy polskiego doświadczenia. W swym rozpoznaniu stanu rzeczy Norwid nie zatrzymuje się jednak na kwestiach *stricte* politycznych – utracie niepodległości, podziale polskiej społeczności na kraj i emigrację, przemianie narodowej tożsamości pod wpływem zaborczej władzy czy oddziaływania (zwłaszcza na emigrantów) zachodnioeuropejskich procesów społecznych. Oczywiście od tych istotnych zagadnień nie abstrahuje<sup>50</sup>, ale równocześnie sięga myślą znacznie głębiej, ku problematyce fundamentów wspólnoty jako takiej, ujawniając przy tym własne *imaginarium* społeczne i oryginalne postulaty.

Przede wszystkim dostrzega w swej współczesności zanik zasadniczego spoiwa wspólnoty, którym w jego mniemaniu powinna być miłość w różnych swych postaciach, inspirowana chrześcijańskim nauczaniem miłości bliźniego. Należałoby ją konsekwentnie wprowadzać w życie społeczne i to z przekonaniem, że realizowany jest w ten sposób doniosły nakaz:

[...] jedenaste przykazanie – przykazanie nowe – przykazanie, bez którego cała historia Chrześcijaństwa przepadałaby i zmarniała [...]. I jeżeli historia

<sup>50</sup> Publicystyka społeczna i polityczna Norwida była przedmiotem kilku odrębnych edycji i szczegółowych studiów, precyzyjnie ukazujących fazy jej rozwoju, historyczne konteksty, główne idee, formy literackie. Zob. zwłaszcza: C. Norwid, *Pisma polityczne i filozoficzne*, wybór i oprac. Z. Przesmycki (Miriam), wyd. i przedm. Z. Zaniewicki, Londyn 1957; idem, „Gorzki to jest chleb polskość”. *Wybór myśli politycznych i społecznych*, przedm. i oprac. J.R. Nowak, Kraków 1984; B. Dopart, *Cypriana Norwida sprawa o Polskę*, [w:] *Historia ma konsekwencje: Mickiewicz, Mochnacki, Norwid, Witkacy o dziejach Polski*, red. A. Rzegocki, Kraków 2012, s. 51-95; W. Toruń, *Norwid o Niepodległej*, Lublin 2013; J.F. Fert, *Norwid. Zdania i uwagi o społeczeństwie obywatelskim*, Kielce 2021.

trwa po Chrześcijaństwa przyjsciu, to ku temu trwa, aby społeczne miłowanie i ponoszenie wzajemne brzemion w arcydzieło widome, organiczne i całe urobiły się.

(List do Bronisława Zaleskiego, czerwiec 1869; IX, 414)<sup>51</sup>

Tak rozumiane „społeczne miłowanie” powinno stanowić podłoże wszelkich relacji międzyludzkich: od codziennych „obowiązków socjalnej wzajemności” (List do Ludwika Nabelaka, po 2 września 1869; IX, 421), przez naród, dla którego miłość jest źródłem i warunkiem istnienia<sup>52</sup>, aż po „solidarność rzeczy ludzkich” (List do Mikołaja Kamieńskiego, 1858-1859; VIII, 370) w ich najbardziej uniwersalnym znaczeniu. Tymczasem polska zbiorowość cierpi na ewidentny niedostatek miłości, bo żywi się, jak pisze Norwid, analizując własną sytuację: „jadami, niezrozumieniem, zawiścią marną – bezsilnymi pogroźkami i paskudną małością” (List do Józefa Bohdana Zaleskiego, ok. 8 stycznia 1852; VIII, 149), a to znaczy, że „brak Miłosierdzia”<sup>53</sup> jest na porządku dziennym. Te deficyty miłości oczywiście uniemożliwiają zaistnienie wspólnoty, gdyż zaostwiają napięcia między poszczególnymi jednostkami oraz pogłębiają podziały społeczne i to nie tylko te klasowe, ale także na kasty i sekty, z którymi pisarz zawzięcie walczy w przeświadczeniu, że polscy szlachcice, owładnięci „ślepotą kastową”, nie są już właściwie narodem, lecz „k a s t ą t ę p y c h s e n s ó w” (List do Bronisława Zaleskiego, jesień? 1875; X, 57), że w efekcie antagonizmów społecznych na horyzoncie pojawia się realne zagrożenie: „Polska umrze na kastę indyjską i sektę” (List do Mariana Sokołowskiego, ok. 15 września 1875; X, 53). Równie naganne i niebezpieczne dla jakości życia zbiorowego okazują się wedle Norwida zachowania polegające na pozornym hołdowaniu zasadzie miłości, czego kwintesencją jest stan: kochać ludzi, ale nic dla nich nie robić<sup>54</sup>, co

<sup>51</sup> Pragnienie, by moralność chrześcijańska stała się społecznym prawem i rzeczywistością w ramach „chrześcijańskiej Rz[eczy]p[ospolitej]-polskiej” (List do Michała Kleczkowskiego, grudzień 1857; VIII, 323), to kwestia powracająca w rozważaniach Norwida, także w formie sceptycyzmem podszytych pytań: „MORALNOŚĆ... czy stosownie rozszerzyła się?? Czy w moralność-społeczną ona rozrosła się?” (List do Augusta Cieszkowskiego, 1 marca 1871; IX, 478); „Zaś czy kogokolwiek bądź ważą i miłują «SPOŁECZNIE»?? Zaledwie OSOBIŚCIE!...” (List do Kazimierza Gawrońskiego, po 22 kwietnia 1875; X, 46).

<sup>52</sup> Gdy miłość zanika, powstają warunki do upadku narodu. Zob. C. Norwid, *[Znicestwienie narodu]*; VII, 85.

<sup>53</sup> „Nie ofiary brak narodowi, który już nie ma co ofiarować – ale brak Miłosierdzia” (List do Józefa Bohdana Zaleskiego, 7 lutego 1852; VIII, 158).

<sup>54</sup> Sytuację tę Norwid opisuje np. w liście do Konstancji Górskiej (październik-listopad 1882; X, 185): „Pani możesz spotkać ludzi z najlepszymi chęciami, z majątkiem, ze szlachetnością, z życzliwością dla Pani, z wszystkim!... i Pani możesz przy tym z głodu lub ucisku umrzeć.

wymownie skojarzone zostaje przez poetę z „ukołysywaniem-nicości” (List do Bronisława Zaleskiego, po 7 lutego 1878; X, 115).

Spowodowane niedostatkiem społecznej miłości upośledzenie polskiej wspólnoty prowokuje Norwida do formułowania jeszcze bardziej gorzkich i generalizujących opinii na temat jakości naszego życia zbiorowego, jak choćby ta, stosunkowo często cytowana: „Otóż ten to człowiek-zbiorowy-polski jest bałwan i basałyk” (List do Michała Kleczkowskiego, 6 maja 1858; VIII, 336), lub ta, cytowana rzadko, lecz równie dosadna, w której Polacy jawią się jako naród „depcący od rana do wieczora płuca własne człowieka-zbiorowego pospolitej rzeczy” (List do Władysława Bentkowskiego, koniec maja 1857; VIII, 307). Ostrość sądów współgra tu, pamiętajmy, z rozpoznawanymi przez pisarza śmiertelnymi zagrożeniami. Nie doceniając wagi społecznej miłości, Polacy tworzą bowiem zatomizowaną zbiorowość ludzi niedojrzałych, działających autodestrukcyjnie, nieskłonnych do kultywowania cnót będących podstawą chrześcijańskiego społeczeństwa<sup>55</sup>. Okazują się istotami niezdolnymi do wcielania w życie prawdziwych dóbr i wysokich wartości, pozbawionymi twórczego impetu, jasno skryształizowanego celu, zdolności do czynu. To „drewniane społeczeństwo”, złożone z „umarłych i lokajów” (List do Mariana Sokołowskiego, 8 listopada 1866; IX, 263), to zbiorowość dotknięta jałowością i martwością. Nie bez powodu więc pisze Norwid o „umarłym duchu narodu, społeczeństwa, rodziny” (List do Michała Kleczkowskiego, grudzień 1857; VIII, 322), słowem: o umarłej wspólnotcie.

Drugim, obok miłości, czynnikiem niezbędnym do zaistnienia wspólnoty jest według Norwida prawda<sup>56</sup>. Żadna całość, żaden ogół nie może obyć się bez prawdy, twierdzi pisarz, ta jest bowiem nie tylko pojęciem lub ideą, ale też mocą, czyli siłą sprawczą i warunkiem autentycznego życia, a jako „cało-żywot wieczny i cza-

---

Wszystko by dla Pani zrobili i nic nie robią, albo tak po nie-człowieczemu robią, że się to na nic nie zda. [...] Można ludzi kochać, dobrze im życzyć, wszystko dla nich chcieć... ale nic lub złe zrobić”.

<sup>55</sup> Zob. C. Norwid, *Zarysy z Rzymu*; VII, 13.

<sup>56</sup> Wspólnototwórcze oddziaływanie prawdy to zagadnienie podejmowane w filozofii. Szczególnie ważne dla tego problemu okazuje się pytanie: „W jaki sposób prawda, której źródło doświadczamy monosubiektywnie jako wartości mojego myślenia i sądzenia, staje się intersubiektywną wartością myśli i mowy?”. Kwestia ta wymaga dalszych analiz: „W związku z tym osobno trzeba rozpatrzyć nie tylko artykułowany dialog, który jest drogą prawdy i podstawą intersubiektywnego rozumienia i uznania mojej prawdy za naszą prawdę. Uwzględnić trzeba także rolę wspólnoty dla uznania prawdy za wartość obowiązującą wszystkich i dla podtrzymania jej sensu w dziejach” (ks. A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, Poznań 1986, s. 157).

sowy” (List do Marii Trębickiej, lipiec 1856; VIII, 279) nadaje istnieniu każdego człowieka i społeczeństwa metafizyczny wymiar, permanentnie odnosi je do Prawdy, do Całości, do Uniwersum<sup>57</sup>. Szczególnie dla pozbawionych bytu politycznego Polaków prawda stanowi fundament istnienia i to tak samo ważny jak nadzieja, a może nawet ważniejszy, co Norwid czyni przedmiotem namysłu już w *Głosie niedawno do wychodźstwa polskiego przybyłego artysty*, gdzie padają słowa: „nadzieja jest z prawdy, z niej doświadczenie i wytrwałość – ale i sąd jest z prawdy” (VII, 7), a następnie rozwija w *Memoriale o Młodej Emigracji* oraz w wykładach *O Juliuszu Słowackim*.

Podnosząc problem prawdy i jej wspólnototwórczej roli, pisarz, zgodnie ze swym zwyczajem, konfrontuje ideał z dziewiętnastowiecznymi realiami społecznymi, w tym z realiami rodzimymi, dostrzegając wokół przede wszystkim oznaki deprecjonowania prawdy. Czynione przez lata obserwacje prowadzą go do wniosku, że w życiu zbiorowym górę bierze fałsz, że zwycięża barbarzyńskie zakłamanie, biorące „przemysł prawdy za prawdę samą” (List do Karola Ruprechta, marzec 1869; IX, 393). Powszechne odstępstwo od prawdy pociąga za sobą poważne konsekwencje moralne, widoczne w znikczemnieniu ludzi: „CAŁOŚĆ albowiem powietrza moralnego, będąc zakłamaną i za-łgana, czyni, że najzacniejsze osobniki, które modlą się i wzdychają solennie, kłamią przy tym i są zupełnymi łgarzami bezczelnie i mizernie” (List do Marii Bolewskiej, czerwiec 1871; IX, 485). Konsekwencje dotyczą też sfery komunikacji społecznej, bo wykorzystywane w niej słowo oderwane jest od rzeczywistości, zarówno tej zewnętrznej wobec posługującego się nim, jak i wewnętrznej. Słowo przestaje więc cokolwiek znaczyć i wyrażać, utrudniając, a niekiedy uniemożliwiając, międzyludzkie kontakty. Ten stan relatywizacji prawdy, a w efekcie również za-traty „istotnego serio” ([*Znicestwienie narodu*]; VII, 90), Norwid próbuje opisać przy pomocy tradycyjnego symbolu Wieży Babel, którą przypomina mu współczesna cywilizacja<sup>58</sup>, ale również oryginalnej ironicznej frazy: „plotki sekciarsko-konspiratorsko-babie” (List do Ludwika Nabelaka, po 2 września 1869; IX, 422).

<sup>57</sup> Ontologiczny i epistemologiczny holizm, znamieny dla myśli Norwida (zob. „Całość” w *twórczości Norwida*, red. J. Puzynina, E. Teleżyńska, Warszawa 1992; G. Halkiewicz-Sojak, *Wobec tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach „całości”*, Toruń 1998), ma, jak widać, kontynuację również na poziomie refleksji społecznej poety. Przypomnijmy, że na terytorium nauk społecznych, przeciwieństwem holizmu jest „indywidualizm metodologiczny i redukcjonizm, sprowadzający wszelkie zjawiska i procesy społeczne do zagregowanych efektów działań pojedynczych jednostek” (P. Sztopka, *op. cit.*, s. 107).

<sup>58</sup> Zob. List do Józefa Bohdana Zaleskiego, ok. 10 stycznia 1852; VIII, 153. Wyobrażenie wieży Babel to jeden z ważnych motywów twórczości literackiej Norwida (zob. M. Kuziak,

W tym kontekście można lepiej zrozumieć Norwidowskie wezwania do modlitwy „za powodzenie prawdy w społeczeństwie” (List do Marii Trębickiej, 29 lipca 1857; VIII, 314) oraz wielokrotnie i zawsze mocno przez autora *Vade-mecum* akcentowaną myśl o konieczności odkrywania i ocalania prawdy słowem poetyckim czy słowem żywym, a przybierającą np. postać koncepcji poezji jako kazania prawdy<sup>59</sup>.

Z ograniczeniami roli prawdy Norwid przenikliwie łączy też zjawisko groźnego dla wspólnoty podziału życia społecznego na dwie sfery: życie ukryte i życie jawne, który stał się jego zdaniem jednym z wyróżników epoki: „Cywilizacja XIX wieku ma tę smutną stronę, iż jest bardzo wykształcona i że wykształceniem swoim może zakryć i z-eskamotować najprostsze prawdy życia” (List do Konstancji Górskiej, lipiec? 1861; VIII, 446). Współczesny świat propaguje specyficzny wzorzec jawności, sprowadzający się do trywialnego ostrzeżenia, przypomnianego w *Milczeniu*: „takich rzeczy się nie mówi” (VI, 224). Obowiązuje zatem „jawność-względna” (VI, 223), polegająca na odmawianiu wygłosu niektórym sprawom i głębinom ducha, to znaczy faktycznie odbierająca ludziom szansę na wyrażanie i praktykowanie prawdy. Norwid zaś zawsze będzie opowiadał się za jawnością, kojarzoną zresztą nie tylko z prawdą, lecz także z wolnością<sup>60</sup>. I znów trzeba dodać, że brak jawności ma wedle pisarza wyjątkowo negatywne skutki dla polskiej wspólnoty. Już w 1847 roku napisze do Stanisława Egberta Koźmiana: „probierny kamień wieku: jawność!” (VIII, 53), by następnie myśl tę rozwinąć w komentarz do rodzimych realiów życia: „Czyliż jeszcze czasy nie dojrzały, że to, co u nas jest zacnego, ani się wytłumaczyć, ani amfiteatru znaleźć sobie nie może, a dziecinne odcienia fizjognomii polskiej tak przyjazne tła sobie wszędzie urabiają” (VIII, 53). Jak trwała jest to opinia Norwida, niechaj zaświadczy fakt, że po wielu latach, w liście do Leonarda Niedźwiedzkiego z 12 sierpnia 1882 roku, pisarz uzna „zwichnięte pojęcie jawności” (X, 182) za jedno ze źródeł polskiego egoizmu i nihilizmu. W innych pismach zaś będzie z podobnego punktu widzenia poddawał krytyce działania konspiracyjne, blokujące rozwój postaw autentycznie obywatelskich, które wymagają życia jawnego, prowadzonego w sferze publicznej<sup>61</sup>.

---

*Wieża Babel – metafora kultury w twórczości Norwida*, [w:] *Norwid – spotkania kultur*, red. E. Chlebowska, Lublin 2015, s. 91-106).

<sup>59</sup> Zob. List do Teofila Lenartowicza, 19 listopada 1856; VIII, 296.

<sup>60</sup> Zob. List do Władysława Cichorskiego, listopad 1873; X, 16.

<sup>61</sup> „Idzie bowiem o to, ażeby wyzuć naród z błędnego i złego, i zgubnego nawyknięcia do jakiejś jawności nie-do-politycznej... Nic zgubniejszego nad to nie znam – Jakaś jawność przypominająca irlandzką *incapacité-politique* – cieszy ona niekiedy konspiratorów, którym się zdaje, iż co ustąpią z praw historycznych, to nadrobią za to energią indywidualną energumienów – ale jest to rachunek omylny. Jakaś nie-do-polityczna konspiracyjska

Właśnie poprawne funkcjonowanie sfery publicznej trzeba uznać za kolejny ważny dla Norwida warunek istnienia wspólnoty: „Idea-Reprezentacji z tej przyczyny tak wielką i tak wielce chrześcijańską jest, iż przez nią cały- człowiek zyskany jest dla społeczeństwa i całe- społeczeństwo dla człowieka” – pisze w szkicu [O idei reprezentacji] (VII, 51). Nie ma więc wspólnoty bez jej publicznej reprezentacji, o czym poeta przypomina w wykładach *O Juliuszu Słowackim*, w mowie *W rocznicę Powstania Styczniowego* i w [Znicestwieniu narodu], gdzie czytamy, że społeczność bez „trafnego instynktu reprezentacji”, bez form uzewnętrznienia, jest w istocie pozbawiona prawdziwego istnienia, a przy tym narusza prawa swych obywateli („wybierać się ku temu zacznie położenia-obywateli, a nie obywateli, i przeto w teje samej chwili będzie się tych samych ludzi podnosiło i bezcześciło”), co w rezultacie „uprowadza całą miłość rzeczy publicznej na zatrącenie” (VII, 89), grozi ekspansją ironii i zniechęcenia, „aż do zaprzania się wszelkiego publicznego i ojczystego interesu” (VII, 98).

Kwestia znaczenia sfery publicznej jest także ważnym tematem prac filozoficznych poświęconych wspólnocie. Hildebrand wspomina o dwóch głównych formach upublicznienia twórców wspólnotowych – o upublicznieniu metafizycznym, ponadludzkim oraz o upublicznieniu ziemskim, które filozof przeciwstawia prywatnemu, intymnemu obszarowi życia, wyodrębniając sfery upublicznienia narodowego, kulturowego, historycznego. Jak pisze: „Sfera ziemskiego upublicznienia jest zwłaszcza ojczyzną tego, co nazywany *res publica* (sprawa publiczna). W niej rozgrywa się życie społeczności lokalnych, ludów, państw. W niej osadzone są sprawy publiczne, cały obszar prawa”, a także – dodajmy – „cała międzyosobowa dziedzina publiczna”, „jej scena jest typowo wewnątrzludzka: jest nią sfera spraw publicznych”<sup>62</sup>.

Norwid operuje bardzo szerokim rozumieniem sfery publicznej, w pewnym stopniu porównywalnym z tym, które u progu XIX wieku zaproponował Immanuel Kant w swej słynnej rozprawie *Co to jest oświecenie*, a które następnie rozwijał w późniejszych pismach etycznych i antropologicznych<sup>63</sup>. Przypomnijmy, że w myśli królewieckiego filozofa sfera publiczna, określana jako *Öffentlichkeit*, *Publizität*,

---

jawność podobną jest do zaszywania piesków bonońskich we futerały poduszkowe, aby te pieski nie rosły” (List do Franciszka Duchyńskiego, sierpień 1881?; X, 159).

<sup>62</sup> D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty...*, s. 177, 181.

<sup>63</sup> Zob. T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011 (rozdz. *Immanuela Kanta filozofia publicznego używania rozumu*). Według badacza: „podział na to, co publiczne, i to, co prywatne, należy do podstawowych w filozofii praktycznej Kanta. Bez jego uwzględnienia niepodobna w ogóle zrozumieć jego systemu filozoficznego” (*ibidem*, s. 12).

*Publikum*, obejmuje prawo publiczne, osoby i zachowania publiczne oraz publiczne użycie rozumu (instrumentalnego i praktycznego), które Kant uznaje za miarę dojrzałości, samodzielności, niezależności człowieka. Zarazem jego zdaniem:

Do sfery publicznej na pewno nie należą działania pojedynczych samotnych osób. Sfera publiczna z definicji jest sferą kooperacji, komunikacji, dyskusji, wymiany opinii, umów. Kant pisze, że tylko wspólnie i stopniowo można się rozwijać i dokonywać samoświecenia. Publiczne użycie rozumu nie jest więc związane z ideą indywidualizmu – wbrew liberałom. Przeciwnie, wymaga współdziałań. To umowa społeczna tworzy prawo publiczne, a nie izolowane indywidua<sup>64</sup>.

Opierając się na pracach filozofa, można określić podstawowe cechy sfery publicznej, z pewnością rozpoznawalne dla ludzi XIX wieku. Są to: 1) otwartość dla wszystkich (dostęp do niej nie jest prawnie ograniczony); 2) wolność działania (chodzi tu o wolność w sensie pozytywnym, m.in. o uznawanie innego stanowiska w procesach komunikacji i dialogu); 3) obecność publiczności, tworzącej uniwersalną scenę świata, na której występują podmioty publiczne; 4) jawność (działania toczą się na oczach wszystkich, informowana jest o nich cała publiczność); 5) podejmowanie spraw ważnych i dotyczących ogółu; 6) aktywne użycie rozumu, który nie jest niczym ograniczony w swym myśleniu o sposobach, normach, celach działań i współdziałań zbiorowości. Łączne spełnienie wymienionych warunków umożliwia ukonstytuowanie się sfery publicznej<sup>65</sup>.

Rozważania Norwida dotyczące publicznej reprezentacji wspólnoty nie zmierzają w stronę teoretycznych uogólnień. Przeciwnie, są skoncentrowane przede wszystkim na praktycznym wymiarze tego zjawiska, ale zarazem świadczą o dobrej orientacji pisarza odnośnie do tego, czym jest w swej istocie sfera publiczna. Stwierdza on wiele braków w jej współczesnym funkcjonowaniu – brak publicznego ducha, publicznego umysłu, publicznego sensu, publicznej opinii, publicznego interesu, publicznych słów i zachowań (wszystkie te określenia należą do słownika pisarza). W świecie, w którym już niemal wszystko stało się prywatne i „nikt

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 12-14. Należy dodać, że Kantowski sposób rozumienia sfery publicznej okazał się bardzo inspirujący. Dziś dysponujemy różnymi jej koncepcjami, jednak w każdej z nich pobrzmiewa echo myśli autora *Krytyk*. Zob. np.: H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000; J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2007; R. Sennett, *op. cit.*; Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010 (rozdz. *Sfera publiczna; Publiczne i prywatne*).

się publiczną rzeczą nie interesuje” (List do Bronisława Zaleskiego, 1879?; X, 132), pragnąłby więc przywrócenia poczucia wagi tego, co publiczne, a jego autentyczna troska o jakość publicznego wymiaru życia przybiera najczęściej postać konkretnych propozycji. Medale zasługi i dożywotnie pensje za doniosłe czyny, godne pogrzeby i nekrologi dla wybitnych członków wspólnoty, materialne wsparcie dla ubogich, publiczne wykłady i odczyty służące kształtowaniu opinii, animowanie działalności rozmaitych towarzystw zaangażowanych w rozwój wiedzy i przyrost dobra wspólnego, podtrzymywanie form parlamentaryzmu jako ideału życia społecznego, w którym jest miejsce dla publicznych sporów<sup>66</sup> – oto zgłaszane w pismach Norwida propozycje mające na celu upublicznienie wdzięczności, pamięci, miłosierdzia, towarzyskości, dysputy<sup>67</sup>. Biografia pisarza potwierdza, że za propozycjami szły też ambitne, niekiedy skonkretyzowane plany i próby działania. Dość przypomnieć różnorakie inicjatywy angażujące jego siły, np. Towarzystwo Przyjaciół Pracy, Towarzystwo Wstrzemięźliwości, Towarzystwo Czczy i Chleba,

<sup>66</sup> Parlament jako miejsce właściwe dla sporów publicznych, a nie prywatnych, to ważny wątek myśli Norwida: „sejm, gdy się w dystrybucji i formach słowa uprywatni, można odesłać do domów – bo to będą już nie symbole, ale prywatni jegomościowie, i ci pójdą do domów!” – stwierdza w wykładach *O Juliuszu Słowackim* (VI, 428-429). O idealnym parlamencie Norwid pisze tak: „właśnie ta jest piękna strona palamentarnego działania, iż zupełna indywidualna rzecz ogólnej bynajmniej w niczym nie narusza i zupełności jej nie mięsza” (List do Ludwika Nabelaka, 19 maja 1869; IX, 406). W tym kontekście zrozumiała staje się zdecydowana negatywna ocena obrazu polskiego parlamentu pędzla Jana Matejki (chodzi o *Rejtana*): „Wszystko tam wyzute z ideału! To parlament? – a to wielka karczmia flamandzka, gdzie hałabardują z kijami i pięściami – żadnego a żadnego senatorskiego gestu – żadnego męża togi – żadnej parlamentarnej fałdy na ramieniu – Rejtan nie gladiator konający, ani męczennik ufny w zapieczętowanie sprawy i czujący pod palcami ręki swojej sakramenta dziejów – nie” (List do Stanisława Potockiego, 1868; IX, 350). Nadmienmy też, że w roku 1871 pisarz z parlamentaryzmem wiąże nadzieje na ocalenie Europy: „Tylko Bóg i parlamentarny system Europę dzisiejszą ocalić potrafią od upadku w anty-cywilizacyjny kataklizm” (*Przyczynek do „Rzeczy o wolności słowa”*; VII, 84). Na temat Norwidowskiej waloryzacji parlamentaryzmu zob. Z. Stefanowska, *Norwid o niewoli narodowej*, [w:] ead., *Strona romantyków. Studia o Norwidzie*, Lublin 1993, s. 105-118.

<sup>67</sup> Zob. m.in.: C. Norwid, [*Upublicznienie wdzięczności*], VII, 181-182; [*W sprawie uczczenia prześladowanych unitów*], VII, 176-178. Warto zauważyć, że Norwid dokonuje też ważnego rozgraniczenia: „warunki codzienne-potoczne-chrześcijańskie – warunki zawdzięczenia usług i ich uznania, i ich ocenienia współczesnego, doraźnego” przeciwstawia pośmiertnemu uznaniu zasług, które „sama prawda sobie zaręcza”, a w czym ludzie współcześni „nic nie znaczą, będąc notariuszami rzeczy obcej” (List do Karola Ruprechta, 20 września 1863; IX, 109). Znamienne, że obecność tego rozgraniczenia pisarz łączy z kondycją narodu – jest ono bowiem cechą narodów żywych.

Towarzystwo Uszanowania Człowieka, ale także publiczne wykłady i wystąpienia, medale wykonane na cześć wybitnych osób czy nekrologi i poetyckie epitafia, napisane z myślą o potrzebie upamiętnienia zasłużonych...

Wyjątkowo dużo uwagi Norwid poświęca funkcji, jaką w konstytuowaniu sfery publicznej pełnią prasa i wydawnictwa. Ta, jak sądzi, zupełnie zaniedbana przez Polaków dziedzina życia społecznego ma szczególnie ważną rolę do odegrania, gdyż prawdziwe dziennikarstwo odpowiada za „dystrybucję słowa i jawności” (*Przyczynek do „Rzeczy o wolności słowa”*; VII, 81), za jakość słowa publicznego, posiada też zdolność kształtowania opinii, będącej „Sumieniem upublicznionym” (List do Bronisława Zaleskiego, początek stycznia 1874; X, 19), a jako miejsce klarowania ocen może stać się szkołą postawy krytycyzmu, tak potrzebnej człowiekowi XIX stulecia<sup>68</sup>. Norwid stawia przed prasą ambitne zadania: przygotowania czytelników do rozumnego bycia w komplikującym się świecie, do pogłębienia samopoznania, do „żywego obywatelstwa” (List do Leonarda Niedźwiedzkiego, ok. 12 sierpnia 1882; X, 183), do świadomego działania na rzecz dobra wspólnego. W kontekście epistolarnych uwag na temat słabości ruchu księgarskiego w Polsce, których adresatem jest Kraszewski, padają natomiast ważne słowa uogólniające, podsumowujące problem:

Inicjatywa i Ocena, będąc najdostojniejszymi zachodami umysłu społeczeństw żywych lub żyć mających, nie otrzymuje się przez uprzywilejowanie praktyczno-osobiste wszelkiej sprawy, lecz *vice versa* – to jest: przez od-publicznienia obowiązkowe praktycznych prywat.

Wielkich tych rzeczy, to jest Inicjatywy i Oceny, nie naucza się literaturką ani przez *modus-vivendi*, lecz przez pragmatyczną obywatelskość. Inicjatywa i Ocena są kaznodziejstwem żywym dla społeczeństw, a kaznodziejstwo tym się od literackości różni, że prywatności polubowne zezuwa i bose jest, i tylko o tyle, ile bose, o tyle do iścia zgotowane.

Społeczności, które się na tym za późno spostrzegają, są zdradzone [...].

(List do Józefa Ignacego Kraszewskiego, 9 listopada 1877; X, 106)

Znamienne, że również twórczość artystyczną i poetycką Norwid konsekwentnie sytuuje w sferze publicznej, a nie w przestrzeni prywatnej, o czym z pewnością

<sup>68</sup> Przypomnijmy, że niezdolność do formułowania krytycznych i suwerennych sądów, opartych na prawdzie, łatwe popadanie w adorację lub inwektywę traktuje Norwid jako przejaw upośledzenia polskiej sfery publicznej. Píše w związku z tym: „umysłowy ogół jest w zupełnej impotencji” (List do Bronisława Zaleskiego, 29 października 1879; X, 136); „nienawidzą krytyki – inicjatywy i oceny. Jak bez tych trzech być narodem??? – *that is the question!*” (List do Seweryny Duchyńskiej, czerwiec 1880; X, 147).

warto pamiętać, analizując jego koncepcję poezji, która w przedmowie do cyklu *Vade-mecum* osiąga punkt kulminacyjny – stanowi go pochwała poezji moralistycznej, kaznodziejskiej, czyli będącej formą służby, zarazem nauką prawdy i dobrym uczynkiem<sup>69</sup>. W opinii Norwida każda sztuka powinna pozostawać w ścisłym związku z życiem społecznym, powinna być organem zbiorowej wyobraźni, reprezentacją wspólnoty, czynnikiem jej formowania. Twórca ma zatem nade wszystko publiczne obowiązki (ale i społeczeństwo ma obowiązki względem niego, co Norwid będzie próbował bez skutku egzekwować)<sup>70</sup>, jest kimś, kto służy swym słowem innym:

Krasomówca jest poetą – Stanu, państwa,  
Poeta – – – – – Narodu,  
Romansista – – – – – Społeczeństwa,  
Satyryk – – – – – Reformy.

(List do Franciszka Wężyka, 2 maja 1856; VIII, 261)

To dlatego artysta koniecznie potrzebuje publiczności, właściwie przestaje bez niej istnieć, o czym Norwid pisze niejednokrotnie i zawsze z pełnym przekonaniem, bo formułuje ten sąd na podstawie własnego doświadczenia – twórcy pozbawionego kontaktu z publicznością, a co za tym idzie pozbawionego również mocy społecznego oddziaływania. Antoniemu Zaleskiemu wyjaśnia tę kwestię następująco:

† po pewnej dobie pracy poeta i artysta, nie widząc zbiorowego obrazu swej rzeczy względem publiczności, nie jest w stanie dalej trwać, i tym sposobem zabiera się człowiekowi więcej niż utwory, bo twórczość. †

(List do Antoniego Zaleskiego, grudzień 1858; VIII, 367)

Wyjątkowo istotnym dla Norwida zagadnieniem, w ramach którego pełny sens uzyskują wszystkie wskazane powyżej warunki istnienia wspólnoty, jest oczywi-

<sup>69</sup> Już w liście do Jana Koźmiana, napisanym jesienią 1852 roku, stwierdzi: „ja nie mistrz-słowa, ale sługa słowa” (VIII, 186). Pisząc zaś do Marii Trębickiej w maju 1854 roku, za pośrednictwem uwag na temat *Deotymy*, przedstawi adresatce niewątpliwie bliską sobie koncepcję poezji: „Zdaje mi się, że nie poetyzuje ona dla poetyzowania, ale że rada jest po każdym utworze ucieść się nim skrycie jako uczynkiem dobrym – to najlepsza krytyka i najdzielniejszy sposób otworzenia drogi muzie swojej – drogi trudnej, ale zupełnie poetycznej” (VIII, 209).

<sup>70</sup> W jednym z ostatnich swych listów, niejako podsumowując te starania, napisze: „C.N. zasłużył na dwie rzeczy od Społeczeństwa Polskiego: to jest, ażeby one społeczeństwo nie było dlań obce i nieprzyjazne” (List do Zofii Radwanowej, marzec 1883; X, 202).

ście status człowieka w niej. To on jest pierwszym i podstawowym ogniwem każdej wspólnoty ziemskiej, poprzedza ją w wymiarze dziejowym i aksjologicznym<sup>71</sup>. Jednak, co Norwid bardzo mocno akcentuje, człowiek został stworzony „ku społecznemu obcowaniu” (List do Agatona Gillera, po 2 maja 1869; IX, 409) i winien stać się częścią społecznej całości, integralnym jej elementem, czyli osobą we wspólnocie, co obrazowo przedstawia przy pomocy metaforyki budowlanej wznoszonej z pojedynczych cegieł: „† Błogosławiony to czas, kiedy człowiek stać się cegiełką może – to jest, kiedy plan i ogół jest. Inaczej – do czegoż dołożyć tę cegiełkę? Zawsze to będzie kupa cegieł” (List do Jana Koźmiana, 2 kwietnia 1850; VIII, 89). To zaś oznacza, że wzajemne relacje człowieka i ogółu muszą być oparte na zasadzie doskonałej równowagi: i osoba, i wspólnota wymagają jednakowego „uszanowania”. W przeciwnym razie nigdy nie osiągną optimum swego bytu. Jednostka nie uzyska osobowej integralności, właściwej dla ideału „człowieka całego”<sup>72</sup>, lecz rozsypie się w mozaikę cech, społeczność zaś nie stanie się wspólnotą, lecz jedynie „złatanym-społeczeństwem” (List do Joanny Kuczyńskiej, grudzień 1862; IX, 73), „osób-zbiorem” (List do Tytusa Maleszewskiego, luty 1866; IX, 344), przyjmując asocjacyjno-ilościowe, agregacyjne formy istnienia<sup>73</sup>.

Jednak pomimo tych zagrożeń, „nieuszanowanie osoby-człowieka” (List do Konstancji Górskiej, luty? 1852; VIII, 160), ten – jak twierdzi – „czysto-ludzki wynalazek” (List do Marii Trębickiej, 21-[23] luty 1854; VIII, 205) jest

<sup>71</sup> „Ja, jak widzę człowieka w obliczu ogółu jakiegokolwiek bądź, który mu jest przeciwnym, rozpoczynam od zapytania: co złego w ogóle onym jest? – i na tym wątpliwość zawieszam. Dlaczego?... Oto dlatego – że ludzi czystych, świętych, wielkich, więcej wiem niżli na głowie mojej włosów, a ogółu dotąd żadnego jeszcze pocziwego w całości swej – a znośnie miernych to ledwo na palcach zliczyć!” (List do Józefa Bohdana Zaleskiego, 7 lutego 1852; VIII, 156-157).

<sup>72</sup> „Na to potrzeba, ażeby to nie była tylko jedna jaka *facultas* człowieka – jedna jego myśl – uczucie jedno – władza jedna – organ jeden – wytężenie się jedno – idea *fixe* jedna... – tylko na to trzeba, ażeby to był cały – człowiek – od stóp do głów – cały!” (List do Joanny Kuczyńskiej, jesień 1862; IX, 60).

<sup>73</sup> W rozprawce [Asocjacja, ilość i jakość] Norwid przeciwstawia asocjacji rozumianej jako cel (mnogość) asocjację rozumianą jako rezultat (jakość), w tej drugiej upatrując rzeczywistej wartości. Znamienne, że źródłem prawdziwej asocjacji są wybitne jednostki (np. Sokrates, Mojżesz, Jezus Chrystus): „Jak indywidualności tak ostatecznie będą doskonałe, że każda z nich potęgę swoją i promień jej naokoło siebie w całej nieodwołalności wiedzieć będzie – wtedy asocjacja celem będzie. Dotąd zaś jest środkiem, i to jednym ze środków do tego celu” (VII, 49). Problematyka ta ma w wywodzie Norwida również oddźwięk w sferze politycznej: „To jest główna i jedyna, i najpotężniejsza różnica i przyczyna walki wieków całych Polski z nieprzyjaciółmi jej, że oni są asocjacjami jako cel – a my jako rezultat celu, za który krwιά też z dawna płacim” (VII, 47).

w rzeczywistości społecznej XIX wieku, zwłaszcza zaś w społeczności polskiej, czymś powszechnym. A na to Norwid nigdy nie daje swego przyzwolenia. Przykładów negatywnego stosunku poety do tego zjawiska znajdziemy wiele: krytyczny osąd niewolnictwa, wystąpienia przeciw karom cielesnym, oburzenie wobec ubóstwa, dehumanizacji pracy, naturalistycznej i materialistycznej antropologii degradującej człowieka. Jednak z perspektywy celów życia wspólnotowego najistotniejsze pozostają w przekonaniu Norwida oznaki nieuszanowania wybitnych jednostek, które są przecież potencjalnymi „nosicielami” wspólnoty – uczestniczą w kreowaniu sfery publicznej, wytyczają kierunki myślenia i działania, wciela ją w życie wysokie wartości, stanowią dla innych osobowe wzory. W swych pismach Norwid będzie te osoby przedstawiał jako duchowe, moralne i intelektualne autorytety, używając np. określeń: „senat umysłowy”, „areopag” (List do Juliana Fontany, 26 marca 1866; IX, 207), „charaktery” w znaczeniu: „kariatydy gmachu ogólnego” (List do Karola Ruprechta, 1866; IX, 215). Niestety, lęk przed indywidualnościami, wedle pisarza znamienny dla Polaków jego czasów, uniemożliwia okazanie zasłużonym jednostkom stosownego uznania. Ich udziałem staje się więc doświadczenie lekceważenia<sup>74</sup>, poniżenia, pogardy, alienacji, cierpienia, zamęczenia za życia<sup>75</sup>, braku wdzięczności w obliczu śmierci i po niej<sup>76</sup>. Lista poniżonych przez społeczność wybitnych Polaków jest więc długa<sup>77</sup>; Norwid umieszcza na niej

<sup>74</sup> Jego przejawem są np. lekceważące słowa, wypowiedane „o wszystkich, bez żadnego wyjątku, czymkolwiek wyższych Polakach, czy to umysłem, sercem, geniuszem, charakterem, odwagą, poświęceniem... [...] Ja znałem wszystkich ludzi wyższych czasu mojego i o każdym słyszałem, że wariat albo pół-główek” (List do Konstancji Górskiej, początek 1880; X, 140).

<sup>75</sup> W liście z roku 1857, adresowanym do Piotra Semenienki, Norwid, pisząc o braku łączności z „emigracyjnym ciałem-zbiorowym”, stwierdza: „nic nigdy nie zostaje oprócz zamęczenia-bezkrwawego i niemego tej lub owej indywidualności od czasu do czasu” (VIII, 315). Po latach, odwołując się do własnego doświadczenia emigracyjnego, sformułuje podobny sąd: „Osoby są dla was nic – obowiązki socjalnej wzajemności nic – nareszcie skoro to wszystko przetrzymasz i wypełnisz, wtedy: nie powiemy Ci nawet «MERCI, MONSIEUR!»” (List do Ludwika Nabelaka, po 2 września 1869; IX, 421). Wreszcie pod koniec życia, w roku 1882, w liście do Leonarda Niedźwieckiego sprawę podsumuje tak: „Wszystkich za t r a c o n o i zmarnowano – wszystkich bez wyjątku” (X, 180).

<sup>76</sup> Ważny z tego punktu widzenia jest wielokrotnie podejmowany przez poetę temat pogrzebów wybitnych osób, bo wydarzenia te mogłyby współtworzyć, zdaniem autora, sferę publiczną, jednak nie uzyskują tej rangi, np. zasłużony Aleksander Przezdziecki jest „grzebany bez kilku słów publicznych” (List do Bronisława Zaleskiego, 11 stycznia 1872; IX, 502-503), a inni, jeszcze wybitniejsi, nierzadko w aurze skandalu (Mickiewicz) lub niemalże bez świadków (Słowacki).

<sup>77</sup> W korespondencji Norwida można nawet znaleźć listę Polaków publicznie zelżonych. Zob. List do Julii Jabłonowskiej, maj? 1867; IX, 292-293.

m.in. Tadeusza Kościuszkę, Joachima Lelewela, Adama Mickiewicza, Zygmunta Krasińskiego, Józefa Hoene-Wrońskiego, a także, co nie dziwi, samego siebie. Efekt działań deprecjonujących i społecznie marginalizujących wybitne jednostki jest nietrudny do przewidzenia: „pomiędzy nami indywidualności [...] zbezużyteczniają się” (List do Ludwika Mierosławskiego, kwiecień 1856; VIII, 260)<sup>78</sup>, a społeczność przeobraża się w „koczowisko umysłowe” (List do Juliana Fontany, 26 marca 1866; IX, 207), w „trywialne polactwo”, w którym nie ma ani „żadnego ogółu”, ani „interesu własnej godności” (List do Teofila Lenartowicza, 23 stycznia 1856; VIII, 250-251), w ruinę, zarządzaną nie przez inteligencję, umysłową i moralną elitę, lecz energumenów<sup>79</sup>. Tak oto nieuszanowanie człowieka okazuje się równoznaczne z destrukcją wspólnoty.

Norwid, nie godząc się na ten stan rzeczy, wielokrotnie głosi w swej twórczości potrzebę przywracania zatraconej miary osoby ludzkiej. Sam podejmuje trud formowania człowieka w duchu jego istotowych cech i powinności, wzywa go do nieustannego doskonalenia się, a poprzez kultywowanie cnót – do udziału we wspólnocie. Ta umożliwiła bowiem człowiekowi rozwój, ale też stawia przed nim określone wymagania. Jaki zatem miałyby być według Norwida człowiek, aby można było uznać, że jest gotowy do zawiązania prawdziwej wspólnoty? Na pewno powinna to być osoba wewnętrznie zintegrowana i dojrzała, otwarta na życie wspólnotowe i świat wysokich wartości, refleksyjna i autorefleksyjna, świadomie i z odwagą (aż po heroizm) wypełniająca społeczne obowiązki i role, duchowo wolna, o twórczym umyśle i rozbudzonej duszy... Od osiągnięcia tak rozumianego ideału antropologicznego zależą wedle Norwida losy zarówno epoki i ludzkości, jak i przyszłość Polski.

<sup>78</sup> W jednym z ostatnich swych listów pisarz przytoczy słowa Edwarda Jakśy Bykowskiego, które brzmią jednak po norwidowsku: „powiedz mi, proszę, gdzie jest społeczeństwo bez mądrych, uczonych, zasłużonych, poświęconych... i kto reprezentuje społeczeństwo polskie?” (List do Konstancji Górskiej, październik-listopad 1882; X, 187).

<sup>79</sup> „Od wieku blisko cała inteligencja polska nic a nic w narodzie nie znaczy, jeśli mu nie basuje – naród opiera się na samej tylko energii, aby walczyć ze społeczeństwem azjackim, i dlatego azjackim, iż to społeczeństwo na samej tylko energii opiera się. To zowie się *circulus-vitiosus*” (List do Karola Ruprechta, styczeń? 1864; IX, 123).

## 6.

Obiekt zainteresowania Norwida stanowią różne typy wspólnot. I choć poeta nigdzie nie przedstawia ich klasyfikacji i hierarchizacji, to jednak łatwo dostrzec, że uwzględnia w swej refleksji także i te zagadnienia. Można nawet uznać, iż jego myśl wykazuje pewne analogie do interpretacyjnego paradygmatu Hildebranda, stworzonego kilka dekad później, a *loci communes* wynikają w tym przypadku zapewne z chrześcijańskich źródeł (i z komentarzy do nich), do których odwołują się obaj myśliciele<sup>80</sup>. Norwid nie tylko biegle wykorzystuje w swych wywodach religijne wzorce i przekazy, ale wydaje się też pozostawać w relacji pewnego rodzaju zbieżności z tendencjami intelektualnymi, stojącymi w XIX wieku u podstaw rodzącej się wówczas chrześcijańskiej nauki społecznej, rozwijanej następnie w XX wieku i ostatecznie przyjmującej postać skryształizowanej społecznej myśli Kościoła<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> W tym kontekście warto też powrócić do refleksji Edith Stein, bo jej koncepcja wspólnoty powstała, co prawda, przed konwersją, jednak traktowana bywa jako etap bezpośrednio przygotowujący uczennicę Husserla do tej przełomowej w jej życiu decyzji. Na marginesie warto dodać, że zagadnienie wzajemnych relacji osoby ludzkiej i społeczności stanowi także i później ważny temat chrześcijańskiego personalizmu. Zob. np. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24, nr 2, s. 5-39.

<sup>81</sup> Zagadnienie wymagałoby dodatkowych badań. Warto jednak odnotować, że początki katolickiej (szerzej: chrześcijańskiej) nauki społecznej sięgają wieku XIX i sporów toczonych między katolickimi liberałami a katolikami społecznymi. Stanowisko katolicyzmu społecznego podjęła tzw. szkoła pokoju, inaczej szkoła reformy społecznej, a następnie Unia Fryburska, mająca wpływ na ważne dokumenty Kościoła. W drugiej połowie XIX wieku powstają przełomowe dla tej problematyki encykliki papieskie: znana Norwidowi encyklika *Quanta cura* Piusa IX (1863) oraz seria encyklik Leona XIII, wśród których na plan pierwszy wysuwa się *Rerum novarum* (1891), uznawana za przełomową kartę nauczania społecznego Kościoła. Papież określił w niej związki między jednostką a społeczeństwem, wychodząc z założenia, że człowiek jest istotą społeczną: „Celem życia społecznego jest dobro wspólne, a dobro wspólne przyczynia się do dobra jednostkowego” (P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 20). Dodajmy, że chrześcijańska nauka społeczna, wskazując moralne reguły postępowania dla uczestników życia zbiorowego (służba osobom, solidarność, pomocniczość), operuje ideałem dobra wspólnego, uznawanego (zwłaszcza w XIX wieku) za jedną z najwyższych wartości w porządku normatywnym, oraz ideałem życia we wspólnocie. Rozpatrywana w aspekcie filozoficznym, jest metafizyczną antropologią moralności społecznej, która zakłada personalistyczną koncepcję człowieka. Zatem racji faktów społecznych szuka się tu w objawieniu i w społecznej naturze ludzi (komunitariański wymiar ludzkiego istnienia). Jednocześnie Kościół z krytycyzmem odnosi się, poczynając od wspomnianych encyklik dziewiętnastowiecznych, zarówno do indywidualizmu, liberalizmu ekonomicznego i społecznego atomizmu, jak i do różnych form kolektywizmu (najpierw

U podstaw wspólnoty znajduje się według Norwida człowiek, pojmowany jako osoba stworzona przez Boga ku społecznemu obcowaniu, a zatem ze swej natury wchodząca w relacje z innymi, zdolna do budowania z nimi więzi. Te jednak różnią się stopniem zespolenia ludzi, rozpięte są między powierzchowną, często formalną stycznością, której wymaga szereg aktów społecznych, a głębokim zjednoczeniem osób, powstającym na gruncie miłości. Elementarna relacja wspólnotowa Ja – Ty, której podstawą jest miłość, znajduje wedle pisarza publiczny wyraz w sakramentalnym małżeństwie. Norwid będzie niejednokrotnie wykladał jego sens, zawsze ukazując je jako doniosły społecznie i metafizycznie spłot tego, co jednostkowe, z tym, co ogólne. Na przykład do Marii Dziekońskiej (10 listopada 1858; VIII, 362) napisze sentencjonalnie: „Małżeństwo że jest Sakramentem, jest więc przez to samo niesłychanie-indywidualne, będąc zupełnie-ogólne”. W liście do Mieczysława Pawlikowskiego (12 marca 1859; VIII, 382) ukaże zaś małżeństwo jako pośrednie stadium miłości, umieszczając je między egoizmem a heroizmem:

Bowiem trzy miłości najokreślniej wyrażają miłość na planecie tym – a te są do siebie w takim porządku: egoizm, który wszystko dla siebie immoluje, heroizm, który siebie dla wszystkiego immoluje, i nareszcie bynajmniej eklektycznie pośrednie, ale twórczo ponad onymi dwoma istne: małżeństwo – przeto iż w nim immolacja zachowawczą, a zachowawczość immolacyjną stawać się ma – i nie jest to już przeciwskładne istnienie, ale ruch, całość i astralną siłę mający twór.

Należy dodać, że w małżeństwie, rozumianym jako wspólnota, szczególną rolę do spełnienia ma kobieta. To ona bowiem jest „jedynym realnym węzłem między pojedynczą osobą a zbiorową” (List do Marii Trębickiej, 15 września 1856; VIII, 288). A będąc „najżywszym węzłem pomiędzy samotnym Ja a publicznym My, stawa się pierwszą kapłanką naturalnie immolującą egoizm i dającą ugruntowanie zbiorowemu ciału społecznemu” (*Emancypacja kobiet*, VI, 653). Kobieta, świadoma tego, że „u-osobia całokształt społeczności” (List do Joanny Kuczyńskiej, ok. 15 sierpnia 1862; IX, 49), może mieć zdaniem Norwida znaczący pozytywny wpływ na życie zbiorowe, czyniąc je prawdziwie wspólnotowym.

---

socjalistycznego, a z czasem też nacjonalistycznego). Zob. ks. J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972; Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1994; *Nauka społeczna Kościoła*, red. S. Pyszka, Kraków 1998; *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, t. 1-2, Rzym–Lublin 1996. Obraz Norwida jako katolika oddanego papieżowi, a jednocześnie otwartego na zachodzące w Kościele zmiany, a nawet antycypującego niektóre z nich wyłania się z książki Ryszarda Zajączkowskiego (*op. cit.*, zwłaszcza rozdz. *Kościół wobec ekonomii i polityki*).

Jeśli jednak nie podejmie swej wyjątkowej roli społecznej, to – jako pozbawiona „instynktów publicznych w sercu” (List do Michała Kleczkowskiego, 6 maja 1858; VIII, 336) – przyczyni się niechybnie do upadku narodu i cywilizacji<sup>82</sup>.

Obok małżeństw, także relacje przyjacielskie oraz rodziny i rody stają się w pismach Norwida przedmiotem zarówno doraźnych komentarzy, jak i głębszych analiz, mających w centrum problematykę wspólnoty. Razem tworzą one społeczności wyższego rzędu, czyli narody, będące „całościami, w których częściowe władze powzajemniają się i dopełniają – całościami [...] syntetycznymi; powiedzieć by można: Miłościwymi” ([*Znicestwienie narodu*], VII, 85). A naród to, jak pamiętamy, dzieło „miłości (naprzód natchnionej, a potem miłości uświadomionej)” ([*Znicestwienie narodu*], VII, 85), to „najstarszy po Kościele obywatel na świecie”, „zbiorowa osoba”, forma „moralnego zjednoczenia” (*Głos niedawno do wychodźstwa polskiego przybyłego artysty*, VII, 8-10). Zauważmy, że każde z przywołanych określeń eksponuje wspólnotowy wymiar istnienia narodu. Jednakże naród, jako spójna całość, powinien być według Norwida zarazem otwarty na wspólnotę o szerszym od niego zasięgu. Jak wiadomo, pisarz we wszystkich fazach swej twórczości zawsze ostro krytykował wszelkie przejawy narodowej wyłączności, albowiem jego zdaniem dla bytu wspólnoty narodowej niewątpliwie ważne jest to, co ją odróżnia od innych narodów, ale równie ważne jest to, co ją z innymi narodami łączy<sup>83</sup>. Istnieje przecież, rozumuje Norwid, sfera ponad-narodowa, w której naród polski

<sup>82</sup> W pismach Norwida niejednokrotnie padają oskarżenia pod adresem polskich małżeństw, owych „tragicznych stadel” (List do Joanny Kuczyńskiej, lipiec 1866; IX, 248-249), w których kobiety, niedojrzałe, „żadne”, abstrakcyjne, pozbawione poczucia wolności i indywidualności, nie są w stanie pełnić swej społecznej, publicznej roli.

<sup>83</sup> Zob. C. Norwid, [*Znicestwienie narodu*], VII, 86. Takie postawienie sprawy rzutuje, przypomnijmy, na sposób myślenia Norwida o postawie patriotycznej, która, jeśli eksponuje jedynie wyłączność narodową, z łatwością popada w narodowy egoizm, wręcz w „fanatyzm-sektarski”. Kwestia ta ma również wpływ na Norwidowe wyobrażenia odnośnie do poezji narodowej i statusu narodowego poety (w tym zwłaszcza Mickiewicza). W polemice z obiegowymi sądami pisarz formułuje następującą myśl: „Narodowy autor jest ten, w którego utworach naród jego zajmuje ten udział i tę część, jaką tenże naród zajmuje w dziejów-ludzkości rozwoju” (List do Mariana Sokołowskiego, 6 lutego 1864, IX, 128), albowiem, co pozostaje w związku z oceną dokonań Mickiewicza: „Narodowość nie jest wyłączność, ale jest to siła przywłaszczania sobie tego wszystkiego, co do postępowego rozwinięcia żywiołów własnych potrzebne i konieczne jest” (List do Władysława Zamoyskiego, luty 1864; IX, 131). Powyższa problematyka niejednokrotnie nurtowała norwidologów, zob. np.: W. Toruń, *Narodowe i uniwersalne w myśli Cypriana Norwida*, [w:] Cyprian Kamil Norwid – polskość, europejskość, uniwersalizm, red. D. Dąbrowska, Szczecin 2006, s. 36-48; D. Plucińska, *Narodowe – uniwersalne. Perspektywy tożsamości kulturowej według Norwida*, [w:] Norwid – spotkania..., s. 127-148.

powinien mieć swój udział, której powinien być integralną częścią i organem<sup>84</sup>. Stanowi ją w pierwszej kolejności Europa – nie w sensie geograficznym, lecz jako „ciało moralne” (List do Bronisława Zaleskiego, 1877; X, 103), jako „*principium*” (List do Joanny Kuczyńskiej, ok. 1 lutego 1869; IX, 388), oraz jako pewna struktura życia społecznego (z jej rozwiniętą koncepcją społeczeństwa i sfery publicznej)<sup>85</sup>. Ale ponad nią jest następna sfera, jednoznacznie ponad-polityczna, czyli ludzkość, do której Polska jest nieustannie przez Norwida odnoszona<sup>86</sup> – Rzeczpospolita od zarania współdziała na rzecz ludzkości, uczestniczy w jej dziejach i w jej cywilizacyjnych pracach, a Polak służy przez ojczyznę człowiekowi, aspirując do statusu obywatela świata<sup>87</sup>. Tu oczywiście docieramy już do poziomu wspólnoty uniwersalnej, pozostającej w łączności z dziedziną „praw-wiecznych”<sup>88</sup>, której zakorzenienie sięga sfery metafizycznej, interpretowanej przez Norwida na ogół religijnie (jako rezultat natchnienia Boga Ojca lub Ducha Świętego, jako Kościół, wspólnota wyznawców Jezusa Chrystusa, wspólnota zbawionych), ale bywa, że również filozoficznie (głównie przy pomocy starożytnych wykładni uniwersum, nierzadko przez chrześcijaństwo zreinterpretowanych i przyswojonych).

<sup>84</sup> Nie bez ironii Norwid pisze w liście do Bronisława Zaleskiego (1877): „Zrobić Polskę tym, czym jest – tj. jednym z organów tej świetnej całości [inspirowanej przez Ducha Świętego – przyp. A.Z.], jest to DAĆ JEJ W RĘKĘ WIĘKSZOŚĆ!! Zrobić ją ekscentryzmem o swych własnych i nie istniejących osobno korzeniach jest to nie zrobić jej ORGANEM, ale nagniotkiem! odciskiem!” (X, 103-104).

<sup>85</sup> Tu, jak sądzę, tkwi jedno ze źródeł słynnego rozróżnienia Norwida, którym posługuje się w opisie polskiej społeczności: wielki naród vs. „żadne społeczeństwo”. Zob. np.: List do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej, 14 listopada 1862; IX, 63. Na temat Norwidowskiego postrzegania Europy zob. też: M. Inglot, *Norwidowska Europa*, [w:] *Kategoria Europy w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A.Z. Makowiecki, Warszawa 1992, s. 61-68; J. Czarnomorska, *W cieniu Anioła Niszczyciela. O Norwidowskiej wizji Europy*, „*Studia Norwidiana*” 1996, t. 14, s. 21-40.

<sup>86</sup> Znamienne, że również w czasie trwania powstania styczniowego pisarz powołuje się na tę argumentację: „Rząd Narodowy pojął Polskę jak konspirator – nikt przeto nie pojął Polski ze stanowiska nie już geografii, nie już historii, ale Ludzkości. Tu jest cały kamień filozoficzny tej sprawy” (List do Łucji Rautenstrauchowej, listopad? 1863; IX, 119).

<sup>87</sup> Zob. C. Norwid, *Memoriał o Młodej Emigracji*; VII, 109. Pomimo tego, że tak wiele dajemy ludzkości, nie jesteśmy dostatecznie doceniani: „nigdy, nigdzie, nikt rachunków tego współdziałania moralno-umysłowego nie prowadzi, nie uwidomia – i zamienia nas inteligencja nasza na jakąś ofiarę-niemą, na jakąś rasę nieszczęśliwą, wyglądającą jakiegoś tryumfu ostatecznego, KTÓREGO NIGDZIE, NIGDY, NIKT ŻYWY ZA WARUNEK PRACY NIE KŁADZIE!!” (List do Józefa Ignacego Kraszewskiego, 3 kwietnia 1863; IX, 92).

<sup>88</sup> „To tylko jest całe, co zostaje w stosunku z prawami-wiecznymi i od nich nie odrywa się” – tłumaczy Konstancji Górskiej (początek lipca 1858; VIII, 344).

W myśli Norwida zarysowuje się więc hierarchiczny układ wspólnot, ale zarazem poszczególne obszary życia wspólnotowego, niezależnie od właściwego dla nich zakresu, przenikają się nawzajem, krzyżują i dopełniają, bo partycypują w uniwersalnej, obiektywnej sferze wartości. Dlatego pisarz, nawiązując do ewangelicznej frazy (J 18, 33b-37), może wypowiedzieć np. takie słowa: „Patriotyzm mój nie jest z tego świata. / «Królestwo moje nie jest z tego świata» †” (List do Karola Ruprechta, 30 września 1863; IX, 113). Równocześnie wartości te są urzeczywistniane w ludziach tworzących wspólnotę, przyczyniając się do osiągnięcia przez nich osobowej pełni. A zatem Norwid w swych interpretacjach życia wspólnotowego eksponuje jego wymiar aksjologiczny i antropologiczny. Wyraźnie interesuje go także dziejowy aspekt istnienia wspólnot – fenomen ich trwania i zanikania, destrukcji i odradzania się, „w-czesności” i anachroniczności, opartej na międzypokoleniowym przekazie historycznej ciągłości i celu, ku któremu zmierzają, a który poeta prezentuje nader enigmatycznie, aby można było o nim powiedzieć coś więcej poza tym, że bodaj raz przybiera on polityczną postać „Republiki uniwersalnej-socjalnej” (List do Bronisława Zaleskiego, po 15 maja 1870; IX, 455), a najczęściej jest pojmowany po chrześcijańsku – jako eschatologiczny finał historii zbawienia ludzkości. „Do dziś Ludzkość zna dwa tylko sposoby trwania historycznego: jeden, przez NATURALNĄ następliwość pokoleń zastępujących się ciągle jak fale wód – drugi, przez uszanowanie NADNATURALNE ogółu i ciągu. Do pierwszego mam wstręt i tylko koniecznie i pokornie go przyjmuję – zdaje mi się zarówno dzikim właściwy” – napisze do Józefa Bohdana Zaleskiego (ok. 27 maja 1869; IX, 410).

Ideał wspólnoty staje się w pismach Norwida wyróżnionym punktem odniesienia i miarą dla prowadzonej tam waloryzacji ludzkiej kondycji. Jak mogliśmy się przekonać, konfrontacja z ideałem nie wypada pomyślnie dla współczesności poety, dotkniętej wyraźnym kryzysem wspólnotowości. Jego symptomów pisarz dostrzega wiele: niedostatki autentycznej miłości i głębokiej więzi małżeńskiej oraz rodzinnej, arystokratyczne rody przypominające raczej „muzeum starożytności”, a nie żywe, twórcze całości społeczne (List do Joanny Kuczyńskiej, lipiec-sierpień 1865; IX, 181), towarzystwa funkcjonujące jak koterie, a narody jak plemiona lub sąsiedztwa, Europa sprowadzona do roli politycznej areny narodowych antagonizmów, „głupia jak but, zarozumiała, pyszna i lekkomyślna” (List do Konstancji Górskiej, lato 1881; X, 155), chrześcijaństwo traktowane czysto formalnie – bez wyznawstwa; obrazu dopełnia brak szacunku dla osoby ludzkiej i postępująca degeneracja człowieka. Zarazem towarzyszy tym procesom próba zachowania pozorów, głównie na poziomie języka, co nie umknęło uwadze Norwida: „Familia! życie obywatelskie! nawet człowieczeństwo – ponad-używane określniki – – mówmy o czym innym” (List do Joanny Kuczyńskiej, ok. 15 sierpnia 1862; IX, 49).

On sam bowiem, dokonując opisu aktualnego stanu publicznej rzeczy, nie chce przesłaniać prawdy, nawet wtedy, gdy musi dotyczyć kwestii wyjątkowo dla siebie bolesnych:

Nikt ze znajomych moich smętniejszym nie jest – albowiem braci i braterstwa, i sióstr, i siostrzeństwa, i społeczności zdrowej, i zdrowej publiczności, i Epoki niezawariowanej, i publicznego-sensu w powietrzu, i sam zdrowia i sił nienadużytych... i niczego – – wcale niczego człowieczego dla mnie nie ma.

(List do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej, koniec marca 1873; X, 11)

Osiągnięcie ideału życia społecznego opartego na komplementarności osoby i wspólnoty musiało więc wydawać się Norwidowi jednocześnie bardzo pożądane i niezwykle trudne.

## II

NORWIDOWSKA *PAIDEIA*



## Norwidowska osoba w kręgu tradycji filozoficznych ćwiczeń duchowych

„...mąż szlachetny zawsze ćwiczy duszę”

(Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, VII, I, 128)

„...życie jest tylko egzercycją”

(Cyprian Norwid, List do Konstancji Górskiej,  
Paryż, 17 lutego 1859; VIII, 378)

O stosunku Cypriana Norwida do filozofów i filozofii można powiedzieć, że był naznaczony znamiennej ambiwalencją. Z jednej strony, znajdujemy w pismach poety przejawy – otwartej i niekiedy pełnej ironii – krytyki filozofii spekulatywnej, systemowej, dogmatycznej czy też materialistycznej oraz tworzących ją „filozofików” (List do Augusta Cieszkowskiego, 1 marca 1871; IX, 477), intelektualnie nie-dojrzałych, z łatwością popadających w doktrynerstwo, nietrafiających swą myślą w istotę rzeczy. Z drugiej zaś, nie brak przecież dowodów na żywotne zainteresowanie Norwida tą wszak głęboką i szlachetną dziedziną ludzkiej wiedzy i samowiedzy, postrzeganej przezeń jako ważna część i tradycji, i współczesności kultury. Lista nazwisk wybitnych myślicieli, które przewijają się w dziele pisarza, jest zaiste imponująca, co świadczy o zakresie Norwidowych lektur, o potrzebie poznawania (także z drugiej ręki) i komentowania rozmaitych filozoficznych idei, o próbach budowania erudycyjnego fundamentu dla własnego punktu widzenia – we wciąż ponawianych aktach dialogu z intelektualnymi autorytetami<sup>1</sup>. Tych aspiracji

---

<sup>1</sup> Pitagoras, Sokrates, Platon, Arystoteles, Diogenes, Cyceon, Seneka, Marek Aureliusz, Apoloniusz z Tiany, św. Augustyn, Boecjusz, Abelard, Bruno, Francis Bacon, Thomas Morus, Tommaso Campanella, Galileusz, Isaac Newton, Kartezjusz, Michel de Montaigne, Gottfried Wilhelm Leibniz, Baruch Spinoza, Blaise Pascal, Jacques-Bénigne Bossuet, Giambatti-

pisarza nie mogła nie dostrzec norwidologia, badająca od dawna filozoficzne wątki jego literackiej twórczości, ukazująca filozoficzne konteksty myśli, a nawet zawarty w niej potencjał antycypowania przyszłych tendencji intelektualnych. Chrześcijański personalista, prekursor filozofii pracy, wielce oryginalny filozof sztuki, twórca wypracowujący swą koncepcję literacko-filozoficznej hermeneutyki, historiozof, filozof kultury, filozof człowieka i narodu – to tylko wybrane oblicza myślącego Norwida, z którymi możemy się zetknąć, studiując stosowną literaturę przedmiotu<sup>2</sup>.

Zarazem doskonale wiemy, że Norwid nie był filozofem *sensu stricto*, uprawiał raczej poezję myślenia i myślenie poezją, które w jego dziele przenikają się nawzajem<sup>3</sup>. Bez wątpienia w wyjątkowym stopniu posiadał umiejętność symbiotycznego łączenia filozoficznej racjonalności i lirycznej ekspresji, rygoryzmu myśli i swobody poetyckiej metafory. Przed wieloma laty Kazimierz Bereżyński komentował tę kwestię, stwierdzając, iż Norwid jest myślicielem-poetą, „nie uczonym, nie systematykiem, nie filozofem z fachu. Jest raczej filozofem dyletantem. Nie dlatego, żeby filozofował, żeby filozofowanie uprawiał, jako zabawkę. Dyletantem – to znaczy miłośnikiem. Bo dla niego filozofia była potrzebą duszy”<sup>4</sup>.

W istocie należałoby rozwinąć konstatację Bereżyńskiego, formułując pytanie o to, jaka właściwie filozofia była potrzebą duszy Norwida, jaka myśl szczególnie silnie oddziaływała na jego poetycką wyobraźnię, język i formę wypowiedzi.

sta Vico, Monteskiusz, Voltaire, Jeremy Bentham, Immanuel Kant – to oczywiście zaledwie część znanych Norwidowi myślicieli, których nazwiska padają w notatkach poety.

<sup>2</sup> Zob. m.in.: K. Bereżyński, *Filozofa Cypriana Norwida*, Warszawa 1911; I. Gałęzowska, *Norwida myśli o człowieku*, [w:] *Norwid żywy*, red. W. Günther, Londyn 1962, s. 287-309; Z. Szmydtowa, *Platon w twórczości Norwida*, [w:] eadem, *Poezi i poetyka*, Warszawa 1964, s. 278-303; E. Bieńkowska, *Dwie twarze losu. Nietzsche – Norwid*, Warszawa 1975; A. Walicki, *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*, [w:] idem, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983, s. 195-238; E. Feliksiak, *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin 2001; W. Stróżewski, *Filozofia człowieka w „Vade-mecum” Cypriana Norwida*, [w:] idem, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 7-27; P. Abriszewska, *Literacka hermeneutyka Cypriana Norwida*, Lublin 2011.

<sup>3</sup> George Steiner, pisząc na temat interakcji między poezją a filozofią, dowodzi, iż język wielu filozofów jest nierzadko językiem literackim, a w konsekwencji filozofia może przypominać poezję: „Stanowi «poemat intelektu» i reprezentuje punkt, w którym proza najbardziej zbliża się do poezji. Ta bliskość jest wzajemna, często bowiem poeta zwraca się ku filozofom. Baudelaire nawiązuje do de Maistre’a, Mallarmé do Hegla, Celan do Heideggera, T.S. Eliot do Bradleya. [...] Te wzajemne przenikania się, fuzje nie są nigdy całkowite, lecz wiodą nas do serca języka i kreatywności rozumu”. W miejscach wspólnych dają się słyszeć – jak twierdzi badacz – zarówno echa początku filozofii, jak i początku poezji. Zob. G. Steiner, *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana*, przeł. B. Baran, Warszawa 2016, s. 22-23.

<sup>4</sup> K. Bereżyński, *op.cit.*, s. 4.

dzi, jaką refleksję uczynił integralnym elementem swego uniwersum idei, a przede wszystkim samorozumienia i koncepcji kondycji człowieka. Nie sposób wskazać jednego filozofa, który byłby intelektualnym partnerem poety, trwałym źródłem jego inspiracji czy też wiernym interlokutorem. Jednakże analizując uważnie krąg filozoficznych lektur i zainteresowań pisarza, poświadczonych również ważkimi nawiązaniem literackimi, natrafiamy na tradycję intelektualną szczególnie często i konsekwentnie przezeń przywoływaną, a dotychczas dość luźno lub fragmentarycznie łączoną z osobą i dziełem Norwida, a mianowicie na tradycję filozoficznych ćwiczeń duchowych.

Mówiąc o ćwiczeniach duchowych, mam na myśli zjawisko od dawna identyfikowane w refleksji metafizycznej, poświęconej grecko-łacińskiej starożytności, zwłaszcza zaś w pracach Paula Rabbowa i Pierre'a Hadota<sup>5</sup>. Ich obszerne i wieloaspektowe studia pozwalają na opis antycznych ćwiczeń duchowych (*askesis*) poprzez dość precyzyjne wskazanie szeregu wyznaczników tej praktyki filozoficznej. Po pierwsze, w świetle owej tradycji filozofia to miłość mądrości; akt filozofowania powinien prowadzić do konwersji, do zmiany sposobu widzenia świata i istnienia w nim, winien przekształcać zarówno stan wewnętrzny człowieka, jak i jego zewnętrzne zachowania, by finalnie nastąpiło przekroczenie granic jednostkowości, a jednostka i jej subiektywna świadomość mogły być podniesione do poziomu tego, co obiektywne, powszechne, co jest całością, prawem kosmosu, *logosem*.

Po drugie, filozof operujący metodą ćwiczeń duchowych nie tworzy abstrakcyjnej teorii, lecz uprawia sztukę życia, sam ćwiczy się w mądrości, angażując w to

---

<sup>5</sup> Zob. P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954; P. Rabbow, *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*, Göttingen 1960; I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969; P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 1992; idem, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, przeł. P. Bobowska, przekład przejrzał i posłowiem opatrzył Z. Nerczuk, Kęty 2004; idem, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przeł. P. Domański, Kęty 2004. Inne ważne prace na temat ćwiczeń duchowych to m.in.: B.L. Hijmans Jr., *Askesis. Notes on Epictetus' Educational System*, Assen 1959; A.C. van Geytenbeek, *Musonius Rufus and Greek Diatribes*, Assen 1963; M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce*, Paris 1986; J. Sellars, *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Burlington 2003; P.R. Kolbet, *Augustine and the Cure of Souls. Revising a Classical Ideal*, Notre Dame 2010. Warto odnotować, że problematyka ćwiczeń duchowych interesuje nie tylko historyków filozofii i duchowości, lecz również filozofów współczesnych, w których myśli podlega ona interpretacji w ramach nowoczesnej refleksji o człowieku (kwestia podmiotowości oraz koncepcja *vita performativa*). Zob. M. Foucault, *Hermeneutika podmiotu*, przeł. M. Herer, oprac. F. Gros, Warszawa 2012; P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, słowo wstępne A. Żychliński, Warszawa 2014.

całą swą egzystencję. Jego działania mają charakter zarazem autowychowawczy i wychowawczy, są formą mającej psychagogiczny cel *paidei*, która ma doprowadzić do metamorfozy osobowości. W tej szkole formowania człowieka, jaką niewątpliwie są ćwiczenia duchowe, wyjątkowej wagi nabiera relacja między mędrcem, nauczycielem, przewodnikiem duchowym a uczniem, który podążając za wskazaniami i wzorem swego mistrza, ma szansę stania się w pełni osobą. Wszelkie ćwiczenia duchowe są bowiem

[...] w gruncie rzeczy powrotem do siebie samego, wyzwajającym własne Ja z alienacji, w którą popadło przez troski, namiętności i pragnienia. Ja w ten sposób wyzwolone nie jest już naszą indywidualnością egoistyczną [...]; jest naszą osobą moralną, otwartą na uniwersalność i obiektywizm, uczestniczącą w uniwersalnej naturze albo uniwersalnej myśli<sup>6</sup>.

Po trzecie, ćwiczenia duchowe mają charakter nade wszystko intelektualny, są ćwiczeniami myśli, choć odbywają się nie bez udziału wyobraźni, pamięci czy zmysłów, zwłaszcza wzroku i słuchu. Ich szczegółowe cele można określić jako poznawcze (uwolnić duszę od złudzeń, dotrzeć do prawdy, do samego *logosu*), jako etyczne (chodzi tu o rozpoznanie dobra i jego norm), jako terapeutyczne (leczenie namiętności pozwala na panowanie nad sobą, a w rezultacie na życie w harmonii ze światem). Inaczej mówiąc, dzięki ćwiczeniom następuje przejście „ze stanu życia przyćmionego nieświadomością, nękanego troską do stanu życia autentycznego, w którym człowiek osiąga samoświadomość”<sup>7</sup>, a wraz z nią precyzyjne i pogłębione widzenie rzeczy. Odtąd udziałem jego duszy stają się poczucie siły, czujność i obecność, umiarkowanie, wewnętrzny pokój, wolność, dobro.

Po czwarte, w obrębie tradycji ćwiczeń duchowych wypracowane zostały ich rozmaite metody i formy, a szczególne cenione były m.in.: retoryczne i dialektyczne techniki perswazji, medytacja (np. na kanwie sentencji, maksymy, apoftegmatu), panowanie nad swą mową wewnętrzną i nad sobą, wspomnianie tego, co dobre, utrwalanie w pamięci, koncentracja uwagi, poszukiwanie i pogłębione badanie, egzegeza tekstu (literacka lub symboliczna), sztuka uważnego czytania i słuchania, akt pisania, rozmowa ze sobą samym i z innymi. Wyjątkowego znaczenia nabiera w tej tradycji dialog w jego rozmaitych wariantach, albowiem pierwotnie ćwiczenia stanowiły element nauczania ustnego, realizowanego w szkole filozoficznej, w bezpośrednim kontakcie z mistrzem, który miał doprowadzić rozmówcę-ucznia

<sup>6</sup> P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 47.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 14.

do określonej postawy umysłowej oraz spowodować postęp w jego drodze ku mądrości, a w końcu i metamorfozę jego Ja.

Praktyka ćwiczeń duchowych ma swe korzenie zapewne w pitagoreizmie, ale obejmuje szereg wyjątkowo ważnych dla grecko-rzymskiej starożytności zarówno filozofów, jak i szkół filozoficznych. Pitagoras, Sokrates, Platon i Plotyn, Epiktet, Marek Aureliusz, Seneka, Cyceon, Plutarch, Diogenes z Synopy, a więc pitagorejczycy, sokratycy, platonicy, neoplatonicy, stoicy, cynicy, a nawet epikurejczycy – wszyscy oni uprawiali, przynajmniej w pewnym stopniu, filozofię jako ćwiczenie duchowe. A zatem mamy do czynienia ze zjawiskiem o wyjątkowo dużym zasięgu i znaczeniu. W istocie każdy, kto obcował kiedykolwiek z filozofią starożytnych, musiał zetknąć się z samą ideą i z różnymi formami *askesis*, wszak kluczowej dla zrozumienia specyfiki myśli antycznej i samej filozofii<sup>8</sup>. Co więcej, tę praktykę przyswoiło sobie i zreinterpretowało również chrześcijaństwo, zarówno greckie, jak i łacińskie, nierzadko upatrując w świecie starożytnym zapowiedzi dobrej nowiny, a mędrców Grecji i Rzymu postrzegając przez pryzmat koncepcji *anima naturaliter christiana*. Dotyczy to zwłaszcza Klemensa Aleksandryjskiego, uchodzącego za jednego z najlepszych chrześcijańskich świadków antycznej tradycji ćwiczeń duchowych, ale także Orygenes, św. Augustyna, monastycyzmu, aż po *Exercitia spiritualia* Ignacego Loyoli<sup>9</sup>. W czasach nowożytnych, gdy filozofia stała się domeną rozważań teoretycznych, sferą zdominowaną przez abstrakcyjną myśl

<sup>8</sup> Pytając o to, czym jest filozofia starożytna, Hadot odpowiada: „prawdziwa filozofia w starożytności to ćwiczenie duchowe. Teorie filozoficzne są albo wprost oddane w służbę praktyki duchowej, jak w przypadku stoicyzmu i epikureizmu, albo wzięte jako przedmiot ćwiczeń intelektualnych, to znaczy praktyki życia kontemplacyjnego, które w końcu samo nie jest niczym innym niż ćwiczenie duchowe” (*ibidem*, s. 9). Świadomość tego, że u podstaw dogmatycznego gmachu myśli antycznej znajduje się konkretna postawa egzystencjalna, wymaga od badacza obrania specyficznej perspektywy poznawczej: „W badaniach mych doszedłem do wniosku, że liczne trudności w rozumieniu filozoficznych dzieł autorów starożytnych stąd często pochodzą, iż interpretując je dopuszczamy się podwójnego anachronizmu: sądzimy, że, jak wiele dzieł nam współczesnych, za cel mają przekazanie informacji o określonej treści pojęciowej oraz że możemy wprost z nich powziąć wyraźną wiedzę o myśli i psychice ich autora. W istocie jednak są one bardzo często ćwiczeniami duchowymi, które autor uprawia sam i daje do uprawiania czytelnikowi. Są po to, by kształtować dusze. Mają wartość psychagogiczną, wszelkie twierdzenie powinno być więc rozpatrywane z perspektywy skutku, jaki chce wywołać – a nie jako teza, adekwatnie odzwierciedlająca myśli i uczucia jednostki” (*ibidem*, s. 49).

<sup>9</sup> Zob. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge 1962; J. Leclercq, *Exercices spirituels*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, vol. 4, pars 2, Paris 1961, szp. 1902-1908; W. Słomka, *Ćwiczenia duchowe*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, szp. 961-962. W nawiązaniu do najnowszej literatury przedmiotu

oderwaną od życiowej praktyki, ćwiczenia duchowe przesuwają się na teren etyki chrześcijańskiej i mistyki. Dopiero na przełomie XIX i XX wieku, wraz z rozwojem filozofii życia, z Friedrichem Nietzsche i Henrim Bergsonem, a później egzystencjalistami, odzyskują dawną rangę w ramach filozofii, która na powrót ujawnia aspiracje do bycia metodą kształtowania postawy człowieka i drogą osiągania przezeń mądrości.

Większość wymienionych powyżej filozofów starożytnych została odnotowana w pismach Norwida. Ich nazwiska pojawiają się nierzadko wraz z oznakami akceptacji dla ich postawy i dla głoszonych przez nich idei, choć niekiedy obecni są jedynie pośrednio – poprzez aluzję czy szerszy kontekst kulturowy. Konsekwencja pisarza w doborze partnerów intelektualnych z pewnością daje do myślenia. Można sądzić, że pod kierunkiem tych wybranych mistrzów Norwid zwraca się ku źródłom filozofii, gdy była ona jeszcze autentyczną miłością mądrości i dysponowała środkami formowania w tym duchu człowieka. A zatem zwraca się ku tradycji filozoficznych ćwiczeń duchowych, poznaje ich metody i cele, sam podlega ich formacyjnej sile, a w końcu czyni je integralnym elementem własnego Ja i własnego etosu twórczego.

Oczywiście Norwid nigdy nie zgłosił otwarcie akcesu do którejś ze szkół filozoficznych starożytności; płynące stamtąd inspiracje poddawał interpretacji *sub specie* współczesności i własnej oryginalnej myśli, co powoduje, że koncepcja ćwiczeń duchowych nie pojawia się w jego twórczości w postaci czystej, by tak rzec, ortodoksyjnej. Zarazem stosunkowo liczne ślady tej tradycji w jego dziele wskazują jednak na głębokie z nią obcowanie, na wytrwały dialog z duchowymi przewodnikami, równoznaczny z poszukiwaniem źródeł inspiracji i sojuszników we własnym dziele formowania człowieka XIX stulecia.

Można przypuszczać, że koncepcja ćwiczeń duchowych towarzyszyła Norwidowi przez lata, potwierdzałyby to np. pewne aspekty *Promethidiona*, *Vademecum*, *Quidama*, *Assunty*<sup>10</sup>, a więc dzieł wyznaczających kolejne progi w ewolucji jego twórczości. Jednak najbardziej wyraziste, jednoznaczne świadectwa obcowania pisarza z tą tradycją intelektualną przynosi późna faza jego biografii, złasz-

---

o miejscu św. Augustyna w historii ćwiczeń duchowych pisze M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014, s. 156-232.

<sup>10</sup> Wymienione dzieła należałoby oczywiście poddać z tego punktu widzenia szczegółowej analizie, której tu nie rozwijam w związku ze szkicowym ujęciem problemu. Podejmuję w nim w pierwszej kolejności próbę poszukiwania argumentów przede wszystkim w pismach dyskursywnych pisarza, a do jego wybranych utworów literackich odwołuję się, ale jedynie aspektowo, w dalszej części tekstu.

cza lata 70. XIX wieku, aż po kres życia. Wtedy obcowanie Norwida z tradycją ćwiczeń duchowych można uznać za szczególnie intensywne, zarówno w wymiarze antropologicznym (zwłaszcza epistemologicznym i etycznym), jak i w obszarze jego refleksji o sztuce (w praktyce poetyckiej i samoświadomości poety-artysty). Esej *Milczenie* zdaje się i w tym zakresie wieńczyć dzieło. Tu bowiem Norwid dokonuje wprost, w formie dyskursywnej, interpretacji i waloryzacji interesującej nas tradycji filozoficznej, sytuując ją w obrębie epoki heroicznej, która otwiera – jego zdaniem – dzieje filozofii greckiej. Rozpięty między dramaturgią Ajschylosa a aktywnością Diogenesa z Synopy, okres ten uzyskuje w wywodzie pisarza szczególną wartość, zwłaszcza na tle epoki późniejszej, równoznacznej z dominacją filozofii systemowej, zainicjowanej przez Arystotelesa i kontynuowanej w formie filozofii akademickiej również w XIX wieku. W przeciwieństwie do myśli systemowej, zamkniętej we własnym abstrakcyjnym świecie, gromadzącej wiedzę dla samej wiedzy, filozofia epoki heroicznej miała na celu, jak sądzi Norwid, nie tylko refleksję nad ludzkim życiem, ale także działanie na rzecz jego jakości, dążyła bowiem do tego, by „uczynić człowieka moralnie szczęśliwym” (VI, 223), a zatem harmonijnie łączyła aspekt teoretyczny i praktyczny, metafizyczny i etyczny. Był to wedle pisarza czas jedności wiedzy, czas praktykowania prawdy, formowania się człowieka w jej duchu, czas triumfu autentycznej mądrości. Stagiryta i jego intelektualni potomkowie, dokonując podziału wiedzy na szereg „umiejętności-specjalnych” (VI, 224), zatracili ideę wiedzy żywej, sięgającej źródeł prawdy, angażującej integralnie pojmowanego człowieka, dla którego miarą wartości i celem jest cnota, a nie poszczególne sprawności. Norwid ceni filozofię epoki heroicznej również za znamienne dla niej stanowisko epistemologiczne. Opiera się ono, jak pamiętamy, na działaniu poznawczym przez przybliżenie, które wydaje się poecie „najwłaściwiej doniosłym atrybutem ducha ludzkiego” (VI, 226), w pełni adekwatnym do naszej sytuacji poznawczej. Wreszcie o wyjątkowej wartości pierwszej filozofii stanowi jej heroiczność – dosięganie prawdy, praktykowanie jej, przekazywanie jej innym oznacza każdorazowo trud przekraczania siebie i zewnętrznych ograniczeń. Filozofię epoki heroicznej tworzą wielkie indywidualności, herosi myśli, herosi prawdy, zarazem herosi życia publicznego<sup>11</sup>.

Do grona wyróżnionych w *Milczeniu* przedstawicieli epoki należą Pitagoras, Sokrates, obecny tu wspólnie z tradycją platońskich dialogów, oraz wspomniany już

<sup>11</sup> W liście Norwida do Leonarda Rettla (luty-marzec 1882) czytamy: „Sokrates nie dlatego otruty, iż nie mógł tego uniknąć, ale dlatego że starożytni nie pojmowali filozofii bez heroizmu-filozofii, to jest: nie pojmowali tego, czego obywatel pojąć nie może” (X, 171).

Diogenes z Synopy<sup>12</sup>. Ci trzej myśliciele, przywoływani również w innych utworach Norwida, reprezentują różne typy i historyczne warianty filozoficznych ćwiczeń duchowych; można powiedzieć, że ucieleśniają trzy wersje duchowego przewodnictwa, oferują trzy drogi formowania człowieka. Zatrzymajmy się więc na chwilę przy tych postaciach i Norwidowskich interpretacjach tychże.

Pitagoras, który jako pierwszy miał użyć terminu *filo-sofia* na oznaczenie ludzkiego dążenia do mądrości w akcie jej umiławania, stworzył z myślą o swych uczniach bardzo rozbudowany system ćwiczeń. W związku pitagorejskim, wspólnocie zakonnej i misteryjnej, wcielano reguły życia ascetycznego; obowiązywała tu przede wszystkim reguła sekretności i milczenia, ale także szereg rygorystycznych zasad edukacji moralnej i cielesnej, obejmujących zarówno oczyszczenia fizyczne (rytualne ablucje), sposób ubierania się (biała szata), jak i ćwiczenia mnemotechniczne i duchowe, w których katartyczną rolę odgrywały muzyka, taniec, recytacja, śpiew, a nawet swego rodzaju rachunek sumienia. Rezultatem przestrzegania reguł miało być ukształtowanie w uczniu pożądanych cech, takich jak: umiarkowanie, powaga, dyskretna powściągliwość, łagodność, umiławanie harmonii, miłosierdzie dla wszystkiego, co żyje, kult przyjaźni. Najważniejszym celem było jednak uwolnienie umysłu, oczyszczenie duszy, a tym samym przygotowanie do zupełnie nowego dla greckiego ducha typu życia, czyli bezinteresownej kontemplacji prawdy.

Norwidowska interpretacja osoby Pitagorasa świadczy o dobrej orientacji pisarza w obrębie pitagorejskiej tradycji intelektualnej i moralnej; ważniejsze aspekty tej tradycji są przez Norwida przywoływane i to niejednokrotnie: w rapsodzie *Niewola*, w Dodatku do [Prototypów formy], w poemacie *Quidam*, w wierszu *Polka*, w prologu *Tyrteja*, w *Kleopatrze i Cezarze*, w notatkach, w prywatnej korespondencji. W *Milczeniu*, podsumowującym zainteresowania Pitagorasem, Norwid lokuje najważniejsze osiągnięcia filozofa w dziedzinie etyki i praktykowanych w jego środowisku form życia. Droga do mądrości wymaga intensywnych ćwiczeń duchowych, ascezy, milczenia, jakościowych zmian w sferze percepcji – oto wedle poety istota przesłania Pitagorasa. Tylko bowiem „biegły ascetycznie umysł” (VI, 248) jest w stanie dosięgnąć prawdy, nie zatrzymując się na tym, co powierzchowne i drugorzędne, tylko odpowiednio uformowany człowiek odważy się zejść do „głębin wielkiego zadania bytowego” (VI, 224), do samego „dna treści” (VI, 232). Na plan pierwszy rozumowania Norwida wysuwają się zatem pitagorejska *paideia* i zwłaszcza *epimeleia*, której celem jest otwarcie ludzkiego umysłu na obszary poznania

<sup>12</sup> O Norwidowskich interpretacjach Pitagorasa i Diogenesa pisałam we wcześniejszych partiach książki. W dalszej części rozdziału wykorzystuję zawarte tam obserwacje.

dotychczas mu niedostępne. Następnym krokiem jest uczestnictwo formowanego adepta w misteriach prawdy, osiągnięcie pełni i jedności wiedzy, dostąpienie wizji ciągłości rzeczy, odkrycie prawa analogii pomiędzy prawami rozwoju świata a prawami rozwoju ducha, co w praktyce oznacza ograniczenie subiektywnych nastawień poznającego Ja i charakterystyczną dla wszelkich ćwiczeń duchowych kosmizację, uniwersalizację doświadczenia.

Postać Norwidowego Sokratesa tak często była przedmiotem badawczych dociekań<sup>13</sup>, że pomijając szczegółową argumentację, przypomnę jedynie, iż pisma Norwida niejednokrotnie ukazują filozofa w jego koronnej roli – mistrza ćwiczeń duchowych prowadzonych w formie dialogu. Norwid nawiązuje do różnych aspektów duchowego przewodnictwa Sokratesa. Postrzega dialog sokratyczny jako ćwiczenie zachęcające do badania świadomości w interakcji, do słynnego: „poznaj samego siebie”, by stać się człowiekiem mądrym i cnotliwym. Oczywiście nieobcy jest mu również obraz filozofa ucieleśniającego w najwyższym stopniu ideę greckiej *paidei*, a więc żywo uczestniczącego w życiu *polis*, troszczącego się o los ateńskiej wspólnoty, sumiennie wypełniającego rolę wychowawcy doskonałego obywatela, dla którego życie wewnętrzne i życie społeczne stanowią organiczną całość, bo etyka indywidualna jest częścią i wyrazem istnienia społeczności<sup>14</sup>. Norwidowy Sokrates, zgodnie z tradycją, niestrudzenie „obsiewa umysły”, zaszczipiając pragnienie prawdy, skłaniając do dobra, do doskonalenia się, również dzięki sile miłości, do kultuwowania cnoty, zarazem nie stroniąc od słów nagany, zwalczając wszelkie przejawy fałszu, permanentnie niepokojąc umysły i sumienia. Widzimy go jako nauczyciela umierania (co w istocie okazuje się lekcją życia), jako wcielenie ducha heroizmu (znamiennego dla greckiej koncepcji *arete*), jako uosobienie człowieka integralnego, poświadczającego swą myśl sposobem życia, jako tego, kto wyrażając swą moralną i intelektualną indywidualność, zarazem uczestniczy w ponadindywidualnym *logosie*. Nadrzędny cel paideutycznej aktywności Sokratesa jest w myśli poety dość jasno sprecyzowany: bezkompromisowe doskonalenie człowieka, a w rezultacie również doskonalenie ludzkiego świata.

<sup>13</sup> Kwestia ta uzyskała nawet omówienie w formie monografii książkowej: T. Mackiewicz, *Sokrates Norwida. Kontekst – recepcja – kontynuacja*, Warszawa 2009. Trzeba przypomnieć, że sam Norwid był niekiedy postrzegany jako polski Sokrates.

<sup>14</sup> W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 631. Do tych aspektów Norwidowego wizerunku Sokratesa nawiązywałam w swej interpretacji *Promethidiona* (zob. A. Ziółowicz, *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności i więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)*, Kraków 2011, s. 184).

Wreszcie Diogenes z Synopy – postać ta pojawia się w dziele Norwida kilkakrotnie (w twórczości plastycznej, w korespondencji, w *Za kulisami*, w *Milczeniu*), wnosząc za każdym razem ciekawy ładunek asocjacji i znaczeń, które można połączyć z ideą ćwiczeń duchowych. Norwid najwyraźniej zabiega o dogłębną interpretację i przewartościowanie przesłania cynickiego mędrca, chcąc określić, co stanowi o „planetarnej wartości wielkiej Diogenesowej gwiazdy” (*Milczenie*, VI, 224). W przekonaniu, że: „On nie jest dotąd jeszcze obejrzanym w całości umysłu swojego” (VI, 224), podważa nader jednostronne wyobrażenie Diogenesa jako „genialnego humorysty” i „improvizatora dorywczego” (VI, 224). Ważniejsze są dla poety oblicza Diogenesa – outsidera z wyboru, kontestatora i demistyfikatora norm życia społecznego, przenikliwego krytyka kultury, ale szczególne znaczenie, jak można sądzić, Norwid przypisuje słynnemu obrazowi filozofa przechadzającego się w biały dzień z latarnią w ręku na znak poszukiwania człowieka. To jakże wymowne zachowanie mędrzec łączył w swej filozoficznej aktywności z praktyką ćwiczeń duchowych w formie zarówno przykładu własnego życia, jak i dialogu czy diatryby, w których demaskował moralną małość ludzi, uciekając się przy tym do intelektualnej prowokacji, ironii, sarkazmu, niekonwencjonalnych zachowań. W ten właśnie sposób uczył ludzi istnienia w wolności i prawdzie, w zgodzie z regułą jedności myślenia i życia. Jednak wedle świadectw, respektowanych również przez Norwida, działając w czasach upadku *polis*, Diogenes ze swym dążeniem do metamorfozy człowieka nie może liczyć na pełne powodzenie swej misji. Pozostaje mu zatem niezłomne budzenie z letargu pojedynczych ludzi, ale raczej bez nadziei na głębsze przemiany w sferze życia społecznego. To rzeczywiście działanie na miarę ostatniego filozofa epoki heroicznej.

Również w ogólnych uwagach na temat szkoły cynickiej Norwid kładzie nacisk na ćwiczeniowy aspekt tej filozofii. W [*Notatkach z mitologii*] tłem porównawczym dla cyników są „[m]ędrcy szkoły jońskiej i późniejsi, z Egiptu i Chaldei”, którzy jak pisze – „nie śmieją się i łagodni są, i serio tonu w prawo zamieniają wyłączone im, ale nie dalej jak do Apollinizmu dochodzą (Apollo zabija węża Pytona): jawność jest tu słońce” (VII, 291). W kontekście ich dokonań cynizm oznacza jakościową zmianę i progres w praktyce ćwiczeń duchowych, ich w istocie demokratyzację:

Wraz cynicy (psy) dalej idą (Diogenes sam to wyraźnie mówi o tonie) – i już nie tylko owi, przez chaotyczne serio i post dochodzący do wcielenia prawa w siebie dla panowania (to jest: ekscentrycznego anielstwa), ale i ludzie w krewkościach ich podupadli i brudni, i ułomni, pracować nad zrehabilitowaniem się moralnym mogą. Cynicy uważają przeto Herkulesa za patrona swego –

a są psy wedle paraboli o Syrio-Fenicjance, która mówi, że i psy z okrucichów dziecięcych jedzą.

(VII, 291)<sup>15</sup>

A zatem Pitagoras, Sokrates, Diogenes wyznaczają w myśli Norwida trzy główne drogi filozoficznych ćwiczeń duchowych. Jak się wydaje, są to drogi nie tylko pisarzowi dobrze znane, ale także rzeczywiście przezeń uczęszczane. Filozofia epoki heroicznej nie jest bowiem dla niego antykwarycznym eksponatem, zabytkiem odległej przeszłości<sup>16</sup>. Jest tradycją inspirującą, żywo doświadczaną, pozostawiającą w jego dziele świadectwa swej ważności i aktualności. Oddziałuje zwłaszcza poprzez osobowe wzorce, o których była mowa, ale także poprzez idee i praktyki intelektualne innych mistrzów ćwiczeń duchowych, rzadziej przez pisarza wzmiankowanych, co nie oznacza, że przezeń niedocenianych. Z pewnością wśród lektur Norwida ważne miejsce musiały zajmować pisma stoika Epikteta, skoro swobodnie nawiązuje do nich w prywatnej korespondencji, np. parafrazując fragment moralnego katechizmu Epikteta, czyli *Encheiridionu* (List do Józefa Bohdana Zaleskiego, 10 lutego 1850; VIII, 86)<sup>17</sup>, i skoro pośrednio sytuje je w uwagach na temat rękopisu własnej *Filozofii mierności*, tworzonej z myślą o formowaniu postaw młodej emigracji:

Był czas, kiedy rozpierzchać się poczyniała po świecie młoda emigracja bez żadnego a żadnego enchiridionu – *manuelu* – katechizmu prawie! – żadnej

<sup>15</sup> Na marginesie należy odnotować, że cytowane fragmenty poprzedzają rozważania pisarza na temat stanowiska Mojżesza wobec egipskiej mądrości: „Mojżesz przechodzi owych Magów wszystkimi czynami ich, mierzy się z nimi i z góry bierze je, w sztuk i je zamieniając” (VII, 291), a w konsekwencji ustanawiając Prawo.

<sup>16</sup> Jej nieprzemijająca wartość leży oczywiście w uniwersalnej mądrości dawnych mistrzów, ale także w niezłomności ich postawy (tu zwłaszcza Sokrates), co czyni tę filozofię polem praktykowania cnoty heroizmu, o którym Norwid pisał: „heroizm (według C.N.) nie jest w samych bitwach, ale na wszystkich polach życia i nieustannie. Owszem, bitwy dlatego tylko bywają, iż heroizm nie bywa pierwiej na wszystkich polach życia praktykowanym. Stąd bitwy są chirurgią, ale nie medycyną... Rycerskość jest elementem żywym, nie żadną archeologiczną pretensją!” (List do Józefa Łussakowskiego, marzec 1878; X, 116-117).

<sup>17</sup> Myśl Epikteta funkcjonuje w tym liście jako erudycyjny element wyjaśnienia sytuacji, w której znajduje się autor, ale też jako czynnik autoperswazji, autoformowania. Komunikując Zaleskiemu powody niebywania w towarzystwie, Norwid pisze: „Bo uspokoić się wpierw muszę do tego stopnia z zatrudnieniami mymi, aż końce ich na dnie rozliczyć będę mógł. Epiktet powiada, że jeżeli kto się po uczcie kąpie, to nie mów, iż źle robi, że się kąpie, ale iż źle robi, że się po uczcie kąpie. Tak i na mnie jest wina w tym jedynie, że tak nienormalnie zawsze są zatrudnienia moje rozłożone” (VIII, 86).

elementarnej filozofijności, a bezpośrednio do całego waru i wiru spraw ludzkościowych zbliżona – wtedy – na czas było, myślę, aby ten rękopism bez kategochenicznych pretensji (bo na końcu książeczki umyślnie jako ortodoksja legalna zaprzeczony) wydać i rozpowszechnić.

(List do Bronisława Zaleskiego, 27 lutego 1874; X, 22)

Co istotne, Norwid umieszcza filozofię stoicką na linii sokratejskiej tradycji ćwiczeń duchowych, a w opozycji do epikureizmu: „Stoicy przeciwieństwem epikurejczyków, dlatego że stoicy (czynność) to sokrateiści (tłum. przez Inteligencję)” ([*Notatki z mitologii*], VII, 312)<sup>18</sup>. Dalej zaś stwierdza: „Ale ich korona to kosmopolityzm klas i ludów. Grecja była za małą dla stoicyzmu!” (VII, 312). Dlatego właśnie, jak zdaje się myśleć Norwid, stoicyzm łatwo wszedł w rozliczne koincydencje z chrześcijaństwem jako religią uniwersalistyczną. Ta kwestia okazuje się szczególnie ważna dla sposobu interpretowania przez pisarza dokonań tak wybitnych stoickich mistrzów ćwiczeń duchowych jak Marek Aureliusz i Seneka<sup>19</sup>. Obaj są w [*Notatkach z historii*] przedstawiani jako chrześcijanie *in spe*. Autor *Rozmyślań* pośrednio przyczynia się według Norwida do rozpropagowania idei męczeństwa, składając „cześć ludziom wyższym, niby wszechmęczeństwu” (VII, 332)<sup>20</sup>. Jeszcze mocniej powyższa waloryzacja wybrzmiewa w odniesieniu do Seneki. Poeta przytacza jako argument fragment jego pism: „Co do stoików: *Fat u m* – wszelako Seneka, już zbliżony więcej do promieniającego słowa prawdy, mówi (*De providentia*): «Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur: semper parret, semel jussit»” (VII, 340). W innym miejscu, szukając potwierdzenia związków Seneki z chrześcijaństwem, powołuje się na sądy np. Tertuliana („On jest często

<sup>18</sup> W innym miejscu Norwid zapisuje: „Stoicy + Epikury – dwoistość walki” (VII, 330), a równocześnie utrwała w notatce mądrościowe sentencje Epikura (VII, 312). Analogicznym przeciwstawieniem posługują się badacze dziejów ćwiczeń duchowych, uznając, że stoicyzm i epikureizm odpowiadają przeciwnym, ale nierozdzielnyim biegunom naszego życia wewnętrznego: napięciu i odprężeniu, powinności i pogodzie, sumieniu i radości życia.

<sup>19</sup> Zob. J. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969; B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985; K. Łapiński, *Wizerunek mędrca w Starszej Szkole Stoickiej*, Warszawa 2008.

<sup>20</sup> Marek Aureliusz jest przywoływany przez Norwida również jako cesarz – w kontekście rozważań na temat ubóstwienia państwa i osoby imperatora (VII, 330) oraz w obrębie ustaleń chronologicznych (np. kalendarz Kościoła). W wierszu *Ideał i reformy* (LXXXV ogniwo *Vade-mecum*) jego imię („Słynny Monarcha, nieco Mędrzec przy tém / – Jako był Trajan lub Marek Aureli”) zostaje związane z refleksją na temat siły cnoty, zdolnej pokonywać dobrem zło i stanowiącej fundament ciała społecznego. Edytor i komentator *Vade-mecum* odsyła w tym miejscu czytelnika do odpowiednich fragmentów *Rozmyślań* (IV, 4; V, 22; II, 1; VIII, 59). Zob. C. Norwid, *Vade-mecum*, oprac. J. Fert, wyd. 2, zmienione, Wrocław 1999, s. 122.

z naszych» – «Seneca saepe noster»»; VII, 334) czy Laktancjusza („il est de notres”; [Notatki etno-filologiczne], VII, 405)<sup>21</sup>.

Uwaga Norwida koncentruje się, co specyficzne, również na egipskich i chaldejskich formach ćwiczeń duchowych. Wiadomo, że z tej tradycji miał zaczerpnąć ceniony przezeń Pitagoras, ale w notatkach poety łączony jest z nią także Mojżesz, a za jego pośrednictwem judejsko-chrześcijański krąg kulturowy. Warto przytoczyć fragment, który pisarz wynotowuje z kazania św. Bazylego:

...Stąd utrzymują, iż tak samo ów wielki Mojżesz, wśród wszystkich dla mądrości swej słynny, ćwiczył pierwaj umysł swój w doktrynach egipskich i dopiero potem oddał się kontemplacji Tego, który jest. I na toż samo podobieństwo za czasów, które wkrótce nadeszły (opowiada się), iż mądry Daniel po ćwiczeniu się w chaldejskiej wiedzy dopiero przyłożył się do wyrozumienia Boskich pism.  
([Notatki z mitologii], VII, 322)

To samo kulturowe źródło zostaje wymienione w notatce poświęconej esenicyzmu i ich praktykom ascetycznym, mającym na celu kontemplację Boga:

Esenianie – odległe od ludzi i na wsi. W Egipcie i w Syrii.  
Religijna kontemplacja i uciszenie, tudzież: cisza, samotność, prywatność, ofiarą ubłaganie.  
Mistyfikacje, które zapewne od Egipcjan użyli.  
Jedni w celibacie, drudzy żenni, ale nie wedle pasji cielesnych.  
Ci, którzy w Syrii żyli, wierzyli w ubłaganie ofiarą, co dowodzi, że Mojżesza nie odrzucali. Zaś ci, co w pustyniach egipskich, jedynie kontemplacją samą; ci zapewne z Mojżesza przyjmowali tylko alegoryczną wartość praw.  
Terapeuty.

(VII, 322)

<sup>21</sup> W dalszym ciągu tej notatki możemy przeczytać: „Ś. Justyn o Sokratesie – chrześcijanie przed Chrystusem. Cicerona czytając. Augustyn zaczyna †. Wiergiliusza rozdz. prorok (Paweł)”. Trzeba jednak zauważyć, że Norwid wynotowuje również opinie kwestionujące myślową bliskość Seneki z chrześcijaństwem, ale to tylko potwierdza wyjątkową dlań wagę tej problematyki, będącej zarazem częścią szerszego kompleksu zagadnień, obejmujących m.in. kwestie relacji między światem starożytnym a światem chrześcijańskim, ewolucji idei filozoficznych i wyobrażeń religijnych, zwłaszcza w czasach przejściowych, przełomowych dla ludzkości. Dobrze obrazuje to list do Karola Ruprechta (wrzesień-październik 1863; IX, 114), w którym poeta konfrontuje dwie wersje ascetyzmu – stoicką i chrześcijańską: „Chrystus albowiem nie dlatego uczy ascetyzmu, aby szkielet był ideałem i ideałem człowieka, ale aby owszem ten, który znosił wiele, miał przez to samo wiele miłości dla drugich i znosić im nie dawał – uprzedzając. Oto różnica Stoików od Chrześcijan – starego od nowego świata – to jest ODKUPIENIE!”.

Ćwiczenia duchowe to zatem przygotowanie do życia społeczno-religijnego (przykład Mojżesza) i życia samotniczego (esseńczycy), do życia zarazem w świecie zewnętrznym, pośród ludu, i w świecie wewnętrznym duszy, do aktywności w międzyludzkich relacjach, realizowanych zwłaszcza w postaci rozmów w szkole filozoficznej czy na agorze, jak i w aktach kontemplacji, w milczeniu, czyli w rozmowach z samym sobą i z Bogiem (pamiętamy, że wedle poety monolog jest w swej istocie rozmową). Spowodowane ćwiczeniami poruszenie ludzkiego ducha w dwóch kierunkach jednocześnie: ku wnętrzu człowieka i na zewnątrz, ku światu społecznemu, to przecież istota *askesis*.

Wraz z konkretnymi osobowymi wzorami ćwiczeń duchowych do dzieła Norwida wnikają charakterystyczne dla tej tradycji filozoficznej toposy i formy wypowiedzi. Podlegają one oczywiście głębokim reinterpretacjom i różnorodnym kontaminacjom, przede wszystkim w duchu chrześcijańskim, trudno zatem o takie ich wyszczególnienie, które nie budziłoby żadnych wątpliwości czy potrzeby wielostronnego komentarza, na który nie mamy tu miejsca. Skupmy się więc na najbardziej przekonujących przykładach, abstrahując od szerokiego wachlarza możliwych dodatkowych asocjacji. Wszak nie zmierzamy do wskazania i analizy rygorystycznie rozumianych wpływów, w grę bowiem wchodzi raczej inspiracyjne oddziaływanie na poetę określonej tradycji filozoficznej, czego rezultatem są znaczące miejsca wspólne.

W naszych rozważaniach z pewnością zasługują na szczególną uwagę charakterystyczne dla tradycji ćwiczeń duchowych takie formy uprawiania filozofii i jej nauczania, a następnie utrwalania w piśmie, jak: dialog, diatryba, wykład, anegdota, sentencja, gdyż są to zarazem formy często obecne i waloryzowane w dziele Norwida, a nawet odgrywające w jego twórczości na tyle ważną rolę, że norwidolodzy upatrują w nich czynnika specyficznego w dziele poety<sup>22</sup>. Dla antycznych filozofów ćwiczenia duchowe stanowiły element sytuacji nauczania, która – przypomnijmy – polegała na spotkaniu mistrza i ucznia twarzą w twarz oraz na przekazie nie tyle abstrakcyjnej wiedzy, ile odpowiednio zinterpretowanego doświadczenia, wzorców i reguł postępowania, których zachowanie daje nadzieję na godne i szczęśliwe życie. Co ważne, nauczanie, a właściwie kształtowanie adepta odbywało się w formie ustnej, filozofowie bowiem (np. Platon, Arystoteles, Diogenes z Synopy, Epiktet), idąc w ślady Sokratesa, uznają spisany dyskurs za zjawisko wtórne, „przedkładają moc i działanie żywego słowa, autentyczność i dynamikę żywej for-

<sup>22</sup> Zob. klasyczne już studia: J. Fert, *Norwid – poeta dialogu*, Wrocław 1982; M. Głowiński, *Norwidowska druga osoba*, „Roczniki Humanistyczne” 1971, t. 19, s. 127-133.

my diatryby nad «martwy» tekst»<sup>23</sup>. Fakt odwoływania się Norwida do tego typu form wypowiedzi znajduje uzasadnienie zapewne w różnych kontekstach jego twórczości, ale rozpatrywany może być i w tym, który wyznacza tradycja filozoficznych ćwiczeń duchowych. Wymienione formy pozwalają bowiem pisarzowi, podobnie jak antycznym mentorom, na podjęcie i realizowanie roli przewodnika duchowego wobec swych współczesnych, na kształtowanie w nich dojrzałego człowieczeństwa, słowem: na formowanie osób. Działania wychowawcze, wezwania do duchowej pracy nad sobą w imię perfekcjonistycznych ideałów wydają się jedynym ratunkiem, wręcz koniecznością w świetle Norwidowej oceny jakości człowieka XIX wieku: „To jest zupełny brak rozwinięcia człowieczeństwa w ludziach” (List do Konstancji Górskiej, październik-listopad 1882; X, 185).

Z podjęciem imperatywu nauczania, formowania innych, w tym także autoformowania, związany jest w tradycji ćwiczeń duchowych szereg, a właściwie spłot toposów, których obecność dostrzegamy również w twórczości Norwida. Pierwszy z nich to topos wędrowania, podróży, przybierający u antycznych mistrzów postać niemal kultu drogi, wspinaczki, wysiłku<sup>24</sup>, a uwarunkowany odkryciem znaczenia ruchu transcendowania w życiu człowieka, przekraczania samego siebie, czego miał nauczać już Sokrates, a w ślad za nim liczni kontynuatorzy jego myśli i postawy nauczycielskiej. U Norwida tego typu topika pojawia się bardzo często i w wielu wariantach obrazowych, a semantyczne i aksjologiczne ukoronowanie znajduje w wizji człowieka-pielgrzyma, w której spotykają się inspiracje chrześcijańskie i romantyczne, ale także tradycje filozoficznego antyku<sup>25</sup>. W kilku miejscach dzieła poety mamy do czynienia z ewidentnym nawiązaniem do toposu drogi, rozumianej w sposób właściwy dla filozofii ćwiczeń duchowych. Wędrowcem tego rodzaju jest np. bohater *Quidama*, syn Aleksandra z Epiru, ukazany w poemacie podczas procesu paideutycznego formowania<sup>26</sup>, którego nadrzędnym aspektem są tu poszukiwania „prawdy i mądrości” (III, 188). W związku z tym młodzieniec

<sup>23</sup> J. Gajda-Krynicka, *Wstęp*, [w:] Epiktet, *Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Kraków 1997, s. 9.

<sup>24</sup> Tym samym ćwiczenia duchowe uzyskują wymiar heroiczny, są nierozzerwalnie związane z kształtowaniem w człowieku cnoty. „Przeciwności są probierzem człowieka” – nauczał Epiktet (*Diatryby. Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1961; I, 24), a Seneka pisał: „[stoik] wszelkie przeciwności uważa za ćwiczenia”; „Bez przeciwnika marniej dzielność” (L.A. Seneka, *O Opatrzności*, [w:] idem, *Dialogi*, przeł., wstęp i przyp. L. Joachimowicz, Warszawa 1963; II, 2, 3-4).

<sup>25</sup> W kategoriach filozoficznych pisze o tej metaforze Władysław Stróżewski (*op. cit.*).

<sup>26</sup> Wątki paideutyczne w *Quidamie* zwracały uwagę interpretatorów dzieła Norwida. Zob. M. Junkiert, *Grecja i jej historia w twórczości Cypriana Norwida*, Poznań 2012.

odbywa podróż do Rzymu, która w punkcie wyjścia ma charakter filozoficzny, o czym mówi sam protagonista utworu:

Podróż moja,  
Że filozofię wszelką ma na celu,  
Czyni, żem dotknął niejednego zwoja  
Pism, i moralnych precept mistrzów wielu –

(III, 153)

Marszruta tej podróży zapewne nie jest przypadkowa. Epir, z którego pochodzi bohater, to miejsce znaczące na mapie ówczesnej filozofii. Wiadomo, że po wygnaniu z Italii przez Domicjana osiadł tam i nauczał, w miasteczku Nikopolis, Epiktet. Cel podróży zaś, czyli Rzym – centrum życia intelektualnego imperium, rządzony jest wtedy przez Hadriana, uznawanego za sympatyka filozofii, zwłaszcza stoickiej. Ten jeden z tzw. pięciu dobrych cesarzy miał pozostawać w przyjaźni z Epiktemem, był też przybrany dziadkiem Marka Aureliusza. Nie możemy oczywiście jednoznacznie stwierdzić, że syn Aleksandra z Epiru jest adeptem jakiejś konkretnej szkoły filozoficznej, jednak bez wątpienia ma za sobą terminowanie u mistrzów filozofii. Na pytanie: „Szkoly?”, odpowiada: „Różnego zażywałem stéru” (III, 140). Norwid przedstawia go jako młodzieńca poślubionego mądrości, stopniowo w niej wzrastającego, gotowego do podjęcia wyzwań i duchowych trudów, tzn. do ćwiczeń<sup>27</sup> z myślą o dotarciu do wrót „wszech-mądrości”, co staje się jego zasadniczym zamiarem (III, 96)<sup>28</sup>. A zatem w Rzymie, gdzie ma szansę spotkania „wielkich świata luminarzy” (III, 96), nie ustaje w poszukiwaniach prawdy. Spotkania z gramatykiem, cynikiem, mędrcom Artemidorem, o którego publicznym nauczaniu narrator powiada, chyba nie bez cienia ironii, że: „Filozof był to szkoły własnej” (III, 91), a wreszcie i z Mistrzem Jazonem świadczą o intensywności tych dociekań<sup>29</sup>. Bohater prowadzi je zresztą nie tylko w sferze publicznej, praktykuje

---

(rozdz. „*Quidam*” jako poemat o wychowaniu); P. Chlebowski, *Przypowieść nazwana „Quidam”*. *Studia historycznoliterackie*, Lublin 2021, s. 333-339.

<sup>27</sup> Narrator poematu podkreśla, że nie sposób „wiedzy dostać bez własnego trudu” (III, 190) i atakuje „zbójców ducha”, „podłych i leniwych”, przemocą wydzierających wiedzę mędrcom.

<sup>28</sup> W innym miejscu poematu forsowanie wrót wszechwiedzy okazuje się równoznaczne z poznawaniem tajemnicy śmierci, z sięganiem w profetycznej wizji: „Gdzieś ponad groby, czy gdzieś poza groby” (III, 178). W świecie poematu tajemnica śmierci jest znana w pełni jedynie chrześcijanom.

<sup>29</sup> W kontekście intelektualnej drogi młodzieńca z Epiru ważne jest zwłaszcza spotkanie z dwoma wymienionymi mędrkami, Artemidorem i Jazonem, reprezentującymi dwie różne

również prywatne formy poszukiwania prawdy. Poznajemy przecież fragmenty jego pamiętnika, w którym krótkie notatki, pisane dla samego siebie, wystylizowane na *hypomnemata*, oddają bieg życia wewnętrznego młodzieńca, stanowią zapis jego ćwiczeń duchowych:

Wciąż miał zwój pisma własnego zaocznie,  
Które że było raczej pamiętnikiem  
Rzeczy i wrażeń nie dzielonych z nikim,  
Do swobodniejszych odroczonym czasów,  
Pełnym doraźnych skrótów i nawiasów –  
Dośledzić nie mógł lub nie czuł się w stanie  
Zgadnąć, co pism tych wywoła czytanie? –

(III, 131)

Skojarzenie wydaje się nieuniknione – z *Rozmyślaniami* Marka Aureliusza, również pisanymi przecież do siebie samego, jako rezultat duchowej pracy i jednocześnie materiał umożliwiający jej ponowienie<sup>30</sup>.

Pomimo starań bohatera *Quidama*, przemiana jego świadomości nie dosięga jednak celu. Młodzieniec z Epiru przeczuwa nową prawdę („prawdy dziwnej bliskość czuję łonem!”; III, 97), lecz przypadkowa śmierć na przedajnym placu zatrzymuje go u wrót „wszech-mądrości”, która w świetle poematu musi być rozumiana jako chrześcijańska Dobra Nowina. Nową prawdę i nowego Mistrza zna narrator dzieła:

---

drogi i tradycje poznania, ale w głębi, w świadomości osiągnięcia granicy poznania, bardzo sobie bliskimi, co wyczuwa bezbłędnie lud (III, 128).

<sup>30</sup> Zob. P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna...*, s. 29-44; K. Łapiński, *Ananeou seauton. „Rozmyślania” Marka Aureliusza w kontekście grecko-rzymskiej praktyki filozoficznej*, Warszawa 2018, s. 167-252. Trzeba dodać, że tę formę literacką znajdziemy również w piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim; np. Klemens z Aleksandrii w swych *Kobiercach* posłużył się formą zapisków, luźnych, wielowątkowych, sporządzanych dorywczo, co skomentował następująco: „To zaś dzieło moje [tj. *Kobierce*] nie jest utworem skomponowanym według zasad sztuki retorycznej, przeznaczonym na pokaz. Gromadzę w nim, jak w skarbcu, zapiski na starość, jako lek przeciw zapomnieniu, marę tylko i kontur tych wspaniałych i pełnych życia mów – których wysłuchać przypadło mi w zaszczytnym udziale – owych błogosławionych i naprawdę wartościowych mężów” (I 11, 1). W innym miejscu zanotował: „*Kobierce* pomagają do przypomnienia sobie prawdy i do jasnego jej wyrażenia” (IV 4, 3), odgrywają więc rolę czynnika inspirującego, wspierającego pracę myśli zarówno wobec autora, jak i czytelnika tekstu. Cyt. za: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiary (księgi I-VII)*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1-2, Warszawa 1994. *Kobierce* przywołuje w swej interpretacji *Quidama* również Piotr Chlebowski (*op. cit.*, s. 344).

– Taż sama prawdy radość Sokratowa  
Gdzie indziej dziś jest – ale jest – i nowa!  
Pan bowiem jest i Mistrz – a rzekłbym: prawie  
I uczeń – trud tu równy już zabawie –  
I stąd jest owa niespożyta dzielność  
Łaski – i stąd jest w śmierci nieśmiertelność.

(III, 189)

Z kolejnym wariantem toposu drogi, splecionym z praktyką ćwiczeń duchowych, mamy do czynienia w dyptyku dramatycznym *Tyrtej – Za kulisami*. We fragmentach stanowiących kompozycyjne obramowanie utworu Norwid kilkakrotnie eksponuje sytuację podróży – znajduje się w niej Omeg, wysłuchujący wraz ze służącym Malcherem słów Partenian, mowa o niej jest w odniesieniu do pana na Omegach-Wielkich w gawędowym urywku przedmowy prozą, w *Prologu* pojawia się zaś postać nosząca miano Podróżnika, której towarzyszy jej *cicerone* w osobie Quidama, wtajemniczającego bohatera w kulturowe realia współczesności. Tym samym poeta sytuuje swój dramat na przedłużeniu poematu *Quidam*<sup>31</sup>. Tak jak tam bohater odbywał podróż do Rzymu w poszukiwaniu mądrości, tak i tu Podróżnik (potem Omegitt)<sup>32</sup> podejmuje trud poznania i samopoznania, zmierzając do duchowego przesilenia. Utwór *W pamiętniku*, wpisany przez Podróżnika do albumu Quidama, odsłania metaforyczny sens przedstawionego w dramacie wojażu. Droga prowadzi w otchłań współczesnej cywilizacji, opisywana jest jako zstąpienie do piekła w ślad za Pitagorasem i Dantem<sup>33</sup>. Swoista katabaza, wędrówka po „zaświatach” ma tu walor duchowego ćwiczenia. Pobyt w piekle współczesności traktowany jest bowiem przez Norwida jako wielkie wyzwanie egzystencjalne, otwierająca drogę ku pełni samopoznania próba człowieczeństwa, ale także jako prowadzące potencjalnie ku wyzwoleniu lub ku zatraceniu wyzwanie moralne:

Wtedy to próba jest, wtedy jest waga,  
Ile? nad sobą wzięłeś panowania;

<sup>31</sup> „Na linii *Quidama*” sytuowali *Tyrteja – Za kulisami* interpretatorzy dramatu. Zob. T. Makowiecki, I. Sławińska, *Za kulisami „Tyrteja”*, [w:] K. Górski, T. Makowiecki, I. Sławińska, *O Norwidzie pięć studiów*, Toruń 1949, s. 33-64.

<sup>32</sup> Relacje między wymienionymi postaciami były już przedmiotem analiz. Zob. J.W. Gomulicki, *Metryki i objaśnienia: Tyrtej – Za kulisami*, IV, 404, 410-411.

<sup>33</sup> O znaczeniu aluzji do *Boskiej komedii* Dantego pisałam w swej interpretacji *Tyrteja – Za kulisami (Dramat i romantyczne „Ja”. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu*, Kraków 2002, s. 294-295).

Wartość się twoja ci odsłania naga –  
I oto widzisz, ktoś -ty?... bez pytania.

(IV, 458-459)

W tak rozumianej próbie człowieczeństwa będzie uczestniczył bohater *Za kulisami*. Omegitt – poeta (autor *Tyrteja*) i myśliciel (wnikliwy analityk prawdy) – zostaje skonfrontowany z zakłamanym, zdehumanizowanym, pozbawionym transcendentnej podstawy światem współczesnej cywilizacji, której dramatyczno-teatralnym odpowiednikiem Norwid czyni bal maskowy. Zachowując pozycję zdystansowanego obserwatora i komentatora, bohater będzie w kolejnych dialogach badał mechanizmy rządzące światem maskarady, próbując demaskować jej uczestników i badając równocześnie samego siebie. W obrębie jego refleksji oraz autorefleksji pojawią się znaki przywołujące, choć w nawiasie ironii, tradycję ćwiczeń duchowych – Diogenes z latarnią wypatrujący człowieka czy Abelard z ideą *scito te ipsum*. Przede wszystkim jednak sama sytuacja poszukiwania prawdy w steatralizowanym świecie może być rozpatrywana w związku z literaturą ćwiczeń duchowych, która często odwołuje się do metaforyki teatralnej (świat jako widowisko, gra, igrzyska, teatr)<sup>34</sup> w interpretacjach kondycji człowieka i jego powinności – aktora na scenie świata, zobligowanego jednak do zachowania dystansu wobec roli, do panowania nad sobą dzięki znajomości prawdy.

Poszukiwanie prawdy Norwid czyni nadrzędną w *Za kulisami* sytuacją dramatyczną, angażującą wszystkich gości przybyłych do sal reutowych. Wystawienie *Tyrteja* powinno sprowokować każdego z nich do postawienia sobie pytania zamieszczonego w *pamiętniku*: „Ktoś ty?”. Do aktu poznania prawdy na drodze autorefleksji zdają się zachęcać bohaterów także zwierciadlane ściany sali balowej. Okazuje się jednak, że dla uczestników maskarady, poza Omegittem, który dysponuje wiedzą o prawdzie i jej miarą, prawda jest już nieosiągalna, a zwierciadlane ściany, zacierając granicę między rzeczywistością a jej odbiciem, wydobywają jedynie iluzyjność, pozorność, nicość świata przedstawionego<sup>35</sup>. W finale dramatu Omegitt, pokonany w sztuce i w miłości, ale zwycięski w próbie prawdy, opuszcza maskaradę, udając się w dalszą podróż – do domu.

<sup>34</sup> Metaforą teatralną szczególnie chętnie i konsekwentnie posługuje się w swym nauczaniu Epiktet, np. w *Echeiridionie* (fragm. 17). Również w *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza analogia sztuki teatralnej i życia stanowi ważny element filozoficznej argumentacji. Zob. K. Łapiński, *Ananeou seauton...*, s. 161-165.

<sup>35</sup> Nawiązuję tu do własnej interpretacji *Tyrteja – Za kulisami* (zob. *Dramat i romantyczne „Ja”...*, s. 314).

Również w *Assuncie* cykl przemian świadomości człowieka został ujęty w ramy toposu podróży. Norwid ukazał narratora poematu jako postać w drodze, a zarazem jako kogoś, kto pozostaje w sferze wertykalnych napięć ludzkiego istnienia, między głębinami ziemi a wyżynami. Droga, którą kroczy bohater (przez świat, ale też w sobie), prowadzi „do góry – do góry” (III, 271), niczym drabina Jakubowa, a jednocześnie „za grób!” (III, 270), ku transcendencji, której ślady widoczne są raz po raz w labiryntach świata. Tym razem brama mądrości, przed którą zatrzymał się syn Aleksandra z Epiru, zostaje sforsowana. Poznanie kryjącej się za nią prawdy okaże się równoznaczne z dotarciem do źródeł życia, silniejszego niż śmierć. Rozwój bohatera na tej drodze poznania i odrodzenia możliwy jest dzięki jego wewnętrznemu wysiłkowi, ale i inicjacyjnym spotkaniom z mistrzami życia duchowego. Jako pierwsi w tej roli występują mnisi, udzielający podróżnemu lekcji godności człowieka, gościnności, miłosierdzia. To spotkanie przynosi duchowe oczyszczenie i pragnienie jego ponowienia:

Wody nie piłem na życiu tak czystej,  
Ni łza mi kiedy oblała się skorzój  
O szklanki gminnej kryształ przezroczysty,  
Którą nalewał mi ów człowiek-Boży;  
Ani dnia, który miał ranek tak mglisty,  
Pamięć ma jaśniej u siebie położy –  
I często odtąd w oknie mym z daleka  
Szukam tej wieży, co podróżnych czeka.

(III, 273)

Kolejnym przewodnikiem życia duchowego okazuje się Assunta, przecierająca szlak między ziemią a niebem (jako wniebowzięta), odsłaniająca przed bohaterem tajemnice miłości, cierpienia, śmierci, milczenia, a więc rzucająca nowe światło na kluczowe dla tradycji ćwiczeń duchowych kwestie. Doświadczeniem mocno wyakcentowanym w przedstawionym w poemacie procesie rozwoju duchowego okazuje się zwłaszcza miłość. Jest to bowiem czynnik aktywizujący ekstatyczne doświadczenia podmiotu, o czym doskonale wiedzą wszyscy wielcy nauczyciele człowieka, dość przypomnieć Platona i Plotyna, choć w świecie utworu Norwida bez wątpienia na plan pierwszy wysuwa się Jezus Chrystus, będący wcieleniem miłości i jej mistrzem. Co istotne, miłość zostaje tu ukazana w pełni swej uniwersalności, a nie jako subiektywne przeżycie Ja, zawężające pole widzenia, ograniczające dostęp do rzeczywistości. Doskonale obrazuje to symboliczna podróż oblubieńców po świecie, w trakcie której odwiedzają i różne miejsca, i różne epoki. Ten sposób przeżywania miłości komentuje także sam bohater, mówiąc wprost o dostojnym ukochaniu ludzkości (III, 280).

Obraz nowego życia i odrodzonego człowieka wyłania się w poemacie stopniowo, wraz z duchowym rozwojem narratora. W kontekście poruszanej w niniejszym rozdziale problematyki warto wszakże odnotować dwa jego warianty. Pierwszy zakłada kontynuowanie podróży w akcie buntu, weta stawianego światu i zarazem naśladowania Heraklesa, a być może i jego czcicieli, cyników:

O! wy, którym się roiło, że nagle  
Poezja znikła, lub się kałem plami,  
Bałwan wasz cisnę w wodę – nad nim żagle  
Rozepnę – na twarz stąpię mu nogami,  
Gdzieś wyląduję – założę Herakle!... –  
Nowy lud z sercem i z myśli skrzydłami –  
Ani obejrzą się na ruch wasz mrowi!...  
Dajcie mi pokój i bywajcie zdrowi – –

(III, 273)

Wariant drugi, negujący wartość przeczenia i pogardy, kwestionujący wartość ascezy jako walki, daje się sprowadzić się do wizji raj u odzyskanego, do której bohater uzyskuje dostęp dzięki zrozumieniu testamentu Assunty. To wizja piękna, dobra, prawdy stworzonego przez Boga świata, który wypełnia Jego łaska, ale także autentycznego, natchnionego życia wewnętrznego, duchowego wzrastania człowieka w milczeniu, łagodności, życzliwej otwartości, kontemplacji i afirmacji, ze spojrzeniem skierowanym w górę, a „nie tylko wokoło” (III, 294). Ten obraz świata i podmiotu powróci w liście poetyckim *Do Bronisława Z.*, w którym „Michelet stary”, o siwych włosach, ale młodzieńczych czarnych oczach i promiennym spojrzeniu, przekazuje jakże ważną dla autora listu prawdę:

Mówił mi był: że „sztuki przyszłość polega na tym,  
By wrazić dobroć”... piękność bowiem i świętość  
Częstotliwiej zachwycał niejeden dostojny mistrz.

(II, 237)

To dzięki Jules’owi Micheletowi, jak wiadomo, głęboko wtajemniczonymu w arkanę ćwiczeń duchowych<sup>36</sup>, podmiot wiersza dochodzi do przekonania, że: „Z rzeczy świata tego zostaną tylko dwie, / Dwie tylko: poezja i dobroć... i więcej

<sup>36</sup> Prowadzony przez Micheleta dziennik potwierdza wyjątkową rolę Marka Aureliusza w życiu moralnym autora. Zawarte w nim zapisy to nierzadko ćwiczenia duchowe, zalecane przez cesarza-filozofa lub inspirowane jego myślą. Zob. P. Hadot, *Michelet i Marek Aureliusz*, [w:] idem, *Filozofia jako ćwiczenie...*, s. 148-169.

nic” (II, 238), a następnie tak kieruje spojrzeniem adresata listu („Patrz!” – wzywa), aby ten mógł zobaczyć unaocznienie szczęścia („Szczęście – widzisz, mój drogi! – jest – i Ojczyzna – i Ludzkość”; II, 240), a jednocześnie by mógł się przekonać, że „jest i potęga istna sztuki / Żywej wtedy, gdy bliskie umie idealnym znamienować” (II, 240).

A teraz ponownie nawiążmy do *Assunty*, bo przecież naczelne przesłanie poematu to wezwanie do zmiany kierunku spojrzenia. Znaczenie tej kwestii sugeruje już nawiasowa informacja zawarta w tytule utworu, a prozatorski dopisek wszystko ujednoznacznia – dominantę utworu stanowi figura patrzącego w górę oka. Jej obecność w sztuce Norwid czyni przedmiotem swych „archeologijno-filozoficznych” dociekań, w myśl których rytualny gest podniesionego ku niebu oka pojawia się wraz ze sztuką chrześcijańską (już w katakumbach) na pamiątkę spojrzenia w górę świadków wniebowstąpienia. Co więcej, Norwid uznaje się za odkrywcę tej problematyki na terytorium historii sztuki, a swój poemat skłonny jest traktować jako literacką transpozycję zagadnienia<sup>37</sup>.

Przypomnijmy jednak, że nie jest to jedyny przejaw zainteresowań Norwida ludzkim spojrzeniem. Konsekwentnie powracające w jego dziele uwagi odnośnie do sposobu patrzenia, specyfiki spojrzenia dotyczą na ogół, co w pełni zrozumiałe, zważywszy na profesję ich autora, pracy oka artysty, która w *Sonecie do Marcelego Guyskiego* staje się fundamentem sztuki niemal utożsamionej z widzeniem<sup>38</sup>. Ale znajdziemy też w twórczości Norwida przypadki podejmowania tej problematyki w trybie refleksji raczej filozoficznej niż artystycznej. Niewykluczone więc, że trafiamy tym samym na kolejny ślad obcowania poety z tradycją ćwiczeń duchowych. Tu bowiem kwestia sposobu patrzenia, punktu widzenia, perspektywy oglądu świata stanowi jeden z zasadniczych wątków praktyki pedagogicznej. Ćwiczenia duchowe mają, zdaniem ich twórców, doprowadzić ucznia do co najmniej korekty spojrzenia, a najlepiej do jego metamorfozy. Szczególnie dobitnie opisał ten cel *paidei* Platon, uznając w *Państwie* (518 C), że sztuka wychowania polega na obró-

<sup>37</sup> W hierarchii oblicz narratora poematu, a także w porządku narracji, oblicze i głos artysty wydają się pierwszoplanowe, jednak tej kwestii nie rozwijam z oczywistych względów. Przy okazji warto odnotować, że wezwanie do podnoszenia oczu w górę, ku niebu pojawia się w tradycji ćwiczeń duchowych, a mianowicie u Epikteta (*Diatryby. Encheiridion*, II, 17), który uznaje ten gest za właściwy dla przyjaciela Boga.

<sup>38</sup> Już w roku 1852 w liście do Michaliny Dziekońskiej Norwid pisał: „sztuka jest mniej lub więcej dojrzałym widzeniem, w miarę jak sztukmistrz jest mniej lub więcej dojrzałym Chryścjaninem” (VIII, 180). Po latach, komentując dokonania Ary Scheffera, stwierdzał w podobnym duchu: „w naturze plastycznej-sztuki leży patrzenia-umiejętność” (List do Władysława Czarotoryskiego, [1881]; X, 164).

ceniu oka duszy: od rzeczy przemijalnych do wiecznych idei<sup>39</sup>. Repertuar określeń oddających jakość pożądanego spojrzenia jest wyjątkowo bogaty w *Enneadach* Plotyna – spojrzenie skojarzone zostaje przez filozofa z prostotą, ale też z jasnością, blaskiem, olśnieniem; to spojrzenie miłosne, w którym podmiot i przedmiot stapiają się w jedno<sup>40</sup>. W myśli Epikteta życie ludzi winno polegać na oglądaniu (umysłem), objaśnianiu i rozumieniu świata, w który wprowadził ich Bóg, stąd apele: „Bacście więc, byście nie umarli, nie obejrawszy wszystkiego, co istnieje”; „Nie chcecie więc odczuć, kim jesteście, po cóście się narodzili, jaki sens ma widowisko, do którego was dopuszczono?”<sup>41</sup>. Marek Aureliusz i Seneka łączą zaś właściwe widzenie ze wzlotem, wspinaczką, gdyż celem ucznia jest oglądać rzeczy ludzkie z góry (samego siebie). Dopiero z tej perspektywy można zobaczyć i marność świata, i jego rozmaitość, ale także całość: „Ogrom swobodnej przestrzeni otworzy się przed tobą, bo myślą ogarniesz całość wszechświata, przebiegniesz wieczność trwania”<sup>42</sup>.

Jakiego zatem sposobu postrzegania świata uczą mistrzowie ćwiczeń duchowych? Wydaje się, że przede wszystkim zależy im na tym, aby adepci osiągnęli ostrość i precyzję widzenia prawdy, dlatego wzywają do zharmonizowania oka zewnętrznego i wewnętrznego. Pragną też, by spojrzenie uczniów cechował obiektywizm. Patrząc, trzeba bowiem wyjść poza to, co subiektywne, jednostkowe, trzeba uwolnić spojrzenie od stronniczości, emocjonalności, czyli przekroczyć samego siebie, wznieść się do uniwersalnego poziomu widzenia. (Pomagają w tym ćwiczenia w umieraniu – w umieraniu indywidualności, jednostkowych namiętności i złudzeń.) Wreszcie wdrażając w sztukę postrzegania rzeczy w wymiarze powszechności, mentorzy tworzą warunki ku temu, by uczniom było dostępne widzenie uniwersum, a w jego obrębie także widzenie miejsca człowieka w kosmicznym kontekście<sup>43</sup>, słowem, by ich udziałem stała się kontemplacja całości świata.

<sup>39</sup> Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie...*, s. 38.

<sup>40</sup> „Widzący nie widzi już przedmiotu swego widzenia, ponieważ w tym momencie nie różni się od niego; nie ma już przed oczyma dwu rzeczy, stał się w pewien sposób inny, nie jest już sobą ani dla siebie, ale stanowi jedno z Jednią, tak jak środek koła zbiega się z innym środkiem”. Znajdziemy tu również dyrektywy postępowania: „za pomocą wywodów rozpałać ochotę do patrzenia”; wskazać „drogę temu, kto chce coś ujrzeć” (Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959; VI, 9, 4, 10). Zob. P. Hadot, *Plotyn...*

<sup>41</sup> Epiktet, *Diatryby. Encheiridion* (I, 6, 19).

<sup>42</sup> Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, przeł. M. Reiter, Warszawa 1984 (VIII, 54; IX, 32). Więcej na temat tzw. ćwiczeń z perspektywy, które mają na celu ukształtowanie właściwego spojrzenia (chodzi zarówno o spojrzenie skierowane z ziemi ku górze, jak i z góry ku ziemi) pisze Krzysztof Łapiński (*Ananeou seauton...*, s. 221-226), analizując przykłady zaczerpnięte z pism Platona, Cyserona, Seneki i oczywiście Marka Aureliusza.

<sup>43</sup> Konsekwencją postrzegania człowieka jako części kosmosu, co należy uznać za jeden z ważnych celów ćwiczeń duchowych, jest zaakcentowanie ontologicznych podstaw etyki. Według

W związku z tym warto – jak sędzę – raz jeszcze nawiązać do postaci Omegitta, bo Norwid uczynił go w *Za kulisami* orędownikiem koncepcji widzenia i poznania w pewnym stopniu analogicznej do tej scharakteryzowanej powyżej. Znamienne, że w swe *credo* człowieka i artysty bohater dramatu wplata subtelną analizę widzenia rzeczy, sugerując konieczność syntetyzowania oka zewnętrznego i wewnętrznego, *oculis corporis* i *oculis mentis*. Mówi:

I nie było nigdy tak zwierciadlanie płaskiego oka, które by, na jesienną patrząc jabłoń, mającą rzadki lub jedyny owoc na szczycie swoim, widziało jedynie i wyłącznie tylko owe jabłko, i jeszcze owego-to jabłka tylko tę stronę, która najwygodniej bywa przeciwko oku postawioną. Owszem! patrząc na przedmiot, nie widzimy bynajmniej powierzchni jednej, ale przez tajemnicze a mistrzowskie poczucie-ogółu widzimy prawie że współcześnie wszystkie inne przedmiotu bryłowatości i przecięcia. Im zaś przedmiot widzenia zupełnie jest rozumny w swej całości, tym zupełnie i prędzej obejmujemy go jednym oka rzutem ze wszech miar.

(IV, 530)

Rozważania na temat widzenia prowadzą Omegitta, poprzez analogię, do uwag na temat Prawdy:

Ona, przede wszystkim będąc całą, od najpierwszej chwili, w której dała się postrzec – udzieliła się ludziom niejako w zupełności. – I jeśli nie oczywistemu rozumieniu ich twarz w twarz, to, że tak powiem, pośledniejszym a mnogim tegoż rozumienia władzom i środkom.

(IV, 530)

Dalej bohater deklaruje jeszcze wiarę w moc Prawdy, która: „Pochodzi z jej Całości... a przeto stąd, że prawda jest Ideą powodującą nieustannie równe sobie świadectwo...” (IV, 532)<sup>44</sup>.

---

Charlesa Taylora ontologii moralności, co prawda, tracą w dobie nowożytniej na znaczeniu, jednak trwając wówczas w swoistym utajeniu, wciąż rzutują na koncepcje osoby ludzkiej. Wydaje się, iż jest to zagadnienie wyjątkowo ważne dla zrozumienia specyfiki personalizmu i poetyckiej podmiotowości Norwida. Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekł. zbior., oprac. nauk. T. Gadacz, Warszawa 2001, s. 206.

<sup>44</sup> Afirmowana przez bohatera dramatu „całość” stała się przedmiotem badań ukazujących różne jej warianty obrazowe i ideowe w dziele Norwida (zob. „*Całość*” w *twórczości Norwida*, red. J. Puzynina, E. Teleżyńska, Warszawa 1992; G. Halkiewicz-Sojak, *Wobec tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach całości*, Toruń 1998). Do wskazanych już kontekstów Norwidowskiej „całości” dodać można, jak miemam, również tradycję filozoficznych ćwiczeń duchowych.

Sposób docierania do Prawdy, o którym mówi Omegitt, wymaga odpowiedniego duchowego przygotowania, polegającego na uwolnieniu się od tego, co jednostkowe, a przyjęciu w zamian perspektywy widzenia świata jako całości<sup>45</sup>, wymaga dojrzwania do bycia „człowiekiem-mężem”, a nie tylko jednostką. Własne doświadczenie podróżnika, który „obiegł okrągłość globu” (IV, 525), zostaje przez bohatera uznane za unikatową formę przygotowania do aktu poznania i kontemplowania istoty uniwersum, gdyż w trakcie podróży kształtuje się specyficzny punkt widzenia – spojrzenie ogarnia zarazem dziś i potem, tu i tam, „firmament cały” i okolicę (m.in. mowa o tym w wierszu *W pamiętniku*), co skłania podróżnika do konfrontacji epok, kultur, ludzi, uczy „bez-stronności”, „bez-personalizmu”<sup>46</sup>, wieloperspektywiczności w poznaniu, ale przede wszystkim uzdalnia go do odczucia wielkiej całości i harmonii świata, niejako wbrew otaczającej „bękarciej cywilizacji” (IV, 528). Potwierdza to seria retorycznych pytań bohatera:

Azali na próżno patrzyłem w gwiazdy, których nie widzieliście nigdy, i rachowałem wieczory wtenczas właśnie, kiedy roz-budzaliście się ze snu?...

Azali czas i miejsce, i wszelakie historii ciało stradałem był na próżno z oczu moich??

Azali owego nie ma istnienia... istnienia, które, wszędy się rozlegając, nie opuszcza pewnego osobnego miejsca i powiada jednostce śmiertelnej: „Jesteś” – – i powiada, że jesteś, albowiem ogarnąłeś zarazem wszędy i tu?!...

O! wielce nietrzeźwi albo marni: azali już pomiędzy natłokiem rubasznych miotłań zatłumiony jest oddech wołający do niebios i na wskroś-niebios?

(IV, 525-526)

Zwieńczenie Norwidowskiej refleksji na temat poznania stanowi esej *Milczenie*, wzmiankowany już w toku naszego wywodu niejednokrotnie, bo znajdujemy w nim znaczące nagromadzenie nawiązań do różnych aspektów antycznej *askesis*. Obok wymienionych z imienia Pitagorasa i Diogenesa, a także przywołanych pośrednio – w kontekście tradycji dialogu – Platona i Sokratesa, odzywają się tu echa tych ćwiczeń duchowych, które zmierzają do skorygowania widzenia ucznia. Ciekawym wprowadzeniem w tę problematykę jest żartobliwa anegdota o podarowanym

<sup>45</sup> Wydaje się, że w tym kręgu znaczeń można odczytywać słynne strofy z wiersza *W pamiętniku*: „Coraz to z ciebie, jako z drzazgi smolnej, / Wokoło lecą szmaty zapalone; / Gorejąc, nie wiesz, czy? stawasz się wolny, / Czy to, co twoje, ma być zatracone?” (IV, 459).

<sup>46</sup> We *Wstępie do Rzeczy o wolności słowa* Norwid używa tych kategorii w charakterystyce epoki chrześcijańskiej, która – jak twierdzi – „dojść ma do pozornej bezsilności, bez-personalizmu – do bez-stronności... do arcydzieła Prawdy!” (III, 560).

medalu, którego właściciel „począł starannie go obzierać”, a przez to dokonał ważnego odkrycia:

– Rzecz jest niezmiernie prosta! – odpowiedział – po pierwszy raz w życiu zobaczyłem czoło, usta i nos własny w profilu... I gdyby nie wasz medal, może, jak bardzo wielka liczba ludzi, położyłbym się w grób, nigdy pierwej własnego nosa mniej jednostronnie nie widziawszy. Ja, który przecież ze wszech stron piramidy oglądałem!... Otóż myśl mi przyszła była, że zaiste muszą być jeszcze rzeczy nowe do okazania ludzkości, jeżeli, mówię, własny jej nos można zwiastować!  
(VI, 222)<sup>47</sup>

A zatem odpowiednia perspektywa oglądu rzeczy (tym samym akceptacja poznawczej wieloperspektywiczności) oraz skierowanie spojrzenia na siebie jako podmiot poznania otwierają drogę do percepcji tego, co dotychczas nieznane. Innymi słowy, rezultaty poznania zależą od obranego punktu widzenia i postawy poznawczej człowieka. Dlatego też praca nad sobą, czujność, przytomność, uważność, cierpliwość i rozważa w procesie przybliżania się do prawdy, zdolność do intelektualnej kontemplacji, do trwania w milczeniu – to „atrybuty ducha ludzkiego” szczególnie cenione przez autora eseju, ale równocześnie, podkreślmy, przez filozofów ćwiczeń duchowych. Wydaje się, iż to właśnie w praktykach o rodowódzie ćwiczeniowym Norwid dostrzega źródło ocalenia dla autentycznych aspiracji poznawczych człowieka, które niweczy współczesna cywilizacja<sup>48</sup>. Zachęca więc do podjęcia działań odpowiednio przygotowujących umysł do aktu poznania, oczyszczających go z pokładów zbędnej, abstrakcyjnej wiedzy, z rutyny codzienności, przesądów, zakłamania. Dzięki temu zwrotowi ku źródłom filozofii, ku pierwszym jej metodom, możliwe będzie, jak zdaje się mniemać, nie tylko ponowne dotarcie do prawdy, ale i jej praktykowanie, co jest celem każdego mędrca i przeznaczeniem każdej mądrości.

Norwid upatruje w *Milczeniu* wzorów postępowania zwłaszcza w dwóch tradycyjnych formach ćwiczeń duchowych: jedną reprezentują filozofowie operujący dialogiem jako podstawową formą nauczania, czyli Sokrates, Platon, Diogenes, a drugą nauczyciele milczenia, tacy jak Pitagoras. W świetle sformułowanych

<sup>47</sup> Warto dodać, że w liście do Agatona Gillera z maja 1869 roku (IX, 408-409) możliwość percypowania przez człowieka własnego profilu Norwid łączył z nauczaniem Sokratesa oraz ze społeczną naturą człowieka.

<sup>48</sup> „W całości zatem naszej umysłowej rzeczy jest coś z-falszowanego, coś z-klamanego powierzchniennie i nie znoszącego szczerých, prostých zapytań, jak to zwykło się zdarzać w fałszywych położeniach!” (*Milczenie*, VI, 229-230).

w eseju też szansą dla ludzi XIX wieku jest przede wszystkim nauka milczenia<sup>49</sup>, pozwala bowiem najpierw na „odbudowanie całej postawy zmysłowej człowieka”, wprowadza stosunek harmonii „pomiędzy uchem zewnętrznym a wewnętrznym, pomiędzy patrzeniem optycznym a widzeniem – niemniej dotykaniem, niemniej smakiem...” (VI, 234-235). Dalsze etapy praktykowania milczenia sukcesywnie zbliżają do „źródeł żywych prawdy”:

[...] co do praktyki, szło o osobiste zestawienie ustatkowanego swojego myślnego organizmu do ustroju nieustannego w harmoniach stworzenia monologu-wiecznego, i to na takie zbliżenia lub oddalenia, do jakich ta lub owa osobistość rzetelnie się mogła była doprowadzić...

(VI, 236)

W końcu życie monologistów-milczenia toczy się wedle reguły „analogijnego stosunku pomiędzy prawami rozwoju rzeczy świata tego a prawami rozwoju ducha...” (VI, 236).

Ukształtowany w ten sposób „biegły ascetycznie umysł” (VI, 248) zdolny jest w akcie kontemplacji przekroczyć horyzont poznawczy ludzkiego indywiduum i zobaczyć całość prawdy – odkrywa dzięki temu prawo milczenia (przemilczenia) rządzące ludzką mową i dziejami umysłowej aktywności człowieka, zobrazowanymi na przykładzie literatury. Poznaje też prawdę o współczesnym świecie: Norwid, próbując odzwierciedlić tę sytuację poznawczą, prowadzi swego narratora na wzgórze nad ogromnym miastem i każe mu spoglądać w dół, z dystansu, na życie metropolii<sup>50</sup>. Ukazany w sytuacji typowej dla ćwiczeń duchowych<sup>51</sup>, narrator odczuwa nieautentyczność, powierzchowność, aksjologiczną pustkę miejskiej cywilizacji, tak imponującej swym tłumem i gwarem w pierwszym kontakcie. Widzi cywilizację personifikowaną przez dwie „postaci umysłowe”: personalizm

<sup>49</sup> „Ludzie! – zaprawdę mówię: uciszcie się!” – wzywał narrator *Assunty* (III, 288).

<sup>50</sup> Zauważmy, że również w wierszu *Do Bronisława Z.* Norwid operuje opozycją: miasto, a konkretnie Paryż vs. przestrzeń poza jego granicami, w której możliwa jest kontemplacja dobra świata i powiązane z nią przeżycie szczęścia.

<sup>51</sup> O ćwiczeniowej symbolice drogi w górę już pisałam, warto jednak dodać, że również w myśli pitagorejskiej ten topos pełni ważną rolę, zwłaszcza w wyobrażeniach duszy uwalniającej się od ograniczeń ziemskiego bytowania (zob. A. Izdebska, *Pitagoreizm. Jedno jako „arche” w metafizyce, antropologii i polityce*, Warszawa 2012, s. 119-125). W *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza ważnym ćwiczeniem duchowym jest spoglądanie na świat z wysoka, z od dali, z dystansu „na tysiączne gromady i obrzędy tysiączne” (IX, 30), wtedy bowiem można zobaczyć świat we właściwych proporcjach. Dlatego filozof rozważa następującą sytuację: „gdybyś nagle w powietrze uniesiony mógł z góry popatrzeć na sprawy ludzkie” (XII, 24).

i asymilację, a więc w istocie zdominowaną przez siły odpowiedzialne jego zdaniem za destrukcję cywilizowanego świata, pogrążające go w grze pozorów, w bezruchu i martwocie, w milczeniu o sprawach dla ludzkości fundamentalnych.

Wobec tej krytycznej diagnozy duchowej kondycji współczesności i zarazem znając antidotum, autor *Milczenia* staje przed pytaniami: Jak wprowadzić człowieka XIX wieku na drogę filozoficznych ćwiczeń duchowych? Jak zachęcić go do kontemplacyjnego sposobu życia, do prawdziwego dialogu, do podtrzymania w ten sposób więzi z prawdziwą naturą rzeczywistości? Odpowiedź Norwida, świadcząca o pilnej potrzebie przebudzenia współczesnych ze snu, nawet za cenę posądzeń o niegrzeczność czy wręcz „brutalstwo” (*Milczenie*, VI, 221), mieści się w kręgu topiki ćwiczeń duchowych – według wielkich nauczycieli mądrości trzeba uparcie nawoływać ludzi do metamorfozy życia, do jego odnowy przez trafną diagnozę patologii duszy, porzucenie iluzji, terapię namiętności i myśli, inaczej mówiąc trzeba budzić śpiących, cucić pogrążonych w letargu, leczyć chorych<sup>52</sup>. To jedyna droga do pełni istnienia, do istnienia w prawdzie. Według Norwida to także droga ocaleń człowieka XIX stulecia i jego cywilizacji przed upadkiem.

W podsumowaniu można więc uznać, że wielokierunkowy dialog z mistrzami ćwiczeń duchowych okazuje się dla Norwida inspirujący i owocny. Pozwala mu na formowanie siebie, własnej myśli i postawy, staje się czynnikiem współkształtującym personalny mit poety, jego artystyczny etos i twórczą samoświadomość. W tym środowisku intelektualnym twórca „rzeźbi” swój profil przewodnika duchowego, uprawiającego zarazem *epimeleię* i *paideię*, budzącego nie-grzecznie swych współczesnych i wzywającego ich do przemiany życia. Trudno więc mówić

---

<sup>52</sup> Szeroko o terapeutycznym znaczeniu ćwiczeń duchowych traktuje wymieniona już książka Mateusza Stróżńskiego (*op. cit.*). Autor znajduje przykłady pojmowania filozofii jako terapii duszy przede wszystkim w czasach późnej starożytności. Jak dowodzi, Marek Aureliusz wzywa do uzdrowienia przez przemianę myśli i uczuć, Plotyn, pragnąc uwolnienia indywiduum z jego ograniczeń, głosi potrzebę zwrotu ku kontemplacji jako formie uzdrowienia, św. Augustyn zaś propaguje w swej filozofii chrześcijańskiej, posadowionej na tradycji platonizmu, ćwiczenia duchowe uzdrawiające przez pogłębianie więzi z Bogiem. Poza tym badacz dostrzega wagę metaforyki medycznej w metafizologicznej refleksji Platona (np. w *Gorgiaszu*, *Protagorasie*, *Kritonie*, *Fedonie*, *Faidrosie*, *Państwie*), Arystotelesa (etyka jako sztuka lecznicza, choć związek metafory z ogólną koncepcją filozofii wydaje się tu luźniejszy), w nauczaniu stoików i epikurejczyków epoki hellenistycznej oraz filozofów rzymskich, np. Cyce-rona (rozważania o terapeutycznej mocy filozofii w księdze III i IV *Rozmów tuskulańskich*), Seneki (porównanie namiętności do chorób, a filozofa do chirurga w *Listach moralnych do Lucyliusza*), Epikteta (filozof jako lekarz diagnozujący chorobę i zalecający odpowiednią terapię, filozofia jako izba lekarska w *Diatrybach*).

o Norwidzie-moralisście (a to niezwykle ważny aspekt jego osoby i twórczości) bez uwzględniania omawianej inspiracji, którą pisarz oryginalnie kontynuuje, będąc znaczącym w XIX wieku ogniwem jej długiego trwania, choć oczywiście wiadomo, że w świecie jego myśli współdziałała ona ze zdecydowanie istotniejszą i dominującą inspiracją chrześcijańską. Związek ów powstaje na zasadzie, o której poeta pisał w *Quidamie*, mając na uwadze dzieje poszukiwań „prawdy i mądrości”:

Jakoż te trudy a radości one  
Nie znane już są po dawnym imieniu,  
Zaniewiedziane albo przemienione.  
– Że jednak Władca, będąc doskonały,  
W zniszczeniu nawet ocala i tworzy,  
Więc wszystkie rzeczy są, które bywały,  
Acz w tryb ujęte coraz więcej Boży –  
Jeśli więc one sztuki czy boleści  
Trwają – to inna je sfera dziś mieści.

(III, 188-189)<sup>53</sup>

Koniecznienależy też podkreślić, że tradycja filozoficznych ćwiczeń duchowych okazuje się pomocna w rozstrzygnięciu przez Norwida wielu ważkich problemów antropologicznych, jakie stawia przed nim wiek XIX, czyli epoka regresu „człowieczeństwa w ludziach” (List do Konstancji Górskiej, październik-listopad 1882; X, 185). Dostarcza na przykład argumentów w polemice z przejawami skrajnego indywidualizmu, bo ukazuje człowieka jako istotę, której celem jest przekroczenie indywidualności, poznawcze i moralne osiągnięcie tego, co ponadindywidualne, a co może przybierać postać bóstwa, harmonii kosmosu, wspólnoty prawdy, wspólnoty społecznej i politycznej, wreszcie ludzkości. Ta tradycja staje się sojusznikiem Norwida w jego walce z darwinizmem i innymi przejawami naturalistycznej wizji istoty ludzkiej, wszak pisał: „usłusznił mi się, że mi antropologia społeczna nie wystarcza. Myślę, że to raczej kranologia, że to osteologia!... albowiem samą czaszką i szkieletem obchodzi się”. A następnie po Diogenejsku zapytywał: „Gdzie jest człowiek w tym wszystkim??” (List do Seweryny Duchńskiej, 1879; X, 130)<sup>54</sup>. W opozycji do tego, co niesie dziewiętnastowieczna wiedza o człowieku,

<sup>53</sup> W autorskim przypisie do poematu ta sama myśl znajdzie jeszcze inne sformułowanie: „sprawa Pańska, wszystkie ideały najwyższe przenajwyższywszy, przez to samo niejako objęła je” (III, 184).

<sup>54</sup> W liście do Augusta Cieszkowskiego (1 marca 1871), z pewnością pod wpływem dramatycznych okoliczności zewnętrznych, Norwid napisze: „oto jednego razu Historia głosem wielkim zapytała o LUDZIE! – Zapytała owego, który sprzedał był wielkie tradycje prac

ironicznie przez Norwida skomentowana w powyższym cytacie, filarami ćwiczeń duchowych są asceza, etycyzm, perfekcjonizm, wertykalizacja ludzkiego bytu i dążenie tymi drogami do pełni człowieczeństwa. Wbrew determinizmowi i antropologicznemu pesymizmowi, tradycja ta pozwala na myślenie o człowieku w kategoriach, co prawda trudnego, ale jednak optymizmu, z nadzieją na wydzwignięcie człowieka z upadku, na odrodzenie ludzkości. Nie bez znaczenia pozostaje i to, że w XIX stuleciu, w czasach coraz odważniejszego, a zarazem ryzykownego schodzenia w głąb ludzkiego Ja, ku sferze nieświadomości, mistrzowie ćwiczeń duchowych przypominają o znaczeniu tego, co rozumne w człowieku, wydając walkę namiętnościom i afirmując, kontemplując *logos* (po apollińsku, chciałoby się powiedzieć)<sup>55</sup>. Wreszcie w dobie „zgonu poezji”, trywializacji sztuki słowa, utraty przez nią dominującej pozycji w kulturze, akt ożywiania ćwiczeniowych wątków myśli antycznej otwiera drogę do poezji na powrót ważnej egzystencjalnie i społecznie, bo można ją przecież uprawiać jako ćwiczenie duchowe, zarazem zachowując więź z pierwszym wygłosem *filo-sofi*.

---

za mechaniczne uzdolnienia do robienia wątpliwotrwałych pieniędzy... zapytała go (mówię): «Co zrobiłeś, Kainie, z trupem brata twego, Człowieka?!»... – I znalazł się też dużo ludzi? – i znalazłże się człowiek w tej Europie?...” (IX, 477).

<sup>55</sup> To jednak, jak wiemy, Norwidowi nie wystarcza, swą refleksją pragnie przecież odkrywać i kontemplować *Logos* chrześcijański.

# *Vade-mecum* drogami cnoty

O poetyckiej aretologii Cypriana Norwida

## 1.

Z pojęciem cnoty stykamy się na kartach *Vade-mecum* niejednokrotnie. Dla czytelnika pism Cypriana Norwida fakt ten nie może być źródłem zaskoczenia, gdyż „cnota” i „cnoty” to terminy etyczne pojawiające się w języku pisarza nierzadko, oczywiście wraz z bogatymi kontekstami intelektualnymi, kulturowymi, literackimi i to w obrębie całości dzieła – znajdziemy je w poezji lirycznej i epickiej, prozie artystycznej i publicystycznej, dramaturgii, prywatnej korespondencji – co w pełni potwierdzają badania leksykograficzne autorów internetowego *Słownika języka Cypriana Norwida*<sup>1</sup>. Co więcej, terminologia tego typu obecna jest we wszystkich fazach twórczości pisarza, poczynając od pierwszych utworów poetyckich z okresu warszawskiej młodości, takich jak *Dumanie* [II], *Burza*, *Pożegnanie*, aż po kres twórczego życia, znaczony m.in. *Milczeniem*. Tak konsekwentne powroty do języka i problematyki cnoty muszą prowokować do rozważenia serii pytań o: źródła, artystyczny i intelektualny sens oraz cel tych autorskich wyborów. Na początek warto odnotować, że w ponad czterdziestoletnim przedziale czasowym swej aktywności pisarskiej Norwid zasadniczo nie podważa utrwalonego, popartego wielowiekową tradycją rozumienia słowa oraz towarzyszącego mu nacechowania aksjologicznego<sup>2</sup> – „cnota” jest zawsze synonimem wysokich i akceptowanych przez

---

<sup>1</sup> Wyodrębnione w słowniku zakresy znaczeniowe terminu „cnota” to: 1) zespół dodatnich cech moralnych (i obyczajowych); 2) moralnie dodatnia cecha człowieka; 3) dziewiczność, czystość.

<sup>2</sup> Samuel Bogumił Linde podaje jako podstawowe znaczenie terminu: „ogół, zbiór własności, skłonności, uczynków rozumnego stworzenia z powinnością jego zgodnych, a za tym zasługujących na zaletę, ciąg usiłowania, by dogodzić swoim obowiązkom”, a dalej licznymi

poetę wartości, niepodlegających racjonalnemu kwestionowaniu ani poetyckiemu ironizowaniu. Zarazem twórca operuje tym pojęciem, ciekawie różnicując w obrębie znaczenia podstawowego akcenty semantyczne<sup>3</sup>. Jak w sumie rozległe, bogate i wewnętrznie zniuansowane jest pole znaczeniowe cnoty w języku Norwida, niech unaocznia wybrane przykłady, zaczerpnięte z różnorodnych pism poety.

Znajdziemy w nich szereg fraz, w których cnota stanowi oznakę wartości człowieka i prowadzonego przezeń życia; okazuje się jego celem, drogowskazem, wzorem, ideą przewodnią. Tak rozumianej cnoty Norwid, zwłaszcza we wczesnej fazie twórczości, składa poetycki hołd, formułując przy tym, w tonie jednoznacznie deklaratywnym, ważne pouczenia, niemal dewizy życiowe:

Śmiało więc zdążaj ku przeczystej cnotcie,  
Jeśli zaś burza wyrwie ci wawrzyny,  
Myśl wskrzeszać będzie naśladowców krocie,  
A w posąg własne skamienieją czyny!

(Burza [I]; I, 48)

[...] jakby, zbawion ludzkich ułomności, [mowa o „człeku” – przyp. A.Z.]  
Mnóstwo szyderstw i wściekłych utyskiwań mnóstwo  
Odepchnął znakiem krzyża, jak pogańskie bóstwo,  
I tylko siłę cnoty, tylko czystość cnoty  
Na chwilowymi wieki nie ugiętej głowie  
Piastuje świątobliwie, niby promyk złoty,  
Błady, drżący, jak skwarem pożółkłe sitowie.

(Dumanie [II]; I, 41)

Biedni ludzie! niech im cnota  
Rozpromieni noc żywota...

(Pożegnanie; I, 53)

– Nie, Bracie, ja nie mogę patrzeć na suchoty  
Tu, tam, trapiące żywot pobleżaniem... cnoty!...  
– Cnota jest zdrową siłą: buduje, nie traci,

---

przykładami zastosowania słowa potwierdza jego powszechną i żywą obecność w języku polskim (zob. S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 1, Lwów 1854, s. 318-319).

<sup>3</sup> Analogicznie postępuje Mickiewicz (por. *Słownik języka Adama Mickiewicza*, red. K. Górski, S. Hrabec, t. 1, Wrocław 1962, s. 491-493), w którego języku „cnota” jest zasadniczo nazwą postępowania, zgodnego z zasadami moralnymi, ale kojarzona jest też z rozumem, nauką, pięknem, wdziękiem, czystością, kobiecością, postawą etyczną i pogańską, i chrześcijańską.

Pobłażań też nie czeka i wspaniale płaci,  
Królewski mając akcent, i kmiącą rzewliwość,  
I moc – a ta jest w sobie oliwna jak tkliwość.

([Na jakie stać mię, bracie – takieć piszę listy]; I, 242)

Norwid traktuje zatem cnotę nie tylko jako przedmiot czci, uwielbienia, ale również jako dziedzinę nauczania, czynnik formowania człowieka na wzór starożytnej *paidei*, gdzie problem *arete* był jednym z kluczowych zagadnień etyczno-pedagogicznych<sup>4</sup>. W jego twórczości padają w tym kontekście imiona Homera, Sokratesa i Platona (w związku z formą Platońskiego dialogu, prowadzonego przez „ludzi zwykłych, ludzi na ulicach Aten spotykanych, a poszukujących nieznanego Boga, prawdy i cnoty wśród doczesnych i arcypotocznych bytu warunków”; *Milczenie*; VI, 225), a także Plutarcha (myśliciel, jako autor *Żywotów sławnych mężów*, skojarzony zostaje ze szkolnym nauczaniem cnoty w formie anegdot: „Których by kiedyś z retorycznym szumem / Uczono w szkołach, chcąc nauczyć cnoty; / A nowy Plutarch – w nowe wlał żywoty...”; *W pamiętniku L.A. Improwizacja*; I, 73)<sup>5</sup> oraz Pitagorasa, stoików i cyników jako antycznych mistrzów cnoty<sup>6</sup>. Ciekawym przykładem może być w tym kontekście *Quidam*, w którym formację intelektualną i duchową syna Aleksandra z Epiru Norwid przedstawia następująco:

W śmierć wierząc – jako w szczelnie zwarte wrota,  
W miłości napój wiosenny i w wiedzę  
Matematyczną – i w dźwięk słowa: cnota.  
Blisko znaczący wyrazowi: zdrowie  
I wyrazowi: siła – rzecz podobna  
Do zaklęć, których jasno nikt nie powie,  
A która wszakże jest, i jest osobna.

(III, 178)

<sup>4</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001; J. Kurek, *Paideia rzymska. Model formowania człowieka w myśli Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza*, Warszawa 2016; S. Wyszomirski, *Pojęcie arete w etyce Stoi Starszej i Średniej*, Toruń 1997.

<sup>5</sup> *Czy cnota jest czymś, czego można się nauczyć oraz Jak można stwierdzić własny postęp w cnotie* to inne rozprawy Plutarcha, które unaoczniają, że problematyka aretologiczna znajduje się w centrum jego filozofii moralnej.

<sup>6</sup> Szerzej o roli tradycji pitagorejskiej oraz sokratyczno-platońskiej i stoicko-cynickiej w paideutycznym wątku twórczości Norwida pisałam już wcześniej.

Znamienne, że autor poematu eksponuje związek cnoty ze zdrowiem (zdrowiem ciała i duchową mocą), pozostając tym samym w kręgu myśli etycznej starożytności, często wskazującej na ten właśnie związek. Grecka *paideia*, poprzez m.in. doktryny Platona i Arystotelesa, ściśle kojarzyła zalety duszy z zaletami ciała, antropologię wiązała z medycyną<sup>7</sup>.

Również *paideia* chrześcijańska koncentruje się na kwestii cnoty, o czym Norwid doskonale pamięta, powołując się wprost na biblijne wzory osobowe cnót: np. na Dawida z harfą „promienną jak cnoty” (*Rzecz o wolności słowa*; III, 581), na Matkę Boską jako „Współ-pracującą wszystkimi cnotami” (*Do Najświętszej Panny Marii. Litania*; I, 193), oczywiście współpracującą w dziele zbawienia, dlatego zyskuje w litanii przydomek „Kończąca wszystko”<sup>8</sup>, oraz wielokrotnie wskazując, choć niekiedy pośrednio, na Jezusa Chrystusa – Mesjasza obdarzonego pełnią cnót (Iz 11, 2), osobowe wcielenie cnót, ich wzór i nauczyciela<sup>9</sup>.

Cnota jest nierzadko kojarzona przez pisarza z sytuacją duchowych ćwiczeń, prowadzonych w relacji mistrz – uczeń lub indywidualnie, poprzez duchowe rozważania, moralne i nabożne rozmyślenia, a także z sytuacją psychomachii, czyli

<sup>7</sup> Zob. W. Jaeger, *op. cit.*, s. 515-562 (rozdz. *Grecka medycyna jako paideia*); Z. Pańpuch, *Arete*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2004, s. 320; idem, *Aretologia*, [w:] *ibidem*, s. 325-329; idem, *W poszukiwaniu szczęścia. Śladami aretologii Platona i Arystotelesa*, Lublin 2015. Podobnie w chrześcijańskiej nauce moralnej grzech przedstawiany bywa jako choroba duszy, cnota zaś jako fundament i oznaka zdrowia, a zatem czynnik umożliwiający prawdziwie chrześcijańskie życie, przeciwstawiane duchowej śmierci.

<sup>8</sup> W ikonografii chrześcijańskiej spotykamy zarówno przedstawienia Dawida w otoczeniu cnót (np. Dawid z Mocą, Mądrością i Proroctwem, *Psalterz paryski*, IX w.), jak i, bardzo szeroko spopularyzowane, wyobrażenia Matki Boskiej w otoczeniu cnót. Zob. A. Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art. From Early Christian Times to the Thirteenth Century*, New York 1939.

<sup>9</sup> Poza Biblią, również myśl wczesnochrześcijańska, będąca – jak wiadomo – przedmiotem zainteresowań Norwida, mogła oddziaływać na jego pojmowanie cnoty. Na przykład Klemens Aleksandryjski, w którego pismach pojawia się termin *paideia*, twierdzi, iż cnota jest dyspozycją duszy, pozostającą w zgodzie z Boskim Logosem, czyli Chrystusem, który z kolei uznany zostaje za najdoskonalszy przykład cnoty i jej nauczyciela (zob. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, przeł., wstęp i koment. M. Szarmach, Toruń 2012). Kultuwanie cnoty wymaga według myśliciela zachowania harmonii między trzema sferami życia: intelektualną, moralną i egzystencjalną, co ma przyczynić się do udoskonalenia zarówno życia jednostkowego, jak i społecznego (działanie na rzecz wspólnoty). Zob. np. B. Zgraja, *Klemensa Aleksandryjskiego koncepcja cnoty*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2009, t. 29, s. 211-227; idem, *Owoce cnoty według Klemensa z Aleksandrii*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2010, nr 2, s. 37-54.

w myśl znaczenia terminów: „walka w ludzkiej duszy”, „walka o ludzką duszę” lub „walka o ocalenie ludzkiej duszy, czyli siebie” – z wadami, występkami, grzechem, złem<sup>10</sup>. W dobrze znanym fragmencie *Quidama* zmagania te uzyskują wymiar wręcz kosmiczny, współtworząc etyczno-metafizyczno-religijną ramę zarówno dla sytuacji historycznych przedstawionych w poemacie, jak i dla jego historiozoficznej semantyki:

Pomiędzy świtem a nocy zniknięciem  
Płomienne blaski różowe z mrokami  
Walczą, jak Cnota z świata-tego Księciem –  
Mdlawe, lecz ufne, choć wciąż je coś mamy [...].

(III, 89)<sup>11</sup>

W polu pojęciowo-obrazowym Norwidowskiej cnoty znajdują się: światło, dobro, prawda, piękno, natchnienie Boże, moc (cnota jako „boska siła w ciele człowieka-wieczności mdlawej”; *Odpowiedź krytykom „Listów o emigracji”*; VII, 35), zdrowie,

<sup>10</sup> Motyw zmagania o duszę człowieka pojawia się w literaturze wczesnochrześcijańskiej, np. w żywocie św. Antoniego autorstwa św. Atanazego (ok. 357 lub 365), ale do jego spopularyzowania przyczyni się przede wszystkim utwór pt. *Psychomachia* chrześcijańskiego poety Aureliusza Klemensa Prudencjusza (ur. 348 – zm. ok. 413), przedstawiający moralne zmagania dobra ze złem jako serię walk toczonych między personifikacjami różnych cnót i występków (zob. ks. M. Starowieyski, „*Psychomachia*” Prudencjusza, czyli *katecheza o cnotach i grzechach*, „*Ethos*” 2010, nr 4, s. 171-182; S. Stabryła, *Chrześcijański świat poezji Prudencjusza*, Kraków 2011, s. 54-91). Na początku XV wieku ten typ przedstawień łączy się z rozwijającym się wówczas motywem „dobrej śmierci”; efekty tej syntezy znajdziemy zwłaszcza w traktatach *artis bene moriendi*, moralitetach, literaturze ascetycznej (najczęstsza wersja to walka anioła z szatanem lub starcie człowieka z duchami zła, personifikacjami pokus i grzechów). Zob. M. Włodarski, *Motyw „psychomachii” w literaturze polskiej XV i XVI wieku*, „*Pamiętnik Literacki*” 1983, z. 2, s. 3-22. Przy okazji warto odnotować, że niezwykle ważny dla Norwida temat „dobrego umierania” powiązany jest w tradycji z problematyką cnoty. Jednak wiersze poety podejmujące kwestię śmierci nie zawierają bezpośrednich nawiązań do zagadnień aretologicznych i tym samym nie zostaną uwzględnione w moich rozważaniach. Obecność elementów psychomachii w poezji Norwida odnotowywał Józef Fert, wiążąc ten motyw z utworami *Przeszłość i Przyszłość* oraz *Addio!* (zob. J. Fert, *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida*, Lublin 1993, s. 153).

<sup>11</sup> Przytoczmy również słowa pochodzące z interpretacji *Psychomachii* Prudencjusza: „Rozgrywające się w duszy człowieka zapasy między dobrem i złem, między cnotami a grzechami, są jednocześnie zmaganiem się chrześcijaństwa z pogaństwem, światła z ciemnością, a zwycięstwo cnót oznacza triumf miłości Bożej nad barbarzyństwem” (S. Stabryła, *Z badań nad poezją Prudencjusza*, [w:] *Stromata historica in honorem Romani Mariae Zawadzki*, red. J. Urban, Kraków 2006, s. 679).

serce, sumienie<sup>12</sup>, obowiązek, niewinność, czystość (*Dumanie* [II]; I, 41), dziewi-  
czość, a nawet w ogóle kobiecość (np. *Do wieśniaczki*), bo w dawnej ikonologii  
i emblematyce, o czym przypomina Norwid w *Emancypacji kobiet*, cnota jest nie-  
wiastą (VI, 653)<sup>13</sup>. Co więcej, poeta często różnicuje cnoty, pisze więc o „cnotach-  
-ludzkich”, uznając je za najcenniejsze (List do Marii Trębickiej, 28 sierpnia 1857;  
VIII, 320), domowych, obywatelskich, arystokratycznych („cnota wrodzonego  
dostojeństwa”; List do Władysława Czartoryskiego, 1881; X, 164), duchowych: po-  
gańskich i chrześcijańskich, eksponując raz relację ciągłości między nimi, raz ich  
opozycyjność. Na przykład w tragedii *Słodycz* pisarz akcentuje odmienność cnót  
pogańskich od chrześcijańskich; Pamfilius mówi:

...Cnota u nas jest zapalem,  
Iskrą boską... U chrześcijan ciemnych jest to niby  
Płyn... eter... płyn przejrzysty jak lodowe szyby.  
[...]  
I stąd ta... pewna... słodycz!... bo nie wiem nazwiska  
Rzeczy, której istotę nie poznałem z bliska...

(IV, 275-276)<sup>14</sup>

Odnosząc się do cnót chrześcijańskich, pisarz najczęściej powołuje się na cnoty  
teologiczne: wiarę, nadzieję i miłość, konsekwentnie kładąc nacisk na ich jedność,

<sup>12</sup> Wyczerpująco na temat Norwidowskiej semantyki sumienia pisał Fert (*op. cit.*), uznając je za jedno z kluczowych pojęć etycznych w języku pisarza. Związane z prawdą i prawem, zachowujące autonomię wobec sfery subiektywności, w tym uczuć, wymagające samopoznania, sumienie stanowi – jak dowodzi badacz – organ życia moralnego osoby i narodu. Zakresy pojęć „sumienie” i „cnota” nie są rozłączne w poezji Norwida, niekiedy zachodzą na siebie, jednak sumienie ma tu ewidentnie chrześcijańskie i raczej nowożytnie konotacje, cnota zaś ewokuje etyczne tradycje świata starożytnego, również wczesnochrześcijańskiego.

<sup>13</sup> Szereg przykładów personifikacji cnót zawiera np. popularne kompendium Cesarego Ripy. Zob. C. Ripa, *Ikologia*, przeł. I. Kania, Kraków 2004.

<sup>14</sup> Norwid, charakteryzując postawę chrześcijańską, koncentruje tu swą uwagę na pojęciu słodyczy, bo stoi za nim ewangeliczna proveniencja oraz obecność w chrześcijańskiej apologice (np. Tertulian), ale należy też pamiętać o równie ważnej dla pisarza idei heroiczności cnót, w obrębie której chrześcijaństwo korzystało z wzorców pogańskiego heroizmu, a zarazem je reinterpretowało. Heroiczności cnót przypisano zatem taki stopień cnót chrześcijańskich, który osiąga osoba praktykująca je bez wyrachowania i dla nadprzyrodzonego celu (z udziałem Ducha Świętego), przekraczając zwykłą miarę doskonałości moralnej. Teologiczny sens pojęcia wypracował św. Tomasz, a jego sens kanoniczny – na użytek procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych – papież Benedykt XIV (1841). Zob. H. Misztal, *Heroiczność cnót*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1993, szp. 798-799.

współdziałanie, co stanowi od wieków ważny temat i filozofii, i teologii moralnej<sup>15</sup>. W *Zarysach z Rzymu* pisze wprost:

Ale podobno wszystkie doby chrześcijańskiego społeczeństwa w jednej z trzech cnot węgielnych rozmiłowały się szczególnie, zapominając, iż do każdej przez inne jest droga. I oto była doba WIARY bez miłosierdzia i nadziei – i MIŁOŚCI doba, tak pamiętna z najabsolutniejszego niedowiarstwa, a dziś jesteśmy o NADZIEI, lecz – ile dotąd sądzić można – zbytęcną wiarą nie grzeszymy, a zaś miłości, śmiało powiem, iż brak dość jest widoczny. Nadzieja wszakże bez dwóch drugih współ-cnot, współ-sił, współ-pojęć, z proroczej nagłe wysokości na potoczne spada spodziewanie, które nie tylko kroków butnych, ale i samej beczynności uniewinnić nie może.

(VII, 13)<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Myślicielem, który zapoczątkował teorię współdziałania cnot, był Platon, wskazujący na sprawiedliwość jako cnotę kierowniczą wobec pozostałych cnot (mądrość, męstwo, umiarkowanie) i gwarantującą harmonię między sferą psychiczną a polityczną. Według Arystotelesa to roztropność odgrywa rolę nadrzędną, stanowi dla pozostałych cnot podstawę, jest czynnikiem ich spójności, ale też sama od nich zależy. Z kolei w filozofii stoickiej poszczególne cnoty zostają podporządkowane *apathei*, będącej głównym celem życia moralnego. W chrześcijańskiej systematyce cnot, podlegającej stosunkowo częstym modyfikacjom, zależnym od przyjmowanej koncepcji osobowości ludzkiej, pierwszeństwo i rolę kierowniczą przypisywano raz męstwu (św. Ambroży), raz miłości (św. Augustyn), kiedy indziej zaś pokorze (św. Grzegorz I Wielki) czy roztropności jako cnotce zarazem moralnej i intelektualnej, ale będącej też, jak wszystkie cnoty, formą wyrazu miłości (św. Tomasz z Akwinu). Oczywiście na tle antropocentrycznie zorientowanej aretologii starożytnych aretologię chrześcijańską wyróżniał właściwy jej teocentryzm – transcendentny Bóg stanowi ostateczny cel cnotliwego życia i źródło jego spełnienia.

<sup>16</sup> Zob. też: C. Norwid, *O Juliuszu Słowackim...* (VI, 409), gdzie mowa o nadziei w powiązaniu z tajemnicą Bożego Narodzenia: „kapłanowie nadziei nie mieli już co robić u Betlejemskiego żłobu. Nadzieja wszelako odsłoniła nam przez to samo opony i pokazała pierwociny całokształtu architektury swojej, objawiła się niejako i stała się jedną z trzech cnot, gdy pierwszej była jedną”. Również w liście do Konstancji Górskiej (pierwsza połowa września 1862) Norwid przedstawia swe rozumienie Nadziei-cnoty, „która jest z Wiarą i Miłością stawiona w rzędzie jednym”, przypominając o jej chrześcijańskim fundamencie: „Ależ powiedziane nam było i nie zakryte, że światłość w ciemnościach świeci – a ciemności Jej nie ogarnęły!” (IX, 53-54). Z kolei w liście do Józefa Ignacego Kraszewskiego (maj 1866) pisarz podkreśli wagę związku prawdy i nadziei: „ufanie w konsekwencje prawdy zwie się NADZIEJĄ (cnotą)” (IX, 222). Tak silne skoncentrowanie uwagi Norwida na nadziei jako cnotce kryje w sobie, jak można sądzić, akcent polemiczny, którego adresatem są rozmaici romantyczni prorocy, głoszący jego zdaniem powierzchownie rozumianą nadzieję. Norwidowska aretologia sąsiaduje więc z kwestią stosunku Norwida do romantycznego profetyzmu, rozumianego jako postawa i estetyka poezji zarazem.

W zakończeniu powyższego cytatu wybrzmiewa jeszcze jeden istotny aspekt Norwidowskiego mówienia i myślenia o cnocie. Otóż w potocznym życiu XIX stulecia pisarz dostrzega poważne deficyty cnoty. Również w innych miejscach jego pism ujawniają się podobne przeświadczenia: powoływanie się na cnotę staje się w jego czasach frazesem, „dekoracją” ([*Pierwszy list, co mnie doszedł z Europy*]; I, 218), gestem bez istotnego znaczenia, pozorem. W efekcie życie traci walor tak pożądanego przez Norwida „serio”, z którym poeta nieodmiennie kojarzy cnotę, pod znakiem zapytania stają bowiem duchowa głębia, powaga i sens ludzkiego istnienia. W liście do Józefa Zaleskiego (ok. 20 czerwca 1856) konstatacja ta wynika z rozważań na temat zagadnienia jedności cnót, sprzężonego z kwestią jakości życia indywidualnego i zbiorowego:

Z wieści od świata Świętych i ja wiem nieco, bo Pan na osoby względu nie ma...  
dlatego tylko i ja wiem – ale cóż?

kiedy nie ma Nadziei jako cnoty,

Wiary jako siły,

Miłości jako prawdy,

tylko jest spodziewanie się, czyli fortuna – wierzenie formalne i miłowanie, jak się podoba...

Przy tym zatracone jest wszelkie szczere serio – jakoby że Naczynie poważne zgubione, a bez tego żadna całość zbiorowa i pojedyncza nawet – nie ostoi się.

To, czego nam (Polakom) brak, to nie ziemi polskiej nawet, ale Naczynia poważnego. Ja nie prorokuję żadnych fałszywych zmian – wszystko będzie, co jest, tylko wszystko z wyższego źródła, a co nie wytrzyma tej próby – to w proch pójdzie.

(VIII, 264-265)

## 2.

Na tym tle *Vade-mecum* można uznać za punkt kulminacyjny Norwidowskiej aretologii. Pojęcie cnoty staje się tu integralnym elementem języka poetyckiego autora, ściśle przynależy do świata jego idei i wyobraźni. Powraca ono w cyklu wielokrotnie – przywoływane jest wprost lub sugerowane przez kontekst historyczny, personalny, etyczny. Z bezpośrednim przywołaniem pojęcia mamy do czynienia w utworach: *XIII. Larwa*, *XXXV. Ironia*, *XXXVIII. Zawody*, *XXXIX. Centaury*, *LXXV. Ideal i reformy*, *XCIX. Fortepian Szopena*. Ale również w innych wierszach, jak np. *XXX. Fatum*, *XLI. Królestwo*, *LXXIV. Bohater*, problematyka ta

dochodzi do głosu, acz pośrednio, bez leksykalnych odniesień do cnoty. Co więcej, XLV ogniwo *Vade-mecum* nosi tytuł *Cnót-oblicze* – cnota stanowi w tym przypadku tematyczne centrum utworu, który pomyślany został niewątpliwie jako wiersz kluczowy dla Norwidowskiej wykładni tej cechy w obrębie cyklu. Znajdziemy tu splot ważnych dla Norwida ujęć zagadnienia: wywyższenie cnoty jako ideału ludzkiego życia, poetyckie definiowanie *arete* jako męstwa, obrazowanie triumfu cnoty „wszech-królującej wielmożnie”<sup>17</sup> (VM, 86), jej sakralizowanie za pośrednictwem wizji posągu wprowadzanego do kościoła („W Kościół Tryumfu wysoki”; VM, 87), antropomorfizowanie cnoty (w tytule mowa o „cnót-obliczu”), przedstawienie aktu „widzenia” czy też sekwencji „widzeń” cnoty w optyce dramatyczno-teatralnej (cnota tragiczna, cnota dramatyczna, ta trzecia – być może komediowa). Wykorzystanie metaforyki teatralnej może prowadzić czytelnika zarówno ku Norwidowskiej koncepcji dramatyczności bytu, tak mocno akcentowanej np. w wierszu *L. Bliscy*, gdzie przedmiotem poetyckiej analizy staje się „ślad dramatyczny bytu” (VM, 91), przybierający rozmaite formy, jak i w stronę koncepcji teatru – jako przestrzeni samopoznania i doskonalenia się osób oraz społeczeństw, jako niezwykle ważnego organu formowania moralności człowieka<sup>18</sup>. Niestety, zdefektowany tekst nie pozwala na precyzyjną i konkluzywną interpretację.

Jednak pomimo braku kompletnej wersji wiersza, tak ważnego dla poruszanej problematyki, można, wzięwszy pod uwagę widoczne w całym dziele Norwida myślenie kategoriami cnoty, zaryzykować tezę, że wątek aretologiczny współtworzy w *Vade-mecum* ową „misterną nić wewnętrzną”, o której autor napomyka w liście do Henryka Merzbacha (z 7 czerwca 1866; IX, 228), że jest on jednym z czynników spójności cyklu i to na kilku poziomach.

Po pierwsze, na poziomie podmiotu autorskiego i kreacji podmiotu dzieła, którego ważnym aspektem jest Ja moralisty. Pamiętamy, że postulowany przez Norwida „skręt konieczny w poezji polskiej” ma na celu m.in. zażegnanie kryzysu, o który poeta obwinia również swych „wielkich i słynnych poprzedników” tymi słowami:

Wszelako: szkoła ta, cechująca się rozjaśnianiem i wyrokowaniem o szerokich historycznych sytuacjach lub o prawach narodu, nie miała zapewne dosyć

<sup>17</sup> Utwory z cyklu *Vade-mecum* cytuję według wydania: C. Norwid, *Vade-mecum*, oprac. J. Fert, wyd. 2, zmienione, Wrocław 1999 (dalej jako VM, cyfrą arabską oznaczam stronę).

<sup>18</sup> W tym duchu teatr zostaje przez Norwida zinterpretowany we *Wstępie do Pierścienia Wielkiej-Damy*. Okazuje się tu instytucją artystyczną i społeczną, przed którą stoją ważne zadania moralne, otwiera bowiem „pole do budującego działania wobec chrześcijańskiego społeczeństwa” (V, 186), a mówiąc inaczej: uczestniczy w formowaniu go wedle reguł cnoty.

czasu, aby w utworach jej strona obowiązków, strona moralna, znaczne zajmowała miejsce... W ogóle literatury naszej moralności zbyt szczupłym są zastępem dlatego, że położenie narodu daje więcej folgi głosom o prawa wołającym niżli zajmującym się obowiązkami.

(VM, 8)<sup>19</sup>

A zatem dla poezji, pogrążonej w upadku, antidotum stanowić może zwrot ku jej źródłowym moralnym powinnościom, co w odniesieniu do twórcy oznacza konieczność wejścia w rolę moralisty, dla którego kategoria cnoty musi być ważnym punktem odniesienia. O własnym dziele Norwid napisze, przypomnijmy, iż jest ono „jakoby idącą już w te strony nowe poezją” (List do Henryka Merzbacha, ok. 25 czerwca 1866; IX, 236) być może także dlatego, że stanowi przykład poetyckiego propagowania cnoty.

Po drugie, wątek aretologiczny uczestniczy w uspojnianiu *Vade-mecum* również na poziomie narracyjnym cyklu (w obrębie jego epickiej dominanty)<sup>20</sup>. Jeśli przyjąć za Juliuszem W. Gomulickim i Józefem Fertem, że semantyka tytułowej apostrofy obejmuje m.in. wezwanie, by iść ze mną, iść za mną<sup>21</sup>, czyli wraz z poetą-moralistą, którego twórczość powinna być dla czytelnika wskazówką, zachętą do „przemyśleń, przeznaczonych do codziennego rozważania i doskonalenia się wewnętrznego”<sup>22</sup>, to zawarta w tytule aluzja do drogi, wędrówki, podróży, ma analogię

<sup>19</sup> W listach do Henryka Merzbacha z roku 1866, dotyczących *Vade-mecum*, Norwid nadaje tej idei nieco odmienną formę: „Część moralna i obowiązkowa jest u poetów naszych na stanowisku wyjątku i maleńkiego odsyłacza, ale nie uzasadnia i nie uźródla poezji: moralistów prawie nie mamy” (IX, 236). Poeta krytycznie wypowiada się na temat swych kolegów po piórze, uznając, że jak pensjonarki, „niepewne swej cnoty i jej zasad”, „grzeszą przez brak czujności i brak odwagi cywilnej”. Przeciwstawia im własne stanowisko, respektujące wymogi cnoty: „Ja odpowiadam sam przed publicznością i jej wiekiem” (IX, 233). Po latach w eseju *Emancypacja kobiet* pisarz ponownie stwierdzi: „Moralistów literatura społeczna polska wcale nie ma i podobno że mieć nie może, albowiem przeważny jest rozwój dziennikarstwa i powieści”, które stawiając sobie za cel „zadowolenie publiczności”, nie są w stanie podjąć walki o moralne pryncypia (VI, 652).

<sup>20</sup> O związkach między formami narracji, zwłaszcza tymi konstytuującymi wspólnotę, a pedagogiką cnoty pisze inspirująco Alasdair MacIntyre. Autor zaznacza, iż odnalezienie narracyjnej jedności własnego życia stanowi jeden z czynników wyznaczających tożsamość jednostki. Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 338 i n.

<sup>21</sup> Nie jest moją ambicją rozstrzyganie, która z formuł jest bliższa intencjom poety. Zob. J.W. Gomulicki, *Norwidowe „Idź za mną”*, [w:] C. Norwid, *Vade-mecum*, oprac., wstęp i dodatek J.W. Gomulicki, wyd. 2, zmienione, Warszawa 1969; J. Fert, komentarz (VM, 3-4).

<sup>22</sup> J. Fert, komentarz (VM, 4).

w szeroko rozpowszechnionym w dyskursie aretologicznym obrazowaniu – cnotę pozyskuje się, kultywuje, rozwija w trudzie kroczenia jej drogami, droga jest bowiem uniwersalną metaforą życia i postępowania człowieka, powszechnie akceptowanym wyobrażeniem teleologicznej koncepcji ludzkiego istnienia znaczonego wielostronnym wysiłkiem dążenia do doskonałości. Formowanie, wychowanie człowieka, *paideię* dawna kultura często przedstawiała jako proces, a konkretniej właśnie jako drogę, na ogół podzieloną na etapy czy stopnie, na której możliwe jest pozyskiwanie wiedzy o cnocie i nabywanie sprawności w jej realizowaniu. Znajdziemy takie wyobrażenia w bliskiej poecie myśli sokratejskiej i platońskiej. Sokrates uzna w swym nauczaniu, że droga do celu, czyli do bycia dobrym człowiekiem prowadzi przez cnoty tożsame z poznaniem prawdy, z mądrością; nie może na niej zabraknąć troski o duszę: samopoznania i pracy nad sobą. Jego uczeń Platon ukaże proces wychowania ludzi jako „drogę w górę”, równoznaczną z wyzwalaniem się z błędnych mniemań ku światłu prawdziwej wiedzy, a tym samym ku doskonałości poszczególnych osób i pomyślności państwa, a wreszcie ku najwyższemu Dobru<sup>23</sup>. Do idei drogi odwoływano się wyjątkowo chętnie w tradycji stoickiej i cynickiej. Tu wiedzę o cnotach przekazują, na wzór Sokratesa, wędrowni nauczyciele, przedstawiający idealny obraz człowieka, który dzięki mądrości, głębszemu poznaniu siebie, a zwłaszcza praktykowaniu cnót powinien stawać się coraz doskonalszy<sup>24</sup>. Chrześcijaństwo, jak wiadomo, prezentuje własny wariant tych paideutycznych praktyk w drodze. Ewangelie zawierają przecież wizerunek Jezusa jako wędrownego kaznodziei, niezmordowanego nauczyciela cnót chrześcijańskich, który sam jest ich wcieleniem, wzorem, drogą jako „droga i prawda, i życie” (J 14,6). W tradycji i antycznej, i chrześcijańskiej pojawia się także metafora dwóch dróg, z których jedna jest drogą cnoty, a druga występku. W mitologii greckiej na rozstaju dróg staje Herakles<sup>25</sup>, a w nauczaniu chrześcijańskim ta sytuacja może stać się udziałem

<sup>23</sup> Tym samym Sokrates, a następnie Platon obnażają płytkość sofistycznego nauczania cnoty, w którym dominowały egalitaryzm i relatywizm (cnota jako zespół praktycznych umiejętności, potrzebnych do wykonania określonych zadań, i dostępny każdemu, kto podda się sofistycznej pedagogii). W Platońskiej *Obronie Sokratesa* bohater tak opisze swe działania na rzecz propagowania cnoty: „Ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza: i mówię im, że nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne” (cyt. za: Platon, *Obrona Sokratesa*, [w:] idem, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1988, s. 267).

<sup>24</sup> Zob. K. Łapiński, *Wizerunek mędrca w Starszej Szkole Stoickiej*, Warszawa 2008.

<sup>25</sup> Przypowieść o Heraklesie, który na rozstajnych drogach spotyka Cnotę i Nieprawość, zostaje w ślad za sofistą Prodikosem z Keos, autorem *Horai*, przywołana przez Ksenofonta w jego

każdego, co świetnie obrazuje zarówno świat przedstawiony moralitetów, jak i szczegółowe katalogi cnót i występków, stosowane najpierw w stoickiej diatrybie, a następnie rozwijane w parenezie chrześcijańskiej (obecne już w *Liście Barnaby* i *Didache*) pod wpływem treści ewangelicznych: przypowieści o pannach mądrych i głupich, bramie szerokiej i wąskiej czy kazania na górze. Ten typ myślenia i obrazowania podjęła również wielka epicka poezja drogi, zarówno ta przedchrześcijańska, jak i chrześcijańska. Dość powiedzieć, że i Homerowa *Odyseja*, i *Boska komedia* Dantego są osnute na motywie wędrówki bohatera, unaoczniającej dynamikę ludzkiego życia moralnego, zogniskowanego wokół praktykowania cnót. W eposie Homera zagadnienia etyczne zostają powiązane z próbą zobrazowania przemian społecznych: następuje kres epoki herosów i początek świata ludzkiego, historycznego, co pociąga za sobą zmierzch indywidualistycznego etosu, arystokratycznego pojmowania *arete* i zapowiedź kultury *polis*, z właściwymi jej moralnymi i prawnymi formami życia społecznego (jej załączki widoczne są w scenie zgromadzenia ludu Itaki)<sup>26</sup>. Dante obrazuje natomiast kolejne stopnie moralnego postępu człowieka-chrześcijanina, jego wznoszenia się ku świętości, co jest równoznaczne z podjęciem tematu cnót i występków, a zwłaszcza z poetycką interpretacją cnót teologicznych (alegorycznie przedstawione Wiara, Nadzieja i Miłość)<sup>27</sup>. Nie trzeba specjalnie przypominać, sugeruje to sam Norwid, że oba eposy, oczywiście w pewnym zakresie, patronują *Vade-mecum*; wydaje się, że zobrazowany w nich program moralny, zawarty w nich ideał aretologiczny nie są dla poety bez znaczenia. W tym miejscu należy też raz jeszcze przywołać *Psychomachię* Prudencjusza, bo choć nie jest to poemat epicki oparty bezpośrednio na motywie drogi (wedle części badaczy to epos alegoryczny, pełen reminiscencji ze stoickiej diatryby i z poezji rzymskiej,

---

*Wspomnieniach o Sokratesie* (zob. Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, przeł. i wstęp L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 76-81). Dodajmy, że w ikonografii cnót postać Heraklesa często symbolizowała męstwo.

<sup>26</sup> W myśl nowszych wykładni eposu: „Mury Troi są widocznym znakiem, swoistym słupem granicznym owego przełomu epok” (B. Patzek, *Homer i jego czasy*, przeł. M. Tycner, Warszawa 2007, s. 99). Zob. też: E. Heza, *Kryzys arystokratycznego pojęcia areté. Z badań nad historią myśli greckiej*, „Etyka” 1972, s. 61-85. Ta opozycja epok i etosów wybrzmiewa w motcie *Vade-mecum*: Achilles przeciwstawiony zostaje Ulisesowi, ideały arystokratyczne – demokratycznym; istotny jest tu również egzystencjalny wymiar przeciwieństw – śmierć stanowi przeciwwagę dla życia postrzeganego jako wartość. Z sytuowaniem przez Norwida poezji Homera na granicy epok (tym razem między legendą a epopeją) mamy do czynienia również w *Milczeniu* (VI, 245).

<sup>27</sup> Program teologiczny i moralny *Boskiej komedii* obrazuje proces duchowego odrodzenia i zwycięstwa życia wiecznego nad śmiercią; wezwanie do kultuwowania cnót to ważny jego aspekt psychagogiczny, duszpasterski.

a zwłaszcza Wergiliusza, inni kwalifikują go jako poemat alegoryczno-dydaktyczny, katechetyczny i ascetyczny), to jego akcja, poprzez kolejne walki cnót z wadami nawiązującymi do grzechów głównych, odzwierciedla dynamiczny, agoniczny charakter życia moralnego oraz jego progres: w zakończeniu dzieła cnoty pod przewodnictwem Zgody i Wiary po pokonaniu występków budują Chrystusowi świątynię, w której zasiądzie Mądrość.

Norwidowskie wyobrażenia drogi cnoty, ściśle powiązane z przeświadczeniem o pielgrzymiej kondycji człowieka i jego aspiracjach do osobowej pełni, sytuują się bez wątpienia w kontekście wskazanych powyżej tradycji kultury. Autor *Vade-mecum* postrzega podążanie drogą cnoty jako proces organicznego rozwoju, stopniowego dojrzewania człowieka do człowieczeństwa, dopełniania go w aktach kolejnych prób. U kresu tej drogi można osiągnąć stan symbolicznie reprezentowany przez ideę złotego wieku (mowa o nim w kontekście cnót w utworze *Ironia*: „Ty myślisz może, że wiek złoty, / Bez walk, sam, przyjdzie do ludzkości? – / A gdzie?... powiodą piérw te cnoty; VM, 66) lub przez „jabłoń-cnót” (jak w finalnej metaforze z utworu *Zawody*; VM, 75), co wydaje się wskazaniem na dobra osiąmane dzięki praktykowaniu cnót, a w dalszej perspektywie, poprzez skojarzenie z drzewem życia, na eschatologiczne cele człowieka. Można więc powiedzieć, że drogę wieńczy osiągnięcie *humanitas*, *humanitas christiana*<sup>28</sup>. Kładąc nacisk na pozytywną rolę czasu w ludzkim wzrastaniu w cnocie, Norwid nie akceptuje oczywiście aktów przyspieszenia i rywalizacji czy zewnętrznych ingerencji (to temat poruszany

<sup>28</sup> Ideał *humanitas* pojawia się, jak wiemy, bardzo często w literaturze rzymskiej, np. w pismach Cyserona. W szerokim polu znaczeniowym tego pojęcia znajdują się takie właściwości człowieka, odpowiedzialne za jego kulturę osobistą, jak uprzejmość, łagodność, życzliwość, mądrość, godność, wytworność, szlachetność, doskonałość. U autorów wczesnochrześcijańskich pojęcie to nabiera znaczenia moralnego, zakorzenionego w nauczaniu Chrystusa i przekazach ewangelicznych (obejmuje miłość bliźniego, dobroczynność, miłosierdzie). Jednak dopiero Prudencjusz, zwłaszcza w *Psychomachii*, stworzył wyrazistą koncepcję *humanitas christiana*, operując kanonem alegorycznie przedstawionych chrześcijańskich *virtutes*, wśród których znalazły się m.in. wiara, nadzieja, skromność, cierpliwość, rozumność, pokora, powściągliwość, dobroczynność, zgoda. Zob. np.: F. Klingner, *Humanität und Humanitas*, [w:] idem, *Römische Geisteswelt*, Hamburg–München 1961, s. 690-732; H. Kuhn, *Humanitas Christiana*, [w:] *Interpretationen der Welt. Festschrift Romano Guardini*, Hrsg. H. Kuhn, Würzburg 1965, s. 151-171; W. Pawlak, *Z dziejów pojęcia „humanitas” (do XVII wieku)*, [w:] *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. 1: *Paradygmaty – tradycje – profile historyczne*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009-2010, s. 168-186; S. Stabryła, *Humanitas Christiana w poezji Prudencjusza*, [w:] *Świądek Chrystusowych cierpień. Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Adamowi Kubisiowi*, red. Z. Kijas [et al.], red. nauk. ks. J. Morawa, Kraków 2004, s. 839-853.

w związku z problematyką cnoty w wierszach *Zawody i Centaury*), bo działania te z łatwością spychają człowieka z obranej drogi – w stan niedopełnienia, niedojrzałości, barbarzyństwa, adekwatnie zobrazowany przywołaniem postaci centaurów.

Jak widać, szczególnie ważną rolę problematyka cnoty odgrywa na poziomie refleksji antropologiczno-etycznej, rozwijanej w *Vade-mecum*. To trzeci poziom spójności cyklu, wyznaczany przy udziale wątku aretologicznego<sup>29</sup>. Aretologia jest bowiem zawsze ściśle powiązana z antropologią, *paideia* jest zawsze ukierunkowana na określony ideał człowieka, a powoływanie się w tym kontekście na cnotę wskazuje na ideał człowieka, określony przez *arete*, czyli „najlepszość”<sup>30</sup>. W antycznej grece słowo *arete* jest synonimem maksimum zdolności i możliwości działania, efektywności, sprawności człowieka w dobroci<sup>31</sup>. A zatem chodzi tu o człowieka aspirującego do doskonałości, trwale zwróconego ku dobru, dążącego do jego osiągnięcia, mającego dobro samo w sobie, dobro najwyższe za cel swego istnienia.

Uwaga Norwida skoncentrowana jest w *Vade-mecum* na kilku cnotach. Na pierwszym miejscu znajduje się cnota męstwa, a nawet męstwa heroicznego, pierwotnie utożsamiana z *arete*, np. w *Iliadzie* Homera sławiącej czyny bohaterów odznaczających się siłą, odwagą, bojową skutecznością, arystokratycznym urodzeniem. Aretologia definiuje męstwo jako ogólną stałość umysłu człowieka, warunek każdej innej cnoty lub jako szczególną sprawność znoszenia trudności i wytrwania wobec wszelkiego zła, w tym niebezpieczeństwa śmierci. Męstwo pozwala opanować odruch ucieczki, uzdalnia do atakowania przeciwnika i pokonania go, ale niekiedy pomaga też miarkować śmiałość<sup>32</sup>. Wydaje się, że dokładnie w tym duchu Norwid prowadzi swą poetycką interpretację cnoty męstwa. W wier-

<sup>29</sup> Władysław Stróżewski, interpretując *Vade-mecum* jako wyraz Norwidowej filozofii człowieka, eksponuje przede wszystkim metaforę człowieka-pielgrzyma, który pozostaje *in statu viae*. Droga, którą przemierza, daje szansę pozyskania fundamentalnych atrybutów osoby. Wiedzie ona, poprzez trud, ku pełni osobowego bytu, ku ludzkiej doskonałości, samoświadomości, kapłańskiej dojrzałości, wolności, prawdzie, transcendencji. W tej przekonującej i inspirującej analizie poetyckiej antropologii Norwida nie znajdujemy jednak odniesień do problematyki aretologicznej. Zob. W. Stróżewski, *Filozofia człowieka w „Vade-mecum” Cypriana Norwida*, [w:] *idem*, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 7-27.

<sup>30</sup> Słowo *arete* pochodzi od słowa *aristos*, czyli stopnia najwyższego od *agathos*, tzn. „dobry”; najwierniej oddaje je więc słowo „najlepszość”.

<sup>31</sup> Zob. Z. Pańpuch, *Areté*, s. 318-325; S. Witek, H. Wegner, *Cnota*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, szp. 521-527; F. Gryglewicz, H. Wegner, *Cnot katalogi*, [w:] *ibidem*, szp. 527-530; *Cnoty i wady* (hasło), [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, przeł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 160-162.

<sup>32</sup> Zob. Z. Pańpuch, *Męstwo*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nacz. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 140-143.

szu *Fatum* męstwo, nienazwane wprost, porównane tu do działań artysty<sup>33</sup>, pozwala stanąć oko w oko z nieszczęściem, wytrzymać jego napór i w końcu odnieść nad nim zwycięstwo, które jest zarazem zwycięstwem człowieka męznego nad samym sobą<sup>34</sup>. Z kolei w wierszu *Cnót-oblicze* cnota tragiczna ma u swych podstaw męzne przewyciężanie oporu: „Od hardych mieczów – do krzyżowych ćwieków; / Od więzień – pod sznur i topór” (VM, 86). Bohater zawiera natomiast swoistą rekapitulację dziejów męstwa: od mitu o wyprawie Argonautów, przez heroizm Mojżesza i męstwo chrześcijan, widziane w świetle zarówno śmierci-ofiary Chrystusa, jak i chrześcijańskiej słodyczy, nieprzeciwstawianej bynajmniej dawnej cnotcie, lecz traktowanej jako jej duchowe dopełnienie: „ona raczej – jako białogłowa / Wierna – współzwycięża duchem!” (VM, 120), aż po dziewiętnastowieczną postać heroizmu, czyli pracę. Poeta przedstawia w tym wierszu męstwo heroiczne jako jeden z uniwersalnych wątków ludzkiej historii, jako jeden z kluczowych czynników „Dziejów-zaciągu”. Pisz: „Bohaterowie wszak od wieków w wieki / Kraj zdobywają zaklęty –” (VM, 119) i można chyba dodać, że wedle Norwida powinni to czynić w postawie męstwa po kres czasu.

Drugą cnotą kardynalną eksponowaną w obrębie antropologicznego planu *Vade-mecum* jest umiarkowanie, a więc zespół atrybutów, które starożytni określali mianem *sophrosyne*, mając na myśli poczucie umiaru, roztropność, dyscyplinę i równowagę wewnętrzną, umiejętność trzymania się w działaniu drogi pośredniej między skrajnościami. Właściwe działanie wymaga bowiem proporcjonalności i miary w stosunku do dobra obranego jako cel; miara powinna uwzględniać nie tylko naturę przedmiotu, ale i podmiotu działania. Zarówno nadmiar, jak i niedomiar aktywności w stosunku do dobra uniemożliwiają jego osiągnięcie i są przyczyną rozlicznych wad. Kwintesencją cnoty umiarkowania, w różnych jej interpretacjach, staje się więc ideał panowania człowieka nad sobą, nieulegania siłom natury, poddania pożądlivej części duszy, czyli afektów, namiętności, jak również zmysłów, pod porządkującą władzę rozumu (*logosu*) jako dysponenta miary<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> W twórczości Norwida artysta uzyskuje status bohatera kulturowego, herosa. Kwestia ta rozpatrywana jest w rozdziale *Norwidowskie miary i oglądy heroizmu*.

<sup>34</sup> Fert w komentarzu do utworu eksponuje motyw próby, doświadczania, „badania” nieszczęścia, uznając go za istotny, powtarzalny składnik „Norwidowskiego poglądu na temat powołania artysty-myśliciela-odkrywcę” (VM, 58). Wśród kontekstów słusznie wymienia *Rozmyślanie* Marka Aureliusza (8, 28), które – przypomnijmy – są sekwencją stoickich ćwiczeń duchowych, mających na celu m.in. kształtowanie człowieka cnotliwego.

<sup>35</sup> W *Państwie* Platona Sokrates stwierdza, że umiarkowanie jest to „pewien ład i wewnętrzne panowanie nad przyjemnościami i nad żądzami, jak się to mówi. Mówi się przecież o mocy nad sobą [...]”. A dalej objaśnia sens zwrotu „panowanie nad sobą”: ten zwrot znaczy to,

Temat to, można śmiało powiedzieć, specyficznie Norwidowski i z pewnością godny gruntownego opracowania przy wykorzystaniu szerszej podstawy tekstowej. Tymczasem chciałabym zwrócić uwagę jedynie na wiersz *Królestwo*, w którym autor symbolicznie stawia człowieka na rozstaju dróg, między skrajnościami: wolnością, przybierającą postać niepohamowanego indywidualizmu, a niewolą małoduszności, która sprowadza ludzkie istnienie na poziom istnienia zwierzęcego. W zakończeniu utworu Norwid proponuje третią drogę:

Nie niewola ni wolność – są w stanie  
 Uszczęśliwić cię... nie! – tyś osobą:  
 Udziałem twym więcej!... panowanie  
 Nad wszystkim na świecie – i nad sobą.

(VM, 79)

Ta poetycka proklamacja personalizmu, królewskiej godności człowieka jako osoby, zawiera czytelne odniesienia do cnoty umiarkowania. Panowanie nad stworzeniem zostaje zintegrowane z ideałem panowania nad sobą, czyli zdolnością do przekraczania wszelkich determinacji natury wewnętrznej, ale też presji społecznej, co wymaga mocy i szlachetności woli, a nade wszystko doskonałości duchowej, polegającej na respektowaniu władzy rozumu i prawa<sup>36</sup>.

Norwid czyni w *Vade-mecum* aluzję również do cnoty sprawiedliwości, tym samym jego poetycka aretologia dotyka zagadnień życia wspólnotowego. Sprawą publiczną uczynili cnotę myśliciele starożytni, upatrujący w niej zasadniczej kategorii życia społecznego. Jak wiemy, Platon i Arystoteles, poszerzając znaczenie *aretę*, na czele cnót obywatelskich postawili sprawiedliwość. Według autora *Uczty* to na niej opiera się nie tylko współbrzmienie sił duchowych człowieka<sup>37</sup>, ale też har-

---

że „w samym człowieku, w jego duszy, jest pewna cząstka najlepsza i inna, gorsza. I kiedy to, co z natury lepsze, panuje nad tym, co gorsze, to znaczy, że człowiek panuje nad sobą i to się chwali” (430 E-431 A). Cyt. za: Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1990, s. 212-213.

<sup>36</sup> W wierszu *W pamiętniku*, stanowiącym część prologu *Tyrteja*, idea panowania nad sobą zostaje powiązana z sytuacją próby i samopoznania: „Wtedy to próba jest, wtedy jest waga, / Ile? nad sobą wzięłeś panowania; / Wartość się twoja ci odsłania naga – / I oto widzisz, ktoś – ty? ... bez pytania” (IV, 458-459).

<sup>37</sup> Człowiek sprawiedliwy to taki, który „urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne [chodzi o trzy «części» duszy: rozumną, impulsywną i pożądlivą – przyp. A.Z.], jakby trzy struny dobrze współbrzmiające [...] i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek” (Platon, *Państwo*, s. 238-239 [443 D-E]).

monia między wnętrzem człowieka a politycznymi strukturami państwa będącego przestrzenią umożliwiającą ludziom prowadzenie prawdziwego życia. Z kolei Aristoteles, widząc w człowieku istotę społeczną, uzna funkcjonowanie w ramach *polis* za konieczny kontekst ludzkiego bytowania, za ważny, niezbywalny etap doskonalenia człowieka, a to ze względu na wychowawczą rolę państwa-miasta. Norwid niewątpliwie w dialogu z tą szeroko znaną tradycją intelektualną nadaje w *Vade-mecum* cnocie sprawiedliwości status czynnika kształtującego relacje międzyludzkie, przenikającego życie obywatelskie, gwarantującego harmonię społeczną. Ideał wspólnoty politycznej, zorganizowanej wokół tak rozumianej cnoty sprawiedliwości, wyłania się z wiersza *Ideał i reformy*. Pojęcie cnoty jest tu elementem języka i światopoglądu Monarchy-Mędrca<sup>38</sup>, porównanego do Trajana i Marka Aureliusza, a zatem do wybitnych i zasłużonych cesarzy, społecznego reformatora i wybitnego filozofa, który w swych *Rozmyślaniach* daje (także sam sobie) wykład stoickiego pojmowania cnoty i określa sposoby ćwiczenia się w niej, tzn. stopniowego osiągnięcia moralnej doskonałości, aż po jej pełne wcielenie w roli władcy idealnego<sup>39</sup>. Monarcha ów w przytaczanej w wierszu mowie konstatuje wśród obywateli niedostatek *arete*, rozumianej jako podstawa ładu społecznego i społecznej wzajemności oraz jako potencjalne źródło potęgi politycznej państwa. Jego wypowiedź wydaje się wyrazem przeświadczenia o niemal nieosiągalności stanu równowagi między cnotą filozoficzną a cnotą polityczną, między poznaniem a działaniem<sup>40</sup>. Trzeba jednak zaznaczyć, że Monarcha żali się na obywateli „[w] swej warowni i w kraju podbitym” (VM, 121), a to z kolei może być bezpośrednią aluzją do biografii Marka Aureliusza, który w okresie swego panowania więcej czasu spędzał na krwawych

<sup>38</sup> Na marginesie odnotujmy, że przedstawienia cnót będące elementem zdobień na kolumnach Trajana i Marka Aureliusza w Rzymie stanowiły źródło ilustracji do *Psychomachii*.

<sup>39</sup> Stoicki mędrzec powinien bowiem angażować się w sprawy publiczne, podejmować działania na rzecz społeczności, czemu przyświeca zasada o proveniencji Platońskiej: doskonałość etyczna jednostki pozostaje w związku z doskonałością państwa, a zatem to mędracy powołani są do bycia władcami. W świetle tego ideału można rozpatrywać osobę Marka Aureliusza, łączącego w swym życiu kompetencje cesarza i filozofa. Zob. K. Łapiński, *op. cit.*, s. 176-189.

<sup>40</sup> Wśród notatek cesarza znajdujemy zapis: „Nie spodziewaj się nadejścia rzeczypospolitej Platońskiej. Lecz bądź zadowolony, jeżeli choć krok robisz najmniejszy. I bądź tego przekonania, że w tym wypadku nic nie jest małe” (cyt. za: Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, Warszawa 1984, s. 110 [9, 29]). Słowa te są unaocznieniem wątpliwości autora, jego wewnętrznego rozdarcia, a nawet utraty przezeń złudzeń co do szans na osiągnięcie doskonałości w dziedzinie polityki, na harmonijne zespolenie roli filozofa i władcy. Zob. M. Dzielska, *Idee polityczne Marka Aureliusza*, [w:] *Teoria i praktyka polityczna Marka Aureliusza*, red. K. Marulewska, Warszawa 2010, s. 81-93.

wojennych wyprawach niż w Rzymie, ale może też sugerować, iż cień ironii pada na aretologiczne uwagi Monarchy – agresora i tyrana, w istocie odizolowanego od rzeczywistości społecznej, wyobcowanego w swej „twierdzy wewnętrznej”. Niepozbawione zasadności jest również interpretowanie tej postaci przez pryzmat motta cyklu: w swej skardze umarły Achilles odrzuca los Monarchy, panującego „nad narodem umarłych” (VM, 3). Po raz kolejny trudno o interpretacyjną precyzję, bo utwór nie zachował się w całości<sup>41</sup>.

I w końcu trzeba koniecznie powiedzieć o jeszcze jednej cnocie, która w poetyckiej aretologii Norwida odgrywa rolę wyjątkowo ważną. To oczywiście *kalokagathia*, czyli dobro-piękno, które w tradycji antycznej stanowiło zwieńczenie wszystkich cnót, ich pełnię, było bowiem oznaką szlachectwa duszy ludzi najlepszych oraz najwyższym ideałem wychowawczym kultury, akcentującym zalety moralne człowieka, skierowane na cel sam w sobie, na dobro samo w sobie (w odróżnieniu od dobra przyjemnego czy użytecznego). We wczesnej tradycji chrześcijańskiej pozostającej pod wpływem kultury greckiej zachowano pojęcie *kalokagathia*, dołączając do niego wiarę i miłość, a także wiedzę objawioną (np. ojcowie kapadocy, Klemens Aleksandryjski)<sup>42</sup>.

W kręgu *kalokagathii* autor *Vade-mecum* sytuuje postać i twórczość Fryderyka Chopina jako artysty ucieleśniającego ideał sztuki, jej dojrzałość i doskonałość. W *Fortepianie Szopena* osobowe piękno artysty (sugerowane obrazem ręki „białości / Alabastrowej”, delikatnych dotknięć klawiatury – „jak strusiowe pióro”,

<sup>41</sup> Przykładów Norwidowskich zainteresowań cnotą, powiązaną z powinnościami społecznymi, z działaniami dla dobra wspólnego, dostarczają również inne utwory poety. Tu odnotuję jedynie fascynację Norwida osobą Tyrtajosa. Ten „prorok cnoty”, jak określał go Jaeger (*op. cit.*, s. 58), nadający jej walor polityczny, obywatelski, patriotyczny, niepokoił wyobraźnię artysty na tyle skutecznie, że w *Tyrteju* doszło do istotnej, także w perspektywie refleksji aretologicznej, rewizji legendy, osnutej wokół jego działań przywódcy i poety.

<sup>42</sup> Jak wiadomo, rozwojowi religii chrześcijańskiej w pierwszych wiekach jej istnienia towarzyszy nieprzerwany proces interpretacyjny, w którym religia hebrajska przedstawiana jest w kategoriach filozofii greckiej. Pomimo odrębności języków, widoczne staje się ich wzajemne przenikanie, aż po symbiozę myśli helleńskiej i wczesnochrześcijańskiej w intelektualnych kręgach Aleksandrii (zob. przyp. 9). W tym procesie „tłumaczenia” pojęć i idei pojawiają się także terminy *arete*, *kalokagathia* i *paideia*, dzięki czemu w nawiązaniu do tradycji greckiej tworzone są podwaliny chrześcijańskiej aretologii i koncepcji nauczania cnót. Zob. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge 1962; H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, przeł. P. Siejkowski, Poznań 2000. O formowaniu się pojęcia *kalokagathia* i jego różnych zakresach znaczeniowych pisze: P. Jaroszyński, *Kalokagathia*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nacz. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 444-447.

gestów pełnych „i wzięcia, i szyku”; VM, 158)<sup>43</sup>, przedstawione zostało jako źródło sztuki będącej wyrazem cnoty, wręcz mową cnoty. Norwid ukazuje akt twórczy muzyka jako osiągnięcie ideału „Doskonałości Peryklejskiej” (VM, 159), a zatem będącego wedle Greków ucieleśnieniem najwyższej doskonałości w sztuce, która nie jest jedynie wartością estetyczną, bo jest także wartością moralną: podstawa *kalokagathii* to piękno zszyntetyzowane z dobrem. Nie dziwi zatem pojawienie się w tym kontekście starożytnej Cnoty, synonimu doskonałości. W obrębie porównania zawierającego jej *soliloquium* okazuje się ona doskonałością ochrzczoneą, odrodzoną „w Niebie” (VM, 159), przeobrażoną w świetle chrześcijańskich tajemnic wiary – Eucharystii i Przemienienia<sup>44</sup>. W ten oto sposób w obrębie wizji, której podmiotem jest Cnota, unaocznione zostaje „Doskonałe-wypełnienie” (VM, 161), mające postać symbolicznego (sakramentalnego) pojednania człowieka i Boga, ziemi i nieba, czasu i wieczności, tego, co duchowe, i tego, co materialne<sup>45</sup>, a będące także formą zintegrowania pierwiastków narodowych („I była w tém Polska – od zenitu

<sup>43</sup> Intrigujące piękno osobowe Chopina niejednokrotnie stanowiło przedmiot refleksji Norwida – zwłaszcza w *Czarnych kwiatach*, gdzie skupiał się na pięknie postaci artysty: „On, w cieniu głębokiego łóżka z firankami, na poduszkach oparty i okręcony szalem, piękny był bardzo, tak jak zawsze, w najpowszedniejszego życia poruszeniach mając coś skończonego, coś monumentalnie zarysowanego... coś, co albo arystokracja ateńska za religię sobie uważać mogła była w najpiękniejszej epoce cywilizacji greckiej – albo to, co genialny artysta dramatyczny wygrywa np. na klasycznych tragediach francuskich [...]. Taką to naturalnie apoteotyczną skończoność gestów miał Chopin, jakkolwiek i kiedykolwiek go zastałem...” (VI, 178-178). Oczywiście poeta próbował zrozumieć arystokratyzm wyglądu i ducha, geniusz Chopina, wnikając w jego muzykę, w „jej formę (w najszerszym rozumieniu tego słowa) i bogactwo duchowych doświadczeń, które się w niej wyraża. Te dwa ideały: doskonałości formalnej i wielkości ducha były także najbliższe Norwidowi” (W. Strózewski, *Chopin i Norwid*, [w:] idem, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 292). Zauważmy, że są to ideały, które sytuują postać Chopina w dominium cnoty jako drogi do doskonałości i wielkości człowieka.

<sup>44</sup> Warto przypomnieć, że przyswajanie elementów filozofii greckiej (w rozpatrywanym przypadku chodzi o cnotę) przez chrześcijaństwo łączy się niekiedy ze stwierdzeniem ich podobieństwa i zarazem różnicy poziomów wiedzy: chrześcijaństwo przedstawiane jest jako filozofia, ale *philosophia Christi* górująca nad filozofią Greków, jako „mądrość Boża”, ale przewyżczająca „mądrość świata” i „mądrość pogan” (Kor 1, 21-25). Starożytna kultura intelektualna staje się więc przygotowaniem do przyjęcia prawdy Ewangelii (*praeparatio evangelica*). Myśleniu w kategoriach podobieństwa sprzyja też charakter filozofii w epoce hellenistycznej – spełnia ona często funkcje religijne, bo filozofowie chcą kierować ludzkim życiem i oczekują od adeptów swych nauk praktycznego zastosowania zaleceń. Zob. J. Domański, *Chrześcijaństwo a filozofia grecka*, „Znak” 1992, nr 1, s. 58-66.

<sup>45</sup> W Norwidowym rozumieniu *kalokagathii* jej źródłowy, starożytny sens oczywiście interferuje z nowożytnymi interpretacjami tej kategorii (Lord Shaftesbury, Johann Joachim

/ Wszchedoskoności dziejów / Wzięta tęczą zachwytu / – Polska – przemienionych kołodziejów”; VM, 160) i ogólnoludzkich, partykularnych, ludowych (sugerowanych przez „dom modrzewiowy wiejski”; VM, 159), do którego wchodzi starożytna Cnota) i uniwersalnych, humanistycznych, i religijnych, chrześcijańskich<sup>46</sup>. Moment ten Norwid przedstawia jako zarazem zwieńczenie wędrówki drogami cnoty: wartości wypracowane przez ludzkość podlegają zsyntetyzowaniu, duchowej przemianie, przeniesione na poziom *sacrum*, sięgają eschatologicznej pełni:

Odrodziłam się w Niebie  
I stały mi się Arfą – wrota,  
Wstęgą – ścieżka...  
Hostię – przez blade widzę zboże...  
Emanuel już mieszka  
Na Taborze!

(VM, 159)

Jest to oczywiście droga niezwykle karkołomna, bo przecież „Piętnem globu tego – niedostatek” (VM, 161), jednak wielka sztuka, a zwłaszcza wielka muzyka, jako wypełnienie ideału *kalokagathii*<sup>47</sup>, może być cennym drogowskazem, bo w swych genialnych wytworach artysta jest w stanie odsłaniać nadrzędny cel wędrowania. Władysław Stróżewski, pisząc o ideach cykliczności i drogi w *Vademecum*, podkreślał wyjątkowe w tym kontekście znaczenie *Fortepianu Szopena*:

Utwór ten stanowi niewątpliwie kulminację cyklu. Droga, a raczej wielość polifonicznie prowadzonych dróg, dochodzi tu do kresu, będącego prawdziwym, ale jakże dramatycznym jej dopełnieniem. Utwór ostatni, owo cudowne *Na śmierć Józefa Z.* brzmi już jak błogosławieństwo, udzielone w największej ciszy i skupieniu stojącemu u progu wieczności wędrowcowi<sup>48</sup>.

---

Winckelmann, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel), uznającymi jedność ducha i materii za szczególnie ważny jej aspekt.

<sup>46</sup> Stróżewski w swej interpretacji *Fortepianu Szopena* („Doskonałe-wypełnienie”. O „*Fortepianie Szopena*” Cypriana Norwida, „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 4, s. 43-72) rozumie „Doskonałe-wypełnienie” jako efekt procesu przemiany, dynamicznego rozwoju, syntetyzowania wartości, co w momencie osiągnięcia absolutnego optimum jest równoznaczne z aktualizacją ideału w sztuce, z aksjologiczną jednością różnych rodzajów wartości (wartości estetyczne zostają zintegrowane z wartościami moralnymi, religijnymi), ze stopieniem się artysty z dziełem.

<sup>47</sup> Warto przypomnieć, że w *Państwie* (401 D-402 A) Platon kojarzy *kalos kai agathos* z wychowaniem, którego podstawę stanowi muzyka. Jej rytm i harmonia kształtują duszę człowieka w sposób właściwy, kierując ją ku dobru i pięknu.

<sup>48</sup> W. Stróżewski, *Chopin i Norwid*, s. 301.

Nie sposób oprzeć się przeświadczeniu, iż w kreowaniu tego punktu szczytowego *Vade-mecum* ważną rolę odgrywa wątek aretologiczny.

### 3.

Lektura *Vade-mecum* w perspektywie Norwidowskiej aretologii uświadamia, jak głęboko zanurzone jest w tradycjach filozoficzno-religijnych myślenie poety o cnocie. Sokrates, Platon, stoicy i cynicy wydają się głównymi przewodnikami Norwida po świecie cnoty starożytnej. Oczywiście poeta łączy ich idee z chrześcijańskim postrzeganiem cnoty. To problematyka wciąż żywa przecież w nauczaniu Kościoła w XIX wieku<sup>49</sup>, a zarazem mocno osadzona w chrześcijańskiej tradycji intelektualnej i duszpasterskiej, będącej przedmiotem żywych zainteresowań twórcy. Dość przypomnieć Ojców Kościoła, ze św. Tomaszem na czele, przedstawiającym w *Summie teologicznej* wielką syntezę aretologiczną, obejmującą trzy cnoty teologiczne, pięć sprawności intelektualnych i cztery cnoty kardynalne, a zbudowaną na podstawie treści objawienia, ale także etykę starożytnych: Arystotelesa, stoików, neoplatoników, oraz myśl chrześcijańską: patrystyczną, monastyczną, scholastyczną<sup>50</sup>. Z pewnością ważne były dla Norwida-aretologa również źródła literackie, zwłaszcza Homer, czyli – jak twierdził Platon – „wychowawca całej Grecji” (*Państwo*, 606 E; *Protagoras*, 339 A) w duchu *arete*, a także Dante przedstawiający swą wersję drogi człowieka przez piekło i czyściec ku niebu, czyli ku duchowemu odrodzeniu, dobru, Bogu, czy wreszcie, dotychczas nieodnotowywany w kontekstach dzieł poety, Prudencjusz, kształtujący w swej *Psychomachii* bardzo trwały model obrazowania walki cnót z występkami, który staje się następnie uniwersalnym modelem życia chrześcijańskiego, zobrazowaniem *humanitas christiana*. Wyobrażenia aretologiczne Norwida zapewne wiele zawdzięcza również plastycznym przedstawieniom cnót. Pod wpływem Prudencjusza rozwija się przecież bardzo bogata ikonografia psychomachii, utrwalana najpierw w ilustrowanych rękopisach jego dzieła (IX-XIII w.), a potem przenikająca do malarstwa, rzeźby (często

<sup>49</sup> Co więcej, problem cnót jest w drugiej połowie XIX wieku na tyle żywo dyskutowany, że w 1899 roku papież Leon XIII w encyklice *Testem benevolentiae nostrae* potępia pogląd (tzw. amerykanizm) głoszący wyższość cnót czynnych nad kontemplacyjnymi i przyrodzonych nad nadprzyrodzonymi.

<sup>50</sup> Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*. „*Summa teologii*” I-II, 49-67, przeł. W. Gałewicz, Kęty 2006.

sepulkralnej), sztuki witrażu, architektury. Norwid mógł prowadzić regularne studium tego zjawiska w czasie swego pobytu we Włoszech, choćby w Toskanii, bo tu wybitni artyści, tacy jak Giotto di Bondone, Giovanni Pisano, Donatello, Filippino Lippi, Luca della Robia szczególnie chętnie sięgali po ten typ obrazowania, wykorzystując przy tym w niektórych przypadkach inspiracje płynące z *Boskiej komedii*. Również we Francji, w której poeta spędził wiele lat życia, ikonografia cnót jest wyjątkowo rozpowszechniona, przede wszystkim w plastyce katedralnej (najbardziej spektakularny portal katedry Notre-Dame w Paryżu, przedstawiający Porta Dei, Porta Paradisum, ukazuje Chrystusa w momencie paruzji w otoczeniu apostołów, proroków i męczenników oraz dwunastu tronujących cnót, a dodajmy, że cykl ten został następnie powtórzony w katedrach w Amiens i Chartres; w opactwie w Cluny oraz katedrze w Strasburgu podjęto zaś motyw walki cnót z występkami)<sup>51</sup>. Wydaje się, że kobiece personifikacje cnót, wizje triumfu cnoty, jabłoni cnot jako wariantu bardzo popularnego przedstawienia kwitnącego drzewa cnót (przeciwagę tworzyło uschnięte drzewo wad) czy ścieżki, która staje się wstęgą (tzn. znakiem pojednania, ale może też banderolą z alegorii cnót) można rozpatrywać właśnie w kontekście plastycznych doświadczeń autora *Vade-mecum*.

Wprowadzając do swego języka poetyckiego i świata myśli pojęcie cnoty, Norwid staje w opozycji do refleksji etycznej swych czasów, może nawet wydawać się na jej tle anachroniczny. W etyce XIX stulecia współlistnieją bowiem w dyskursie moralnym różne poglądy o nowożytnej, często oświeceniowej proveniencji. Ogromne znaczenie uzyskuje wówczas emotywizm (jego źródłem jest myśl Davida Hume'a), w świetle którego moralność, oparta na arbitralnym, irracjonalnym akcie wyboru autonomicznego podmiotu, okazuje się ekspresją namiętności, uczuć, upodobań, egoizmu. Jak wiadomo, tej tendencji przeciwstawiał się Immanuel Kant i kontynuatorzy jego myśli, poszukując powszechnej zasady postępowania moralnego i uznając, że maksyma, która wyraża prawo moralne i determinuje wolę, nie może być zakorzeniona ani w dążeniu do szczęścia, ani w Bogu. Rezygnując z treści moralnej imperatywu, królewiecki filozof wybiera autonomię podmiotu moralnego, ale zarazem etyczny formalizm, będący próbą ufundowania moralności na samym

<sup>51</sup> Zob. S. Witek, H. Wegner, *Cnota*, s. 523-527; M.U. Mazurczak, *Spes – nadzieja pośród personifikacji cnót. Wokół Andrei Pisana drzwi południowych bazyliki we Florencji*, „Ethos” 2010, nr 4, s. 183-199. Dodajmy, że w Polsce ze szczególnie bogatą ikonografią cnoty zetknijemy się w katedrze wawelskiej (krypta św. Leonarda, sarkofagi i pomniki grobowe władców), a także w kościołach św. Anny w Krakowie, św. Andrzeja w Olkuszu, Świętej Trójcy w Strzelnie (program ikonograficzny odwołujący się do wizji drzewa cnót i drzewa przywar). Jest to też ikonografia obecna w wielu rezydencjach świeckich, królewskich czy magnackich.

rozumie. Pokantowski formalizm ściera się w XIX wieku z różnymi postaciami utylitaryzmu (Jeremy Bentham, John Stuart Mill), akcentującego znaczenie szczęścia postrzeganego przez pryzmat użyteczności, skuteczności, sumy różnorodnych korzyści, do których ludzie pragną dążyć w swym życiu. I etyczny kantyzm, i utylitaryzm znajdują u schyłku stulecia żarliwego przeciwnika w osobie Friedricha Nietzschego, który odrzucając wszelkie uzasadnianie racjonalnie lub eudajmonistycznie koncepcje moralności, proklamuje woluntaryzm i moralny solipsyzm, a w istocie nihilizm.

Przywołane powyżej główne tendencje dziewiętnastowiecznej refleksji etycznej trudno uznać za bliskie Norwidowi. Przeciwnie, ich myślowe podstawy i praktyczne przejawy były przez poetę wielokrotnie krytykowane jako redukujące, instrumentalizujące ludzką godność. A zatem trwanie Norwida przy klasycznej etyce cnót należy uznać za wybór w pełni intencjonalny, mieszczący się w ramach jego polemiki ze współczesnością, będący ważnym argumentem w batalii przeciw degeneracji człowieka epoki<sup>52</sup>. Jest to z pewnością wybór chrześcijanina, przekonanego o znaczeniu cnót w kodeksie moralności chrześcijańskiej, a jednocześnie

<sup>52</sup> Znamienne, że współcześni krytycy nowożytnej teorii moralności konfrontują etykę oświeceniową i pooświeceniową, a zatem tę, której niedostatki przenikliwie diagnozował Norwid, z tradycją arystotelesowsko-tomistyczną, bo dostrzegają w kluczowej dla niej koncepcji cnót potencjalne źródło odnowy moralności, wychowania człowieka, kultury. W pracach głoszących potrzebę powrotu do etyki cnót chodzi przede wszystkim o przywrócenie w miejsce dominującego obecnie emotywizmu teleologicznego schematu działania moralnego (dobro jako nadrzędny cel; związek między cnotą, szczęściem a dobrem czy też Bogiem) oraz obiektywnych, racjonalnych uzasadnień moralności, które czerpałyby z koncepcji prawdy, wyłożonej przez Arystotelesa (prawda jako adekwatność umysłu wobec jego przedmiotów), a następnie zdefiniowanej przez św. Tomasza jako *adaequatio rei et intellectus*. Formułowana jest więc w tych dyskusjach etycznych propozycja wyjścia w filozofii moralności poza granice relatywizmu indywidualistycznego i kulturowego. Scharakteryzowany powyżej punkt widzenia wielokrotnie prezentował w swych głośnych i szeroko komentowanych publikacjach jeden z przedstawicieli anglosaskiej etyki cnót Alasdair MacIntyre (zob. np. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame 1988; *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Milwaukee 1990; *Dziedzictwo cnoty. Studium...; Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago 1999). Również we współczesnej teologii podejmowane są próby powrotu do uznania problematyki aretologicznej za ośrodek refleksji etycznej, co oznacza ponowne odkrycie walorów tomistycznej nauki o cnotach (zob. ks. L. Melina, *Problematyka cnoty we współczesnej teologii moralnej*, przeł. P. Mikulska, „Ethos” 2010, nr 4, s. 61-77). Należy odnotować, że w tym swoistym renesansie myślenia w kategoriach cnoty uczestniczy też współczesna teoria kultury (zob. I. Chłódna-Błach, *Od paidei do kultury wysokiej. Filozoficzno-antropologiczne podstawy sporu o kulturę*, Lublin 2016).

świadomego antycznej genealogii *arete*. Jest to też wybór personalisty, bo kategoria cnoty współgra z koncepcją osoby jako synonim jakości ludzkiej duszy oraz czynnik osobowej doskonałości człowieka i jego sprawności moralnej w działaniu. Zarazem wyznacza ona potencjalne pole do dyskusji z dziewiętnastowiecznym indywidualizmem, z ówczesnymi koncepcjami ludzkiej podmiotowości, eksponującymi znaczenie czysto subiektywnych uczuć<sup>53</sup>, a zatracającymi ideę podmiotu moralnego i wewnętrznie zintegrowanego, respektującego przy tym obiektywny punkt odniesienia dla Ja. Polemika obejmować może także zrodzone w ówczesnej kulturze indywidualizmu koncepcje życia zbiorowego, które przystając na wizję społeczeństwa jako sumy egoizmów, abstrahują od tradycyjnego uznawania cnót za ostoję życia wspólnotowego lub choćby tylko za czynnik stabilizujący relacje międzyludzkie. Jest to też wybór krytyka współczesnej sobie kultury, w której nie ma już miejsca dla cnoty, bo „nie czas myśleć... o cnocie!”, jak czytamy w *Larwie* (VM, 36), bo od cnoty „cofa strach śmieszności”, w myśl frazy pochodzącej z *Ironii* (VM, 66). Norwid dokonuje zatem w swej poezji aktu rewindykowania znaczenia cnoty w roli także czynnika kulturotwórczego, co jest równoznaczne z przywołaniem, na zasadzie ideału, wizji kultury jako środowiska formowania człowieka ku najwyższym wartościom. Wedle Norwida najpełniej realizuje ten ideał Chopin, ale dodajmy, sam poeta stara się wcielać go swą twórczością w życie.

*Vade-mecum* jest oczywiście zdominowane przez postawę ironicznego krytycyzmu autora, ale nie sposób nie zauważyć, że wątek aretologiczny ma jednak u swych podstaw afirmację – afirmację trudu dążenia do cnoty i życia wedle cnót, pomimo wszystko i wbrew wszystkiemu, bo jest to jedyna droga stawania się osobą, jedyna droga prowadząca do pełni człowieczeństwa. Przypomnijmy: w klasycznej teorii cnót chodziło właśnie to, by człowiek, wyposażony w odpowiednie intelektualne i moralne sprawności, mógł poprzez czyn udoskonalać swe życie osobowe, wewnętrzne, duchowe, a zarazem by był gotów jak najlepiej sprawować przypisane mu role społeczne i działać dla dobra wspólnego. U Norwida ton afirmacji o proveniencji aretologicznej obejmuje też, jak sądzę, pewien typ działań poetyckich, a mianowicie postawę poety-moralisty, który uprawia poezję rozumianą jako droga formowania w odbiorcach cnoty, jako zachęta do ćwiczenia się w cnocie, to znaczy poezję ściśle powiązaną z dobrem, indywidualnym i zbiorowym, a finalnie prowadzącą do Dobra jako swego nadrzędnego celu.

<sup>53</sup> Norwid jest przekonany, że we współczesnej mu kulturze emocje nierzadko podszywają się pod cnoty. W kontekście uwag na temat prasy padają słowa: „udramatyzowane zręcznie pasje mogą otrzymywać efekta do cnót podobne” (List do Władysława Czartoryskiego, 20 lutego 1863; IX, 80).

Po lekturze *Vade-mecum* z pewnością trudno o jednoznaczne, precyzyjne określenie pozytywnego programu Norwida, ale – jak można sądzić – uwzględnienie problematyki aretologicznej sprawia, że przynajmniej pewne aspekty tego programu stają się lepiej widoczne. Wokół kategorii cnoty krystalizuje się bowiem krąg ważnych zagadnień etycznych, będących próbą mentorskiej, psychagogicznej odpowiedzi Norwida na trapiący ludzkość niedostatek. Odślania się też rzadziej badawczo rozważany, ale najwyraźniej istotny dla poety wątek tajemnicy człowieka, a mianowicie kwestia jego kondycji jako istoty działającej, spełniającej się poprzez czyn. Dużo już wiemy o Norwidowskiej refleksji nad ludzkim poznaniem i wagą w nim P(p)rawdy, mniej natomiast o sposobach postrzegania przez pisarza ludzkiego czynu, bez którego prawda nie osiąga przecież w jego przekonaniu swego celu, bo powinna być nieustannie wcielana w życie, poświadczana w działaniu. Spełnienie tego postulatu umożliwiają właśnie cnoty moralne jako formy sprawności duchowej przygotowujące do adekwatnego czynu w świecie, jako sposoby bytowania człowieka w dyspozycji do czynienia tego, co dobre, co najlepsze.



## Norwidowskie miary i oglądy heroizmu

W swej koncepcji człowieka Cyprian Norwid szczególnie wiele uwagi poświęcał jednostkom wybitnym, co pozwala w nim widzieć nieodrodzonego syna swej epoki żywiącej, jak wiadomo, kult dla wielkich osobistości. Poeta kult ten podzielał, ale zarazem twórczo reinterpretował, nadając mu własną, oryginalną wykładnię<sup>1</sup>. W swej refleksji antropologicznej przekraczał kolejne horyzonty intelektualne swego czasu, przede wszystkim zaś ten wyznaczony przez oświeceniową i romantyczną filozoficzną koncepcję podmiotu i wynikający z niej indywidualizm w różnych postaciach: od tytanizmu, przez egotyzm, narcyzm, po egoizm i wreszcie antropoteizm. Jak wiadomo, najbliższe było mu personalistyczne myślenie o człowieku<sup>2</sup>. To właśnie w tym kręgu idei poszukiwał istoty ludzkiej wielkości, a zatem postrzegał wybitnego człowieka w kontekście międzyludzkich więzi, życia wspólnotowego: społecznego i narodowego; widział w nim współuczestnika, współtwórcę historii – jednocześnie tej ludzkiej, jak i boskiej historii zbawienia.

Swoiście Norwidowski obszar zainteresowań stanowiła kwestia kulturotwórczej roli osoby ludzkiej, oczywiście zwłaszcza naznaczonej wyjątkowością, genialnością, choć uwaga poety niejednokrotnie koncentruje się także na człowieku prostym, zwykłym, szarym, pozornie pozbawionym znaczenia. Rzecz w tym, że jednostka wybitna to wedle Norwida przede wszystkim ktoś (*quidam*), kto potrafi wcielić wartości, idee, tendencje właściwe jego macierzystej kulturze i stać się uособieniem jej niepowtarzalnych cech, ale równocześnie zdolny jest nadać tym cechom sens wykraczający poza dziejowe czy lokalne uwarunkowania<sup>3</sup>. W ten sposób dostarcza osobowego wzoru, staje się przewodnikiem w spluralizowanym świecie kultury. Nie może jednak tego zadania wypełnić, jak sądzi Norwid, bez

---

<sup>1</sup> Zob. Z. Szmydtowa, *Miara i symbol wielkości w poezji Norwida*, Warszawa 1930.

<sup>2</sup> Zob. Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1971, s. 53-99.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 61-62.

respektowania normy integralności życia osobowego, a więc ścisłej odpowiedniości myśli i działania, słowa i czynu, prywatnego i publicznego wymiaru istnienia. Życie w prawdzie i dla prawdy staje się zatem niezbywalnym wyznacznikiem ludzkiej wielkości, uniezależniającej się dzięki temu od społecznej pozycji osoby czy od opinii publicznej. A ponieważ prawda domaga się świadectwa, co dla Norwida chrześcijanina jest kwestią oczywistą, to z wielkością w myśli i wyobraźni pisarza powiązane zostają zachowania należące do kanonu aktów heroicznych, a więc szlachetnie odważna postawa moralna, czyli męstwo, manifestowanie mocy ducha wobec uświadomionego i wielkiego niebezpieczeństwa (nawet grożącego śmiercią), zdolność do opanowywania uczuć lęku czy małoduszności, dobrowolna, świadoma gotowość do ofiar, włącznie z oddaniem życia w imię wyższych celów, szczególnie tych społecznych lub religijnych<sup>4</sup>.

Bez wątpienia heroizm to jedno z kluczowych zagadnień Norwidowej refleksji o człowieku, choć – co warto podkreślić – zagadnienie to nie stało się dotychczas odrębnym problemem badawczym<sup>5</sup>. A przecież Norwid nie ustaje w swych pismach w poszukiwaniu miary heroizmu, analizuje istotę zjawiska, określa jego osobowe wzorce, konfrontuje je ze swą współczesnością, tym samym czyniąc z niego istotny probierz jej wartości<sup>6</sup>. Ważna okazuje się dla poety interpretacja historycznie zmiennych form wyrazu heroizmu, co owocuje ważkimi dialogami intelektualnymi i literackimi czy nawet polemikami, jawnymi bądź prowadzonymi nie wprost. Norwid wykazuje się w ich toku dobrą orientacją w dziedzinie dawnych i nowych teorii cnoty heroicznej, poczynając od Platona i Arystotelesa, przez ideę i świadectwa heroizmu chrześcijańskiego, po prace nowożytnych, a także współczesnych sobie myślicieli podejmujących ten temat, takich jak np. Thomas Carlyle (autor dzieła *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*), Ralph Waldo Emerson (autor *Representative Men*) czy starszy od nich Giambattista Vico<sup>7</sup>. Kwestia

<sup>4</sup> Zob. S. Olejnik, *Heroizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, szp. 799-800.

<sup>5</sup> Książka Beaty Wołoszyn pt. *Norwid ocala. Heroizm, śmierć i zmartwychwstanie w twórczości postromantyka* (Kraków 2008) dotyczy w istocie stosunku Norwida do topiki śmierci męczeńskiej.

<sup>6</sup> Należy odnotować, że również inni twórcy drugiej połowy XIX wieku i początku XX stulecia podejmują podobne wysiłki (zob. np.: H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha*, Wrocław 1976; M. Micińska, *Między Królem Duchem a mieszczaninem. Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu XIX i XX w. (1890-1914)*, Wrocław 1994), jednak obrany przez Norwida kierunek myślenia o heroizmie jest tak dalece unikatowy w swych rezultatach, że trudno o ścisłe analogie.

<sup>7</sup> Jak dowodziła Elżbieta Feliksiak, Norwida łączył z nim m.in. kult Heraklesa jako mitycznego wyobrażenia jednostki twórczej. Zob. E. Feliksiak, *Norwid i Vico*, [w:] eadem, *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin 2002, s. 220-221.

heroizmu staje się ważkim argumentem w prowadzonej przez Norwida, w trybie wypowiedzi dyskursywnych, a także w praktyce poetyckiej, reinterpretacji form literackich, takich jak epos czy tragedia, tradycyjnie uznawanych za ekspresję cnót heroiczych<sup>8</sup>. Przykładem tego rodzaju poszukiwań jest oczywiście *Quidam*, ale również jako przykład białej tragedii *Pierścień Wielkiej-Damy*. Znamienne dla poety jest również dość pryncypialne propagowanie i nauczanie postawy heroicznej, co czyni w przekonaniu, że człowiek jest do heroizmu po prostu wezwany, że niezależnie od momentu historycznego, heroizm jest powinnością istoty ludzkiej, konstytutywnym czynnikiem dojrzałego człowieczeństwa, a przez to również spoiwem życia zbiorowego jako życia wspólnotowego.

Jak widać, i rozległość, i norwidologiczna ranga podnoszonej problematyki pozwalają na wypowiedź skoncentrowaną na kilku zaledwie przykładach, wybranych z szerokiego spektrum interpretacyjnych możliwości. Skupię się zatem na tych Norwidowych oglądach heroizmu, które mogą być postrzegane przez pryzmat kategorii bohatera kulturowego. Pokażna grupa postaci literackich i pozaliterackich, rozpatrywanych przez pisarza, nosi bowiem cechy, które w ujęciu zarówno etnologicznym, jak i kulturowo-socjologicznym zwykliśmy łączyć z tą właśnie kategorią. Gwoli jasności wyводу przypomnę, że termin „bohater kulturowy” odznacza się dużą pojemnością semantyczną – używany jest na określenie postaci mitologicznych, legendarnych, historycznych, a w końcu również wielkich ludzi żyjących współcześnie. Kategorią tą obejmuje się postacie wyróżniające się szczególnymi przymiotami: heroiczną odwagą, ofiarnością, zasługami dla ludzkości. W tym gronie znajdują się więc dawcy i nauczyciele kultury, założyciele miast i państw, strażnicy ładu naturalnego, religijnego i prawnego, wielcy władcy, reformatorzy, wynalazcy *etc.* Ze względu na swe cechy i cywilizacyjne działania bohater kulturowy pełni rolę mediatora – jest usytuowany między światem ludzkim a boskim, sferą *profanum* a *sacrum*, a także między jednostką a zbiorowością, uosabia bowiem podstawowe wartości danej społeczności, jego czyny zaś o znaczeniu paradygmatycznym mają status kulturowego wzorca<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Zob. np.: K. Trybuś, *Epopeja w twórczości Cypriana Norwida*, Wrocław 1993; S. Świontek, *Norwidowski teatr świata*, Łódź 1983 (rozdz. *Tragedia historii, tragedia współczesności*); A. Zioliwicz, *Między starożytnością a współczesnością. Formy tragedii w twórczości Cypriana Norwida*, [w:] *Długie trwanie. Różne oblicza klasycyzmu*, red. R. Dąbrowski, B. Dopart, Kraków 2011, s. 175-190.

<sup>9</sup> Zob. np.: J. Campbell, *Hero with a Thousand Faces*, New York 1949; H. Tegnæus, *Le héros civilisateur*, Uppsala 1950; S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 4: *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk – bohater narodowy Irlandii*, przeł. A. Gliniczanka, Warszawa 1956; F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, przeł. J. Szacki, Warszawa 1971;

Uwaga Norwida wielokrotnie koncentruje się na tak rozumianych postaciach, przy czym jest to powiązane zarówno z Norwidowską koncepcją ciągłości kultury, niejako immanentnie zobligowanej do pełnej świadomości własnych początków, zdolnej do autentycznego rozwoju jedynie w odniesieniu do źródeł, jak i z Norwidowską hermeneutyką kultury, potrzebą jej permanentnej interpretacji, rewidowania i odnawiania wypracowanych, utrwalonych przez pokolenia znaczeń. Kultura będzie zdaniem poety żywa o tyle, o ile zachowa więź ze źródłem, ale i adekwatność w stosunku do współczesności i właściwego jej pola ludzkich doświadczeń. A zatem bohater kulturowy jako wcielenie określonego zespołu wartości, jako wzorzec zachowań podlegać powinien jednoczesnej aktualizacji i interpretacji. Ten znamieny dla Norwida ruch myśli możemy zaobserwować w różnych obszarach jego dzieła, w różnych fazach jego twórczości. Tym bardziej nieunikniona okazuje się konieczność wyboru rozważanych przykładów.

## Przewodnicy ludzkości

W wykreowanym przez poetę obrazie historii uniwersalnej, na której planie usytuowany zostaje człowiek jako aktywny, pełen inwencji twórczej uczestnik procesu dziejowego, a zarazem współpracownik Opatrzności, rolę pierwszych przewodników ludzkości pełnią Prometeusz i Mojżesz – reprezentanci dwóch tradycji kultury („Pierwsze dwie tradycje: rozejścia – spotkania”; [Notatki z mitologii]; VII, 242), ucieleśnienia dwóch typów bohatera kulturowego, odmienni, ale i bliscy sobie<sup>10</sup>:

Stąd Mojżesz, stąd Prometej o dobie tej samój,  
Niebieski biorąc ogień dwojakimi bramy,  
Skoro jeden szemraniem ludu jest trapiiony,

---

M. Zowczak, *Mit bohaterski jako opowieść o granicach ludzkich możliwości*, „Etnografia Polska” 1984, nr 2, s. 243-267; D. Penkala-Gawęcka, *Bohater kulturowy*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań 1987, s. 53-55; Ł. Trzeciński, *Mit bohaterski w perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej*, Kraków 2006.

<sup>10</sup> O obecności tych dwóch tradycji w Norwidowskiej wizji najdawniejszych dziejów ludzkości pisała Feliksiak, odnotowując ślady poszukiwania przez pisarza przeciwieństw i analogii między nimi. Zob. E. Feliksiak, *Norwidowski świat myśli*, [w:] eadem, *Poezja i myśl...*, s. 109-115.

Drugiemu sęp wewnątrzności maca co dzień szpony.  
Stąd tam – ówdzie – są mitów ciągle podobieństwa,  
Walki też same, cudy, znaki i męczeństwa,  
Które, nie wie geograf i chronolog nie wie,  
Czemu? jedne a różne, jak liście na drzewie.

(III, 577)

W *Promethidionie*, w cytowanej powyżej *Rzeczy o wolności słowa*, w [*Notatkach z mitologii*] Norwid przedkłada oryginalną interpretację obu postaci. Jego Prometeusz zachowuje odrębność na tle romantycznych interpretacji postaci tytana. W refleksji poety symbolizuje przede wszystkim geniusz twórczy, a jednocześnie osobowość będącą zaprzeczeniem egoizmu, zdolną do cierpienia w imię ogółu, dla dobra ludzkości. To mityczny filantrop, jeden z „apostołów cywilizacji” ([*Notatki z mitologii*]; VII, 281), pojmowanej jako postęp techniczny i społeczny zarazem. Często pozytywnie waloryzowany przez romantyków prometejski bunt nie znajduje u Norwida bezwarunkowej akceptacji. Prometeusz, jak pisze, „wykrada ogień i zuboża niebios” ([*Notatki z mitologii*]; VII, 292), zrywa związek z bóstwem, służy odtąd jedynie człowiekowi, ale jako taki nie odzwierciedla wcale pełni ludzkiej natury.

Z kolei Mojżesz okazuje się w interpretacjach poety nade wszystko współtwórcą prawa i „moralności-zbiorowych-ciał” (*Moralności*; II, 78). Funkcjonuje tu jako strażnik boskich prawd objawionych, symbol etyki społecznej, odpowiedzialności moralnej. Zawierając przymierze z Bogiem („komunia Mojżesza z Bogiem”; [*Notatki z mitologii*]; VII, 288), staje się na wieki pośrednikiem między Nim a człowiekiem:

Czoła się nam mojąszą  
I zaczynają się lica blaskiem palić.  
– Wiatr ogromny, jak na Synai szczycie,  
Tętnią echa i gromy z błyskawicami;  
Dłonią czujesz, że tknąłeś życie...  
Podejmując Prawa odłamy.

(*Moralności*; II, 79)

Jednak swoiście Norwidowską kreacją przewodnika ludzkości, będącą dopełnieniem obu bohaterów, uwzględniającą też dziewiętnastowieczne samorozumienie artysty, jest Prometej Adam, inkarnacja człowieka wiecznego, który w *Promethidionie* przekazuje fundamentalne prawdy o pięknie, będącym kształtem miłości, i poucza o znaczeniu pracy:

Prometej Adam wstał, na rękach z ziemi  
Podnosząc się, i mówić zacznie tak: „Próżniacy!  
Próżniacy wy – ciekawość siły wam zatrwoży,  
Gdy jak o pięknie rzekłem, że jest profil Boży  
Przez grzech stracony nawet w nas, profilu cieniach,  
I mało gdzie, i w rzadkich odczuwan sumieniach –  
Tak i o pracy powiem, że – zguby szukaniem,  
Dla której pieśń – ustawnym się nawoływaniem”.

(III, 438-439)

Droga Prometeja Adama wiedzie przez bunt-grzech i pokutę, której ważnym aspektem jest praca, ku pełnemu uczestnictwu w cywilizacyjnym i społecznym rozwoju ludzkości. To bohater twórczy, dawca kultury, przez którego działa Opatrzność. Heroiczny mit prometejski został przez Norwida wszczepiony w tok historii zbawienia, a grecki tytan uzyskał rysy Prometeusza chrześcijańskiego. Poeta nawiązuje tym razem do dwóch głównych wątków mitu o Prometeuszu, które przekazał Ajschylos – wątku buntu w imię autonomii człowieka i wątku pojednania z bóstwem. Zachowując charakterystyczny dla fabuły mitycznej motyw umiętleności i sztuk, pisarz ukazuje je „nie tylko jako dar usprawniający i uszczęśliwiający życie ludzi na ziemi, lecz również jako zadanie wspomagające – w przymierzu z pracą – drogę człowieka i narodu ku zmartwychwstaniu”<sup>11</sup>. Prometej Adam to w interpretacji Norwida prototyp chrześcijańskiego artysty, potwierdzającego swą godność i twórczą moc nie w aktach rebelii skierowanej przeciw Bogu, lecz w sztuce-pracy, skojarzonej – co prawda – z trudem, wyrzeczeniem, cierpieniem, ale i z aktem odkupienia.

W wierszu *Bohater* (LXXIV ogniwo cyklu *Vade-mecum*) Norwid przedstawia nieco zmodyfikowany wariant koncepcji przewodników ludzkości. Oczywiście potwierdza przekonanie, że bohaterstwo stanowi trwałą czynnik dziejów: „Bohaterowie wszak od wieków w wieki / Kraj zdobywają zaklęty”, uczestnicząc w „Dziejów-zaciągu” (II, 106). Zarazem poeta wyodrębnia historycznie określone formy heroizmu, będące też jego zróżnicowanymi modelami. Mit Argonautów reprezentuje w wierszu pierwotną postać heroizmu „czystego” – to mit bohaterski czasu „siły-zupełnej” (II, 105), wcielenie etosu rycerskiego<sup>12</sup>. Następnie Mojżesz

<sup>11</sup> S. Sawicki, *Wstęp*, [w:] C. Norwid, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, wstęp i oprac. S. Sawicki, Kraków 1997, s. 43.

<sup>12</sup> O wyprawie Jazona jako przedsięwzięciu, do którego zostaje powołane „rycerstwo najdoniośniej słynne” Norwid pisze w *[Notatkach z mitologii]* (VII, 299). Warto przy okazji dodać, że w odniesieniu do kultury antycznej pisarz używa terminu „heroizm”, przedstawiając w eseju

łączy czyny bohaterskie z interwencją Boga, przez co uzyskują status cudu. Z kolei chrześcijaństwo rodzi nową odmianę heroizmu – heroizm ducha:

Miałażby słodycz chrześcijańska, nowa,  
Zawistnym być Męstwa druhem? –  
Gdy ona raczej, jako białogłowa  
Wierna – współ-zwycięza duchem!

(II, 106)

I wreszcie współczesność zostaje przez poetę ironicznie zdiagnozowana jako epoka oddalania się od dawnych ideałów („Nie ma już więcej nic za powołanie / Nad strawność dobrą? byt zdrowy?”; II, 106), co jednocześnie budzi niepokój i pytania o ciągłość dziejów, o szanse przetrwania w nowym świecie dawnych wzorców postawy heroicznej. Wiersz zamyka jednak pozbawiona wątpliwości proklamacja nieprzemijającej wartości heroizmu, który jako heroizm pracy może być dla współczesnego człowieka uniwersalnym wyznacznikiem prawdziwie twórczej postawy nadającej sens jego życiu i śmierci, bo pozwalającej na partycypowanie w dziele boskiego stworzenia: „Heroizm będzie trwał, dopóki praca; / Praca? – dopóki stworzenie!...” (II, 107).

Norwid, jak widać, podkreśla w swej poetyckiej wizji ciągłości dziejów bohaterstwa znaczenie heroizmu chrześcijańskiego, oczywiście dostrzegając jego swoistość na tle tradycji. Co ważne, pisarz pozostaje w granicach przyjętej przez Kościół wykładni tego zjawiska<sup>13</sup>, a zatem chrześcijański akt heroiczny to dlań więcej niż czyn, w którym przejawiają się niezwykle męstwo, szlachetność, siła i nawet gotowość do poświęcenia się w imię dobra wyższego niż własne życie, co charakteryzowało herosów ery przedchrześcijańskiej, którzy tym samym zasłużyli sobie na pośmiertną sławę. Istotę heroizmu chrześcijańskiego najpełniej odzwierciedla

---

*Milczenie* (1882) autorską wersję historii myśli greckiej – epoka rozciągająca się pomiędzy twórczością dramatyczną Ajschylosa a dialogami platońskimi zyskuje miano heroicznej. Wedle Norwidowskiej periodyzacji przełomową rolę w dziejach filozofii odegrał Diogenes z Synopy, przedstawiciel cynizmu, o którym poeta napisze w *Rzeczy o wolności słowa*: „[...] Cynizm... w ateńskiej wiedzy panteonie, / Był Herkulem!...” (III, 597-598), a tym samym ucieleśnienie ideału filozoficznego nonkonformizmu, krytycyzmu, heroizmu myślenia. Problematykę tę rozwijam w rozdziale *W stronę Diogenesa, czyli myśliciel w czasach kryzysu*.

<sup>13</sup> Kwestia heroiczności cnót była przedmiotem namysłu Kościoła w kontekście problematyki kanonizacji i beatyfikacji, co znajduje potwierdzenie w oficjalnych dokumentach, do których należy przede wszystkim *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* papieża Benedykta XIV. Zob. H. Misztal, *Heroiczność cnót*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, szp. 798-799; K. Michalski, *Heroizm chrześcijański*, „Znak” 1948, nr 2, s. 97-129; idem, *Między heroizmem a bestialstwem*, wyd. 3, Kraków 2010.

sytuacja męczeństwa, często przywoływana, a nawet przedstawiana w utworach poety, np. w *Zwolonie*, *Dwóch męczeństwach* (nawiązanie do męczeństwa św. Pawła), *Słodyczy*, *Czarnych kwiatach* (wątek katakumbowy), *Quidamie*. Chrześcijański męczennik jawi się w nich jako bohater inspirowany przez wiarę, nadzieję oraz miłość Boga i ludzi. Jego heroiczny czyn, spełniany często bez rozgłosu, głęboko przeżywany w cichości ducha, w poczuciu „zwolenia”, czyli współdziałania z łaską i wolą Bożą, okazuje się aktem chrześcijańskiego świadectwa, sposobem najdojrzalszego naśladowania Chrystusa. Nie trzeba dodawać, że wedle Norwida to Jezus Chrystus jest głównym wzorem osobowym ludzkości, aksjologicznym centrum dziejów<sup>14</sup>.

## Bohater narodowy

Na przełomie lat 40. i 50. XIX wieku krystalizuje się w twórczości Norwida koncepcja bohatera narodowego. Poeta sięga wówczas do przekazów kronikopisańskich i zawartych w nich legend o początkach polskiej państwowości, przy czym inspirujące okazują się dlań przekazy związane z Krakowem, który – jak wiadomo – odwiedził w 1842 roku przed swym wyjazdem za granicę. Efektem pogłębianych studiów nad krakowskimi legendami były misteria *Krakus* oraz *Wanda*, szczególnie ważne w kontekście poruszanej problematyki<sup>15</sup>.

Czytelnika tych utworów oczywiście nie może zaskakiwać to, że autor z dużą dozą swobody twórczej potraktował narracje kronikarzy. Jednak trzeba zauważyć, że zarazem obrał drogę swoistej interpretacji początków narodowej historii. Rozumiał ją bowiem parabolicznie, jako przedstawienie boskich tajemnic, których odczytanie wymaga aktu przekroczenia powierzchniowej, literalnej warstwy zdarzeń, by poza ich zewnętrżnością ujrzeć święte dzieje, odkryć wieczny plan

<sup>14</sup> W chrystocentryzmie badacze upatrują znamiennej cechy Norwidowskiej interpretacji dziejów. Zob. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985, s. 243.

<sup>15</sup> O utworach tych jako dramatach misteryjnych pisałam w książce „*Misteria polskie*”. Z *problemów misteryjności w dramacie romantycznym i młodopolskim*, Kraków 1996, s. 48-68. W niniejszym artykule nawiązuję do niektórych sformułowanych tam tez. Zob. również: Z. Szmydtowa, *O misteriach Cypriana Norwida*, Warszawa 1932; J. Maślanka, „*Krakus*” Norwida – misterium narodowe, „*Ruch Literacki*” 1983, nr 6, s. 453-467; W. Szturc, *Mit fundacyjny narodu w „Wandzie” Cypriana K. Norwida*, [w:] idem, *O obrotach sfer romantycznych. Studia o ideach i wyobraźni*, Bydgoszcz 1997, s. 127-137.

zbawienia świata. W znacznie później napisanej [*Filozofii historii polskiej*] Norwid będzie podkreślał, że: historia pojmowana kazuistycznie, a więc jako „inwentarz wszystkich faktów i aktów”, mogłaby zaspokajać jedynie wówczas, gdyby „nie miała nic boskiego w całokształcie ustroju swojego (to jest: gdyby właśnie przez to samo ona nie była historią...)” (VII, 66).

Obrany przez Norwida tryb interpretacji legendarnej fazy dziejów Polski rzuca na kreację postaci tytułowych obu misterii. Ich bohaterowie, „typy będące jakoby zbiorowości umysłu utwierdzeniem” (List do Józefa Ignacego Kraszewskiego, lato 1861; VIII, 449), to reprezentanci nie tylko powszechnych postaw ludzkich, lecz konstrukcje osobowe unaoczniające parabolicznie los i etos społeczności narodowej, sytuowanej wobec boskiej transcendencji, na planie dziejów zbawienia. Tym samym Norwidowski bohater narodowy przynależy równocześnie do obu porządków historii. W przypadku Wandy autor dąży nawet do ich ścisłego zsynchronizowania – sugeruje, że śmierć bohaterki następuje w tym samym czasie, co śmierć Chrystusa na Golgocie. Z kolei Krakusowe zmagania ze smokiem opanowującym gród Kraka znajdują wykładnię w kontekście walki ze złem, toczonej w obrębie dziejów upadku człowieka i odkupienia, gdyż krajowi zagraża „smok odwylęgany”, „odrośl kaleki” tego, któremu „Dziewicy nogą w ziemi dalekiej / [...] głowę starto pierwotną” (IV, 170).

W centrum akcji obu utworów Norwid umieszcza wątek walki bohatera ze złem, co pozostaje w zgodzie z dobrze znanym wariantem losów bohatera kulturowego. Konfrontacja ze złem to sytuacja prowokująca do otwartej walki, do zbrojnego czynu, do heroicznych zachowań. Krakus obiera jednak zupełnie inną strategię działania – nie opowiada się po stronie heroizmu miecza, świadomie i dobrowolnie wybiera heroizm ducha. Czyn, który polega na zabiciu smoka, zostaje poprzedzony w dramacie rozbudowaną sekwencją zdarzeń, mających status akcji wewnętrznej, obrazujących przebieg indywidualnego wtajemniczenia bohatera w duchowe tajniki świata. Ponieważ smok nie jest jedynie obiektywnie istniejącym bytem, który zagraża z zewnątrz, lecz również „pożercą dusz”, to jego pokonanie nie wydaje się możliwe bez aktu samopoznania, samoprzezwyciężenia, duchowej walki pozwalającej uznać pozorność nicestwującej działalności zła wobec mocy istnienia. Po spotkaniu z progiem ruiny zamku bohater misterium spoczywa w grocie szmaragdowej. Pograżony we śnie, który jest tu zarazem metaforą śmierci, uczestniczy w akcie kultowym, noszącym wszelkie znamiona liturgii eucharystycznej – spożywa posiłek ofiarny jak eucharystyczne ciało, pije źródlaną wodę jak eucharystyczne wino, a wszystko to dokonuje się w przestrzeni groty, która ozdobiona szmaragdami przywołuje wyobrażenie wnętrza kielicha Graala. Ta liturgiczna akcja uobecnia moment Ostatniej Wieczerzy, a poprzez nią wprowadza w mi-

sterium paschalne, objawia tajemnice śmierci i zmartwychwstania, stanowi też zapowiedź uczty mesjańskiej, antycypuje zatem ostateczną, eschatologiczną przemianę. Można więc powiedzieć, że rolę mistrza inicjacyjnego pełni wobec Krakusa sam Chrystus, figuralnie przedstawiony jako Próg i Źródło wody życia, uobecniony za pośrednictwem liturgicznych znaków. W rezultacie Krakus doświadczy poczucia absolutnej harmonii między wolą ludzką a boską i stanie do walki ze smokiem jako „nowy człowiek” – pokorny, cierpliwy, anonimowy, ukryty pod mnisią szatą, z harfą w rękę i śpiewem na ustach. W ramach historii ludzkiej bohater poniesie klęskę – pogromca zła zostanie ostatecznie zabity przez własnego brata w rywalizacji o władzę, ale w ramach historii zbawienia jego ofiarny czyn okaże się owocny – historia Polski, ład narodowy zostaną włączone w tok świętej historii.

Analogiczne doświadczenie inicjacyjne obserwować możemy w *Wandzie*. Nie zostało ono jednak udratyzowane i przedstawione w symbolicznie ukształtowanej scenie, jak ma to miejsce w *Krakusie*, lecz zrelacjonowane przez tytułową bohaterkę. Akcja dramatu odzwierciedla proces dojrzewania Wandy do osiągnięcia stanu wtajemniczenia. Zrazu nęka ją poczucie braku, osamotnienia, zagrożenia przez ciemności, które „na świat lecą niespożyte” (IV, 150). Dlatego pragnie zmiany, odrodzenia, „nowej szaty”. Przygotowana, dzięki postawie duchowego skupienia i kontemplacji ciszy, w końcu rozpoznaje swe właściwe powołanie i gotowa jest ponieść ofiarę na wzór ofiary Chrystusa, aby ocalić swój lud przed złem, którego wcieleniem są germańskie wojska, a którego oddziaływanie władczyni odkrywa także w sobie, pod wpływem namów Rytygiera i rodzącego się doń uczucia. W ostatniej scenie dramatu Wanda przewalcza napór ciemności, wstępuje na stos, spełnia czyn-ofiarę. W warstwie obrazowej dramatu wyraża to opis składanego w ofierze ciała królowej, które „w Wisłę przelało się” (IV, 157), połączyło się z jej nurtem na znak, że idea Chrystusowej ofiary przeniknęła polską ziemię i nadała nowe znaczenie dziejom zamieszkującego ją narodu. O źródłach i duchowym sensie swego działania bohaterka mówi w ten sposób:

Dobrzy ludzie!... widziałam cień ogromny Boga,  
Przechodzący po polach jak szeroka droga,  
A to był tylko ręki jednej cień – ta ręka  
Jakby przebitą była, bo słońce padało  
Przez wnętrze dłoni, na wskroś, jak przez wypaść sęka.  
Ja stałam – i patrzyłam w to rozdarte ciało,  
Jak ptak z ciemności w jasną pogląda szczelinę,  
I dano mi jest widzieć – to...  
*Bierze gromnicę zapaloną z rąk Piasta i wchodzi na stos – potem, ciszej, kończy*  
...że dla was zginę...

(IV, 155-156)

I Krakus, i Wanda spełniają akt heroiczny jako ofiarę z własnego życia; czynią to w geście naśladowania Chrystusa. Zarazem jest to akt fundacyjny narodu skupionego wokół Chrystusowych wartości. W osobach swych bohaterów naród otrzymuje wzór postępowania – zwłaszcza w sytuacji kryzysu, zagrożenia złem. Znamienne, że Norwid kładzie nacisk na znaczenie wysiłku wewnętrznego, jednoznacznie afirmuje duchowy aspekt heroizmu. Co więcej, bohater narodowy i jego czyny są przez poetę traktowane jako treść ducha narodu, kanwa zbiorowej więzi i zbiorowej pamięci, o czym przekonuje kończąca dramat scena usypywania Krakusowi kopca; mogilny kurhan staje się bowiem znakiem „moralnej-całości-narodu”, ciągłości narodowej historii, dziedzictwa, które przekazywane z pokolenia na pokolenie jednoczy we wspólnocie żywych i umarłych.

Ambiwalentny stosunek Norwida do heroizmu miecza potwierdza ze szczególną mocą jego twórczość z okresu powstania styczniowego (wiersze, listy, memoriały, przemówienia, notatki). Jak niejednokrotnie zauważano<sup>16</sup>, pisarz zachowuje wobec insurekcyjnych wypadków szacunek i żarliwą nadzieję, ale nie stroni też od ujawniania obaw, gdyż interpretuje powstanie zarazem w kategoriach walki duchowej<sup>17</sup>. Bój z Rosją jest „przede wszystkim O TO TYLKO, tj. O DUCHA” – napisze w 1863 roku (List do Karola Ruprechta, 1 września 1863; IX, 105). Zagrożeniem dla ducha narodowego mogą okazać się, jak sądzi, czyny na zewnątrz bohaterskie, a nawet męczeńskie, ale w głębi naznaczone niecierpliwością, niedojrzałością, pochopne, straceńcze. Szafowanie ludzką krwią łatwo bowiem może doprowadzić do stanu „jednostronności heroicznej” czy wręcz „upadku heroicznego” ([*Noty o konieczności presji moralnej*]; VII, 131, 133). Z pewnością nie tędy – wedle Norwida – wiedzie droga ku przyszłości<sup>18</sup>, ku celom uwzględniającym ideał organicznego rozwoju wspólnoty narodowej.

<sup>16</sup> Zob. T. Makowiecki, *Norwid wobec powstania styczniowego*, „Pamiętnik Literacki” 1929, t. 26, z. 1/4, s. 564-581; G. Halkiewicz-Sojak, *Cyprian Norwid wobec idei insurekcyjnej*, „Studia Norwidiana” 2015, t. 33, s. 3-16; *Norwid wobec Powstania Styczniowego*, red. P. Chlebowsky, Lublin 2017.

<sup>17</sup> Zapewne pobrzmiewają w tych poglądach Norwida echa tzw. rewolucji moralnej, która miała miejsce w Warszawie w latach 1860-1861. Ówczesne demonstracje religijno-patriotyczne poeta śledził z Paryża z akceptacją dla ich pokojowego charakteru, dla realizowanej w nich walki duchowej, wedle wzoru *non violence*. W opinii Włodzimierza Torunia doświadczenia te miały również wpływ na Norwidowską interpretację postaci Tyrteusza, toczącego w dramacie *Tyrtej* nade wszystko bój wewnętrzny (będzie o tym mowa w dalszej części rozdziału). Zob. W. Toruń, *Historyczne konteksty dyptyku dramatycznego „Tyrtej – Za kulisami”*, [w:] *Dramaty Cypriana Norwida. Teksty – konteksty – interteksty*, red. W. Rzońca, K. Samseł, Warszawa 2019, s. 68-69.

<sup>18</sup> „Przyszłość albowiem zdobywają te trzy rzeczy: duch, cierpliwość i dopełnienie – ale wcale nie krew: to bajka” – pisał w liście do Karola Ruprechta [21 IX] 1863 roku (IX, 111).

Dodajmy jednak, że jest to punkt widzenia, który poeta manifestował już przed wybuchem powstania i wiele lat po jego zakończeniu, czyniąc tę myśl elementem refleksji o szerszym zasięgu problemowym. W liście do Marii Trębickiej, pisanym w październiku 1856 roku, czytamy:

Wielkie położenie akcentu na heroizmie, jako sile składowej społeczeństwa jakiego, to ma niebezpieczeństwo straszliwe, że w momentach upadku i w nienadzwyczajnych epokach – heroizm upadły jest zawadiactwo, a dalej grubiaństwo, zajazd ostatni – tak, jak znowu cywilizacja nie heroiczna-szczególnie, ale wszechstronna, w upadku swym jest subtylizacją, a dalej rafinerią, a dalej przewrotnością, często bezwiedną, np. 1/3 literatury francuskiej.

(VIII, 293)

Również w liście do Joanny Kuczyńskiej z pierwszej połowy marca 1862 roku Norwid wprowadza kwestię tradycyjnego heroizmu i związanych z nim niebezpieczeństw w obręb rozważań natury antropologicznej, artystycznej, cywilizacyjnej, religijnej:

Normalna dystrybucja dramy życia i ciężarów jej uniepotrzebnia heroiczne momenta, przeciążające indywidua i kuszące Boga.

Dlatego też w nadzwyczajnościach heroicznych my uwielbiamy Boga – w tragedii wszelakiej jest *Deus ex machina* – ale w dramie obowiązkowego charakteru potocznego my cenimy człowieka.

Zgorszę kogo, jak wyznam, że zamiast uwielbiać Boga tak drogimi wysileniami, wolę patrzeć przez szybę malowną sztuki i natury niż przez skrzepłej krwi ludzkiej czerwoność. I śmiem mniemać, że to właśnie że jest chrześcijańskie pojęcie [w autorskim przypisie padają tu słowa: „Miłosierdzia chcę, nie ofiary” – przyp. A.Z.] – śmiem tak mniemać, choćby mię, jak Eschyleśa, gonić miał Lud ateński z kamieniami w ręku za to, iż tajemnice Cerery w pismach swoich naruszył. Myślę, że to po prostu przypuszcza się, iż człowiek zaskoczony potrzebą poświęcenia, jeśli jest człowiekiem charakteru, to spełnia kielich mu podany, ale że szukać tego i obzwyczać się z tragedią na codzienny użytek jest, co najmniej, złym smakiem.

Mnie się zdaje, że kwestia-heroizmu w społeczności chrześcijańskiej z czasem zredukuje się po prostu do kwestii zdrowia i przytomności. Tylko że my jeszcze nie znamy dosyć, co jest i na czym polegają zdrowie i przytomność?

(IX, 21)

I wreszcie list do Józefa Łussakowskiego z marca 1878 roku można uznać za puentę tych rozważań, ukazuje bowiem i ambiwalentny stosunek Norwida do heroizmu miecza, i głębokie przekonanie o potrzebie heroizmu duchowego, praktykowanego nie odświętnie, lecz w codziennym życiu:

[...] heroizm (według C.N.) nie jest w samych bitwach, ale na wszystkich polach życia i nieustannie. Owszem, bitwy dlatego tylko bywają, iż heroizm nie bywa pierwiej na wszystkich polach życia praktykowanym. Stąd bitwy są chirurgią, ale nie medycyną... Rycerskość jest elementem żywym, nie żadną archeologiczną pretensją!

(X, 116-117)

## Wokół heroizmu poety

W latach 60. XIX wieku Norwid po raz kolejny w swej twórczości stawia pytania o kondycję poety, o miejsce i cele poezji w życiu zbiorowym, wyraźnie akcentując wówczas kwestię powołania poety do heroizmu. W wygłoszonych w roku 1860, a opublikowanych rok później wykładach *O Juliuszu Słowackim*, przedstawia w pierwszej prelekcji historię poezji, wyraziście unaoczniając wyjątkowość stanowiska poety w społeczności<sup>19</sup>. Wykład traktuje o przypisanej mu misji kreowania sfery publicznej, o jego „socjalnej godności” (VI, 409), wynikającej przede wszystkim z faktu, że i życie zbiorowe, i sztuka czerpią ze wspólnego sakralnego źródła. Ów nierozzerwalny związek poezji z funkcjonowaniem społeczeństw Norwid dostrzega zarówno w historii Izraela, w działaniu proroków, których „urząd i godność” odpowiadały temu, co „dziś nazywamy sędzią przysięgłym” (VI, 408), jak i w historii starożytnej Grecji, gdzie „poeta orfeiczny wielce do proroka izraelskiego podobny; dramatyczny – to kapłan, albowiem ołtarz jest przed sceną, bohaterski zaś – to znów historyk albo muzyki wojennej przewodzca” (VI, 408). Dopiero w Rzymie ta fundamentalna więź zostaje przzerwana: „poeci przechodzą już na stanowisko wyłącznie literackie” (VI, 409), koncentrują się na zagadnieniach przede wszystkim estetycznych. Wraz z tym, jak „Sybille zaczynają przestawać mówić”, „prawdziwi poeci milkną, albo są to już pedagogowie, nauczyciele i klienci, co bez mecenasów się obejść nie mogą, z powodu, że ich stanowisko społeczne jest wątpliwe” (VI, 409). Ten regres społecznego znaczenia poety i poezji zostaje jednak wedle Norwida zahamowany – wraz z aktem wcielenia Słowa. Chrześcijaństwo radykalnie zmienia pozycję socjalną poety, ponownie stawia go w centrum życia społecznego, powierza mu urząd kapłana nadziei, kierowanej już nie ku indywiduom (tę misję wypełnił Chrystus), lecz ku zbiorowościom. Chrześcijański poeta to

<sup>19</sup> Ten aspekt wykładów *O Juliuszu Słowackim* analizuję szerzej w rozdziale *Cypriana Norwida sztuka żywego słowa*.

zatem profeta, organizator świata wartości i wyobraźni zbiorowej, przywódca chrześcijańskiego postępu, przewodnik w drodze ku chrześcijańskiej cywilizacji, ku Ojczyźnie, ku „ziemi obiecaniej” i „społeczności obiecaniej” (VI, 412). To ktoś, kto naśladowując Chrystusa, nieustannie toczy swym słowem walkę o nadzieję powszechną, która wydaje się Norwidowi niezwykle krucha i zewsząd zagrożona<sup>20</sup>.

Jak wiemy, Norwid jest po chrześcijańsku przekonany, że nie wystarczy samo poznanie prawdy – trzeba nią żyć, trzeba nieustannie dawać jej świadectwo. Jak zatem może ten wymóg spełnić poeta? Oczywiście mając za źródło i wzór Słowo Wcielone, czyli tworząc poezję, w której zachowana byłaby zasada tożsamości słowa i życia, słowa i prawdy, słowa i czynu. W XIX stuleciu ideał ten realizuje George Byron, o którym Norwid powie, jakże znacząco parafrazując ewangeliczną frazę: „*Ecce poeta!*” (VI, 415). Ale Byron ma, według prelegenta, kontynuatorów w całej Europie, nastał bowiem czas, gdy „postawiono ludzi słowa na czele rzeczy dziejących się” (VI, 424): „Do Belwederu z bagnetem idzie poeta – dalej powstaje O’Connell i Lamartine – dalej jeszcze Mickiewicz we Włoszech zakłada to, co się teraz robi – a przed oczyma naszymi Ludwik Kossuth też samą kończy Epopeję, co się w Missolongi rozpoczęła” (VI, 421). Tak jak Byron, „z Homera lirą i Leonidasą mieczem” (VI, 422), poeci łączą w swej służbie poezję i działanie, etos twórczy i etos żołnierski, heroizm ducha i heroizm miecza.

W ścisłym związku z zarysowanym powyżej kręgiem zainteresowań Norwida pozostaje osoba Tyrtajosa, który wkracza do świata myśli i wyobraźni poety właśnie w latach 60. XIX wieku, a czego najlepszym dowodem, poza próbami tłumaczenia jego poezji, jest tragedia *Tyrteja*, powiązana w dyptyk dramatyczny z utworem *Za kulisami*<sup>21</sup>. Jak pamiętamy, legenda uczyniła Tyrtajosa patronem poezji nawołującej do boju, wzorem poety zaangażowanego w życie publiczne, duchowego przywódcy narodu, łączącego słowo poetyckie i czyn o znaczeniu historycznym, przekraczającego granicę między literaturą a rzeczywistością społeczną. Świadczyć o tym miała zarówno postawa Tyrtajosa, wodza prowadzącego Spartan do zwycię-

<sup>20</sup> „Nadzieja, mimo zwycięstwa na Golgocie, odnadzieja się nieraz na powrót, to zwycięstwo albowiem bynajmniej nas od prac i obowiązków nie uwolniło, skąd jest też wiele do walczenia we dnie powszednie nadziei, chociażby dlatego tylko, że z pogaństwem się ciągle spotykamy, bo znów przez dziewiętnaście wieków nagromadzały się i nagromadziły żywioły barbarzyństwa” (VI, 418).

<sup>21</sup> O relacjach zachodzących między obydwojema tekstami traktuje klasyczne już dziś studium: T. Makowiecki, I. Sławińska, *Za kulisami „Tyrteja”*, [w:] K. Górski, T. Makowiecki, I. Sławińska, *O Norwidzie pięć studiów*, Toruń 1949, s. 33-64. Zob. też A. Ziółowicz, *Na maskaradzie żywota. O „Tyrteju – Za kulisami”*, [w:] *Norwid – interpretacje*, red. T. Korpysz, Warszawa 2021, s. 253-271.

stwa w drugiej wojnie mессeńskiej, jak i tworzona przezeń poezja, w większości elegie ekshortacyjno-militarne, w których twórca wzywa do dzielności i przyjęcia aktywnej, nieugiętej postawy w działaniach wojennych. Jednocześnie, korzystając z formuł Homera, polemizuje z epicką koncepcją cnoty. Zaszczepianemu w kulturze arystokratycznej ideałowi jednostkowej sławy przeciwstawia ideał spartańskiej wspólnoty. Prawdziwa cnota polega, zdaniem Tyrtajosa, na odwadze i walorach bojowych żołnierza walczącego w obronie swej ojczyzny. Heroizm znajduje tu uzasadnienie w patriotyzmie<sup>22</sup>.

W *Tyrteju* Norwid dokonuje głębokiej rewizji legendy greckiego poety-wodza, a zarazem reinterpretuje jakże znaczący temat romantycznej poezji, którego kolejne nasilenie w literaturze polskiej można było obserwować w związku z wybuchem powstania styczniowego. W utworach poetyckich tej doby pojawiają się tak liczne odwołania do postaci Tyrtajosa (m.in. Mieczysław Romanowski, Władysław Anczyc, Kornel Ujejski, Teofil Lenartowicz, Felicjan Faleński)<sup>23</sup>, że można mówić o kontynuacji romantycznego nurtu poezji tyrtejskiej. Jednak wbrew tradycji, także rodzimej, Tyrtajos przedstawiony jest w Norwidowskim dramacie jako poeta mało znany i niezbyt ceniony. Dla Ateńczyków stanowi on przedmiot pośmiewiska nie tylko ze względu na poetyckie ambicje, ale również jako kaleka – w ślad za przekazami historycznymi autor czyni bohatera człowiekiem chorym i niedowidzącym<sup>24</sup>. Tym samym Tyrtej został przez Norwida wykreowany na poetę nieakceptowanego, nierozumianego, wyalienowanego z ówczesnego życia społecznego,

<sup>22</sup> Zob. np.: K. Bartol, *Elegia okresu archaicznego*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, t. 1: *Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 329-333; *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Warszawa-Poznań 2001, s. 99-101.

<sup>23</sup> Zob. Z. Trojanowiczowa, *Tyrteizm*, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz, A. Kowalczykowa, Wrocław 1991, s. 973-976.

<sup>24</sup> Świadczy to o próbie tworzenia przez Norwida nowej wykładni heroizmu, akcentującej nie tyle siłę cielesną bohatera, ile siłę duchową. Warto w związku z tym przytoczyć fragment przedpowstańczego wiersza *Na zapytanie: czemu w konfederatce? Odpowiedź*:

1

Kończy się Era starego oręża,  
Czas jej ucieka;  
Nie człowiek dziś już kuty dla oręża;  
Oręż – dla człeka.

2

Za to i rycerz nie lada gwałtownik,  
Lecz ów, co czeka;  
I niekoniecznie atletą pułkownik;  
Prędzej kaleka! – (I, 369).

w czym nietrudno się doszukać przejawów autokreacji, uwspółcześniającej portret antycznego twórcy. Sytuacja bohatera dramatu, jego społeczna pozycja ulegają zmianie dopiero na skutek decyzji wyroczni delfickiej powierzającej mu funkcję wodza Spartan, jednak sam Tyrtejszy nie żywi wątpliwości co do szczerości intencji ludzi okazujących mu wówczas szacunek.

Stosunek Norwidowego Tyrtejszy do powierzonej mu misji również nie odpowiada legendowej wersji. Przede wszystkim bohater ma pełną świadomość obumarcia kultury spartańskiej. Jego ustami Norwid dokonuje rewizji romantycznego wyobrażenia Sparty mężnej, zdolnej do twórczego działania, do aktów poświęcenia za ojczyznę: „Lud ten cały z-żeleźniał... [...] Już skończyło się wszystko, i bóg tam nic nie tworzy więcej... [...] I – posłany jestem... j a, nim dla Bogów ojca miejsce się znajdzie...” (IV, 497). Swą misję pojmując zatem Tyrtejszy jako nakaz poprowadzenia Spartan nie ku zwycięstwu – tak nakazywałaby legenda – lecz ku klęsce w walce z powstańcami messeńskimi. Udaje się do Sparty, aby „ułatwić historyczny skon jej obecnego ustroju i obecnej kultury, który umożliwi powstanie nowej formacji człowieka”<sup>25</sup>. Tyrtejszy Norwida potrafi bowiem w swym działaniu wznieść się ponad bieżącą chwilę, ogarnia myślą długie trwanie kultury, paradoksalnie, przez klęskę pragnie odnieść zwycięstwo dla przyszłości, a ściślej: dla chrześcijańskiej przyszłości. Swą misję traktuje jako akt nie militarny, lecz należący do duchowych dziejów ludzkości, a porównywalny z postępowaniem ostatniego króla Aten, Kodrusa, który ponosząc śmierć od dzid doryjskich, „kamieniem stał się węgelnym przeobrażenia ludu, i oto głęboka Aten żałoba rozrzewniła się po nim w republikę. / Nie nauczał on służby warsztatu jak rzemieślnik tępy i surowy, ale gestem jednym jako mistrz tworzył na wieki!” (IV, 498). Gest Kodrusa, uznany za „współ-boski”, za rodzaj ofiary o charakterze moralnym i cywilizacyjnym, stanowi dla Tyrtejszy wzór i źródło samorozumienia. Zachowanie to zyskuje na znaczeniu również w kontekście motywiki chrześcijańskiej, dyskretnie w dramacie zarysowanej, ale semantycznie ważkiej.

Nieobca wydaje się Tyrtejszowi Norwida idea poezji-czynu, poezji traktowanej jako bojowa pobudka, jako narzędzie walki o wolność, choć zarazem jest on daleki od utożsamienia wolności z wolnością jedynie polityczną. Sprawczą siłę poezji łączy nie z agitacją patriotyczną, lecz z przekonaniem o duchowej mocy poetyckiego

<sup>25</sup> S. Sawicki, *Tyrteusz Wielki Norwida*, [w:] idem, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986, s. 127. Podobną tezę formułuje Krzysztof Trybuś: „Dramat o Tyrtejszu mocno akcentuje przekonanie o możliwości przezwyciężenia martwych form krępujących rozwój cywilizacji. Autor tego utworu głosi narodziny innego świata, w którym stanie się człowiek. Każda epoka ma swoje przejście od tego, co stare, ku temu, co nowe” (K. Trybuś, *Stary poeta. Studia o Norwidzie*, Poznań 2000, s. 98-99).

słowa w stosunku do życia pojedynczych ludzi i całych społeczności, poezja zdolna jest je bowiem twórczo przeobrazić. Dlatego w monologu protagonisty dramatu, będącym wyrazem jego koncepcji poezji, jako wzorzec artysty pojawi się zstępujący do Hadesu Orfeusz, w profetycznej wizji Tyrteja sprzężony w jeden ciąg obrazów ze zstępującym do piekieł królem-poddanym, czyli Chrystusem<sup>26</sup>. Z tego fragmentu utworu wyłania się myśl o poezji jako sile niosącej światło kultury, poczucie harmonii (za te dziedziny odpowiada Orfeusz, w ten sposób interpretowany przez Norwida również w innych utworach)<sup>27</sup>, a nade wszystko wybawiającej od śmierci i niosącej zmartwychwstanie. Można powiedzieć, że jest to ideał piastowany przez Tyrteja na przekór rzeczywistości. Wszystko wokół skłania go przecież do zwątpienia w wysoką rangę poezji i poety.

Tak głęboko zinterpretowana legenda Tyrtajosa i idea poezji tyrtejskiej są przez Norwida konfrontowane z realiami dziewiętnastowiecznego życia społecznego. Wewnątrztekstowym autorem tragedii *Tyrtej* jest bowiem współczesny poeta Omegitt, bohater drugiej części dyptyku *Za kulisami*. W tej partii dzieła pisarz przedstawia jego artystyczną klęskę – tragedia o Tyrteju zostaje wygwizdana, a publiczność odrzuca objawione w niej wartości. Norwid „testuje” zatem żywotność wzorca heroizmu ucieleśnianego przez greckiego poetę. Omegitt wydaje się ostatnim wyznawcą, interpretatorem, obrońcą tego ideału. Wskazywałoby na to znaczące imię bohatera, które sugeruje, że mamy do czynienia z człowiekiem usytuowanym gdzieś u kresu czasu, przechodzącym przez graniczne doświadczenie egzystencjalne, unaocznione tu jako zstąpienie do piekła dziewiętnastowiecznej „bękarciej cywilizacji”. W dramacie *Za kulisami* Norwid tworzy wielką metaforę swej współczesności – świata oderwanego od prawdy, świata, który przestał być jej świadectwem. Fantasmagoryjna maskarada rozgrywająca się za kulisami sceny, na której grany jest *Tyrtej*, uzmysławia stopień spustoszeń w ludzkim życiu – ukazuje utratę ontycznej podstawy istnienia, dezintegrację wspólnoty narodowej, triumf fałszu w relacjach międzyludzkich, zanik społecznego i metafizycznego sensu sztuki. W tej rzeczywistości ani dawne heroiczne ideały, ani odnowione przez Omegitta-dramaturga rozumienie heroizmu nie mogą znaleźć posłuchu.

Sam Norwid (podobnie jak Omegitt) będzie poszukiwał nowej formuły heroizmu, wielokrotnie poruszając kwestię adaptowania dawnego dyskursu heroicz-

<sup>26</sup> Zob. A. Ziółowicz, *Dramat i romantyczne „Ja”*. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu, Kraków 2002, s. 291-314.

<sup>27</sup> O Norwidowskich interpretacjach postaci Orfeusza pisała więcej Grażyna Halkiewicz-Sojak w *Orfeusz Mickiewicza, Krasińskiego i Norwida na tle tradycji motywu*, [w:] eadem, *Nawiązane ogniwo. Studia o poezji Cypriana Norwida i jej kontekstach*, Toruń 2010, s. 119-144.

nego do dziewiętnastowiecznych doświadczeń człowieka i właściwych mu form ekspresji. W liście do Marii Trębackiej (maj 1854), zawierającym opinie na temat twórczości Deotymy, znajdziemy obszerny *passus* poświęcony tej właśnie kwestii:

[...] gdybym miał tę świeżość muzy, co ta poetessa, to kształciłbym muzę swoją w sposób zupełnie nowy: niech osoba da sobie zapytanie, co jest dziś epos, co heros?... niech dwu-wzrokiem odczyta dzieło pod tytułem *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Tibet et la Chine en 1844 et 1846 par M. Huc missio[nnaire] de St Lazare* – bardzo bym rad, aby od razu (bez długich pierw manowców) zobaczyła, co są Ulisesy–Ajaksy–Achillesy na każdy dzień w wieku tym – co by to za epopeję napisać można było: trzech ludzi przechodzi świat, ludzi bezbronnych, nie mających mocy nawet ręki podnieść, nawet obyczaju przyjąć – kraj ich za nimi na drugim końcu ziemi, zajęty tymczasem tą szanowną powszedniością salonowych grzechów i gawędek, przeciwko czemu oni nawet nie gorzkną – idą – idą – ażeby się ucieszyć zatknięciem dwóch drewien na krzyż złożonych na drugim punkcie globu i zapłakać z radości.

I to w wieku dziewiętnastym dzieje się... teraz, proszę zobaczyć, jaki cień długi, chodzący za nimi upada po świecie – ile dla historyka – ile dla poety – ile dla naturalisty – ile dla człowieka przemysłowego – ile dla dramaturga – ile dla praktyki życia na świecie, ile dla serca, ile dla umysłu, ile dla duszy, ile dla wieku, ile dla narodu, ile dla Wiary...

Tak usnutej na prawdzie epopei dałbym tytuł: *Ziarnko gorczyczne*, a głównie rzuciłbym w niej światło na harmonię pomiędzy uważaniem dnia każdego jako całości i całości sprawy dokonanej jako żywota. I harmonię tę – każdego ziarnka osobnego, każdej perły do grona całego – nazwałbym gronem-winnym, a wiek przemysłowy dokoła, a ludzi pociesznie żartujących z niepraktyczności i drwiących dowcipnie, współcześnie do sprawy tej epopei, nazwałbym prasą-wina.

(VIII, 209-210)

Oto Norwidowski projekt nowej epopei, epopei współczesnej, osnutej na kanwie heroizmu chrześcijańskiego. Rozwinięcie tego sposobu myślenia przyniesie zapewne poemat *Quidam*, jednak pisarz nie zdecyduje się w nim na temat dziewiętnastowieczny *sensu stricto*. W swej liryce wielokrotnie będzie natomiast podejmował się interpretowania i upamiętniania ważkich i zarazem współczesnych sobie przejawów postawy heroicznej. Józef Bem (*Bema pamięci żałobny-rapsod*), Fryderyk Chopin (*Fortepian Szopena*), Adam Mickiewicz (*Duch Adama i skandal*), gen. Henryk Dembiński (*Na portret generała Dembińskiego*), Jan Gajewski (*Na zgon śp. Jana Gajewskiego*), duchowni z Tunki („*Ołówkiem*” na *książeczce o Tunce*), John Brown (*Do obywatela Johna Brown, John Brown*), emir Abd el-Kader (*Do emira Abd el Kadera w Damaszku*) – to bohaterowie XIX stulecia, widziani przez

pryzmat idei heroicznego cnót, sytuowani przez poetę w kontekście różnych tradycji i modeli heroizmu. Norwid nie wątpi w wyjątkową wartość ich życia i dokonań, ale w wierszu [*Coś Ty Atenom zrobił, Sokratesie*] dobitnie unaocznia, jak wielkim problemem może być społeczna akceptacja autentycznej wielkości człowieka, jego heroicznego roli w kulturze, a tym samym jak utrudnione jest wzorcowe oddziaływanie bohaterów, zwłaszcza w czasie cywilizacyjnego kryzysu, którym dotknięty jest wiek XIX. Przez to bardzo bliski staje się mu *Don Kichot*<sup>28</sup>, niestrudzony obrońca rycerskich ideałów i zarazem przedmiot kpiny ze strony „gawiedzi”, o którym w *Epos-naszej* Norwid napisze tak:

Liców twych – wyznam – opiewać nie mogę,  
Bowiem rozlałeś profil swój na wielu.  
Lecz serce? – czuję – i dzielam trwogę  
O bohaterstwo... stary przyjacielu!

(I, 158)

Na zakończenie – kilka słów podsumowania. Warianty bohatera kulturowego i związane z nimi heroiczne ideały podlegają w twórczości Norwida przeobrażeniom wraz z upływającym czasem i przesunięciami w obrębie intelektualnych i aksjologicznych priorytetów twórcy. Sądzę, że można jednak, oczywiście za cenę pewnych uproszczeń, wyszczególnić zespół stałych wyznaczników Norwidowskiego rozumienia heroizmu. Po pierwsze, charakterystyczny dla Norwida jest ogląd aktu heroicznego jako aktu o znaczeniu kulturowym; kultura rodzi się dzięki heroicznym postawom; autentycznie kulturotwórcza działalność ma aspekt heroiczny; w tych kategoriach pisarz postrzega także własne działania. Po drugie, Norwid bardzo silnie eksponuje znaczenie heroizmu ducha, zachowując ambiwalentny stosunek do heroizmu miecza w przekonaniu, że celem ludzkości jest jego wyeliminowanie, „uniepotrzebnienie” związanego z nim męczeństwa – przez „wcielenie dobra i rozjaśnianie prawd” (*Promethidion*, III, 466). Po trzecie, poetę interesuje heroizm w kontekście zagadnień pamięci zbiorowej, wspólnoty narodowej i ludzkiej, dla których może być fundamentem i spoiwem istnienia jako źródło wysokich wartości, jako etosowy wzorzec. Po czwarte, heroiczne ideały stanowią miarę wartości dla cywilizacyjnych dokonań XIX stulecia; heroizm staje się zatem w rozumowaniu poety ważkim argumentem w prowadzonej przezeń krytyce współczesności, nieskłonnej – jak sądzi Norwid – do jednoznacznego afirmowania

<sup>28</sup> Zob. T. Korpysz, *Nie tylko „Epos-nasza”. O obrazie Don Kichota w pismach Norwida*, [w:] *Norwid. Z warsztatów norwidologów bielańskich*, red. T. Korpysz, B. Kuczera-Chachulska, Warszawa 2011, s. 9-33.

postawy heroicznej, a także istotnym punktem odniesienia w pesymizmem naznaczonej refleksji antropologicznej – jako miara dojrzałości osoby i pełni ludzkiego życia obnaża wszelkie słabości człowieka XIX wieku. Po piąte, pisarz nieodmiennie postrzega heroizm przez pryzmat chrześcijańskich ideałów heroicznych: ofiary, świadectwa dawanego Prawdzie, powinności naśladowania Chrystusa; traktuje kultywowanie tak rozumianego heroizmu jako drogę do zbawienia.

## *Passio Christi* w twórczości Cypriana Norwida

Wśród badaczy religijnych aspektów dzieła Cypriana Norwida mocno utrwalone, bo zarazem poparte stosownymi interpretacjami zarówno literaturoznawczymi, jak i teologicznymi, jest przekonanie o chrystocentryzmie wyobraźni twórczej i myśli pisarza. W świetle dotychczasowych badawczych ustaleń można bez cienia wątpliwości stwierdzić, iż: „Chrystus przenika całe życie i cały dorobek literacki i artystyczny Norwida”<sup>1</sup>. Przyjęło się uznawać, że jest to rezultat swoistej formacji religijnej poety, na którą wpłynęły m.in. źródłowe obcowanie z przekazem biblijnym, staro- i nowotestamentalnym, gruntowna znajomość wczesnochrześcijańskiej myśli teologicznej Ojców Kościoła, ale także refleksja religijna wieku XIX, w tym idee odrodzenia religijnego rozwijające się w porewolucyjnej Francji, poetycka teologia polskich romantyków oraz ożywione kontakty towarzyskie i duchowe ze środowiskiem zakonu zmartwychwstańców, do którego Norwid bezskutecznie próbował wstąpić na wiosnę roku 1852. Niebagatelne znaczenie miał również znamienity rys pobożności artysty, w której ważne miejsce zajmowało ascetyczne dziełko Tomasa à Kempis *O naśladowaniu Chrystusa* (przetłumaczone na język polski przez jednego ze zmartwychwstańców, ks. Aleksandra Jełowickiego i wydane w Berlinie w 1850 roku), skądinąd chętnie czytane w czasach Norwida właśnie przez artystów: Adama Mickiewicza, Ludwiga van Beethovena, Alessandra Manzonię, a stawiające osobę Jezusa Chrystusa jako najwyższy ideał w dążeniu człowieka-chrześcijanina do doskonałości<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Fert, *Chrystus Norwida. Ku odrodzeniu kontemplacji*, [w:] *Chrystus w literaturze polskiej*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001, s. 256.

<sup>2</sup> Chrześcijaństwo Norwida to zagadnienie zajmujące szczególnie ważne miejsce w badaniach nad spuścizną poety. Spośród prac, które osiągnęły rozmiar autorskiej książki, a podejmują tę problematykę, przywołać należy: A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów*

W dziełach Norwida, nie wyłączając prywatnej korespondencji poety, postać Jezusa jest przywoływana szczególnie często, najczęściej z Osób Trójcy Świętej<sup>3</sup>. Pisarz odnotowuje i nierzadko głęboko, oryginalnie interpretuje wszystkie ważniejsze wydarzenia z życia Jezusa w Palestynie: Jego przyjście na świat, spotkania z ludźmi, nauczanie, kuszenie na pustyni, cuda, aż po wyjątkowo przez twórcę wyeksponowaną sekwencję wypadków: mękę, śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie. Wyeksponowanie zwłaszcza Chrystusowej męki, o której poszczególne etapy – od modlitwy w Getsemani po konanie na krzyżu – poeta jakże często wspomina, jest oczywistym świadectwem tego, że pasywny wymiar ziemskiej misji Jezusa miał dlań pierwszorzędne znaczenie. Irena Sławińska, zastanawiając się niegdyś nad religijnością Norwida, stwierdziła, że już sama analiza języka poety, a przede wszystkim hasła słownikowego „krzyż”, ujawnia, „jak wiele spraw i problemów ogląda Norwid poprzez krzyż, jak bardzo zanurzona jest jego poezja w tajemnicę Męki i Odkupienia”<sup>4</sup>. Właśnie męki i odkupienia zarazem, bo choć tej pierwszej twórca przypisuje znaczenie kulminacji ziemskiej drogi Jezusa, to nie jest to w jego rozumieniu znaczenie autonomiczne – Norwid konsekwentnie dopełnia je bowiem o wymiar paschalny. Ten, który „ludzkie wycierpiał męczeństwo” (*Jeszcze słowo*; I, 95) to dlań jednocześnie Zbawiciel i Oswobodziciel, „Zmartwychwstały z chorągwią z świętego grobu Swego” (List do Józefa Bohdana Zaleskiego, 7 lutego 1852; VIII, 158). Sięgając więc po motywy pasywne, poeta ma stale na horyzoncie myśli zbawczy sens Golgoty, Chrystusowe zmartwychwstanie i wniebowstąpienie.

Na wyjątkową rangę tematu pasywnego w myśli i twórczości poetyckiej Norwida warto spojrzeć przez pryzmat relacji pozwalających określić charakter jego prywatnej religijności jako najwyraźniej skupionej na kontemplacji krzyża. Oto np. relacja Józefa Ignacego Kraszewskiego z pobytu w pokoju zamieszkanym przez poetę:

---

w pismach Cypriana Norwida, Lublin 1985; idem, *Najstarszy po Kościele obywatel. Zarys Norwidowej teologii narodu*, Pelplin 1996; idem, *Słowo stało się siłą. Zarys Norwidowej teologii słowa*, Pelplin 1996; W. Kudyba, „Aby mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo...”. *Norwida mówienie o Bogu*, Lublin 2000; A. Merdas RSCJ, *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983; eadem, *Ocalony wieniec. Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji*, Warszawa 1995; R. Zajączkowski, „Głos prawdy i sumienie”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Wrocław 1998.

<sup>3</sup> A. Kadyjewska, „TEN, który jest wszystko, jest wszędzie”. *O Bogu w pismach Cypriana Norwida*, [w:] *Norwid a chrześcijaństwo*, red. J. Fert, P. Chlebowski, Lublin 2002, s. 416.

<sup>4</sup> I. Sławińska, „Ci git l'artiste religieux...”, „Znak” 1960, nr 7-8, s. 919.

Nad łóżkiem wisiał biały krzyż z drzewa, bez Chrystusowego wizerunku, ale z bardzo starannie odmalowanymi, z pewnym obrachowaniem prawdy, znakami krwi, kędy były przybite ręce, nogi i zraniona głowa. Nigdy podobnego nie widziałem krucyfiksu, a ten zrobił na mnie może większe wrażenie, niż najpiękniejsza figura. Pomysł takiego krzyża należy Cyprianowi<sup>5</sup>.

A oto słowa samego Norwida z listu do Józefa Bohdana Zaleskiego ze stycznia 1851 roku, świadczące o próbie niuansowania i pogłębiania idei naśladowania Chrystusowej drogi na Golgotę: „gdyby to nie z krzyżem Zbawiciela za sobą, ale z swoim za Zbawicielem szło się... [...] Ale gdzież to dziś uczą, że połowa umiejętności krzyża swojego szukać, a druga połowa nieść go za Zbawicielem i na grobie swym stawić?” (VIII, 121). W *Promethidionie* powyższa refleksja przybiera formę otwierającej dialog *Bogumił* i kończącej *Epilog*, a więc i cały poemat, dewizy chrześcijańskiego postępowania: „Nie z krzyżem Zbawiciela za sobą – ale z krzyżem swoim za Zbawicielem” (III, 431, 471). Myśl ta pozwala – wedle Norwida – nawet na swego rodzaju dopełnienie naczelnej idei *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis, którego dzieło mimo niezwyklej siły inspiracji, „mimo świętości ducha – jak pisał w swej religijnej żarliwości poeta – jest jeszcze tylko imitowaniem Chrystusa, ale nie wyznawaniem Chrystusa” (List do Józefa Bohdana Zaleskiego, 10 maja 1851; VIII, 133)<sup>6</sup>.

Ślady Chrystusa dźwigającego krzyż na Golgotę rozsiane są po całym dziele Norwida. Można jednak podjąć próbę zakreslenia ram czasowych, również na potrzeby tego szkicu, szczególnie intensywnej obecności motywiki pasyjnej w poezji

<sup>5</sup> J.I. Kraszewski, *Kartki z podróży 1858-1864*, Warszawa 1866, cyt. za: Norwid. *Z dziejów recepcji twórczości*, oprac. M. Inglot, Warszawa 1983, s. 53. O krucyfiksie bez wizerunku Chrystusa Norwid pisał, iż: „przypomina Katakumby, gdzie nie malowano na krzyżu rozpiętej postaci, ale Krzyż Sam, a w sercu było dalsze Krzyża widzenie... żywe” (List do Aleksandra Jełowickiego z końca października 1861 roku; VIII, 452).

<sup>6</sup> Warto przypomnieć, że w *O naśladowaniu Chrystusa* znajdziemy rozdziały pt. *O małej liczbie miłośników krzyża* i *O królewskiej drodze krzyża*. Trzeba też zaakcentować, że Norwidowa wykładnia naśladowania Jezusa bliska jest rozumieniu tego zjawiska przez współczesną teologię, skoro w hasle słownikowym znajdujemy następujące objaśnienie: „Naśladowanie Jezusa jako wymaganie skierowane przez Jezusa do wierzącego [...] nie oznacza ani zwykłego naśladowania przykładu Jezusa, ani „kopiowania” życia Jezusa, ani [...] stosunku [...] w stylu ówczesnej relacji «mistrz – uczeń», ale oznacza obecną w wierze gotowość do najbardziej radykalnego, posuniętego aż do samowyrzeczenia i przyjęcia na siebie krzyża, podporządkowania się władzy królestwa Bożego, które jest w Jezusie” (K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 261).

autora *Vade-mecum*. Niewątpliwie stanowi ona semantycznie wyróżniony element konstrukcyjny jego utworów zwłaszcza w twórczości młodzieńczej<sup>7</sup>, ale apogeum osiąga na przełomie lat 40. i 50. XIX wieku, przed wyjazdem poety do Ameryki, a więc w czasie powstawania monologii *Zwolon, Promethidiona*, drugiej wersji *Wandy i Krakusa* (ostatecznie ukończony w 1861 roku). Po sformowaniu cyklu *Vade-mecum* (lata 1865-1866) liczba nawiązań do Chrystusowej pasji, a także w ogóle do motywów o proveniencji religijnej, istotnie się zmniejsza, lecz bynajmniej nie traci swego pierwotnego znaczenia<sup>8</sup>. Przykładowo: temat ten pojawia się w *Rzeczy o wolności słowa* z roku 1869, a w roku 1872 w *Pierścieniu Wielkiej-Damy* przybiera postać motywu Golgoty Anty-Chrystusowej, a i w ostatnich utworach lirycznych poety, choćby w liście poetyckim *Do Bronisława Z.*, wciąż można odnaleźć aluzje do tego wydarzenia zbawczego. Z pewnością jednak to twórczość z lat 40. i 50. XIX stulecia przynosi szczególnie bogaty i ciekawy materiał do rozważań nad obecnością tematu Chrystusowej pasji w myśli i wyobraźni pisarza. Siłą rzeczy, w niniejszym rekonesansie badawczym w centrum uwagi znajdują się przede wszystkim dzieła literackie Norwida pochodzące z tego właśnie okresu jego życia. Utwory późniejsze będą traktowane na ogół jako tło porównawcze lub obszar kontynuacji utrwalonych już wątków<sup>9</sup>.

Należy podkreślić, iż pasyjne nawiązania mają w poezji Norwida charakter dość specyficzny. Znamienne, że w żadnym utworze pisarza Chrystus nie zostaje uobecniony jako bohater dzieła, a też żadne z dzieł nie zawiera przywołań rozbudowanych fragmentów pasyjnej narracji ewangelicznej. Męka Pańska, podobnie jak i inne motywy o charakterze religijnym, stanowią u Norwida na ogół element subtelnych asocjacji, będących – jak stwierdza badacz Norwidowej liryki Stefan Sawicki – „dyskretnym, ale i wyrafinowanym sposobem zbliżania różnych płaszczyzn znaczeniowych i różnych sfer rzeczywistości”<sup>10</sup>, co owocuje oryginalnością

<sup>7</sup> Pisał na ten temat Stanisław Cywiński w artykule *Religijność w utworach młodzieńczych Norwida*, „Tęcza” 1928, z. 3, s. 4-5.

<sup>8</sup> Jest to prawidłowość, którą w swych analizach przejawów chrześcijańskiego *sacrum* w poezji lirycznej Norwida stwierdził Stefan Sawicki (*Religijność liryki Norwida*, [w:] i dem, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986, s. 74).

<sup>9</sup> Poza obszarem mojej refleksji pozostaje twórczość plastyczna Norwida, w której motywy pasyjne odgrywają istotną rolę, o czym pisała Edyta Chlebowska. Zob. E. Chlebowska, „Co byłeś smutny aż do śmierci a miłujący zawsze” – motywy pasyjne w plastyce Norwida, [w:] *Kulturowy wymiar twórczości Norwida*, red. J.C. Moryc OFM, R. Zajączkowski, Lublin 2016, s. 133-144; zob. też eadem, *Szmaragd cesarza Tyberiusza – „prawdziwe” wizerunki Chrystusa w twórczości Norwida*, „Studia Norwidiana” 2018, t. 36, s. 117-140.

<sup>10</sup> S. Sawicki, *op. cit.*, s. 44.

poetyckich porównań, metafor, stylizacji, symboli. Pomimo braku bezpośredniości, dosłowności obrazowania, pomimo tych swego rodzaju przemilczeń, Chrystus i Jego pasja stanowią zasadniczy układ odniesienia dla świata przedstawionego utworów Norwida – nie tylko ów świat modelują, ale i „jak gdyby weń wchodzi”<sup>11</sup>, tworząc jego podstawę ontologiczną, epistemologiczną, aksjologiczną. Poeta bowiem „patrzy i rozumie poprzez *sacrum*. Widzi w sakralnej perspektywie. [...] Wszystko przekodowuje na język *sacrum*”<sup>12</sup>. Można powiedzieć też inaczej: w jego dziele wartości estetyczne współlistnieją z wartościami nadestetycznymi, których źródłem jest chrześcijaństwo, a zatem i misterium Golgoty. Dotyczy to nawet utworów z pozoru neutralnych światopoglądowo, bo i w nich religijny punkt widzenia poety tworzy – jak dowodził z kolei Zdzisław Łapiński – strukturę głęboką, spoiwo całości. Utwory ewidentnie poświęcone problematyce religijnej stanowią wedle badacza

[...] doraźne ujawnienia owego wewnętrznego wiązadła, które gdzie indziej odsłania się tylko ułamkowo, poprzez mniej lub bardziej wyraźne napomknienia, a jeszcze gdzie indziej pozostaje w ukryciu, rozpoznawalne zaś staje się dopiero przez zestawienie [...] z tekstami będącymi ich tłem<sup>13</sup>.

Ten sposób oglądu rzeczywistości i w rezultacie również typ obranej poetyki wypowiedzi ma u swych podwalin przekonanie, że generalnym celem sztuki jest: „Przypadkowe odgarnąć, wyświecić, co Boże...” (*Aktor*; IV, 342). Trzeba więc: „tak kształcić swój wzrok, a żebyśmy mogli odgadywać sprawy Boże pod powłoką spraw ziemskich, zbliżając się tym sposobem coraz bezpośrednio do nieustannie pracującej woli Opatrzności Boga naszego” (VI, 619). Słowa te, skierowane przez Norwida do Konstancji Górskiej w przeznaczonych dla niej rozważaniach [*O modlitwie*], opisują właściwą postawę każdego chrześcijanina, w tym chrześcijańskiego artysty. Mogą więc również określać sposób kreowania przezeń świata przedstawionego w sztuce i właściwą strategię jej percepcji.

Dla doboru i semantyki motywów pasyjnych w twórczości Norwida nie ma właściwie większego znaczenia rodzajowa czy gatunkowa atrybucja dzieł. Ten typ motywiki znajdziemy zarówno w jego poezji lirycznej i epickiej, jak i w prozie artystycznej oraz w dramaturgii. Jednak moim zdaniem zwłaszcza utwory liryczne i dramatyczne pozwalają dostrzec najbardziej znamienne cechy pasyjnej wyobraźni poety. Ich łączne potraktowanie w tym rozdziale jest nadto podyktowane

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 49.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>13</sup> Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1971, s. 105.

estetyczno-genologiczną bliskością: liryczności, upodmiotowieniu dramatu towarzyszy bowiem w dziele Norwida dialogiczność, dramatyczność jego liryki<sup>14</sup>. Przy tym jednocześnie spojrzenie na Norwidowy obraz męki Chrystusa przez pryzmat liryki i dramaturgii gwarantuje uwzględnienie dwu perspektyw przedstawienia i interpretacji zjawiska, co pozostaje w zgodzie z predylekcją poety do oglądu wieloperspektywicznego, który cenił tak bardzo, że pisał: „Co do mnie, jestem najszczęśliwszy, ilekroć widzę wielostronnie, choćby nieharmonijne jeszcze głosy. Pan Bóg jest nad tym wszystkim, który założył wód granice i przepaści kołem po-zataczał” (List do Józefa Bohdana Zaleskiego, grudzień 1847; VIII, 55). Wypowiedź liryczna eksponuje podmiotowe przeżywanie pasji, oddaje dynamizm życia wewnętrznego Ja, wyraźnie widoczny w jego dążeniu do zgłębienia sensu i wartości cierpienia Chrystusa, a zarazem do oglądu samego siebie w świetle odnalezionej Prawdy. Zobrazowany w liryce Norwida ów karkołomny, nierzadko dramatyczny w wyrazie akt poznania i samopoznania zawiera w sobie formę medytacji nad ofiarą Jezusa, modlitewnej adoracji Chrystusa ukrzyżowanego<sup>15</sup>. Daje przy tym asumpt do analizy świadomości człowieka XIX stulecia, zwłaszcza pod kątem miejsca, jakie w niej zajmuje pamięć męki Pańskiej. Wszak podmiot liryczny wierszy Norwida bywa często figurą tejże świadomości lub równie często, uciekając się do formy parabol, poddaje dziewiętnastowieczne Ja analizie i waloryzacji z perspektywy tego, kto jest niezłomnym depozytariuszem Chrystusowego przesłania. Z kolei dramat umożliwia przedstawienie drogi krzyżowej w szerokiej perspektywie ludzkich dziejów, których ośrodek i kanwę stanowi w rozumieniu Norwida-chrześcijanina historia zbawienia z kulminacją na Golgocie. Tu należy podkreślić, iż pisarz nierzadko dawał wyraz przekonaniu o dramatyczności historii, postrzeganej *sub specie* historii zbawienia, widząc w niej „miłości wielkiej cało-dramat” (*Krytycy i artyści*; VI, 596), rozgrywany na scenie *theatrum mundi*, którego reżyserem jest oczywiście Bóg<sup>16</sup>. Łączne rozpatrywanie liryki i dramaturgii w niniejszym szki-

<sup>14</sup> Zob. np.: J. Fert, *Norwid – poeta dialogu*, Wrocław 1982; M. Głowiński, *Norwidowska druga osoba*, „Roczniki Humanistyczne” 1971, t. 19, s. 127-133; E. Nowicka, *O dialogowości „Vade-mecum”*, „Ruch Literacki” 1979, z. 5, s. 313-328; J. Zach-Błońska, *Monolog różnógłosy. O dramatach współczesnych Cypriana Norwida*, Kraków 1993; A. Zioliwicz, *Norwidowski dramat wieloperspektywiczny*, [w:] eadem, *Dramat i romantyczne „Ja”. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu*, Kraków 2002, s. 265-326.

<sup>15</sup> Józef Fert uznaje poetycką adorację krzyża w liryce Norwida za wyraz „kontemplacji misterium spotkania Boga z Człowiekiem w Chrystusie i poprzez Chrystusa” (zob. J. Fert, *Chrystus Norwida...*, s. 265).

<sup>16</sup> Na temat roli metaforyki teatralnej w twórczości Norwida pisano wielokrotnie. Zob. np.: I. Sławińska, *Reżyserska ręka Norwida*, Kraków 1971; S. Świontek, *Norwidowski teatr świata*, Łódź 1983; A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja...*, s. 111-121.

cu stworzy też – jak sądzę – podstawy do uchwycenia podzielanego przez poetę przeświadczenia o komplementarności, o krzyżowaniu się zstępującej i wstępującej linii zbawienia, wertykalnej i horyzontalnej linii czasu<sup>17</sup>. Jak ważne to dla Norwida zagadnienie, przekonuje fragment *Promethidiona*, w którym przedstawia on następującą definicję uczestniczenia poprzez sztukę w Chrystusie:

Chryścianizm [dochodzi do tego uczestnictwa – przyp. A.Z.] – przez przecięcie linii ziemskiej horyzontalnej, i linii nadziemskiej prostopadłej – z nieba padłej czyli – przez znalezienie środka +, to jest przez tajemnicę krzyża (środek po polsku znaczy zarazem sposób).

(III, 464)<sup>18</sup>

W liryce Norwida odnajdujemy aluzje do większości ważniejszych sytuacji, gestów, słów, symboli składających się na ewangeliczny obraz przebiegu pasji. Oto garść przykładów. Samotność i smutek Jezusa modlącego się w Getsemani tuż przed pojmaniem zostają przywołane bezpośrednio w formie apostrofy, skierowanej do Niego w modlitewnej medytacji *Monologu*, a pośrednio w wierszu [*Ty mnie do pieśni pokornej nie wołaj*] jako kluczowy element obrazowania sytuacji emocjonalnej i egzystencjalnej podmiotu utworu. W strofie:

Gdy w głębi serca purpurę okrutną  
Wyrabia prządka cierpienia,  
Smutni – lecz smutni, że aż Bogu smutno –  
Królewskie mają milczenia

(I, 231),

ewangeliczny obraz Chrystusa smutnego „aż do śmierci” (Mt 26,38; Mk 14,34) zostaje oryginalnie skontaminowany z mową milczenia, którą Zbawiciel posługiwał się podczas procesu przed Piłatem (na sytuację tę wskazuje również nawiązanie do purpury płaszcza wyszydzonego króla)<sup>19</sup>. Wydarzenia tego procesu,

<sup>17</sup> Por. F.J. Corliss, *Czas i ukrzyżowanie w Norwidowskim „Vade-mecum”*, „Poezja” 1971, nr 9, s. 67-76. Autor tej pracy, stosując terminologię Ericha Auerbacha, jako pierwszy opisał zjawisko przecinania się w świecie poezji Norwida dwóch linii, dwóch wymiarów rzeczywistości: horyzontalno-czasowego i wertykalno-figuralnego.

<sup>18</sup> W rozprawce *Pół-listu* (1851) Norwid napisze: „środek znaczy po polsku sposób, a krzyż to przecięcie ziemskiej i nadziemskiej linii i znalezienie przeto środka” (VI, 382).

<sup>19</sup> Oczywiście Norwid, w ślad za św. Janem Ewangelistą, ma świadomość różnicy między królewską godnością w znaczeniu politycznym a godnością duchową, którą sobie przypisuje Jezus: „namiastka królewskich insygniów i maltretowanie Jezusa uwypatnia nie polityczny, pełen chwały, ale duchowy, naznaczony cierpieniem, królewski Jego charakter” (ks. F. Gry-

znamiennie dlań symbole powracają w poezji Norwida wielokrotnie. Uwaga pisarza koncentruje się przede wszystkim na dialogu o prawdzie (J 18,37-38), jaki Piłat toczy z podsądnym (*notabene* dialog ten stanowi ośrodek myślowy Norwidowej koncepcji prawdy w ogóle, koncepcji polegającej na świadczeniu o prawdzie, na byciu kimś, „kto jest z prawdy”), skupia się też na słowach: *Ecce homo* („Oto człowiek”; J 19,5), będących w ujęciu poety zarazem znakiem kenozy Jezusa – Króla i Syna Bożego, jak i syntetycznym określeniem istoty człowieczeństwa, której nieodłącznym aspektem jest spowodowane grzechem pierwotnym cierpienie, ale i godność dziecka Bożego, stworzonego na obraz i podobieństwo Pana. Właśnie w tym dwojakim sensie Norwid posługuje się frazą Piłata w poetyckiej legendzie *Dwa męczeństwa*, obrazującej martyrologiczny etap biografii św. Pawła, a spuentowanej słowami:

Więc był Apostoł Paweł pętany jak z zwierzę,  
I jako Bóg obwołan – a wytrwał przy wierze,  
Że człowiekiem był. – Albowiem stało się wiadomo,  
Że człowiek zwierząt bogiem, gdy Bóg: *ecce homo*.

(I, 121)

W wierszu *Idee i prawda* powyższe słowa Piłata zostają użyte w innym znaczeniu – jako synonim człowieka, zawieszonego między niebem a ziemią, „czystą” myślą a cielesnością, idealizmem a realizmem, ale jednocześnie z wyraźną sugestią, że ukrzyżowany Chrystus przynosi rozwiązanie tych dylematów.

Sama droga Jezusa na Golgotę wprowadzona zostaje w pole poetyckich asocjacji Norwida m.in. stwierdzeniami na temat zachowań kobiet jerozolimskich, które pisarz zawsze konfrontuje z kobietami współczesnymi, np. w wierszach: [*Do Marii Trębickiej*], *Fraszka (!)* [III], *Człowiek, Litość*. W ostatnim z nich czytamy:

Gdy płyną łzy, chustką je ocierają;  
Gdy krew płynie, z gąbkami pospieszają;  
Ale gdy duch wycieka pod uciskiem,  
Nie nadbiegną pierwej z ręką szczerą [...].

(II, 32)<sup>20</sup>

---

glewicz, *Chrystus Król w „Ewangelii św. Jana”*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, red. idem, Lublin 1986, s. 145).

<sup>20</sup> Analogiczne obrazowanie pojawia się w wierszu *Człowiek*: „Dziewice piękne i bardzo rzewliwe, / Z których nie była żadna na Golgocie, / Wymówki będą ci posyłać tkliwe, / Kabalistyczne rzucać w twarz stokrocie. / Nogi ci włosom obetrze – kto? – strumień! / Kto ci

Aluzyjnie wspomniane w cytacie różne formy maltretowania Jezusa stanowią przedmiot poetyckich przywołań Norwida stosunkowo często, zwłaszcza za pośrednictwem nazw narzędzi męki: gwoździ, włóczni, gąbki, cierniowej korony (*Dumanie* [II], *Do Józefa Bohdana Zaleskiego w Rzymie 1847-o*, *Psalm wigilii*, *Do Najświętszej Panny Marii*. *Litania*, *Do Walentego Pomiana Z.*, *Do zeszej...*, *Cnót-oblicze*, *Obojętność*, *Larwa*, *Do Wielmożnej Pani I.*). Nie zawsze jednak są one wzmiankowane w celu odtworzenia realiów historycznej pasji Jezusa Chrystusa, bywa bowiem, że funkcjonują w wierszach poety jako atrybuty cierpienia doznawanego przez człowieka współczesnego, przez podmiot liryczny utworów, który własny ból postrzega i rozumie w analogii do bólu Zbawiciela. Dotyczy to również cierpienia powiązanego z kondycją poety, dla którego, tak jak w utworze *Duch Adama i skandal*, „laur – to ciernie” (I, 237)<sup>21</sup>. Z kolei np. w wierszu *Na pokładzie Marii-Stelli* pogarda prześladowców i męka prześladowania, a także gest wybaczenia oprawcom, zasugerowane słowami:

Ty, który w rym, ty który w rym  
Obracasz sterem od r a n a,  
Błogosław im,  
Błogosław im,  
Gdy w oczy pluje ci... piana...

Był taki tam, był taki tam,  
tórego zbito kijami...

(I, 207)

równocześnie określają sytuację historycznego Jezusa i podmiotu lirycznego, tu – jak się wydaje – bardzo bliskiego podmiotowi autorskiemu<sup>22</sup>.

---

obetrze pot z blade go czoła? / Jeśli nie Prawda, Weronika sumień, / Stojąca z chustą swą w progach kościoła?! –” (I, 273-274).

<sup>21</sup> Ten rodzaj poetyckiego obrazowania, prowadzący do utożsamienia wieńca laurowego i korony cierniowej, przeanalizowała Stefania Skwarczyńska w artykule *Ideowo-artystyczne konstrukcje obrazowe Norwida na bazie lauru i korony cierniowej*, „Przegląd Humanistyczny” 1986, z. 3-4, s. 14-75.

<sup>22</sup> Jednak nie bez znaczenia dla wymowy wiersza są także nawiązania do biografii Tadeusza Kościuszki, srodze obitego kijami w trakcie starań o rękę wysoko urodzonej panny (zob. J. Trznadel, *Czytanie Norwida. Próby*, Warszawa 1978, s. 294-295). Widoczne nawarstwienie aluzji można by uznać za przykład dobrze obrazujący poetycką metodę Norwida w ogóle, a w szczególności odzwierciedlający sposób korzystania przezeń z motywów pasyjnych. Oczywiście, o ile przyjmujemy, że jest to faktycznie wiersz jego autorstwa. Wątpliwości

Wreszcie finałowa sekwencja pasyjnych zdarzeń, prowadząca do śmierci Jezusa, uobecnia się w poezji Norwida za pośrednictwem napomknień o „otwartym boku” Ukrzyżowanego (*List*), „pięciu ranach Chrystusowych” (LXXVII ogniwo *Vade-mecum*), grze o Jego szatę, następnie rozrywaną (*Do Najświętszej Panny Marii. Litania, Duchów – walka*), a także poprzez przytoczenia ostatnich słów Chrystusa na krzyżu. Słowa psalmu 22(21): „Eloi, Eloi, lamma Sabachtani”, którymi według ewangelistów (Mt 27,47; Mk 15,34) Jezus dał wyraz swemu opuszczeniu<sup>23</sup>, przywołane zostają w kontekście zbiorowej modlitwy błagalnej narodu w wierszach [*Maryjo, Pani Aniołów!*] oraz *Do Najświętszej Panny Marii. Litania*; kiedy indziej, w wierszu *Wczora-i-ja*, podane w formie zaprzeczenia:

I nie chcesz krzyknąć: „Eli... Eli...” – czemu?  
– Ach, Boże!...

(I, 334)

stanową pasyjny kontekst dla sytuacji duchowej podmiotu utworu, osamotnionego w swym rozumieniu świata przez pryzmat Boskiego Logosu. Dodajmy, że to nie jedyny w poezji Norwida przypadek posługiwania się ostatnimi słowami Zbawiciela, wypowiedzianymi z krzyża. W utworze *Na ostatnie cztery wiersze odpowiedź* Norwid cytuje słowo: „Pragnę” (J 19,28), a fraza: „Niech się stanie”, zamieszczona w wierszach *List* oraz *Fiat i vivat*, będąc pośrednim nawiązaniem do modlitwy Jezusa w Ogrodzie Oliwnym, wydaje się zarazem zapowiedzią logionu: „Wykonało się” (J 19,30).

Szczególnie wiele miejsca zajmują w liryce Norwida aluzje do zachowań oprawców Jezusa: oskarżycieli, oszczerców, szyderców, obojętnych świadków męki, których poeta postrzega nie tylko jako postaci historyczne, ale także jako uniwersalne typy człowieczych postaw znajdujące wcielenie również we współczesności. W cywilizacji wieku XIX obserwuje więc ludzkie reakcje na ukrzyżowanie Jezusa, które jako centralne wydarzenie historii ludzkości, kulminacja i wypełnienie całości dziejów, uznaje za wydarzenie równoczesne dla każdego i zawsze. Zwłaszcza wiersze z cyklu *Vade-mecum*, tak znane, jak: *Nerwy*, *Larwa*, *Stolica*, *Grzeczność*,

---

co do tego zgłosił Józef Fert (zob. *Problem autorstwa wiersza „Na pokładzie Marii-Stelli”*, [w:] i dem, *Norwidowskie inspiracje*, Lublin 2004, s. 205-210).

<sup>23</sup> „Jest to krzyk poniewieranej i doszczętnie wyczerpanej męką i cierpieniem ludzkiej natury, która wypowiada swoje rozpaczliwe «dlaczego?», pytając o straszną konieczność tego, co się dzieje. Jednocześnie jednak Jezus oddaje się dobrowolnie i z pełnym zaufaniem woli Bożej, która spełnia się na nim” (H. Langhammer OFM, *Jezusowe słowa z krzyża*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, red. ks. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 178).

utwór *LXVIII* o incipicie *Niewiasta krzyż na piersiach kole*, rozwijają temat Chrystusowego ukrzyżowania w perspektywie Jego zapoznanej w świecie obecności. „Tu, mimo mnogości znaków krzyża, w rzeczywistości wypełnionej wieczną obecnością Chrystusa, ów znak, historyczny fakt ukrzyżowania i jego znaczenie są zapomniane”<sup>24</sup>. Nawet wśród „Chrześcijan natłoku” (*Grzeczność*; II, 104) Chrystus przechodzi w tle niezauważony bądź opacznie zrozumiany. A bywa też, że następuje powtórzenie faryzejskich zachowań i pasyjnych gestów prześladowców. O tej formie aktualizacji drogi krzyżowej mowa we fraszce *Pascha*:

Gdzie miłości tak mało, że się nie jednoczą,  
Tam trzeba w nienawiści trzeciego człowieka  
Połączyć się – tam w krwi się jednej pierwej broczą,  
Tam choć w ciosaniu krzyża i wbijaniu ćwieka  
W całość się złąć fatalnie kłótne muszą wole.  
Stąd jest ofiara ciągła i Pascha na stole...

(I, 176)

Męka Golgoty nie ma bowiem końca. Norwid pisze o Golgocie wtórej i setnej, splatając „zbawczy czyn Jezusa z historycznymi dokonaniem ludzkości”<sup>25</sup>. W liście do Marii Trębackiej (maj 1854) wyrazi tę myśl dobitnie:

[...] jako Zbawiciel raz się narodził, tak nie raz, ale milion razy krzyżowany jest w każdym zbawicielstwie, w każdej prawdzie bezinteresownej [...]. Tak samo wszelka bezinteresowna prawda ukrzyżowana jest [...]. Tak ukrzyżowany jest każdy moment Zbawicielski w każdym, co bezinteresownie krok postępu uczynił – tak samo opisany i omówiony i z równymiż drwinami krwawymi.

(VIII, 212-213)

Analizując twórczość liryczną Norwida, choćby na podstawie wąskiej grupy tekstów, bez trudu dostrzegamy, jak nawarstwiają się w jego wierszach różne aspekty symboliki Chrystusowego krzyża. Ten jest zarazem objawieniem Bosko-ludzkiej natury Jezusa, synonimem cierpienia, poniżenia, pohańbienia, ale równocześnie stanowi „jak waga... przewidziany / Od wszech-sumień wstęp do

<sup>24</sup> F.J. Corliss, *op. cit.*, s. 75. Podsumowanie tych rozważań przynosi *Rzecz o wolności słowa*: „A teraz co?... czy tylko cień Jego korony, / Czy tylko wstydem słońca horyzont przyćmiony, / Czy tylko szrama wielka na skale rozdartej, / Grób pusty – kamień ziemi-trzęsieniem wyparty – / I rozetkniętych krzyżów tysiące-tysięcy, / I wieków dziewiętnaście... i cóż?... czy – nic-więcej?...” (III, 587).

<sup>25</sup> A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja...*, s. 131.

Boga...” (*Nieskończony. Dialog z porządku dwunasty*; I, 202), okazuje się budulcem „poręczy” sięgających do nieba (*Do Panny Józefy z Korczewa*; I, 354), a także „bramą”, czyli drogą zmartwychwstania (*Krzyż i dziecko*; II, 96). Zatknięty na grobie, ma sens chwalebny jako znak zwycięstwa nad śmiercią i szatanem, znak prawdziwie chrześcijańskiego zgonu ([*Na zgon Józefa Zaleskiego*]; I, 380-381). Wyposaża go Norwid również w konotacje historiozbowcze, widząc w krzyżu symbol odkupicielskiej ofiary, miłości Boga do człowieka, odnowionego przymierza, kosmicznej harmonii czy po prostu życia: „Albowiem krzyż jest życie już wiek dziewiętnasty” ([*Do Stanisławy Hornowskiej*]; I, 266). W liryce doby Wiosny Ludów poeta zaakcentuje eklezjalny wymiar męki Pańskiej (*List*; I, 105-107), w wierszach młodzieńczych zaś, pochodzących jeszcze z okresu warszawskiego, krzyż – „Sprzęt domowy – i grobowy” należy do pola semantycznego domu rodzinnego, okazuje się źródłem duchowej pociechy i życiowym drogowskazem dla dziecka-sieroty wyruszającego w wielki świat (*Pożegnanie*; I, 51). Bywa również narzędziem obrony, tarczą osłaniającą przed złem tego świata, skoro człowiek – mowa o tym w wierszu *Dumanie* [II] – „zbawion ludzkich ułomności, / Mnóstwo szyderstw i wściekłych utyskiwań mnóstwo / Odepchnął znakiem krzyża” (I, 41).

Tym różnorodnym znaczeniom krzyżowej męki towarzyszą różne oblicza ukrzyżowanego Chrystusa. W poetyckich aluzjach jawi się nam jako Mąż Boleści, Pokorny Sługa, Wcielenie cnoty heroizmu, Król, Kapłan, Odkupiciel, Nauczyciel prawdy i miłości, Mistrz milczenia i dobrej śmierci. Dla poety ważny jest i historyczny, i wieczny aspekt pasji. „On krzyżowany wciąż, On w Górze, Żywy...” – napisze w *Rzeczywistości i marzeniach* (I, 226), widząc w męce Chrystusa nie tylko zamkniętą sekwencję zdarzeń z odległej przeszłości, lecz zawsze aktualny fakt będący miarą rzeczywistości, wyzwaniem dla każdego, a w szczególności dla chrześcijanina, wszak zobowiązanego do dania świadectwa, do naśladowania.

Właśnie wokół tematu kontynuowania drogi krzyżowej Chrystusa, jej aktualizowania w różnych fazach ludzkiej historii, uczestniczenia człowieka w dziejach przez Chrystusowy krzyż osnuta jest znaczna część dorobku dramaturgicznego Norwida. Dramat okazuje się szczególnie adekwatną wobec tej problematyki formą wyrazu. W przypadku Norwida mamy bowiem do czynienia ze specyficzną świadomością dramatyczno-teatralną twórcy, który zwykł był dramatyczność i teatralność traktować jako immanentne cechy świata. Dlatego w literackich interpretacjach rzeczywistości posługiwał się chętnie metaforą *theatrum mundi*, życie społeczne przedstawiał w kategoriach dramatu i teatru, w człowieku zaś dostrzegał aktora odgrywającego na scenie tegoż teatru dramat swego indywidualnego losu i historii cywilizacji. Warto zauważyć, że metafora teatralna stosowana była przez poetę w obu jej zasadniczych wersjach: *Dei theatrum mundi* i *hominis theatrum*

*mundi*. Pierwsza wersja pojawia się w pismach Norwida jako ideał, postulat lub nie zawsze dostrzegane przez bohaterów tło zdarzeń, a druga funkcjonuje w obrębie Norwidowskiej wyobraźni społecznej i krytyki cywilizacji współczesnej. To jednak nie wyczerpuje dramatyczno-teatralnych skojarzeń poety. Dramatyzmem naznaczone było według niego również życie wewnętrzne człowieka, każdy proces poznania, każde dochodzenie do prawdy. Za dramatyczne uznawał stosunki między ludźmi, już choćby z tego powodu, że to język, z natury rzeczy dramatyczny, pełni w nich rolę medium. Ta istotowa dramatyczność mowy znajduje odzwierciedlenie również w toku dziejów ludzkości, których przebieg wyznacza dramat wcielania się Słowa Bożego. A zatem kategorie dramatyczno-teatralne okazują się nieodzowne w rekonstrukcji chrześcijańskiej refleksji Norwida i jego wizji historii zbawienia, w tym jej kulminacyjnego aktu, jakim jest męka Chrystusa – dramat Golgoty. Wykazał to w swych pracach ks. Antoni Dunajski<sup>26</sup>. Można więc powiedzieć, że w tekstach poety pojęcie dramatu łączy w sobie szereg znaczeń: funkcjonuje równocześnie w aspekcie genologicznym, antropologicznym, epistemologicznym, historiozoficznym, teologicznym, co sprawia, że Norwidowa teoria dramatu staje się „w jakimś stopniu teorią rzeczywistości, wyrazem światopoglądu pisarza, jego [...] filozofią życia i metodą opisu pojmowania świata, swoistą artystyczną «ontologią» i «epistemologią» zarazem”<sup>27</sup>.

Dramat nowożytny, rozumiany jako kategoria estetyczna, ma wedle Norwida źródło w chrześcijańskiej obrzędowości, kulturowanej m.in. przez Bractwo Męki Pańskiej, które – przedstawiając „najwyższą tragedię chrześcijańską męki Zbawiciela świata” (*Widowiska w ogóle uważane*; VI, 393) – dało początek zasadniczej formie nowej sztuki dramatycznej, tzn. „dramie chrześcijańskiej”, posiadającej rozmaite odmiany gatunkowe i historyczne<sup>28</sup>. Jak można wywnioskować

<sup>26</sup> Mówiąc dramatyczno-teatralnym językiem Norwida, badacz tak relacjonuje przebieg tego dramatu: „wzgardzony i odepchnięty przez ludzi» (Iz 53,3, por. Mt 27,15-26 i par.) «nadkompletowy» Aktor wziął na siebie ciężar głównej roli, za «kulisami» (murami Jerozolimy) rozegrał się właściwy dramat, krzyż – znak hańby – okazał się «maską» zwycięstwa, a «antrakt» Wielkiej Nocy stał się kluczowym momentem «spektaklu»” (zob. *ibidem*, s. 119). Należy odnotować, że współczesna teologia w ślad za dziełem Hansa Ursa von Balthasara (*Theodramatik*, t. 1-4, Einsiedeln 1973-1983) często przedstawia dzieje zbawienia w kategoriach dramatu. Zob. np.: E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999; S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997.

<sup>27</sup> S. Świontek, *Wstęp*, [w:] C. Norwid, *Pierścień Wielkiej-Damy czyli Ex-machina-Durejko*, oprac. S. Świontek, Wrocław 1990, s. XV.

<sup>28</sup> Według Norwida uprawiali ją William Szekspir, Pedro Calderón (*Nabożeństwo krzyża*), a także Johann Wolfgang von Goethe i Friedrich Schiller.

z cytowanej powyżej rozprawy poety, każda forma dramatu nowożytnego jest jakąś postacią „dramy chrześcijańskiej”, każda zawiera odniesienie do dramatu historii zbawienia, każda kryje w sobie zrąb dramatu pasyjnego<sup>29</sup>. Dotyczy to także tragedii, komedii, misterii samego Norwida. Chrześcijańskie, pasyjne *residuum* jego dramatu sytuuje się zawsze w tle akcji. Podobnie jak w liryce, choć utajone, determinuje jednak misteryjną formę dramatu<sup>30</sup>, koncepcję bohatera, charakter konfliktu dramatycznego, globalny sens danego utworu. Słusznie zatem Sławińska upatrywała w pojęciu „chrześcijańskiej dramy” określenia najgłębszej istoty Norwidowskiej dramaturgii, jądra jego dramatycznych parabol<sup>31</sup>.

W dramatach Norwida scenariusz pasyjny realizowany jest w różnych obszarach ludzkiej aktywności historiotwórczej. W *Zwolonie* przeciwstawiony zostaje tyranii władzy, idei zemsty rządzącej życiem spiskowców oraz mechanizmom rewolucji społecznej. Utwór ten, uważany za głęboko uwikłany w polemikę z wielkimi romantykami (zarówno z Adamem Mickiewiczem, Juliuszem Słowackim, jak i Zygmuntem Krasińskim) i w bieżące wypadki Wiosny Ludów pokoleniowy manifest<sup>32</sup>, przynosi apologię postawy pełnego zespolenia, współpracy człowieka z odwiecznymi planami Boga, „zwolenia”, którą autor identyfikuje z prawdziwą wolnością i której ideę wyprowadza z *Bogurodzicy* i z Chrystusowego krzyża. Okoliczności śmierci Zwolona, wystylizowane na początek Dziejów Apostolskich, na scenę ukamienowania św. Szczepana, kryją w sobie oczywistą paralelę również do ukrzyżowania Jezusa<sup>33</sup>. Wstąpienie bohatera dramatu do grobu, wyraz cichej i dobrowolnej ofiary, stanowi nie tylko przejaw jednostkowej postawy moralnej, ale również testament pozostawiony następcom. Jest to bowiem przykład czynnego naśladowania Jezusa, unaocznienie aktu wcielania w życie lekcji Golgoty, adresowanej, jak sugeruje autor dzieła, zarówno do każdego człowieka z osobna, jak i do grupy pokoleniowej czy zbiorowości narodowej.

W *Wandzie* i *Krakusie*, dramatach opartych na motywach legend krakowskich, prowadząca do śmierci ofiara tytułowych bohaterów, rozumiana jako akt wolności

<sup>29</sup> Jest to czynnik zespalaający np. tragedię i komedię, gdyż w opinii Norwida „jedną i tę samą prawdę tragedia i drama przedstawiały w jej charakterze mistycznym, a komedia w jej stronie obyczajowej. Pierwsza – ideał, druga – realizację ideału i jej zdrożności krzywe” (VI, 394).

<sup>30</sup> Kwestii tej poświęciłam więcej uwagi w książce „*Misteria polskie*”. *Z problemów misteryjności w dramacie romantycznym i młodopolskim*, Kraków 1996.

<sup>31</sup> I. Sławińska, „*Chrześcijańska drama*” Norwida, [w:] *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991, s. 217-233.

<sup>32</sup> Zob. Z. Trojanowiczowa, *Rzecz o młodości Norwida*, Poznań 1968.

<sup>33</sup> Zob. M. Grzędzielska, *Symbolika „Zwolona”*, „Pamiętnik Literacki” 1968, t. 59, z. 4, s. 93.

i zwycięstwa nad złem, staje się integralnym elementem Norwidowej refleksji na temat początków narodu. Chrystusowy krzyż okazuje się tu też „krzyżem narodowym”<sup>34</sup> – ośrodkiem zbiorowej tożsamości i poczucia wspólnoty, manifestowanego w obu utworach za pośrednictwem obrzędowych chórów, procesji z darami, pogrzebowych lamentacji. Ofiara Wandy, cichej, pokornej, czystej, została przez Norwida zsynchronizowana z ofiarą Chrystusa na Golgocie, który w chwili śmierci, wedle słów pieśni z klasztoru na Świętym Krzyżu pełniącej w dramacie rolę motta, „skłaniał rękę / Ku – PÓŁNOCNYM LUDZIOM...” (IV, 129). Obraz Jego przebiej dłoni staje się następnie treścią wizji Wandy:

Dobrzy ludzie!... widziałam cień ogromny Boga,  
Przechodzący po polach jak szeroka droga,  
A to był tylko ręki jednej cień – ta ręka  
Jakby przebiła była, bo słońce padało  
Przez wnętrze dłoni, na wskroś, jak przez wypaść sęka.  
Ja stałam – i patrzyłam w to rozdarte ciało,  
Jak ptak z ciemności w jasną pogląda szczelinę,  
I dano mi jest widzieć – to...  
*Bierze gromnicę zapaloną z rąk Piasta i wchodzi na stos – potem, ciszej, kończy*  
*... że dla was zginę...*

(IV, 155-156)

Śmierć królowej „wszczepia” zatem dzieje Polski w historię zbawienia. W warstwie obrazowej dramatu wyraża to opis składanego w ofierze ciała władczyni, które „w Wisłę przelało się” (IV, 157), połączyło się z nurtem rzeki na znak, że idea Chrystusowej ofiary przeniknęła polską ziemię i nadała nowe znaczenie dziejom zamieszkującego ją narodu, czego świadectwem ma być ofiarny stos władczyni, który jako mogiła-kopiec Wandy (to jemu Norwid dedykuje swój dramat) stanie się w przyszłości ośrodkiem zbiorowej pamięci o tym wydarzeniu. Również śmierć Krakusa nosi wszelkie znamiona ofiary. Bohater zostaje wtajemniczony w jej sens w scenie w Grocie Szmaragdowej, wypełnionej symbolami ofiary eucharystycznej<sup>35</sup>, by w finale dzieła, podejmując rolę nieznanego, poniżonego zbawcy ludu, odnieść okupione życiem zwycięstwo nad smokiem i własnym bratem, sprzymierzonym z siłami zła. Także z ofiary Krakusa wyrośnie *tumulus*, „symbol wiecznej

<sup>34</sup> O „tajemnicy krzyża narodowego” Norwid pisał w *Słowie zgody* z roku 1851 (VII, 44).

<sup>35</sup> Symbolikę tej sceny rozważałam w książce *„Misteria polskie”...*, s. 57. Należy przypomnieć, że wśród Norwidowskich parabol dziejów znajduje się „Msza Dziejów”, zwana także „Mszą-wieczną”, będąca modyfikacją paraboli krzyża dziejów. Zob. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja...*, s. 137-141.

pamięci ludu, mocny fundament tradycji narodowej i wezwanie do walki ze złem”<sup>36</sup>. Oba dramaty realizują model „misterium polskiego”, ujawniającego głębokie powiązanie historii Polski i historii świętej, wskazującego na zakorzenienie narodowego ładu w transcendentnych podstawach istnienia, albowiem – jak twierdził Norwid – byt narodu „równocześnie i bliźnięco z Chrześcijaństwem się rozpoczął”, jego „historyczność i chrześcijaństwo jednopromiennie weszły i wzrosły” (List do Aleksandra Jełowickiego, luty 1862; IX, 14). Objawienie tajemnicy życia człowieka jako członka polskiej społeczności narodowej to w rozumieniu autora *Wandy* i *Krakusa* zarazem moment dotarcia do racji bytu całego świata. Wtajemniczenie w polskość odbywa się tu równocześnie z wtajemniczeniem w dzieje zbawienia, bo w obu przypadkach istotą misteryjnej inicjacji jest ofiara<sup>37</sup>.

Temat chrześcijańskiej gotowości do złożenia ofiary z życia znajduje w twórczości Norwida jeszcze jedną dramaturgiczną realizację, tym razem odbiegającą od problematyki pokoleniowej czy narodowej. Tragedia *Słodycz* powiązana jest

<sup>36</sup> I. Sławińska, „*Chrześcijańska drama*” Norwida, s. 221.

<sup>37</sup> Tak silne wyeksponowanie przez Norwida roli ofiary w życiu indywidualnym i zbiorowym nie prowadzi jednak myśli poety w rejony romantycznego mesjanizmu, który – jak wiadomo – zdecydowanie odrzucał, krytykując przejawy narodowej martyrologii oraz wszelkie formy chrześcijańskiego doloryzmu w przekonaniu, iż: „Cała tajemnica postępu ludzkości zależy na tym, aby coraz więcej stanowczo, przez wcielanie dobra i rozjaśnianie prawd, broń największa, jedyna, ostateczna, to jest męczeństwo, uniepotrzebniało się na ziemi” (*Promethidion*; III, 466). Zob. G. Halkiewicz-Sojak, *Spór o mesjanizm Norwida*, „*Studia Norwidiana*” 1984, t. 2, s. 90-98; J. Salij OP, *Problem męczeństwa u Norwida*, [w:] *Norwid a chrześcijaństwo*, s. 31-52. Norwid przestrzega też (szczególnie w okresie trwania powstania styczniowego) przed utożsamieniem sytuacji składania ofiary jedynie z przelewem krwi, co może skutkować minięciem się z historią i z Chrystusem: „Kto tego nie widzi i na każde zapytanie, czy to kościelne, czy administracyjne, czy społeczne, odpowiada tylko dwa słowa, skądinąd bardzo szanowne, to jest «krew» i «zwyciężyć albo zginąć!» – temu nic nie odpowiem, tylko płakać będę, aż mu odpowie czas – aż mu czas odpowie!” (List do Karola Ruprechta, wrzesień-październik 1863; IX, 114). Nieco później do tego samego adresata napisze: „Ja (jak wiesz) nie wierzę, ażeby krew zdobywała przyszłość (mianowicie od dziewiętnastu wieków). / Ja wierzę, że pot czoła, ale nie krew!” (List do Karola Ruprechta, wkrótce po 5 listopada 1863; IX, 117). Aby wyjaśnić tę kwestię, Norwid ucieka się nawet do etymologicznych dociekań: „*Pasja* przechodzi językami od *patio*, ale pochodzi, bo bezpośrednio i źródłowo, z greckiego *páscho* (Pascha) jako arcydzieło ostateczne tragedii – Paska, czyli wielkanocna arcytragedia – – wszelako polski wyraz paskudny (pascho-ohydny) znaczy: jeśli więcej jest wylanej krwi niż zdobytego odkupienia – znaczy: *abominatio-desolationis*, o którym powiada Prorok, że na ołtarzu zamiast Paschy zasiędzie we wszelkie dni ostateczne” (List do Mariana Sokołowskiego, 7 kwietnia 1864; IX, 136).

bowiem bardzo ściśle z zainteresowaniami poety epoką rzymskich prześladowań chrześcijan i samym fenomenem wczesnochrześcijańskiego naśladowania męczeńskiej śmierci Chrystusa. Zagadnienia te stanowią temat wielu utworów Norwida, takich jak np. wspomniane już *Dwa męczeństwa. Legenda*, a także *Amen (Legenda)*, *Spowiedź*, w pewnym stopniu *Quidam*<sup>38</sup>. *Bohaterka Słodocy*, Julia Murcja, choć zupełnie bezbronna i milcząca, a wręcz nieobecna w przestrzeni scenicznej, nosi w sobie tajemnicę niezwyklej mocy duchowej, jaką daje udział w Chrystusowym krzyżu. Jednak w miniaturze dramatycznej Norwida to nie męczeństwo chrześcijanki, lecz stan świadomości jej prześladowcy Kajusa Veletriusa, arcykapłana Jowisza, wyznacza właściwą akcję utworu. Niezdolny do zaakceptowania chrześcijańskiej idei zwycięstwa przez śmierć, do zrozumienia, że męczeństwo to śmierć w wolności wiary, wyraz działania łaski Bożej w człowieku, arcykapłan nie dostąpi udziału w mocy, której – jak słyszy z ust objawiającego mu się we śnie św. Pawła – „nie przesilą / Katownie” (IV, 277). Świat chrześcijańskiego misterium pasyjnego, wyraźnie przeciwstawiany przez Norwida rzeczywistości antycznej tragedii jako formy ekspresji świadomości tragicznej<sup>39</sup>, pozostanie więc dlań nieosiągalny<sup>40</sup>.

Wreszcie ważką i niekonwencjonalną rolę odgrywają motywy pasyjne w dramatach współczesnych Norwida, gdzie jako element metapoetyckiego dyskursu bohaterów-poetów współtworzą zarówno autotematyczny wątek dzieł poety, jak i parabolę „przeciwchrześcijańskiej” cywilizacji XIX wieku. W *Chwili myśli* protagonista utworu, pełen rozterek Poeta odbiera od ubogiego Dziecka lekcję ewangelicznej pokory i zrozumienia sensu życia. Dziecko uświadamia mu bowiem niezbywalność cierpienia, ułatwia mu jego akceptację w świetle Chrystusowej męki, wskazuje też na Chrystusa jako zobowiązujący chrześcijanina i artystę wzór postawy

<sup>38</sup> Zob. P. Chlebowski, *Przypowieść nazwana „Quidam”*. *Studia historycznoliterackie*, Lublin 2021 (zwłaszcza rozdziały: *O chrześcijanach i chrześcijaństwie*; *Śmierć na Placu Przedajnym*; *Dramatyczny żywioł tekstu*).

<sup>39</sup> W cytowanym powyżej (przyp. 37) liście do Mariana Sokołowskiego Norwid usytuuje Paschę na linii rozwoju tragedii, dostrzegając w niej jednak moment przesilenia świadomości tragicznej – to bowiem „arcydzieło ostateczne tragedii”.

<sup>40</sup> Z analogicznym budowaniem świata dramatu na opozycji świadomość tragiczna – misteryjne wtajemniczenie mamy do czynienia w *Krakusie*. W ten sposób Norwid, jak można sądzić, daje do zrozumienia, że: „W świecie nawiedzonym przez Chrystusa nie ma już miejsca na tragedię w pełnym tego słowa znaczeniu. [...] Dlatego tragedia nie jest czymś, co leży w porządku rzeczy. Może być «piorunem niebios», ale nie prawem dziejów. Nie jest kreacją Bożą, lecz Boga odrzuceniem” (A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja...*, s. 114). Trzeba też zauważyć, że pisarza wyraźnie nurtuje problem sposobu postrzegania męczeństwa chrześcijan przez nie-chrześcijan. Świadczy o tym m.in. cytowany powyżej utwór *Dwa męczeństwa*, konfrontujący różne niechrześcijańskie wykładnie męczeństwa św. Pawła.

uczestnictwa w cierpieniu bliźniego. Ta niejako mimochodem odbyta inicjacja w naczelną tajemnicę chrześcijaństwa – w tajemnicę krzyża – stanowi punkt zwrotny w myśleniu Młodzieńca. Umieszczając w centrum swej myśli Chrystusowy krzyż, bohater dramatu znajduje rozwiązanie nieprzezwycięzalnych wcześniej aporii, które wynikały z podzielanej przezeń antynomijnej wizji człowieka – rozpiętego między duszą a ciałem, potrzebami własnego Ja a głębokim poczuciem powinności wobec bliźnich, między artystyczną kreacją świata pozorów a prawdą rzeczywistości. Z afirmacji krzyża scalającego te, wydawałoby się, przeciwstawne porządki świata i rozbieżne dążenia ludzkiej duszy wyłoni się w jego wypowiedzi pragnienie sztuki autentycznie zakorzenionej w egzystencjalnym doświadczeniu człowieka i wyrażającej pełnię rzeczywistości, sztuki właściwie nieodróżnialnej od po chrześcijańsku pojętej sztuki życia<sup>41</sup>. W zakończeniu utworu odczytujemy sentencjonalnie brzmiące słowa Młodzieńca – rezultat dramatycznego dochodzenia do prawdy:

bo dopóki skrycie,  
Cicho a dzielnie, myślą, nie zaś krzykiem,  
Boleść zakwita – i ciernistym smykiem,  
Gra nam po sercach, póty nasze życie!

(IV, 15)

Poezja powstaje więc na fundamencie cierpienia twórcy i w odpowiedzi na cierpienie bliźnich. Nie jest aktywnością, która izoluje artystę od rzeczywistości. Przeciwnie, pomaga mu ją poznawczo ogarnąć. Nie izoluje go również od innych ludzi, skoro ból istnienia jest synonimem człowieczeństwa, a sztuka to czyn charytatywny, który buduje międzyludzką więź, ustanawia wspólnotę. Ostatecznie, postrzegana w perspektywie Chrystusowego cierpienia symbolizowanego przez krzyż, ma w rozumieniu Norwida sens poniekąd soteriologiczny.

Zainicjowana *Chwilą myśli* kreacja postaci poety odnajdującego zrozumienie źródeł i celu swej twórczości w Chrystusowej pasji jeszcze niejednokrotnie pojawi się w dramaturgii Norwida, nigdy jednak nie przybierze formy tak jawnie deklaratywnej, jak w młodzieńczej jednoaktówce. Artyści, poeci – bohaterowie *Aktora*, *Tyrteja*, *Za kulisami*, *Pierścienia Wielkiej-Damy* – w swym starciu z siłami nowoczesnego świata będą poddawani doświadczeniu cierpienia, a przez to i w pewnym

---

<sup>41</sup> W znacznie późniejszym poemacie *Wita-Stosa pamięci estetycznych zarysów siedem* (1856) w części zatytułowanej *Męczennik* Norwid znajduje dla tej idei adekwatny wyraz, przedstawiając historię malarza ikon, Mnicha Łazarza, którego największym dziełem sztuki była jego własna męczeńska śmierć (III, 529-530).

stopniu próbie Golgoty. Aluzje do obrazowania pasyjnego pojawiają się więc, acz bardzo dyskretnie dawkowane, w ich autoprezentacyjnych wypowiedziach, co z pewnością zbliża te postacie do osoby samego autora, każe widzieć w nich jakiś aspekt udramatyzowanego autoportretu Norwida<sup>42</sup>. Potwierdza to również zgromadzony i wstępnie skomentowany w tym szkicu materiał literacki. W jego kontekście pisarz okazuje się bowiem – tu użyję jego własnych poetyckich określeń – „chłopcikiem z dróg krzyżowych” (*Do Józefa Bohdana Zaleskiego w Rzymie 1847-o*; I, 86), pisarzem „treści, co jest krzyżem przemazaną” (*Epimenides. Przypowieść*; III, 64), „W sobie i w dziejach ja ukrzyżowanym” (*Niewola*; III, 382). A więc prezentuje się nam jako twórca mocno osadzony w pasyjnych wątkach chrześcijaństwa, postrzegający zagadnienia swej epoki przez pryzmat krzyża, widzący w Chrystusowej męce parenetyczny wzór dla postawy jednostek i zbiorowości, których przeznaczeniem, w myśl logiki historii ludzkiego upadku i odkupienia, jest cierpienie, na Golgocie mocą miłości przemienione jednak w znak zbawienia. Partycypowanie w pasji Jezusa Chrystusa jest wedle poety zadaniem każdego chrześcijanina bez wyjątku, albowiem: „Człowiek serca wielkiego nie może minąć się z Kalwarią, ani usta stworzone do błogosławieństw Chrystusowych – z octową gąbką lub cykutą...” (*Zarysy z Rzymu*; VII, 15). A więc jest to także zadanie chrześcijańskiego artysty, dla którego krzyż powinien być niewyczerpanym źródłem inspiracji, zarazem zachętą do twórczego działania, jak i nadrzędnym probierzem wartości stworzonych dzieł, oczywiście jeśli akt artystycznej kreacji pojmować w perspektywie idei naśladowania Jezusa i chrześcijańskiego świadectwa.

---

<sup>42</sup> Zob. A. Ziółowicz, *Autoportret i cywilizacyjna parabola. Kreacja poety w dramatach współczesnych Cypriana Norwida*, [w:] *Oblicza Narcyza: obecność autora w dziele*, red. M. Korytowska, I. Puchalska, M. Siwiec, Kraków 2008, s. 127-144.



### III

## ŻYWE SŁOWO



## Cypriana Norwida sztuka żywego słowa

Sytuowanie Cypriana Norwida w kontekście problematyki żywej mowy może wydawać się propozycją zaskakującą. W dotychczasowych badaniach norwidologicznych wypracowany został bowiem i głęboko utrwalony wizerunek poety słowa pisanego, autora, co prawda, w pełni świadomego ograniczeń, jakie niesie ze sobą epoka druku, lecz równocześnie umiejętnie wykorzystującego specyfikę pisma i słowa drukowanego do kreowania własnej twórczej oryginalności<sup>1</sup>. Zarazem jednak konsekwentnie rozwijano w norwidologii obraz poety dialogu, wskazując na wielostronnie postrzeganą dialogiczność jako immanentną cechę dzieła pisarza<sup>2</sup>, co ewidentnie otwierało drogę do postrzegania go także przez pryzmat oralnych praktyk komunikacyjnych, a co nie zostało, jak sądzę, w pełni wyzyskane w toku szczegółowych analiz czy w formułowanych na ich podstawie wnioskach. Tymczasem zasadność i efektywność oralistycznego punktu widzenia w stosunku do niektórych obszarów twórczości Norwida poniekąd potwierdzają również wypowiedzi naukowe eksponujące związki jego poezji i prozy z tradycjami retoryki, choć trzeba zaznaczyć, że jest to terytorium badawcze nadal w niewielkim stopniu zagospodarowane<sup>3</sup>. Pomimo skromnych przesłanek płynących

---

<sup>1</sup> Zob. różne ujęcia tej kwestii: Z. Mitosek, *Przerwana pieśń. O funkcji podkreśleń w poezji Norwida*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 3, s. 157-174; W. Rzońca, *Norwid poeta pisma. Próba dekonstrukcji dzieła*, Warszawa 1995; P. Śniedziewski, „Wielkie słowa” Cypriana Norwida, czyli nierozstrzygalny konflikt między mówieniem a pisanem, [w:] *Rozważania nad „wielkimi słowami” Cypriana Norwida*, red. D. Pniewski, Toruń 2012, s. 79-88. Warto zauważyć, że niektórzy badacze dostrzegający w Norwidzie przede wszystkim poetę pisma upatrują w tym argumentu na rzecz jego przynależności do formacji modernistycznej.

<sup>2</sup> Zob. m.in.: Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1971; M. Głowiński, *Norwidowska druga osoba*, „Roczniki Humanistyczne” 1971, t. 19, s. 127-133; J. Fert, *Norwid – poeta dialogu*, Wrocław 1982.

<sup>3</sup> Zob. np.: M. Korolko, *Poetycka retoryka Norwida*, [w:] *Dziewiętnastowieczność. Z poetyk polskich i rosyjskich XIX wieku*, red. E. Czaplejewicz, W. Grajewski, Wrocław 1988,

z dotychczasowych badań w najnowszych pracach norwidologicznych kwestia żywej mowy poety jest jednak stawiana coraz odważniej: bądź to w powiązaniu z problematyką Norwidowskiej dramatyczności, dialogiczności, konwersacyjności<sup>4</sup>, bądź to w kontekście dziewiętnastowiecznej, a przede wszystkim romantycznej rewaloryzacji oralności<sup>5</sup>.

W niniejszym szkicu dowodów na rzecz tezy o wysokiej randze żywego słowa w twórczości Norwida będę poszukiwała przede wszystkim w pewnych praktykach kulturowych pisarza, takich jak prelekcja, deklamacja, głośna lektura, oraz w towarzyszących im na ogół na prawach autokomentarza jego wypowiedziach dyskursywnych, które ujawniają, że Norwid, niewątpliwie podzielając z romantykami nostalgię za żywą mową, zarazem inaczej postrzega i waloryzuje jej źródła. Dla poety zdecydowanie mniejsze znaczenie ma oralność właściwa kulturze ludowej, większe zaś oralność starożytna – grecko-rzymska (np. Sokrates, Cyceon), judeochrześcijańska (staro- i nowotestamentalna, apostołska), a także nowożytna, realizowana np. w wersji humanistycznego sympozjonu czy współczesnej salonowej konwersacji, do której – jak wiadomo – odnosił się ze znamieną ambiwalencją<sup>6</sup>. Z pewnością obce jest Norwidowi utopijne wyobrażenie powrotu do początków mowy i pragnienie reaktualizowania oralności pierwotnej, głęboko bowiem świadomy historycznego statusu zjawisk kulturowych, posługuje się on jako człowiek epoki pisma i druku żywą mową, pozostając w granicach zjawiska, które dziś nazwalibyśmy lektooralnością<sup>7</sup>.

---

s. 293-310; D. Plucińska, *Sentencjonalność Norwida. O „Vade-mecum” i „trylogii włoskiej”*, Lublin 2005; A. Seweryn, *Światłocienie i dysonanse. O Norwidzie i tradycji literackiej*, Lublin 2013, s. 125-164 (rozdz. *Kaznodzieja w pałacu Światowej Rozkoszy. Norwidowa retoryka*).

<sup>4</sup> Pisałam na ten temat w książce *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności a więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)*, Kraków 2011, s. 165-196 (rozdz. *O „rozmowy ducha”, czyli o dialogowej formie „Promethidiona”*).

<sup>5</sup> Zob. P. Abriszewska, *XIX-wieczna tęsknota za oralnością. Przypadek Norwida*, „Studia Norwidiana” 2014, t. 34, s. 25-40.

<sup>6</sup> Sam jednak został zapamiętany przez swych współczesnych jako człowiek biegły w sztuce konwersacji, a zarazem rozmówca wyjątkowy. Kwestii tej poświęcam kolejny rozdział książki.

<sup>7</sup> Jack Goody łączy z lektooralnością praktyki kulturowe polegające na podtrzymywaniu obecności przekazów ustnych w warunkach dominacji medium pisma. Jego zdaniem do residuów oralności w kulturach upiśmiennionych należą rozmowa, improwizacja, recytacja, głośna lektura, wykłady, referaty konferencyjne. Zob. J. Goody, *Mit, rytuał i oralność*, przeł. O. Kaczmarek, wstęp P. Majewski, Warszawa 2012.

## Słowo publiczne

Jak wiadomo, Norwid nie stronił od publicznych wystąpień. Uczestniczył w ten sposób w życiu emigracji i to na tyle znacząco, że niektóre z jego mów, utrwalone na piśmie, przetrwały do naszych czasów. Dość przypomnieć *Głos niedawno do wychodźstwa przybyłego artysty* (Bruksela, 29 listopada 1846), mowę [*O polskiej władzy prawowitej*] (1869), wystąpienia na obchodach rocznicy 29 listopada (1874) oraz w rocznicę powstania styczniowego (22 stycznia 1875). Wiadomo, że w roku 1873 poeta wygłaszał mowy okolicznościowe na tematy związane z emigracyjnym życiem we Francji, a w roku 1870 zgłaszał chęć przedstawienia trzech płatnych wykładów poświęconych filozofii historii polskiej, do czego jednak nie doszło (zachował się niewielki fragment przygotowywanej wówczas rozprawy). Niewątpliwie największy rezonans wywołały jednak wykłady o Juliuszu Słowackim, które Norwid wygłaszał bez zezwolenia policji w Czytelni Polskiej (przy Passage du Commerce 25) od 7 kwietnia do 12 maja 1860 roku. Sześć półtoragodzinnych prelekcji, noszących tytuł *O dziełach i stanowisku poetycznym Juliusza Słowackiego w sprawie narodowej*, zgromadziło liczną publiczność – za każdym razem do stu osób. Dwie sale, które organizatorzy mieli do dyspozycji, były wypełnione po brzegi przez emigrantów, niezależnie od opcji politycznej, i przez studiującą w Paryżu młodzież. Wykłady okazały się wielkim sukcesem. Aprobatę dla słów prelegenta okazywano oklaskami, a na zakończenie cyklu ofiarowano Norwidowi w podzięcie upominek w postaci specjalnie oprawionego egzemplarza pierwodruku *Anhellego* wraz z adresem podpisanym przez czterdzieści trzy osoby. O szczególnym znaczeniu Norwidowych wykładów świadczy również to, że były one na bieżąco notowane przez Mariana Sokołowskiego, Seweryna Elżanowskiego i zapewne Marię Bolewską. Notatki stały się następnie podstawą dla publikacji, która ukazała się w roku 1861 pt. *O Juliuszu Słowackim w sześciu publicznych posiedzeniach (z dodatkiem rozbioru „Balladyny”)*. Znamienne, że w momencie, gdy żywe słowo Norwida przybrało formę drukowaną, zainteresowanie wykładami osłabło – tom nie doczekał się nawet recenzji. Później zaś odczytywany był najczęściej w kontekście problematyki recepcji twórczości Słowackiego (a także Zygmunta Krasińskiego i niekiedy Adama Mickiewicza) i traktowany jako ważki dla autora ideowy i poetycki manifest<sup>8</sup>. Równocześnie wiedza o okolicznościach jego powstania, o pierwotnie

<sup>8</sup> Zob. T. Żabski, *Z problematyki rozprawy Norwida „O Juliuszu Słowackim”*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1962, nr 1: „Prace Literackie”, z. 3, s. 99-120; M. Straszewska, *Norwid o Słowackim (na marginesie prelekcji paryskich)*, [w:] *Nowe studia o Norwidzie*,

oralnej postaci wykładów ulegała zatarciu<sup>9</sup>, choć wydaje się, że w tym przypadku forma wykonania była sprawą dla Norwida nieobojętną, a wręcz konstytutywnym elementem znaczenia wypowiedzi, zwłaszcza prezentowanej w niej koncepcji słowa, misji i kondycji poety.

W liście do Augusta Cieszkowskiego Norwid przedstawił swe wykłady jako zdarzenie, działanie, akt mowy. Były one w jego przekonaniu aktem pamięci wobec poetyckich poprzedników: „Błogo mi, że dotrzymałem do ostatka nici wspomnień drogich i szanownych”, a zarazem aktem prawdy: „Wyłożyłem rzecz o jasności i ciemności języka poetów i mojego... czynem!”. Pojmował ów czyn również w kategoriach polemicznej autoprezentacji, chcąc dowieść błędności zarzutów, które formułowano – jak pisał – „przez lat kilkanaście kwiatu młodości mojej – to jest: iż zrozumieć mię niepodobna”. Wreszcie podkreślał autentycznie publiczny charakter wykładów: „Ze WSZYSTKICH stronnictw Emigracji słuchacze raczyli się zbierać” (VIII, 425). Ta ostatnia kwestia wydawała się Norwidowi tak ważna, że zaistniała jako inicjalny temat pierwszej prelekcji. To od przedstawienia własnego pojmowania słowa publicznego, a zatem od autotematycznej proklamacji, poeta rozpoczął swe wykłady, by w dalszych ich partiach zagadnienie to rozwijać, choć nie zawsze wprost.

Czym zatem jest dla Norwida słowo publiczne? Poeta rozpoczyna swą refleksję na ten temat od fundamentalnego rozgraniczenia: słowo publiczne *vs.* słowo prywatne. Jak stwierdza, słowa te „nie różnią się przez tła i formy, ale więcej przez ich naturę samą” (VI, 407). W ten sposób konstatuje istotową, a dodajmy, także funkcjonalną różnicę między nimi. Nie wystarczy przemawiać w miejscu publicznym i patetycznie, z zachowaniem reguł klasycznej formy, czyli klasycznej reto-

---

red. J.W. Gomułicki, J.Z. Jakubowski, Warszawa 1961, s. 97-124; M. Buś, *Jak są zrobione wykłady Norwida o Słowackim*, „Colloquia Litteraria” 2017, nr 22, s. 7-33.

<sup>9</sup> Maria Straszewska w syntetycznej, ale pozbawionej konsekwencji interpretacyjnych uwag, odnotowywała: „Jest bowiem ta proza cała głośnym wykładem, ewokującym obecność słuchacza; polemicznym dyskursem, którego grafika ma zastąpić modulację głosu, a pozorna dziwaczność przestankowania jeszcze ją uwydatnić; dobitną mową, której tok odtwarza drogę wysiłku intelektualnego myśliciela, tak że niemal czuje się ogrom trudu pielgrzymowania do prawdy; jest nauką ilustrowaną parabolicznymi obrazkami” (M. Straszewska, *op. cit.*, s. 112). Już po opublikowaniu pierwszej wersji niniejszego rozdziału książki („Ruch Literacki” 2017, z. 4) ukazał się artykuł Marka Busia, akcentujący związki prelekcji Norwida ze stylistyką utworów mówionych (ujęcie Józefa Mayena). Autor zajmuje się przede wszystkim ewentualnym wpływem intonacji wypowiedzi na układ i atmosferę wykładów, ale jednocześnie dowodzi literackości dzieła, sytuując je między rozprawą a esejem. Zob. M. Buś, *Kilka uwag na temat prelekcji Norwida o Słowackim*, [w:] *Norwid – interpretacje*, red. T. Korpysz, Warszawa 2021, s. 325-339.

ryki – obrazuje to apolog przedstawiający mowę sprzedawcy ołówków jako zupełnie pozbawioną publicznego znaczenia. Trzeba bowiem czegoś więcej: „Gdyby zaś Kopernik kilku poufnym przyjaciółom zwierzał prawdę objaśniającą harmonię światów, słowo jego, lubo przy mniej patetycznych warunkach, należałoby do całego świata. Taka to wielka jest różnica między słowem prywatnym a słowem publicznym” (VI, 407). Słowo publiczne stanowi bowiem według Norwida konstytutywny element życia zbiorowego w różnych jego zakresach: od grona przyjacielskiego i towarzyskiego spotkania (np. publiczność słuchająca prelekcji), przez byt polityczny narodu, aż po uniwersalnie pojmowaną ludzkość<sup>10</sup>. Jest to słowo o powszechnej obowiązywalności, niepodlegające relatywizacji, bo w swej istocie zachowuje związek z prawdą, jest w prawdzie zakorzenione, stanowi jej werbalizację. To m.in. dlatego Norwid powie: „Obowiązkiem mówcy publicznego jest jasność w Prawdzie, nie jasność w literze samej, a która przeto zależy od wielu poza nami będących warunków, niekoniecznie zaś od nas samych” (VI, 407). Z tym wątkiem prelekcji można też powiązać słynne, funkcjonujące na ogół poza powyższym kontekstem, zdanie poety: „Jeżeli więc mędrcy i filozofowie dzisiejsi nauczają nas, że słowa nas wyrażają – przepraszam i ostrzegam, że jest to mimowolna zdrada, bo wyrazy i słowa nasze są także na to, że nas sądzą, nie tylko że nas wyrażają” (VI, 429). Wolno chyba więc powiedzieć, że wedle Norwida ten, kto operuje słowem publicznym każdorazowo staje przed trybunałem prawdy. Zarazem cytowany *passus* świetnie odzwierciedla obawę poety, związane ze swego rodzaju inflacją słowa prywatnego, z sankcjonowaniem przez intelektualne autorytety postępującego procesu prywatyzowania słowa, traktowania go jako li tylko wyrazu intymnego życia danego Ja:

Rozgadaniem albowiem takim można ucodziennić i na bok usunąć nie tylko przyjaźń, miłość, ale same nawet słowa wolność i ojczyzna... I nie tylko, mówię, prawdy Boże można usunąć za kulisy, ale i sejm, gdy się w dystrybucji i formach słowa uprywatni, można odesłać do domów – bo to będą już nie symbole, ale prywatni jegomości, i ci pójdą do domów! Nie o obskurantyzmie ja tu mówię, ale o onkcji, która jest nerwem prawdy i bez której prawda nie może żyć.

(VI, 428-429)<sup>11</sup>

<sup>10</sup> W związku z tym Włodzimierz Toruń wyodrębnia u Norwida problematykę socjologii słowa. Zob. W. Toruń, *Wokół Norwidowej koncepcji słowa*, Lublin 2003, s. 71-110.

<sup>11</sup> Podobne wymagania stawiał samemu sobie jako mówcy: „mając mówić publicznie w sprawie ogólnej, nie życzę sobie, żeby na głosie moim został ślad prywatnego mego położenia” (List do Bronisława Zaleskiego, połowa stycznia 1875; X, 36).

Przejawy tego procesu Norwid dostrzega w bieżącym życiu Polaków. Przekonany o współzależności słowa publicznego i bytu publicznego, bytu politycznego, swą mowę w rocznicę powstania styczniowego, wygłoszoną 22 stycznia 1875 roku w Czytelnicy Polskiej, zaczyna od stwierdzenia: „Publiczny mówca a brak publicznego życia są do siebie w stosunku naturalnie ironicznym” (VII, 95). Dalej zaś w sugestywnym skrócie ukaże konsekwencje zaniku form polskiego życia publicznego; są nimi: brak środków ekspresji zbiorowej, a w efekcie zbiorowego samopoznania, upośledzenie społecznej komunikacji i więzi, utrata dostępu do dziedzin symboli narodowych, rozpad wspólnoty na szereg prywatnych istnień itd. Mówca publiczny pozostaje w tej sytuacji „bez wtóru”, „bez dopełnień chóralnych”, osamotniony i zironizowany (VII, 95)<sup>12</sup>. Na tym tle Norwidowskie wystąpienia wydają się działaniami niemal heroicznymi i w pełni intencjonalnymi, obliczonymi na podtrzymanie w istnieniu sfery publicznej, na jej rewitalizację i kreację w nowej postaci.

Postawienie przez Norwida problematyki słowa publicznego wespół z kwestią jakości i struktury sfery publicznej pozwala widzieć w poecie niezwykle przenikliwego obserwatora i diagnostę dziewiętnastowiecznych przemian form życia społecznego. Jak dowiedziono, XIX stulecie było czasem przesilenia w dziejach życia publicznego<sup>13</sup>. Sfera publiczna, zrodzona w rezultacie współoddziaływania takich czynników, jak: wolność słowa i stowarzyszeń (czasopisma, czytelnice, towarzystwa kulturalne i naukowe, kluby, kawiarnie, kręgi korespondencyjne), zasada publicznej jawności, rozprawianie na tematy o społecznej doniosłości w celu wytworzenia opinii publicznej, komunikacja społeczna ogniskująca się w rozmowach, dysputach, w drugiej połowie wieku wchodzi w fazę stopniowego rozpadu. Następują znaczące przesunięcia w obrębie relacji między tym, co publiczne, a tym, co intymne, na rzecz podniesienia znaczenia tej drugiej, prywatnej sfery ludzkiego życia. Wraz z upadkiem etosu człowieka publicznego<sup>14</sup> i erozją znaczenia właściwych mu zachowań rozdyktowana publiczność przekształca się w bierną masę konsumentów kultury. Tym samym kresu dobiega naznaczony

<sup>12</sup> O tym wykładzie Norwida pisała Zofia Dambek-Giallelis, traktując go jako ważną wykładnię Norwidowskiej koncepcji historii. Zob. Z. Dambek-Giallelis, „*Bystro czytać w dziejach*”, czyli o pewnym wystąpieniu Norwida w rocznicę Powstania Styczniowego, „*Studia Norwidiana*” 2015, t. 33, s. 191-217.

<sup>13</sup> W kategoriach *stricte* historycznych oraz filozoficznych proces ten opisał Jürgen Habermas w książce *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa 2007.

<sup>14</sup> W sposób odmienny niż Habermas zjawisko to przedstawia Richard Sennett w książce *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Janowska, Warszawa 2009.

krytycyzmem proces publicznej samointerpretacji, możliwy dzięki nie tylko postawie obywatelskiego uczestnictwa, ale również żywemu słowu będącemu jednym z filarów sfery publicznej.

W wywodzie Norwida szczególnie istotna okazuje się kwestia wzajemnych odniesień słowa publicznego i słowa poetyckiego. Prelegent stara się odpowiedzieć na pytanie o miejsce poezji w sferze publicznej i to – jak sądzę – stanowi główny temat wykładów o Juliuszu Słowackim. Już przedstawiona w prelekcji I historia poezji dostarcza dowodów na rzecz nadrzędnej tezy Norwida, mówiącej o pierwszoplanowym stanowisku poety w życiu społecznym, o przypisanej mu misji kreowania sfery publicznej, o jego „socjalnej godności” (VI, 409), która wynika przede wszystkim z faktu, że i życie zbiorowe, i sztuka czerpią ze wspólnego sakralnego źródła. Ów nierozzerwalny związek poezji z funkcjonowaniem społeczeństw autor dostrzega zarówno w historii Izraela, w działaniu proroków, osób bynajmniej nie przypadkowych, których „urząd i godność” odpowiadały temu, co „dziś nazywamy sędzią przysięgłym” (VI, 408), jak i w historii starożytnej Grecji, gdzie „poeta orfeiczny wielce do proroka izraelskiego podobny; dramatyczny – to kapłan, albowiem ołtarz jest przed sceną, bohaterski zaś – to znów historyk albo muzyki wojennej przewodźca” (VI, 408). Dopiero w Rzymie ta fundamentalna więź zostaje przerwana: „poeci przechodzą już na stanowisko wyłącznie literackie” (VI, 409), koncentrują się na zagadnieniach estetycznych, tworzą poezję autoreferencjalną. Wraz z tym, jak „Sybille zaczynają przestawać mówić”, „prawdziwi poeci milkną, albo są to już pedagodowie, nauczyciele i klienci, co bez mecenasów się obejść nie mogą, z powodu, że ich stanowisko społeczne jest wątpliwe” (VI, 409). Ten regres społecznego znaczenia poety i poezji zostaje jednak wedle Norwida zahamowany – wraz z aktem wcielenia Słowa. Chrześcijaństwo radykalnie zmienia pozycję socjalną poety, ponownie stawia go w centrum życia społecznego, powierza mu urząd kapłana nadziei, oczywiście nadziei chrześcijańskiej, kierowanej już nie ku indywiduom (tę misję wypełnił Chrystus), ale ku zbiorowościom. Chrześcijański poeta to zatem profeta, organizator świata wartości i wyobraźni zbiorowej, przywódca chrześcijańskiego postępu, przewodnik w drodze ku chrześcijańskiej cywilizacji, ku Ojczyźnie, ku „ziemi obiecanej” i „społeczności obiecanej” (VI, 412). To ktoś, kto idąc *via crucis*, naśladując Chrystusa, nieustannie toczy swym słowem walkę o powszechną nadzieję, która wydaje się Norwidowi niezwykle krucha i zewsząd zagrożona:

Nadzieja, mimo zwycięstwa na Golgocie, odnadzieja się nieraz na powrót, to zwycięstwo albowiem bynajmniej nas od prac i obowiązków nie uwolniło, skąd jest też wiele do walczenia we dnie powszednie nadziei, chociażby dlatego tylko,

że z pogaństwem się ciągle spotykamy, bo znów przez dziewiętnaście wieków nagromadzały się i nagromadziły żywioły barbarzyństwa.

(VI, 418)<sup>15</sup>

Do najważniejszych zadań stojących przed poetami chrześcijańskimi Norwid zalicza sprawowanie pieczy nad słowem w różnych jego aspektach. Mając za „jedyną potęgę i środek słowo” (VI, 412), powinni oni według wykładowcy dołożyć wszelkich starań na rzecz kształtowania języka, który byłby adekwatny do odmienionego przez Chrystusa świata. Już poeci średniowiecza: truwerzy, minnesingerzy, bojanowie, skaldowie, wreszcie Dante Alighieri dali przykład działań tego typu, tworząc podstawy języków narodowych i języków poszczególnych stanów, „uchrześcijańczając języki, choćby wytwornością i formą onych wyższą, nadzieję nową przynosili” (VI, 412). Nadrzędnym celem jest jednak stworzenie „języka transfiguracji społecznych” i nowego „języka fenomenów”, powstałego „z samej składni i z samego postaciowania się i ruchu ciał zbiorowych” (VI, 413). To dzięki temu możliwe stałoby się poznanie współczesności w świetle chrześcijańskiej nadziei, a co najważniejsze, wejście w sukcesję Prawdy, która „już” zwyciężyła na Golgocie, ale „jeszcze” nie została dopełniona (*diastasis*). Jak wiadomo, Norwid jako chrześcijanin jest przekonany, że nie wystarczy samo poznanie prawdy, trzeba nią żyć, trzeba nieustannie dawać jej świadectwo. Jak poeta może spełnić ten warunek? Oczywiście mając za źródło i wzór Słowo Wcielone, czyli tworząc poezję, w której zachowana byłaby zasada tożsamości słowa i życia, słowa i prawdy, słowa i czynu<sup>16</sup>. W XIX stuleciu ideał ten realizuje przede wszystkim George Byron, ów „pieśni Sokrates” (VI, 419), o którym Norwid powie, jakże znacząco parafrazując ewangeliczną frazę, „*Ecce poeta!*” (VI, 415). Ale Byron ma zdaniem prelegenta kontynuatorów w całej Europie, nastał bowiem czas, gdy „postawiono ludzi słowa na czele rzeczy dziejących się” (VI, 424). Poeci powstania listopadowego, Alphonse de Lamartine, Mickiewicz, tak jak Byron, „z Homera lirą i Leonidasa

<sup>15</sup> „Nie trzebaż to nam jeszcze filozofię uczłowieczyć, politykę i ekonomię uchrześcijanić, praktyki religijne odserdecznic – choćby w nas samych? – salonowe formy uprostodusznić, a rubaszość gminną wznieść nad poziom?!” – oto bardziej szczegółowy program dla tych, o których Norwid powie, że są „DOPIERO ludźmi XIX wieku” (VI, 418).

<sup>16</sup> Są to zagadnienia wciąż powracające w refleksji Norwida. Znamienne, że towarzyszą im uwagi na temat wzajemnych relacji słowa i litery, np. w rozprawach [*Słowo i literatura*] czy *Pół-listu*, w poemacie *Rzecz o wolności słowa*, co oczywiście stało się przedmiotem wielu norwidologicznych studiów. Zob. m.in.: A. Dunajski, *Słowo stało się siłą. Zarys Norwidowej teologii słowa*, Pelplin 1996; P. Chlebowski, *Cypriana Norwida „Rzecz o wolności słowa”. Ku epopei chrześcijańskiej*, Lublin 2000 (rozdz. „Ta rzecz wielka – słowo”); W. Toruń, *op. cit.* (rozdz. *Słowo i literatura*).

mieczem” (VI, 422) łączą poezję i działanie, epopeję i rzeczywistość historyczną, kształtują nowy porządek życia zbiorowego.

Również wielcy twórcy polskiego romantyzmu mieli swój udział w kształtowaniu nowych relacji między słowem poetyckim a słowem publicznym. Mickiewicz rozwijał, zdaniem Norwida, „Mojżeszowy język gniewu narodowego”, Krasiński kultywował „sejmowy, senatorski, publiczny słowa majestat”, Józef Bohdan Zaleski kreował język „westalski, dziewiczy”, do czego przyczynił się też Teofil Lenartowicz, odtwarzając język ludowy (VI, 459). Wkład Słowackiego w tak rozumiane dzieło okazuje się szczególnie bogaty. Argumentów dostarcza interpretacja *Anhellego*, pozwalająca dostrzec w autorze poematu zarazem jednego z kapłanów nadziei i wodzów epopei polskiej, ale w kontekście naszych rozważań interesujące są przede wszystkim uwagi prelegenta na temat języka poety. W tej dziedzinie Słowacki osiągnął w przekonaniu Norwida absolutne mistrzostwo. W gronie polskich wieszczów, „poetów sybicznych natchnionych duchem” (VI, 459), to on właśnie był obdarzony w stopniu najwyższym darem kreacji nowych języków poetyckich, w jego lirze było miejsce dla języków wszystkich wieków, społeczeństw, typów ludzkich i płci. Co więcej, okazał się dla Polaków darem Opatrzności, tym, który pomimo nieistnienia polskiej wspólnoty politycznej, ocalił i odnowił „wszech-język-narodowy” (VI, 461). To zaś oznacza, że współtworzył poetyckim słowem słowo publiczne, że jako poeta aktywnie uczestniczył w budowaniu polskiej sfery publicznej, że dysponował językowym kluczem do opisu i zrozumienia współczesności.

Przedstawiona przez Norwida koncepcja słowa publicznego siłą rzeczy dotyczy również samego wykładowcy i prowadzonych przezeń wykładów. Możemy ją traktować jako głęboko autotematyczny komentarz odnośnie do jego roli mówcy i poety zarazem, do formy i celu prelekcji. Co prawda, Norwid formułuje w trakcie swych prelekcji zaledwie kilka bezpośrednich uwag na ten temat, ale i te wydają się godne rozważenia. Autor akcentuje bowiem odrębność własnego stanowiska na tle obyczaju publicznych wystąpień. Powie: „Ja nie jestem urzędowy profesor ani rewolucjonista, więc mnie ani deklamacja, ani regulaminu fawor nie obowiązuje. Człowiek na to przychodzi na planetę, ażeby dał świadectwo prawdzie” (VI, 434). A zatem to nie przekaz akademickiej wiedzy *ex cathedra*<sup>17</sup>, nie polityczna agitacja stanowią o istocie Norwidowskich wykładów. Chodzi jedynie i aż o danie

<sup>17</sup> Prelegent nie skąpi krytyki wykładom akademickim: „nie moja rzecz jest mówić tak, jak się mówi z katedr literackich, albowiem pytanie jest, czyli godzi się przeczystą łzę narodu podnosić na widok na to, i na to tylko, aby ją mierzono i ważono? Katedry nie są dzisiaj w celu, aby testamenta pieśni ojczystej narodu otwierać, ale raczej ku temu, aby nauczać gramatyki i, że tak powiem, samej kaligrafii sztuki” (VI, 446).

świadczenia prawdzi, co w tej konkretnej sytuacji jest równoznaczne z powinnością i jej głoszenia, i ucieleśnienia, wykładowca bowiem, głosząc prawdę, nadaje tejże cielesną postać – świadczą o niej jego głos, gesty, zachowania, współtworzące wykład jako *quasi*-przedstawienie<sup>18</sup>. W ten sposób zrealizowana może być jakże bliska Norwidowi zasada jedności prawdy i życia, słowa i działania. Ponadto ucieleśnienie idei słowa publicznego jest w sytuacji wykładowej nierozzerwalnie powiązane z aktem tworzenia sfery publicznej, co staje się możliwe do przeprowadzenia dzięki performatywności wypowiedzi. Jak od czasu ustaleń Johna L. Austina wiadomo, wypowiedzi tego typu są działaniem, wyzwalają siłę zmieniającą rzeczywistość, co więcej, „powołują do istnienia ten świat społeczny, do którego odsyłają”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Jak wiemy, pisarz przywiązywał wagę do intonacyjnych aspektów wypowiedzi, co potwierdzają prace dotyczące Norwidowskiej interpunkcji, często nie semantycznej, lecz retorycznej, oraz roli podkreśleń, które czynią np. jego dramaty tekstami nie tyle do publikacji, ile do teatralnego wykonania (są to raczej egzemplarze aktorskie niż wydawnicze). Zob. m.in.: M.E. Rogowska, *O intonacyjno-retorycznej roli Norwidowskiej interpunkcji*, „Studia Norwidiana” 2012, t. 30, s. 23-38; A. Kozłowska, *Jednostka wobec konwencji. Uwagi o interpunkcji Cypriana Norwida*, [w:] *Tożsamość tekstu. Tożsamość literatury*, red. P. Bem, Ł. Cybulski, M. Prussak, Warszawa 2016, s. 115-130; B. Subko, *O podkreśleniach Norwidowskich – czyli o podtekstach metatekstu*, „Studia Norwidiana” 1991-1992, t. 9-10, s. 45-64; M. Dybizbański, *Biała tragedia z barwną intonacją. O autorskich podkreśleniach w rękopisie „Pierścienia Wielkiej-Damy”*, [w:] *Dramaty Cypriana Norwida. Teksty – konteksty – interteksty*, red. W. Rzońca, K. Samśel, Warszawa 2019, s. 103-121. Również niewerbalne formy ekspresji przykuwały uwagę Norwida. O tym, że waloryzował je pozytywnie jako uniwersalny język ludzki świadczą np. jego dramaty i zapisy notatnikowe, wśród których znajdziemy następujące sady: „Pierwszy język międzynarodowy wielkich-słów usymbolizowanych gestem (gymnozoficznym): najwyższa warstwa mowy ludzkiej. Dziś uniwersalnego szukając języka, do najniższej zstępują: nawigatorskiej – do komercyjnej” (VII, 244); „Ton, gest (*gesta* znaczy przecież historie ludu), apolog mimiką i tonem rzeczony był główną posadą tego periodu języków, czyli spólnego języka” (VII, 450). W cytowanej już mowie *W rocznicę Powstania Styczniowego* pisarz ciekawie łączył to, co niewerbalne, z tym, co publiczne: „Gdzie jest publiczne życie, tam obchód rocznic pełni się nieledwie przez obecność zgromadzonych, i niekiedy sam gest zastępuje myśl albo wyrażenie. [...] Atoli zupełnie jest inaczej, skoro brak życia publicznego odejmie społeczeństwu wszelkie uzewnętrznienie, wtedy albo-wiem nic nie dodawa głosowi mówcy, a wszystkiego odeń wygląda” (VII, 95).

<sup>19</sup> Austin zastosował pojęcie performatywności wyłącznie w odniesieniu do aktów mowy; zob. J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993 (rozdziały *Jak działać słowami; Wypowiedzi performatywne*). Obecnie pojęcie to ma znacznie szersze zastosowanie, jest m.in. narzędziem opisu zjawisk z pogranicza sztuki i życia społecznego, do których z pewnością zaliczyć można Norwidowe prelekcje. Erika Fischer-Lichte pisze: „Konieczne do dopełnienia warunki powodzenia wypowiedzi mają zatem nie językową, ale przede wszystkim instytucjonalną i społeczną naturę. Wypowiedź performatywna zaadresowana jest zawsze do określonej społeczności, reprezentowanej za każdym razem

W świetle Norwidowskich prelekcji żywe słowo kryje w sobie ogromny potencjał przemiany, duchowej transformacji, ma nie tyle wyrażać mówiącego, ile przeobrażać słuchającego i jego świat. Wymaga odeń współpracy w prawdzie, bo „trzeba prawdę nie tylko usłyszeć, ale usłuchać” (VI, 450)<sup>20</sup>. Ustanowiony zostaje więc specyficzny rodzaj relacji między mówcą jako źródłem słowa a jego odbiorcą – więź oparta na ich dynamicznej współzależności, obligująca słuchacza do egzystencjalnie pojmowanego uczestnictwa, a zatem potencjalnie wspólnototwórcza. Operując tak rozumianym słowem, Norwid pozostaje w kręgu różnorodnych wzorców kulturowych: nawiązuje do helleńskiego modelu sfery publicznej, a przede wszystkim do sokratejsko-platońskiej *paidei*, opartej na praktyce rozmowy z mistrzem<sup>21</sup>, do tradycji retoryki i retorycznych form perswazji<sup>22</sup>, do koncepcji słowa jako *energei*<sup>23</sup>, a w końcu do ewangelicznego Słowa Wcielonego, które tkwi zdaniem poety u podstaw każdej wypowiedzi, gdyż „poza słowami naszymi jest jeszcze żywot Słowa!” (VI, 428), będącego przecież samą prawdą, życiem, ale i mocą. Jak będzie dowodził w *Rzeczy o wolności słowa*, poczynając od epoki chrześcijańskiej: „Słowo stawia się siłą” (III, 560)<sup>24</sup>.

---

przez osoby obecne podczas jej wypowiadania. W tym sensie stanowi przedstawienie konkretnego aktu społecznego” (E. Fischer-Lichte, *Estetyka performatywności*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2008, s. 32-33).

<sup>20</sup> Nie bez znaczenia jest tu kontekst biblijny. Prorocy i Jezus Chrystus wielokrotnie wzywają do słuchania Boga, gdyż „wiera rodzi się ze słyszenia” (Rz 10,17), a „Błogosławieni są ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11,28).

<sup>21</sup> Pisałam na ten temat więcej w książce *Poszukiwanie wspólnoty...*, s. 177-196.

<sup>22</sup> Zob. M. Korolko, *Poetycka retoryka...* Autor artykułu przywołuje na prawach motta Norwidową frazę: „Krasomówcy są poetami państwa – tak jak poeci są krasomówcami narodu”, która okazuje się ważna również w kontekście niniejszych rozważań. Zarazem nie wolno zapomnieć o krytycznym stosunku poety do wszelkich przejawów retoryki sofistycznej.

<sup>23</sup> Koncepcja ta, stworzona przez Wilhelma von Humboldta, znalazła najpełniejszy wyraz w jego ostatniej pracy z lat 30. XIX wieku *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, w której autor stwierdza, że język „nie jest wytworem (Ergon), lecz czynnością (Energeia)... Jego prawdziwa definicja może być zatem jedynie genetyczna. Jest on mianowicie wciąż powtarzającą się pracą ducha, pragnącą artykułowany dźwięk uczynić zdolnym do wyrażenia myśli” (cyt. za: B. Andrzejewski, *Filozofia słowa. Zarys dziejów*, Poznań 2016, s. 114).

<sup>24</sup> Norwid nawiązuje oczywiście do biblijnej koncepcji Słowa jako jednego z najbardziej charakterystycznych rysów Boga żywego: w Starym Testamencie Bóg przemawia do ludzi, by przygotować grunt pod centralne wydarzenie Nowego Testamentu, w którym Słowo staje się ciałem. I w jednej, i w drugiej księdze Słowo zarówno objawia, jak i działa, powodując to, co zapowiada, czyli dokonując zbawienia. Można więc rzec, że performatywność jest jego immanentną cechą (zob. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, przeł. i oprac. K. Romanuk, Poznań 1990, s. 876-883). Koncepcja ta znajduje rozwinięcie w przekonaniu

Dzięki żywej mowie wykładowcy dokonuje się, jak powiedzieliśmy, akt kreowania sfery publicznej, pojawia się szansa na zaistnienie ludzkiej, społecznej, narodowej wspólnoty. Ale, zauważmy, następuje też ważne dla Norwida dookreślenie misji poety i jego miejsca w społeczeństwie. Wykłady *O Juliuszu Słowackim* ukazują (na poziomie tematu wypowiedzi i aktu wypowiedzenia) poetę jako publicznego mówcę, jako tego, który scala słowo poetyckie i słowo publiczne, który angażuje się w dzieło formowania odbiorców. Unaoczniony w ten sposób Norwidowski etos twórczy zakłada więc aktywny udział poety w życiu zbiorowym – poprzez operowanie słowem mówionym jako żywym organem społecznym. Słowo żywe, słowo poetyckie i publiczne, w którym łączą się w jedno kulturowa pamięć, chrześcijańska profecja i społeczna *paideia*, okazuje się w wywodzie prelegenta ważnym filarem cywilizacji, niezbywalnym elementem „archstrategii dziejów”, co do której Norwid zgłosi istotne zastrzeżenie, „aby nigdy nauką ścisłą nie stała się – pieśnią żywą zostać ona powinna...” (VI, 435).

## Deklamacja i czytanie

Norwid zapisał się w pamięci swych współczesnych jako człowiek wyjątkowo biegły w sztuce deklamowania. Wiadomo, że deklamował podczas towarzyskich spotkań chętnie i z talentem, kultywując tym samym jeden z obyczajów charakterystycznych dla dziewiętnastowiecznego salonu. Określenie „deklamacja” ma jednak w jego przypadku zakres znaczeniowy szerszy niż ten dziś powszechnie przyjęty<sup>25</sup> – to nie tylko publiczne wygłaszanie z pamięci utworów literackich, to także ich publiczne czytanie<sup>26</sup>. We wspomnieniach znajdziemy więc obraz Norwida

---

o nierozzerwalności Pisma i liturgii. Co prawda, Pismo Święte jest księgą, ale spisane w nim Słowo ujawnia najpełniejszy sens właśnie w trakcie liturgii, która zawsze ma charakter aktu. To w obrębie wspólnoty wiernych następuje ponowne przejście od słowa pisanego do słowa głoszonego, żywego, w którym jest obecny Jezus Chrystus. Z chwilą liturgicznej proklamacji słowa Pisma nabierają rangi wydarzenia, stają się sakramentem. Mają one porywać słuchacza do działania, sprawiać, by stawał się czynnym uczestnikiem Bożego dramatu zbawienia. Zob. S. Hahn, *Moc słowa w liturgii. Od tekstu pisanego do żywego słowa liturgii*, przeł. P. Blumczyński, Kraków 2010.

<sup>25</sup> Zob. *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1988, s. 87.

<sup>26</sup> Wiadomo, że był to obyczaj znany w kulturze wieku XIX (publicznie czytali swe utwory m.in. Charles Dickens i Alfred Tennyson), a mający swe źródła w kulturze grecko-rzymskiej (w seansach głośnej lektury uczestniczyli np. znani Norwidowi Herodot i Pliniusz Młodszy,

oddającego się głośnej lekturze utworów literackich Mickiewicza, deklamującego Torquata Tassa, „tak w oryginale, jak i w tłumaczeniu polskim Piotra Kochanowskiego, które uważał za arcydzieło i wzór tłumaczeń” (Marian Sokołowski; XI, 483-484), czytającego fragmenty *Odysei* we własnym tłumaczeniu („ustępy odznaczały się wyjątkową pięknnością”, „językiem pełnym homerycznej prostoty, a w archaicznych formach swoich żywo przypominającym najlepszych poetów naszych z XVI stulecia”; Edward Siwiński; XI, 495) lub deklamującego własne tłumaczenie ustępów *Boskiej komedii* Dantego, co ze względu na dobitność użytych przez tłumacza sformułowań doprowadzić miało do skandalu w salonie (Mieczysław Geniusz; XI, 496). Jednak najbardziej spektakularny i najlepiej utrwalony przez świadków akt Norwidowego publicznego czytania miał miejsce 13 maja 1869 roku. W sali Grand Orient de France (rue Cadet 16) poeta przez dwie godziny czytał swój poemat *Rzecz o wolności słowa* w obecności audytorium liczącego około sześciuset osób. Zachowane opinie zgodnie potwierdzają sukces tego przedsięwzięcia. Pomimo wysokiego stopnia trudności czytanego dzieła Norwidowi udało się wywołać pozytywne nastawienie publiczności – podziw dla czaru własnej wymowy i dla intelektualnych walorów poematu, wzruszenie, uniesienie, a nade wszystko skupienie, o którym Zofia Węgierska pisała tak: „słuchaczy trzymał w natężeniu... i tak było cicho, że w przestankach usłyszałbyś przelatującą muchę... Każdy czuł, że utraciłszy słowo z tej skupionej treści, wieki z przebiegu ludzkości utracił”<sup>27</sup>. Uwagę świadków zwróciły specyficzne zachowania autora, świadczące o głębokim przekonaniu co do słuszności głoszonych idei i wartości artystycznej odczytywanego utworu. Józef Bohdan Zaleski w liście do poety podkreślał: „radowała mnie wielce pewność postawy, ruchów, głosu. Czułem w duszy, że wypłynąłeś raz na pełnie swoich wód – i bezpiecznie już na nich żeglujesz” (26 maja 1869)<sup>28</sup>. Podobne obserwacje poczynił Agaton Giller, uznając, że Norwid przedstawił „epopeję słowa” w formie „improwizacji, wydeklamowanej z mocą artysty czującego swą potęgę i wiedzącego się wyższym ponad resztę pospolitego pojęcia”. Sprawozdawca „Dziennika Poznańskiego”, pozostając pod wrażeniem publicznej lektury *Rzeczy...*, obwołał Norwida „poetą w najwyższym znaczeniu pojęcia, jakie do

---

który w swych listach pozostawił szczegółowe relacje na ten temat). Zob. A. Manguel, *Moja historia czytania*, przeł. H. Janowska, Warszawa 2003, s. 343-359. Norwid powołuje się na ten dziewiętnastowieczny obyczaj w swej korespondencji: „Przyjaciele moi (bo i ja mam ich) radzą mi, ażebym zrobił jak Dickens i inni w Anglii i Ameryce, i we wszystkich żywych społecznościach – to jest najął salon – sprzedał jakie kilkadziesiąt biletów po 5 franków i czytał” (List do Józefa Bohdana Zaleskiego, 19 listopada 1872; IX, 525).

<sup>27</sup> Z. Węgierska, *Tygodnik Paryski*, „Czas” 1869, nr 117, s. 2.

<sup>28</sup> Cyt. za: Z. Sudolski, *Norwid. Opowieść biograficzna*, Warszawa 2003, s. 483.

poety przywiązujemy”, „poetą najzupełniej oryginalnym, o wielkiej sile twórczej i takiegoż natchnienia”. Nie omieszkał też dodać:

Do właściwości jego talentu należy i to, że jego wartość lepiej się ocenia słysząc niż czytając jego utwory. Szczególniej też w ustach p. Norwida, który pięknie deklamuje, a tak dalece czuje, że gdy mówi, zdaje się ruchami odegrywać na katedrze to, co mówi; piękność jego mowy nabiera spotęgowanego wdzięku. Podobny w tym do lirników ludowych, do owych dziadów śpiewających, których pieśni drukowane mniej się podobają, powiedziane zaś mają moc podbijania umysłów<sup>29</sup>.

Opinia Gillera wydaje się ze wszech miar godna zapamiętania – jej autor ukazuje bowiem Norwida jako twórcę, który ucieleśnia, przedstawia głosem i gestem poetyckie słowo, co bez wątpienia sytuuje go w kręgu tradycji poezji oralnej<sup>30</sup>. Powiązana z tym przekonaniem teza, iż druk nie służy percepcji Norwidowskiej poezji, wkrótce miała znaleźć kolejne potwierdzenie – *Rzecz o wolności słowa*, entuzjastycznie przyjęta podczas publicznej lektury, po opublikowaniu w październiku 1869 roku nie znalazła czytelników, spoczęła na ćwierć wieku w magazynie Księgarni Luksemburskiej.

Historia publicznego wykonania poematu dowodzi, jak ważna była dla autora sztuka głosowej interpretacji tekstu. Najwyraźniej posługiwał się nią nad wyraz umiejętnie, łącząc w jedną całość odpowiednią intonację, gesty, ruch i tym samym wzmacniając performatywną siłę żywego słowa. A czynił to w dążeniu do osiągnięcia określonego celu, o którym wspominał w liście do Bronisława Zaleskiego przy okazji wymiany uwag na temat swego występu: „Poezja, która zapomina o tym, że ona coś robić powinna – zapomina przez to samo o zdrowej estetyce. [...]”

<sup>29</sup> A. Giller, *Wykłady publiczne w Paryżu urządzone przez Komitet Naukowej Pomocy*. Wykład Cypriana Norwida: „*Rzecz o wolności słowa*”, „*Dziennik Poznański*” 1869, nr 112, s. 1-2. Trudno rozpatrywać wystąpienie Norwida w kategoriach improwizacji, co sugeruje Giller. Publicysta używa tego terminu w sposób daleki od ścisłości i zapewne dlatego, że improwizacja była zjawiskiem popularnym w kulturze romantycznej. O odbiorze głosnej lektury poematu szerzej pisze Piotr Chlebowski (*op. cit.*, s. 10-18).

<sup>30</sup> Potwierdzenie przynosi również relacja mniej przychylnego Norwidowi słuchacza: „Począdziesz, że to wieszcz, co daleko przeszedł Mickiewicza i nam, jak Homer, przyświeca w XIX wieku. Stukanie o stół kłakami, przesadna gestykulacja, która dochodzi nawet do tego, że autor czytając wiersz pokazuje, jak piłować, kuć lub ćwiek wyciągać, zagłuszające głośnie wygłaszanie wiersza – zrobiono dowodem najwznioślejszego natchnienia” (zob. A. Wernicki, *Recenzja z „Rzeczy o wolności słowa*”, [w:] C. Norwid, *Pisma wybrane*, wybór i oprac. J.W. Gomułcki, t. 2, Warszawa 1968, s. 355).

Jest pewna proporcja użyteczności, która jest warunkiem piękna” (IX, 403). Bardziej szczegółowo przedstawił przyświecający mu cel we *Wstępie do Rzeczy o wolności słowa*, komentując akt czytania poematu: „Miałem za zadanie, aby w przeciągu godziny uprzytomnić kilka tysięcy lat dziejów i walk, i prób słowa: całą jego epopeję dać – pewniki wyciągnąć – wątplenia wskazać – ogień zapalić...” (III, 560). Tak oto – jak można mniemać – wchodząc w rolę epickiego rapsoda, realizował ideał poezji prawdziwej, o której w tym samym miejscu orzekał, iż: „była, jest i będzie poniekąd inicjacją” (III, 560). A skoro tak, to jej publiczne czytanie musiało w jego przekonaniu nosić znamiona poniekąd inicjacyjnego rytuału.

Umieszczając swój akt lektury *Rzeczy o wolności słowa* na tle tradycji publicznego czytania, według poety żywej zwłaszcza w starożytnym Rzymie, Norwid wydobyl kilka ważnych z jego punktu widzenia aspektów tego typu praktyki kulturowej. Przede wszystkim publiczna lektura stwarza jego zdaniem sytuację bezpośredniego obcowania czytającego twórcy z publicznością, rodzi okazję do ich spotkania, bynajmniej nie powierzchownego, lecz autentycznego, sięgającego głębokich, egzystencjalnych i metafizycznych, podstaw istnienia: „mając zaszczyt cało-przytomnie obcować z publicznością, nie godzi się dawać jej tego, co wielu innymi technicznymi środkami zastąpione być może – z mniejszą obu stron fatygą” (III, 561). Możliwe w powyższej sytuacji przeżycie wspólnoty ściśle wiąże się z intersubiektywnością słowa, na co Norwid zwraca uwagę, prezentując genezę i historię form ludzkiej mowy. Ponieważ człowiek nie jest autonomicznym twórcą słowa, bo „słowo było z człowieka wywołane”, historia form słowa „nie może być osobistymi notatkami jego osobistych w mówieniu postępów” (III, 559-560). Stopniowo wzrasta bowiem komunikacyjna i wspólnototwórcza wartość słowa: od formy „wewnętrznej pieśni i monologu”, przez „dialog i apolog, czyli rozmawianie podobieństwami”, po „chór-obrzędowy” (III, 559-560) itd. Zarazem Norwid jest przekonany o niepowtarzalności głosowego wykonania tekstu:

Głos żywy ma to do siebie, że: nikt nigdy po dwa razy nie wypowiedział tychże samych rzeczy tymże samym wydźwiękiem i gestem. Słowo więc raz rzeczone ma niepowrotność swą: czytanie więc ma stronę monumentalną – czytanie więc sztuką jest...

(III, 561)

Wydaje się, że idea głosu jako medium intersubiektywnych relacji znajduje tu dopełnienie w myśleniu o ludzkim głosie jako jądrze podmiotowości, oznace osobowości, tożsamości człowieka, jako o najbardziej indywidualnym, oryginalnym,

choć niezwykle kruchym środkiem wyrazu<sup>31</sup>. To pozwala Norwidowi uznać czytanie za sztukę porównywalną z poezją czy wręcz za przedstawienie, uobecnienie tego, co stanowi jej kwintesencję. Czytający może bowiem nawet prozę przeobrazić w dzieło poetyckie, czego przykładem są wedle Norwida rzymskie lektury publiczne, a co potwierdza również współczesna mu teoria deklamacji<sup>32</sup>. Istotne, że poprzez zaakcentowanie znaczenia brzmieniowej strony słowa, przywrócona zostaje wartość oralnych form języka (czytanie, jak wiemy, oralizuje tekst), w tym pierwotnej, nieznaającej jeszcze pisma poezji<sup>33</sup>. W epoce druku ten fakt budzi nadzieję Norwida na odrodzenie kultury – u samych jej źródeł. W rozprawce *O deklamacji* poeta pisze: „czytanie pocnie być coraz więcej nową i zupełną sztuką. Inaczej stać się nie może przy rozpowszechnieniu i przy gwałtownym przyśpieszeniu owoców tłoczni dziewiętnastego wieku” (VI, 482)<sup>34</sup>.

Czytania-sztukę Norwid postulował już w wykładach *O Juliuszu Słowackim*, podkreślając wówczas znaczenie aktu lektury, rozumianego jako interpretacja dzieła, i uznając go za ważny czynnik rozwoju cywilizacji<sup>35</sup>. Równocześnie jako prelegent dokonał negatywnej waloryzacji pisma na rzecz wartości kultury oralnej.

<sup>31</sup> Są to poglądy niejednokrotnie formułowane w refleksji filozoficznej i lingwistycznej, zob. np.: J. Tenner, *Estetyka żywego słowa*, Lwów–Warszawa 1904, s. 46-47; J. Michalik, *Filozofia i głos*, Kraków 2010; J. Kawada, *Głos. Studium z etnolingwistyki porównawczej*, przeł. R. Nowakowski, Kraków 2004.

<sup>32</sup> Na przykład Johann Wolfgang von Goethe w swej teorii deklamacji każe wykonawcy posługiwać się głosem w taki sposób, aby „w stosunku do tego, co jest przez niego wypowiedzane, spełniał on funkcję parasyntaktyczną, parasemantyczną i parapragmatyczną. Oznacza to, że głos powinien, po pierwsze, uwypuklać syntaktyczny podział mowy, po drugie, wydobywać i podkreślać zamierzone znaczenie, a po trzecie, wzmacniać oddziaływanie mowy na słuchającego” (E. Fischer-Lichte, *op. cit.*, s. 204).

<sup>33</sup> Trzeba przypomnieć, że myśl o poezji jako pierwotnej formie przejawiania się języka podzielało wielu znanych w XIX wieku autorów prac filozoficzno-językoznawczych, np. Gambattista Vico, Johann Georg Hamann, Johann Gottfried von Herder, Wilhelm von Humboldt.

<sup>34</sup> Przekonanie Norwida o szczególnym znaczeniu sztuki czytania potwierdza również wstęp do *Pierścienia Wielkiej-Damy*, w którym autor boleje nad częstymi uchybieniami w zakresie głośniejszej lektury czy wygłaszania mowy, łącząc to zjawisko zarówno z problemami natury technicznej (odpowiednie czytanie krementów), jak i z zagadnieniami natury ogólnej (kwestia oryginalności i postępu w sztuce, brak autentycznego życia społecznego).

<sup>35</sup> Jak dowiódł Buś, motywy tak rozumianego czytania nieustannie powraca w twórczości Norwida, m.in. w poemacie *Quidam*, w rozprawach „*Boga-Rodzica*” *pieśń ze stanowiska historyczno-literackiego odczytana* oraz *Milczenie*, a także w prywatnej korespondencji. Czytanie jest dla poety przeżyciem „najbardziej intymnym, a równocześnie czynnością, dzięki której «trzeźwość obywatelska zyskuje się», źródłem mądrości, sposobem poznania, drogą samorealizacji, twórczością samą” (M. Buś, *Cypriana Norwida „o czytania-sztuce pojęcie...”*, „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej” 1980, s. 14).

Argumentację zaczerpnął z Platońskiego *Faidrosa*, przytaczając sparafrazowany fragment dialogu:

Sokrates przez usta Platona o wynalazku pisma mówi: skoro Theut Tamusowi przedstawił wynalezione przez siebie piśmienne znaki, Tamus zawołał, gdy litery ujrzał: „Liter ojciec, zaślepiasz się miłością aż do niewidzenia celu liter. Oto uczynisz ludzi niepamiętnymi, i nic więcej, albowiem dałeś sposób przypominania sobie i reminiscencji, a ci, którzy się tych liter nauczą, pewni będą, że powierzyli im tajemnicę wiedzy własnej i że się obejdą bez Mistrzów”.

(VI, 427)

Pismo, co prawda, ułatwia zapamiętywanie, ale i upośledza pamięć, bo oddala ją od prawdziwej mądrości, uprzedmiotawia, wyobcowuje treści wiedzy, podmywa też fundamenty tradycyjnej cywilizacji, opartej na dialogowej relacji uczeń – mistrz<sup>36</sup>. To dzięki żywej rozmowie z Sokratesem bohater Platona, Faidros, zdolny jest do sformułowania następującego wniosku: „Myśl poznającego jest mową żywą i ożywianą, a mowę pisaną [...] można uważać za rodzaj widma tamtej”<sup>37</sup>. Zauważmy, że jest to sposób rozumowania nieobcy Norwidowi, który wielokrotnie przecież prezentował się jako pojętny uczeń Platońskiego Sokratesa. Dotyczy to również interesującego nas obszaru zagadnień. Przeświadczenie o prymacie żywego słowa w dążeniu do prawdy, w kreowaniu sfery publicznej, w formowaniu człowieka można z pewnością uznać za ślad intelektualnego obcowania poety z Platonem<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> W [Notatkach z mitologii] Norwid zapisał cytat w wersji poszerzonej o słowa: „Wynalazłeś przeto nie sztukę pamiętania, ale przypominania sobie i powtarzania (reminiscencji). Dałeś sposób okazania się mędrcom, nie będąc nim, albowiem kiedy uczniowie twoi liczne czytania bez mistrzów odbędą, będą się uważać za mędrców, głupimi w rzeczy będąc, i przedstawianie z onymi tym więcej nieznośne się stanie” (VII, 310).

<sup>37</sup> Platon, *Faidros*, wstęp i przekł. L. Regner, Warszawa 1993, s. 75. Na ten fragment *Faidrosa* zwraca uwagę również Paulina Abriszewska (op. cit., s. 31). W *Milczeniu* Norwid podkreśla, iż współcześnie należy dążyć do przekroczenia efektów rozpowszechnienia druku: „w nasze umysłowe-sprawy jeszcze z samymże drukiem weszło wiele spółdziałań i przyśpieszeń mechanicznych, chemicznych, elektrycznych... musi przeto sztuka-czytania, jeżeli nie prześcignąć, to wyrównać szybkościom i promiennościom gromu, i na samym zwierciadlanym lubowaniu się drukiem nie poprzestać!” (VI, 248). Wolno zatem sądzić, że celem czytania jest odzyskiwanie głosu.

<sup>38</sup> Należy jednak podkreślić, że stosunek Platona do żywej mowy nie był jednoznaczny. Filozof wykorzystuje w swych dziełach interakcję między oralnością a piśmiennością. Z jednej strony tworzy nowy typ języka, któremu nadaje postać filozoficznej prozy, z drugiej zaś, odwołując się do Sokratesa i właściwej mu oralnej formy nauczania, pozytywnie waloryzuje

Jednak zwieńczenie Norwidowskiej refleksji nad dźwiękowym aspektem ludzkiej mowy stanowi metafizyczna wykładnia znaczenia i funkcji głosu. W rozprawce *O deklamacji* odnajdujemy sentencjonalnie brzmiącą frazę: „Wysokoście ostateczne słów do Uranii dźwięczą...” (VI, 481). Słowo żywe stanowi zatem organ metafizyczny, wyznacza drogę do świata transcendentnego, dosięga ostatecznych wyżyn prawdy. Powołując się na postać Uranii, Norwid aktywizuje kompleks znaczeń łączonych z wyobrażeniami muz jako istot stojących na pograniczu sfer – literackiej i rytualnej, odpowiedzialnych nie tylko za przebieg poetyckiej inspiracji, ale także za przebieg obrzędów przejścia o kluczowym dla komunikacji społecznej i bytu zbiorowego znaczeniu<sup>39</sup>. Powyższa aluzja staje się ważnym elementem Norwidowskiego toku rozumowania. Ukazując nadnaturalne źródło i cel mowy, pisarz sugeruje mediacyjną i inicjacyjną rolę żywego słowa: rozpięte jest ono między jednostkowym, ucieleśnionym Ja a uniwersum, między tonem człowieczym, ludzkim sumieniem, z którego zostaje wywołane, a harmonią praw świata, objawiającą się najpełniej w rytmie muzyki sfer<sup>40</sup>. Co ważne, wznoszenie się ku transcendentnej prawdzie, znaczone żywą mową czytającego lub deklamującego, jest powiązane ze stopniową dezindywidualizacją głosu, który w końcu staje się częścią wielkiej metafizycznej całości.

Dosięganie transcendencji słowem mówionym może wedle Norwida następować również na innej drodze – jak się wydaje – komplementarnej w stosunku do opisanej powyżej:

---

słowo mówione, stopniowo tracące wówczas na znaczeniu. *Faidros*, tak skrupulatnie czytany przez Norwida, stanowi apogeum Platońskiej krytyki pisma. Zob. T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, przeł. P. Domański, wybór i posłowie J. Gwiazdecka, Kęty 2005; E. Havelock, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2006, s. 25-29; idem, *Przedmowa do Platona*, przeł. i wstęp P. Majewski, Warszawa 2007.

<sup>39</sup> Najnowsze badania dowodzą, że rola muz w kulturze greckiej nie ograniczała się do sprawowania opieki nad poetą, procesem twórczym i wykonaniem utworu (recytacja, śpiew, teatr). Boginie zachowywały bowiem związek ze znacznie szerszym obszarem ludzkiego życia: z edukacją, rozwojem intelektualnym i moralnym, z ideą ładu społecznego i kosmicznego, a nawet ze sferą wyobrażeń sepulkralnych. Sądzi się, że jako istoty liminalne, towarzyszyły sytuacji przejścia. Również słynne sceny spotkania z muzami (np. tzw. hymn do muz w *Teogonii* Hezjoda) mogą być interpretowane jako realizacje schematów fabularnych i rytualnych typowych dla obrzędów przejścia. Zob. T. Mojsik, *Antropologia metapoetyki. Muzy w kulturze greckiej od Homera do końca V w. p.n.e.*, Warszawa 2011.

<sup>40</sup> Warto przypomnieć, że w literaturze greckiej kwestia genealogii muz nie jest jednoznacznie rozstrzygnięta. Na przykład Pindar opowiada się za uranicznym pochodzeniem bogiń, Eurypides w *Medei* natomiast przedstawia Harmonię jako ich matkę. Zob. *ibidem*, s. 178-183.

Co do mnie – wnoszę, iż de-klamacja właściwie re-klamacją i reklamacji-sztuką zwać by się powinna: idzie albowiem tu po szczególe właśnie o to, ażeby słowa pisarza tak wygłosić, jak duch pisarza onego poczytał je...

De-klamacja właściwa tym sposobem wedle osobnych pojęć moich: zakłęciem ducha jest.

(VI, 483)

Dzięki dźwiękowym walorom słowa można więc zbudować duchową więź z autorem deklamowanego dzieła, a poprzez jego osobę dotrzeć do duchowych, transcendentnych źródeł samej sztuki. Cofanie się do duchowych początków aktu twórczego jest zdaniem poety równoznaczne z jego dopełnieniem:

Są, którzy mniemają, i ja liczę się do mniemających, że właśnie, iż jedyną człowieczą najudzielniejszą własnością jest... nie początkowanie... nie zamach ducha... lecz samego choćby onego początkowania DOPEŁNIENIE!

(VI, 482)

Słowa te, warto odnotować, stanowią syntetyczne przedstawienie istoty Norwidowskiego pojmowania kultury, której racją bytu jest permanentne dopełnianie realizowane, jak widać, także w akcie żywej mowy.

W ostatnim akapicie rozprawki *O deklamacji* Norwid podejmuje jeszcze jeden ważny problem. Można by go ująć w ramy pytania: czy możliwe jest dotarcie do źródeł kultury, rozumianych jako stan natury, czy możliwa jest tego stanu aktualizacja, co w języku rozważań nad deklamacją oznacza: czy możliwe jest dotarcie głosem do naturalnej mowy, do pierwotnego języka? Jak wiadomo było to zagadnienie nurtujące wielu myślicieli tych czasów, poczynając od Jeana-Jacques'a Rousseau jako autora m.in. *Szkicu o pochodzeniu języków*. Odpowiedź Norwida naznaczona jest wielopoziomą ironią – „Urodzony, niejaki podróżnik z Polski” (VI, 483) okazuje się zwolennikiem naturalnej mowy, szlachcica nudzą bowiem deklamacje Rachel w paryskim teatrze, a w pełni satysfakcjonują śpiewy i tańce, które, jak mniema, „naturalne po prostu kobiety” prezentują w stołecznej inscenizacji *Wesela w Ojcowie*. Poglądy te poeta skomentuje następująco:

Naturalność owa jednakże ma to do siebie szczególniejszego, iż przez wszystkie wieki dziejów, aż do teraz, nigdy jeszcze i nigdzie podróżnik żaden nie obaczył naturalnego ludzkiego społeczeństwa, a przeto słowa, tonu i wydźwięku mówienia.

(VI, 483)

Powyższa konstatacja stanowi dobitny wyraz przekonania Norwida o tym, że żywe słowo jest częścią kultury, że wymaga artykulacji, czyli współpracy ze sferą *ratio*, z dziedziną „harmonii-form”, zarazem społecznych i artystycznych, że deklamacja, czytanie, wykład to w istocie swej sztuka. Poeta nie podziela zatem poglądów coraz bardziej popularnych w jego czasach, znajdziemy je w pismach nie tylko Rousseau, ale także Étienne’a de Condillaca, Johanna Gottfrieda von Herdera, Ernesta Renana, brytyjskich i niemieckich naturalistów, a wreszcie i Friedricha Nietzschego, które zasadały się na afirmowaniu „krzyku natury” i w uczuciowo-popędowej, afektywnej sferze ludzkiej subiektywności poszukiwały źródeł mowy, kultury, życia społecznego. Żywe słowo, ludzki głos to immanentny – w opinii Norwida – element znaczenia wypowiedzi, foniczny znak *Logosu*, bez którego nie ma człowieka i jego cywilizacji.

Skupienie uwagi na Norwidowej praktyce i teorii żywej mowy pozwala zobaczyć mniej znane oblicze artysty – wykładowcy, deklamatora, lektora, w pewnym sensie reżysera i aktora widowiska rozgrywającego się wokół słowa wypowiedzianego publicznie, a zatem autora dzieła oralnego<sup>41</sup>. Norwid bez wątpienia cenił oralną postać języka, traktował wygłos jako realizację słowa, jako jego brzmieniowe dopełnienie<sup>42</sup>. Ważny był dlań zarówno osobowy udział w tej formie istnienia słowa, jak i sam fakt ożywiania słowa głosem w akcie mowy (język jako *energeia*). Przekonanie o performatywności słowa mówionego z pewnością podnosiło jeszcze jego wartość w oczach poety. Tak rozumiana żywa mowa mogła być bowiem, i rzeczywiście była, przez Norwida intencjonalnie wykorzystywana w działaniach mających na celu tworzenie sfery publicznej, ugruntowywanie wspólnoty prawdy,

<sup>41</sup> Jest to oczywiście specyficznie Norwidowskie dzieło oralne, niedające się utożsamiać z przejawami sztuki żywego słowa w kulturach oralnych, choć nie brak pewnych analogii. Grzegorz Godlewski tak charakteryzuje dzieło sztuki oralnej: „to wytwór całego spłotu wzajemnie oddziałujących na siebie czynników: tradycji jako całościowej wizji świata i jako źródła reguł sztuki oralnej; okazji, czasu i miejsca jako niszy dla wydarzenia się dzieła, wyznaczającej mu ramy i zarazem nadającej moc sprawczą; artyście słowa jako medium przekazu, kształtującego go zgodnie ze swoimi kompetencjami, i jako «mistrza ceremonii», głównego (choć nie samodzielnego) sprawcy dzieła; zgromadzenia uczestników, współtwórców akcji werbalnej i niewerbalnej, sprawujących jednocześnie kontrolę nad jej przebiegiem i będących, jako społeczność, jej beneficjentami” (G. Godlewski, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 2008, s. 343).

<sup>42</sup> W najsłynniejszym dziełach dziewiętnastowiecznym rozstrzygnięciu tej kwestii mówi się o syntezie formy wewnętrznej języka i formy dźwiękowej. Zob. W. Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, przeł. i wprowadzenie E.M. Kowalska, Lublin 2001, s. 132-133.

partycypowanie w metafizycznym uniwersum. Poprzez publiczne operowanie słowem twórca niejako też potwierdzał swą obecność w życiu zbiorowym, budował tak upragnioną więź z odbiorcą, jednocześnie formując go w myśl interakcyjnego modelu *paidei* i wprowadzając w sferę jego aktualnego doświadczenia tradycje kultury, czyli tradycje „wielkich-słów” (*Wielkie słowa*; II, 112-113). Mowa, pojmowana jako działanie, musiała dawać Norwidowi poczucie sprawczości, choćby chwilowej – można więc przypuszczać, iż realizował swą sztukę żywego słowa w nadziei inicjowania ważkich czynów pośród swych słuchaczy.



# W żywiole towarzyskości

Arkana Norwidowskiej rozmowy

## 1.

Siłą rzeczy nie mamy bezpośredniego dostępu do żywej mowy Cypriana Norwida. To, co i jak mówił, jak zachowywał się w sytuacji towarzyskiej rozmowy, dane jest nam jedynie w formie pisanej. Pozostaje jednak faktem, że takim materiałem (niezbyt obszernym, ale i wciąż niekompletnym, a więc otwartym na dopełnienia) dysponujemy. Norwid rozmawiający wydał się bowiem wielu osobom zjawiskiem na tyle intrygującym, że aż godnym utrwalenia zarówno w notatkach sporządzanych na bieżąco, jak i w relacjach wspomnieniowych, epistolarnych i pamiętnikarskich. Niektórzy tworzyli je i publikowali jeszcze za życia poety, inni po jego śmierci, wraz z narastającą sławą pisarza<sup>1</sup>. Znamienne, że biografowie i badacze dzieła Norwida dość wcześnie wykazali zainteresowanie tego typu przekazami. Z pewnością niemałe wzorcotwórcze znaczenie miało wydanie sejmowe *Dzieł wszystkich* Adama Mickiewicza, które – jak pamiętamy – zawiera w tomie XVI, opracowane przez Stanisława Pigonia, rozmowy poety<sup>2</sup>. Tenże sam Pigoń walnie przyczynił się do powstania analogicznego zbioru rozmów pisarza, najpierw publikując *Rozmowę z Norwidem w Rzymie 1847 roku* autorstwa Anieli Kuszłówny („Głos Narodu” 1938, nr 12), a następnie zgłaszając postulat przygotowania zbioru obejmującego również pozostałe rozmowy tego typu. Jak wiadomo, inicjatywa ta znalazła realizację dopiero w tomie XI *Pism wszystkich*, w którym

---

<sup>1</sup> W rezultacie kwestia datowania zarówno poszczególnych rozmów Norwida, jak i ich zapisów, znacząco utrudnia posługiwanie się kryterium chronologicznym w interpretacji istniejącego materiału.

<sup>2</sup> Zob. A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*, t. XVI: *Rozmowy z Adamem Mickiewiczem*, zebrali i oprac. S. Pigoń, Warszawa 1933.

Juliusz W. Gomulicki zamieścił pięćdziesiąt pięć relacji z rozmów z udziałem pisarza. W komentarzu edytorskim powiązał swą decyzję wydawniczą z poglądami samego Norwida<sup>3</sup>, doceniającego przecież wartość wypowiedzi przygodnych znanych poetów i artystów oraz skrzętnie rejestrującego, np. w *Czarnych kwiatach*, ich *novissima verba*. Przyświecające tym działaniom intencje autor ujawnił w roku 1860, z troską przypominając los wypowiedzi Mickiewicza: „Powieści i pogadanki paraboliczne Mickiewicza dramatyzowały życie prawdy opowiadanej – ale któż je spisywał i cenił w ostatnich Mickiewicza latach? Oskarżę tu, że upominałem o to za życia Adama – któż to podjął?! – zginęły!...” (VI, 433). Uwzględniając również inne wypowiedzi poety na ten temat, można wnosić, iż zdaniem Norwida, zapisanie słów żywych danej osoby jest nie tylko sposobem ocalenia człowieka dla indywidualnej i zbiorowej pamięci, lecz także ważną formą uczestnictwa w „życiu prawdy”, które znajduje w rozmowie jedną z adekwatnych form reprezentacji. To zarazem danie świadectwa o czymś istnieniu jako istoty społecznej, uczestniczącej w akcie komunikacji, w kreowaniu interpersonalnych więzi<sup>4</sup> będących fundamentem towarzyskości. To ostatnie zagadnienie wydaje się szczególnie ważne, gdyż Norwid wypracowuje w odniesieniu do jakże ważnej dla kultury dziewiętnastowiecznej kategorii towarzyskości<sup>5</sup> swoisty zespół poglądów mających bezpośredni związek z jego postawą i praktyką twórczą. Można nawet rzec, że czyni żywioł towarzyskości niekiedy po prostu integralnym elementem swych społecznych zachowań, literackiego *imaginarium* i socjologicznej refleksji. Wtajemniczony w reguły życia towarzyskiego w Warszawie lat 40. XIX wieku, będzie tę wiedzę wzbogacał i reinterpretował poprzez dalsze kontakty towarzysko-salonowe oraz własne studia nad

<sup>3</sup> Zob. J.W. Gomulicki, *Metryki i objaśnienia*, XI, s. 557.

<sup>4</sup> W pracach poświęconych fenomenowi rozmowy uznaje się ją za przejaw społecznej natury człowieka, za integralny element życia społecznego. Badacze powołują się przy tym na grecki źródłosłów – pierwotnie rozmowa to tyle, co wspólne przebywanie, współbycie. Zob. S. Skwarczyńska, *Próba teorii rozmowy*, „Pamiętnik Literacki” 1932, s. 3, 13.

<sup>5</sup> Zob. A. Ziółowicz, *Towarzystwa i towarzyskość w kulturze polskiej połowy XIX wieku. Refleksja filozoficzna i literackie uobecnienie*, [w:] eadem, *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności i więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)*, Kraków 2011, s. 261-286; eadem, *Uwagi o towarzyskości*, [w:] *Środowiska kulturotwórcze czasów oświecenia i romantyzmu*, red. B. Dopart, Kraków 2013, s. 9-28. Problematyka towarzyskości stanowi ważny wątek debaty kulturologicznej, zwłaszcza nad kulturą francuską i niemiecką XVIII i XIX wieku. Zob. np.: B. Craveri, *Złoty wiek konwersacji*, przeł. J. Ugniewska, K. Żaboklicki, Warszawa 2009 (rozdz. *L'esprit de société – towarzyskość*); K. Grzywka, *Salon Warszawy i Berlina w XIX wieku*, Warszawa 2001; *Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons*, Hrsg. H. Schulz, Berlin-New York 1997.

„archeologią” salonu, czyli przede wszystkim nad sokratejskim dialogiem, greckim sympozjonem i renesansową koncepcją mowy towarzyskiej. Będzie też wielokrotnie dokonywał artystycznej transpozycji towarzyskiego aspektu ówczesnej kultury, skupiając się zwłaszcza na obligatoryjnym czynniku towarzyskości, a mianowicie na konwersacji. W tym kontekście należy przypomnieć o wyjątkowym znaczeniu dialogiczności, konwersacyjności, dramatyczności w Norwidowskim świecie myśli i poetyckiej wyobraźni. Kwestia ta była wielokrotnie podnoszona w badaniach norwidologicznych<sup>6</sup>, jednak w poszukiwaniu wiedzy o arkanach Norwidowskiego dialogu nie sięgnięto dotychczas do przekazanych przez świadków rozmów poety, które – jak się wydaje – pozostają na poziomie formalnym i niekiedy również tematycznym w łączności z rozmowami wykreowanymi w twórczości literackiej pisarza. Podkreślmy, Norwid to przecież autor swoistej wersji dramatu konwersacyjnego, w którym konwersacja stanowi naczelny instrument wglądu w osobową tożsamość człowieka, w jego społeczne role i interpersonalne relacje; to prozaik sięgający chętnie po dramatyczno-teatralne formy prezentacji świata; to przenikliwy obserwator i komentator salonowych rytuałów, towarzyskich spotkań, wizyt, debat. Jak nikt inny wówczas, Norwid potrafił za pośrednictwem literackiego uobecnienia życia towarzyskiego ukazać strukturę i przemiany form życia społecznego. Tym samym problematyka towarzyskości, a zwłaszcza towarzyskiej rozmowy, pozostaje w ścisłym związku z zagadnieniami antropologicznymi, z Norwidowską koncepcją kultury, w której ważne miejsce zajmuje człowiek jako istota operująca słowem (dobitnie przekonuje o tym choćby *Rzecz o wolności słowa*), posługująca się nim nie tylko jako środkiem osobniczej ekspresji, ale także jako czynnikiem o znaczeniu komunikacyjnym, więziotwórczym, wspólnototwórczym, a nade wszystko jako medium Prawdy<sup>7</sup>. W myśli Norwida ta interakcyjna wizja kultury ma oczywiście odniesienie do boskiego Logosu.

Dla poruszanej tu problematyki nie pozostaje bez znaczenia także zagadnienie żywej mowy, której Norwid nadawał, jak wiemy, wyjątkową rangę<sup>8</sup>. Świadczą

<sup>6</sup> Zob. m.in.: Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1971; M. Głowiński, *Norwidowska druga osoba*, „Roczniki Humanistyczne” 1971, t. 19, s. 127-133; J. Fert, *Norwid – poeta dialogu*, Wrocław 1982.

<sup>7</sup> Zob. np.: H. Siewierski, „Architektura słowa”. *Wokół Norwidowskiej teorii i praktyki słowa*, [w:] idem, *Architektura słowa i inne szkice o Norwidzie*, Kraków 2012, s. 77-118; A. Dunajski, *Słowo stało się siłą. Zarys Norwidowej teologii słowa*, Pelplin 1996; P. Chlebowski, *Cypriana Norwida „Rzecz o wolności słowa”. Ku epopei chrześcijańskiej*, Lublin 2000 (rozdz. „Ta rzecz wielka – słowo”); W. Toruń, *Wokół Norwidowej koncepcji słowa*, Lublin 2003.

<sup>8</sup> Zob. P. Abriszewska, *XIX-wieczna tęsknota za oralnością. Przypadek Norwida*, „Studia Norwidiana” 2014, t. 32, s. 25-40; A. Ziółowicz, *Cypriana Norwida sztuka żywego słowa*, „Ruch Literacki” 2017, nr 4, s. 359-376.

o tym zarówno jego wypowiedzi dyskursywne, jak i twórczość poetycka, nierzadko obliczona na wyeksponowanie właśnie słowa mówionego. Licznych dowodów dostarczają też praktyki kulturowe pisarza, takie jak: prelekcja, deklamacja, głośna lektura, traktowane przezeń jako cenne *residua* oralności w epoce druku, jaką wedle Norwida był wiek XIX. Nie muszę przypominać, że takim *residuum* może być również konwersacja<sup>9</sup>, której poeta oddawał się najwyraźniej chętnie i często, afirmując tym samym w warunkach dominacji pisma oralną postać języka.

Słowem, zagadnienie rozmowy sytuuje się na przecięciu wyjątkowo ważkich aspektów postawy i twórczości Norwida.

## 2.

Utrwalone konwersacje Norwida trudno uznać za autentyki w pełnym znaczeniu tego terminu. Przepuszczone zostały przecież przez filtr pamięci, inteligencji, wiarygodności autorów, nieobojętne było też ich emocjonalne i aksjologiczne nastawienie do pisarza oraz jego mowy, której rangę na ogół dostrzegano, ale nie zawsze towarzyszyła temu akceptacja osoby mówiącej. Grono rozmówców poety wydaje się wielce zróżnicowane. Przynależą oni do różnych etapów życia Norwida, są obserwatorami przemian samego twórcy: od czasów młodości, pełnej towarzyskich sukcesów i nadziei, po lata ostatnie, znaczone pogłębiającą się alienacją i brakiem zainteresowania dla spraw wielkiego świata<sup>10</sup>. Reprezentują różne pokolenia: dla jednych Norwid może być równorzędnym partnerem w sensie metrykalnym, ale także ze względu na wspólnotę doświadczeń, inni, młodszy, patrzą nań z dystansu, co nie oznacza, że bez zainteresowania czy podziwu. Rozmówcy pozostają w różnym stopniu zażyłości z pisarzem: od członków najbliższej rodziny, przez przyjaciół, po osoby życzliwe lub neutralne czy wreszcie krytyków, a nawet wrogów

<sup>9</sup> Na przykład Jack Goody uznaje rozmowę, obok improwizacji, recytacji, głośnej lektury, wykładu, za przejaw oralności w kulturach upiśmiennionych. Zob. J. Goody, *Mit, rytuał i oralność*, przeł. O. Kaczmarek, wstęp P. Majewski, Warszawa 2012.

<sup>10</sup> Rok 1877, czyli data zamieszkania w Domu św. Kazimierza w Ivry, stanowi dla życia towarzyskiego Norwida moment przełomowy – odtąd zdecydowanie ogranicza swe bywanie w tzw. świecie (wyjątkiem jest salonik Józefa Bohdana Wagnera), ale już wcześniej widoczne są oznaki wycofywania się poety z salonów z powodu pogłębiającej się biedy, a także mentalnego dystansu do tej formy spotkań wykwintnego towarzystwa. W liście do Edwarda Jaksy Bykowskiego (10 października 1882) napisze: „Tego, co się zowie bywać w świecie, *dans le monde* – nie robię wcale – ale widuję przyjaciół wyjątkowych” (X, 184).

poety. Są oni również przedstawicielami różnych środowisk i towarzyskich kręgów, w których Norwid się obracał i które nierzadko kolektywnie tworzyły opinie na jego temat: od środowiska młodej piśmienności warszawskiej, przez rzymski krąg przyjaciół, po rozliczne paryskie kontakty poety<sup>11</sup>. Wszystko to wspólnie rzutuje na odbiór słów Norwida, warunkuje intencję powiązaną z aktem ich zapisu, ma wpływ na waloryzację zanotowanej wypowiedzi.

Co więcej, autorzy wyodrębnionych przez Gomulickiego *Rozmów* przytaczają słowa pisarza zarówno z autopsji, jako uczestnicy rozmów z nim lub świadkowie rozmów poety z innymi, jak i powołując się na wypowiedzi od kogoś zasłyszane, krążące w towarzystwie, pochodzące „z drugiej ręki”. Dysponujemy zatem materiałem o ograniczonej wiarygodności, a ponadto niejednorodnym w formalnym wymiarze zapisu. Słowa poety przekazywane są często w formie przytoczenia, ale równie często, podawane w mowie zależnej, podlegają autorskiej parafrazie i rozmaitym komentarzom, tworzącym charakterologiczny portret mówiącego. Zapiski bywają jednokrotne, lecz układają się też w swego rodzaju cykle rządzące się być może jakąś wewnętrzną logiką kompozycyjną (np. notatki Aleksandra Niewiarowskiego czy Mariana Sokołowskiego). Autorzy świadomi artystycznych konwencji przekazują nam wypowiedzi Norwida w ramach anegdot (np. Maksymilian Jatowt o pobycie Norwida w Mikołowie w 1845 roku i oddaniu mu przez poetę własnego paszportu; Antoni Jeziorański o interwencji Norwida na widok kobiet wchodzących do kościoła z zapalonymi papierosami w ustach)<sup>12</sup>, są wyczerpujący na Norwidowskie *bons mots*, opracowują Norwidowskie *dicta* (przypadek Mieczysława Pawlikowskiego, w którego kolekcji znalazło się osiem wypowiedzi pisarza). Trzeba wreszcie zauważyć, że słowa Norwida funkcjonują tu, pomimo narracyjnych

<sup>11</sup> Szczegółowe informacje na ten temat zawiera kompendium biograficzne: Z. Trojanowiczowa, Z. Dambek, przy współudziale J. Czarnomorskiej, *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. 1: 1821-1860, Poznań 2007; Z. Trojanowiczowa, E. Lijewska, przy współudziale M. Pluty, *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. 2: 1861-1883, Poznań 2007. Z kolei sylwetki rozmówców Norwida zaprezentował Juliusz W. Gomulicki (*op. cit.*, s. 558-588). Warto też odnotować, że paryskie kontakty towarzyskie Norwida stały się ostatnio przedmiotem odrębnych analiz (zob. S. Bobran, *Gdzie był Norwid? Salony i doświadczenia poety paryżanina*, [w:] *Środowiska kulturotwórcze...*, s. 157-170).

<sup>12</sup> Anegdota to forma często spotykana w dziewiętnastowiecznej literaturze wspomnieniowej; badacze dostrzegają w niej ślady oralności. Zob. A. Grabowska-Kuniczuk, *(Roz)poznanie anegdoty. Próba opisu zjawiska*, [w:] *Żywioł słowa. Literatura i jej formy mówione*, red. J. Maciejewski, Warszawa 2007, s. 27-46; eadem, *Dziewiętnastowieczna anegdota zapisana we wspomnieniu, felietonie i gawędzie. Jej związki z literaturą mówioną i funkcje w narracji*, [w:] *ibidem*, s. 47-55.

starań niektórych rozmówców pisarza, bez pełnego pierwotnego kontekstu sytuacyjnego, który stanowiły nade wszystko realia danego momentu biograficznego i towarzyskiego oraz realia obyczajowe, w tym reguły właściwe dziewiętnastowiecznej konwersacji<sup>13</sup>.

Trudno zatem o jednoznaczną interpretację tego materiału i o interpretacyjne uogólnienia, nie sposób jednak nie zauważyć, że dzięki zgromadzonym świadectwom przynajmniej w pewnym stopniu przybliżamy się do mówiącego Norwida, uzyskujemy pośrednio wgląd w sferę jego żywej mowy. Co więcej, w *Rozmowach* znajdziemy dostatecznie dużo miejsc wspólnych, aby uznać, że relacje uczestników i świadków Norwidowych konwersacji posiadają jednak walor reprezentowania obiektywnych stanów rzeczy. Wspólne jest niewątpliwie przekonanie o wyjątkowości poety, zarówno jako człowieka, jak i towarzysza rozmów. „Znakomicie ukształcony, skromny i cichy, a w pobożnym katolicyzmie czerpający natchnienie do prac swoich artystycznych, mile był widziany od wszystkich współziomków” – notuje Michał Budzyński (XI, 464). „Owszem, nadzwyczaj przyjemny, bardzo myślący, a przede wszystkim niezmiernie łagodny w każdym swym sądzie człowiek. Zna większą część kuli ziemskiej i wszystkie prawie inteligencje sztuki” – tak z kolei opisał go Leon Czaykowski (XI, 478-479). Uwaga Czaykowskiego zawiera często powracający w zarejestrowanych relacjach motyw – otóż o specyfice Norwidowych kontaktów towarzyskich stanowi m.in. swoboda poety w rozmowie, imponująco szerokie spektrum podejmowanych przezeń tematów, co ma u podstaw po trosze uwarunkowania obyczajowe (tak niekiedy rozmawiano wówczas w pewnych środowiskach), ale i niepospolitą erudycję Norwida, który – jak nieco cierpko pisze Bronisław Zaleski – „ma pretensję wszystko wiedzieć” (XI, 501). Odnotowane zostają więc rozmowy pisarza o sztuce i poezji, o polityce i narodowości, o Francji i jej cesarzu, o sytuacji Polski, o stanie szkół w kraju, o wpływie języków obcych na język polski, o własnym warszawskim doświadczeniu pokoleniowym (tę wypowiedź Norwida przejmując zrelacjonował Delfinie Potockiej Zygmunt Krasieński), o pobycie w berlińskim więzieniu, o religii kobiet, mitologii słowiańskiej, mistycyzmie, o Ameryce, Tadeuszu Kościuszcze, Andrzeju Towiańskim, Juliuszu Słowackim, Fryderyku Chopinie... *etc.* Bardziej przychylni niż Zaleski rozmówcy Norwida skwitują tę różnorodność tematyczną wypowiedzi inaczej, np.: „umysł wyższy” (Seweryn Filleborn, XI, 450), „zupełnie niepospolitych zdolności człowiek,

<sup>13</sup> Brak pełnej wiedzy na temat kontekstu sytuacyjnego niemal uniemożliwia różnicowanie Norwidowskich rozmów wedle typologii proponowanej przez badaczy zjawiska – np. rozmowa rzeczowa, pogawędka, konwersacja towarzyska, rozmowa salonowa, sympozjon, dysputa. Zob. S. Skwarczyńska, *op. cit.*, s. 40-44.

wszystko rozumiejący”, człowiek wzbudzający „szacunek dla charakteru jego i zdolności” (Ludwik Orpiszewski, XI, 451), „wielce ukształcony i artysta w całym znaczeniu tego wyrazu” (Aniela Kuszłówna, XI, 461), podziwiany za „barwną fantazję i bogatą wiedzę” (Józef Tokarzewicz, IX, 493), człowiek „bardzo niezwyklego prądu myśli” (Leon Czaykowski, XI, 479), zdolny do formułowania w pełni oryginalnych idei, idących „w kierunku diametralnie przeciwnym obecnemu filozoficznemu prądowi” (Józef Tokarzewicz, XI, 489).

Rozległej wiedzy, jak przekonują świadkowie, towarzyszą ujmujące, wzbudzające podziw zachowania – Norwid został zapamiętany jako rozmówca na ogół towarzyski, serdeczny, empatyczny, aż po rozczulenie czy rozrzewnienie<sup>14</sup>, szlachetny, dobry, łagodny i nadzwyczaj przyjemny w obejściu, zachowujący pogodę ducha i osobistą godność, pomimo rozlicznych życiowych niedostatków. Wydał się autorom *Rozmów* kimś nieprzeciętnie inteligentnym, błyskającym dowcipem, ironicznym, niekiedy sarkastycznym, słowem – krytycznym. Zobaczyli w nim człowieka nieskłonного do powielania stereotypów, zachowującego świeżość, oryginalność, głębię opinii i pryncypialność w sądach. Mieczysław Geniusz zapamiętał Norwida tak:

Widziałem go w przeróżnym otoczeniu: wobec umysłów dziecięco nierozwiniętych i młodzieńczo zarozumiałych, i emigrancko zaciętrzewionych – a zawsze zachowywał taką prostotę obejścia, wyrozumiałość, uprzejmość, że jedynie wykuintność zachowania, piękność słowa i lotność myśli wyróżniały go ze środowiska, gdzie nie przybierał żadnego nadludzkiego, pontyfikującego Wiktor-Hugizmu. Nie duma więc, a tym mniej pycha, ale poczucie godności, ale wielki szacunek dla tego wyższego pierwiastku, którego czuł się powiernikiem, sprawiły, że usuwał się ze środowisk, gdzie ten pierwiastek dostatecznego nie znajdował uszanowania. [...] A jednak nigdy, przeciw nikomu, słowa gorczy z ust jego nie słyszałem. Pod tym względem był prawdziwie wyższym duchem, chrześcijaninem. Nie krył też swej gorliwości katolickiej, ale i nie zaznaczał jej też umyślnie. Miewał oburzenia, ostrą krytykę, i szydercze rymy nieraz sypały się spod jego pióra, ale nigdy w sprawach osobistych – zawsze li tylko w sprawach ogólnych.

(XI, 498-499)

<sup>14</sup> O stanach rozczulenia prowadzących do płaczu jako formach Norwidowej ekspresji przyjacielskiej więzi i empatii wspominają m.in. Józef Bohdan Zaleski („Pojechałem do Norwida. Na powitanie rozczulił się bardzo i ciągle łzawiły mu się oczy; czuje smac, żem mu życzliwy”; XI, 472) i Zofia Nabelakowa, opisująca reakcję poety na wieść o śmierci jej syna (XI, 489).

Co oczywiste, nie wszystkie zapisy *Rozmów* utrzymane są w tak pochlebnym dla Norwida tonie. Niektórzy uczestnicy i świadkowie Norwidowych konwersacji dostrzegają również negatywne strony jego zachowań językowych i towarzyskich. Myśl poety wydaje się, co prawda, przenikliwa, ale i nader forsownie formułowana: „Wiercił się mózg jego i za siebie zachodził jako granat w żwirze, kiedy nie wiadomo, czy pięknie, czy się ostatecznie zatka i zgaśnie” – obrazowo komentuje Józef Tokarzewicz (XI, 493). Sam zaś Norwid okazuje się w świetle relacji tego rodzaju niekiedy przykry, drażliwy, nader sarkastyczny, egotyczny, a nawet pyszny. Seweryn Goszczyński wyda jakże nieprzychylny osąd: „Opętany złym duchem pychy, chciałby dominować wszystkim, nawet swoimi głupstwami. Żadnego czucia dla niczego, co nie jest nim samym”; „Człowiek niepospolity, ale sfałszowany przez bujanie duchem” (XI, 476). Równie krytyczny będzie Józef Bohdan Zaleski: „Z Norwidem rozmawiałem pół godzinki; reflektowałem go względem wyjazdu do Ameryki; szaleje w pysze artystowskiej, z tym wszystkim niedołączny we wszystkim” (XI, 471). Z kolei Teofil Lenartowicz uzna w wyniku rozmów z poetą, że Norwid to: „Wielkość, która sama siebie całuje, żeby się nie dobić osamotnieniem i nudą” (XI, 474). Z dezaprobatą odnotowywane są także salonowe pozy poety: nienagannym strojem, elegancją bycia, wytwornością ruchów „kroi na fanfaroną” (Julian Kurc, XI, 470), znany jest na salonach ze swego pozbawionego autentyzmu „kostycznego dowcipu”, czyni wrażenie „zubożalego markiza”, dba bowiem o to, by „w socjecie czuć się równym między równymi. Bywał tu nie tyle jako wybitny poeta, ile jako potomek królewski, po kądzieli z Sobieskich” (Marian Sokołowski za relacją Władysława Mickiewicza, XI, 484). Z przyganą spotykają się też przejawy outsiderstwa Norwida, uznawane za oznakę ewidentnego pozerstwa, element autokreacji. Przykładowo Władysław Mickiewicz wspomina spotkanie swego ojca z Norwidem w Trouville, gdzie ten miał manifestować dystans do zebranego towarzystwa, prosząc, aby pozwolono mu dumać w samotności, co zostaje skwitowane następującym nieprzychylnym komentarzem: „Przybycie Mickiewicza wprowało go w zły humor, pozbawiając go wyłącznej uwagi pań. Panie podziwiałały jego dbałość o natchnienie. Mickiewicz zaś kładł napuszoną jego wierszy na karb nieszczerości i udawania” (XI, 473)<sup>15</sup>. Outsiderstwo Norwida było też przedmiotem

<sup>15</sup> Odmienny wydźwięk posiada relacja wspomnieniowa Władysława Mickiewicza, spisana w roku 1917: „Norwid, tak jak go znałem, był młodym, bardzo przystojnym, wykwiśniętym w ubiorze, eleganckim mężczyzną, obdarzonym melodyjnym «timbre». Mówił pięknie i płynnie, bardzo wyszukany, oryginalnym stylem. Z równą swobodą władał pędzlem czy ołówkiem, szkicując na poczekaniu główki, sceny czy pejzaże. Dla tych to zalet towarzyskich, podobnie jak Chopin, był po prostu rozrywany przez piękne panie i sawantki, i stał się

głębszej refleksji – zawierającej analizę postawy i pisarza, i jego otoczenia – a powiązanej ze współczuciem:

Z duszą swą nosił się pomiędzy ludźmi jako z numizmatem rzadkim, nikomu nie znanym, nikomu niepotrzebnym, do niczego nieprzydatnym. Wzrostu mniej niż średniego, suchy, lecz kształtny, rozumnie patrzący lśniąca spod chmur źrenicą człowieka północy, rozkochany w słońcu jak Gwabr, miał on w obejściu się gładkość i swobodę bywalca, a w słowach i myślach szorstkość rudy, trawionej ogniem wewnętrznym. Robił wrażenie cegiełki ocalałej z cudownego gmachu, który gdzieś, kiedyś spłonął do szczytu. Opowiadała ona o rzeczach bez wątpienia niesłychanych. Niestety, zanadto plugawie wyglądałyby przy niej cegły naszego wieku, tysiącami wystawiane i wystawiające się na sprzedaż powszednią, aby dla kogokolwiek bądź ceramika ta Norwidowska cenę mieć mogła. Zdziaczał w końcu, pozwolił na sobie osiąść kwasowi rozczarowania i zwątpienia [...].

(Józef Tokarzewicz, XI, 493-494)

We wspomnieniach Mieczysława Geniusza odosobnienie poety zostało zinterpretowane jeszcze inaczej – w kategoriach tragizmu. Obdarzony przez los wszelkimi talentami i darami, Norwid okazał się ostatecznie postacią tragiczną: „Wszedł w świat przez drzwi najwyższych warstw towarzyskich, wyszedł przez drzwi przytułku Ś-go Kazimierza, ale z całą nieskazitelnnością ducha, wysoce przekonanego o swym kapłaństwie wśród ludzi, nie zniżonego nigdy do służby najemnej, interesownej” (XI, 498). Osobista godność i szacunek dla najwyższych wartości powodowały, że pisarz izolował się, w opinii Geniusza, od pewnych towarzystw niepodzielających jego punktu widzenia, stopniowo popadając w stan alienacji i zapomnienia.

Autorzy relacjonujący rozmowy Norwida nierzadko dość precyzyjnie opisują właściwy mu sposób mówienia, próbując tym samym uchwycić to, co stanowi o indywidualnym piętnie Norwidowskiej konwersacji. I przedstawione charakterystyki, i wprost przytoczone wypowiedzi poety przekonują, że jej przez wielu dostrzeżanym wyróżnikiem była oszczędność w słowach, sprawne operowanie puentą, skłonność do sformułowań gnomicznych, mocno wyodrębniających się w potoku towarzyskiej „gadaniny” i zapadających w pamięć. W rezultacie większość *Rozmów* koncentruje się wokół jakiejś Norwidowskiej gnomy, a są i takie – wspomniany już przypadek Mieczysława Pawlikowskiego – które obejmują po prostu *Dicta Cypriana Norwida*. W świetle zebranych świadectw o wyjątkowości żywej mowy

---

ozdobą międzynarodowych salonów paryskich, jako zawsze mile widziany gość lub towarzysz w roli «nadwornego lirnika» – wycieczek pozamiejskich czy podróży” (cyt. za: Z. Trojanowiczowa, Z. Dambek, przy współudziale J. Czarnomorskiej, *op. cit.*, s. 420).

poety przesądząją również dowcip, ironia, sarkazm. Teofil Lenartowicz napisze, *notabene* nie bez ironii, że Norwid to „artysta, dla którego sposób mówienia Zbawicielowego jest ściśle ironicznym (*sic!*), w ślad którego idąc trzeba ironizować, zapalić cygaro i ten świat (niezupełnie przez samego siebie pogardzony) zaocznie kopać tak silnie, jak tylko się da” (XI, 474-475). Zachowując dystans do erudycji Norwida („prawil periody nigdy się nie kończące, wyciągi ze zdań siedmiu mędrców: nici filozoficzno-mistyczne, uwiązane u pierwszego dnia tworzenia, i dawniej jeszcze w chaosu ciemnościach”; XI, 474), autor *Lirenki* wskaże na źródła jego specyficznego poczucia humoru; padną nazwiska: Salomon, Szekspir, Jean Paul. Dość przypomnieć kilka słynnych, a odnotowanych w *Rozmowach* dowcipnych powiedzeń poety. Po obraniu cesarza Francji na prezydenta nazwał go „napoleonem rozmienionym na bajoki”, czyniąc aluzję do monet: francuskiego złotego napoleona i rzymskiego miedzianego bajoka (XI, 464). Kiedy indziej w trakcie balu na widok podejrzewanej o lekkość obyczajów księżnej miał żałować, że to nie księżna Radziwiłłowa, „bo jakże po radziwiłłowsku by to brzmiało, że każdemu z danserów może w zgodzie z prawdą powiedzieć: «Panie kochanku»” (Marian Sokołowski za relacją Władysława Mickiewicza, XI, 484). W pamięć zapadły także słowa, które pisarz wypowiedział podczas wizyty bogatego hreczkosieja z zapadłej Litwy. Ten, widząc Norwida przy sztalugach, nie mógł uwierzyć, że człowiek z dobrego towarzystwa zajmuje się malowaniem, zapytał więc: „to pan szanowny sam maluje?”, na co Norwid z sarkastycznym uśmiechem odparł: „Tak, sam maluję, bo mnie nie stać na lokaja” (Marian Sokołowski za relacją Franciszka Kleina, XI, 485).

W odbiorze mowa Norwida wydawała się jednak niekiedy naznaczona kompozycyjnym nieładem. Za efekt ten odpowiadały zapewne owe „periody nigdy nie kończące się”, ale nie bez znaczenia była tu również myślowa zawilgość słów poety, odzwierciedlająca aktywność jego niepospolitego umysłu. Mówił bowiem: „[p]rzeskakując od nadiru do zenitu zbliżeń i porównań” (XI, 489) – jak zanotował Tokarzewicz. Podobną obserwację zawiera relacja Leona Czaykowskiego: „tak wiele mówi, że trudno go zrozumieć. Mówi dość płynnie, lecz myśl mu skacze po wszystkim – po ziemi i gwiazdach, a na zapytanie (które dosłyszysz) odpowiada tak, że do słów jego własną swą myślą trzeba sobie długi most zbudować” (XI, 479). Niektórzy są jednak przekonani, że kryje się za tak skonstruowaną wypowiedzią wyższy sens:

Wiedziałem, że przy pozornym nieładzie, była nitka Ariadny, której się on trzymał, była pewna ścisła logiczność, która kierowała jego krokami, która mu, kiedy mówił, kładła w usta tyle jakiegoś męskiego, zwięzłego, jędrnego krasomówstwa, że nie można było bez zachwycenia słuchać.

(Zygmunt Miłkowski, XI, 481)

Wydaje się, że swoistość mowy Norwida wynikała również z na poły artystycznego kształtowania przezeń żywego słowa, z faktu, że bywało ono bliskie w jego ustach słowu poetyckiemu. Stąd zapewne intencjonalna aforystyczność wielu Norwidowskich wypowiedzi<sup>16</sup>, a także skłonność do używania w potocznej mowie metaforycznych wyrażen i zaskakujących porównań, do korzystania z bogatego zasobu figur retorycznych, do śmiałego łączenia dyskursów. Celnie uchwycił tę właściwość mowy Norwida Józef Tokarzewicz, pisząc: „On to doskonale niegdyś umiał ujmować oderwane zagadnienia społeczne w obrazki i słówka zwarte, rzeźbione, wdrażające się w umysł jak kamee starożytne. Każdą taką jego «syntezkę» włożyć mogłeś, jak obrączkę złotą, na palec” (XI, 490). W przytoczonych wypowiedziach Norwida widoczna jest też predylekcja do operowania apologiem czy parabolą. Przykładów znajdziemy wiele – opowieść o garbusie i Polsce, o klęsce Francji w wojnie 1870-1871 jako o pękającym „pępku zbawienia świata”, o rajskim ptaku w wolierze, zestawionym ze scenicznymi adaptacjami arcydzieł powieściopisarstwa itd. Nie trzeba dodawać, że parabola to forma często wykorzystywana przez Norwida w twórczości *stricte* literackiej.

Ów artyzm słowa oczywiście nie gwarantował komunikacyjnej efektywności wypowiedzi, bo przecież w towarzyskiej rozmowie posługiwano się na ogół innym rodzajem języka. Ponadto kontakt z otoczeniem utrudniały pisarzowi głuchota, intelektualna wyższość, bujna wyobraźnia, śmiałość skojarzeń, zmysł prowokacji... Co istotne, dochodziło do tego jeszcze powszechne już wówczas przekonanie o niezrozumiałości Norwida jako poety, o czym autorzy *Rozmów* niejednokrotnie wzmiankują, dokonując porównania jego mowy poetyckiej z mową żywą. Zarazem w wynikającej z tego porównania konkluzji okazują się jednomyślni – w rozmowie Norwid jest bardziej komunikatywny niż w poezji. Już przyjaciel z czasów warszawskiej młodości napisze: „miał dar zaciemniania wszystkiego, co pisał”, jednocześnie przytaczając utwór parodiujący ówczesną twórczość poety (Seweryn Filleborn za relacją Wacława Szymanowskiego, XI, 450). Tokarzewicz zanotuje: „poeta dziwaczny, stylista-hieroglif, którego każdy wiersz trzeba sylabizować po dziesięć razy, żeby zeń cokolwiek wydobyć”; „w litery Norwida trzeba było patrzeć – hipotezami” (XI, 489, 493). Z kolei Zygmunt Miłkowski ujmie to następująco: „W Norwidzie

<sup>16</sup> Aforystyczne ujmowanie myśli stanowi, jak wiadomo, jedną z cech słowa mówionego, ale warto zauważyć, że w przypadku Norwida ujawnia się ona również w dziełach literackich i publicystycznych, a także w epistolografii. W twórczości pisarza bez trudu znajdziemy szereg sentencji, gnom, lapidarnych adagiów, często funkcjonujących następnie jako „skrzydlate słowa”. Zob. J. Fert, *Norwidowska aforystyka*, [w:] C. Norwid, *Sumienie słowa. Wybór myśli z listów i rozpraw*, Wrocław 2004, s. 21-38.

pokutowało dwóch ludzi: jeden, co mówił, drugi, co pisał. Pierwszy z zadania swego wywiązywał się świetnie, drugi posiadał zdolność przywdziewania w piękne formy myśli tak szczytnych, że się nieuchwytnymi stawały”. I dalej: „słuchając go można więcej skorzystać jak z książki; ale jeżeli co napisze, to ani weź zrozumieć” (XI, 481, 482)<sup>17</sup>.

Choć żywa mowa Norwida wydawała się niektórym jego rozmówcom dziwna, zawiła, tajemnicza, właściwie bliższa monologowi niż dialogowi, to jednak przeważają sądy świadczące o niepowtarzalnym oddziaływaniu Norwidowego słowa. W *Rozmowach* czytamy, że nie można się z nim „dosyć nagadać” (Ksawery Norwid, XI, 465), że „przetrzymał nas godzin kilka pod urokiem słowa swego”, że „nie można go było bez zachwycenia słuchać” (Zygmunt Miłkowski, XI, 481-482), że „Czarodziej to był prawdziwy”, oczywiście w znaczeniu: czarodziej słowa (Józef Tokarzewicz, XI, 490). Odczucie uroku żywej mowy Norwida współtworzyła zapamiętana przez świadków ekspresja pozawerbalna – wyrazista mimika i gesty, które, jak pisze Tokarzewicz, „miał p. Cyprian przepyszne. Posługiwał się nimi, wiązał je w monologi tym głębsze i pracowitsze, że i sam na cudzą mimikę baczną zwracał uwagę” (XI, 491)<sup>18</sup>. Niebagatelną rolę w percepcji towarzyskich wypowiedzi Norwida odgrywał, jakże by inaczej, jego obdarzony wyjątkową mocą i dobitnością głos (po części był to z pewnością efekt głuchoty), albowiem mówił jak krasomówca, „głosem obrabiającym okresy na wzór dłuta, kiedy tnie w marmur” (Józef Tokarzewicz, XI, 491), najwyraźniej często już samą intonacją przekraczając granice

<sup>17</sup> Miłkowski przedstawia reakcję swego umysłu na słowo pisane Norwida: „Odczytałem wszystko i – powiem prawdę – po pierwszym odczytaniu powstał w głowie mojej taki jakiś szum, jakby mózg mój rozstrzępił się, rozkręcił na drobne włókna... Dziwnym to było; ale co było najdziwniejszym, to że wydało się mi, iż stałem się o kilkaset lat starszym. Czulem, jakbym ogromnie długo żył na świecie. Jakoś utożsamilem się z przedmiotem, który z powodu wyrazów, frazesów, niedokończonych i wpół wypowiedzianych myśli, występował jak płaskorzeźba. I gdybym tak pozostał, byłbym może stał się kontynuatorem Jana, a przynajmniej jakimś rodzajem adepta jakiegoś oryginalnego mistycyzmu” (XI, 481-482). Andrzej Edward Koźmian zjawisko rozdziwku między Norwida słowem pisanym a mówionym komentuje nad wyraz nieprzychylnie, pomimo serdeczności zaznanej od Norwida: „U panny Konstancji Górskiej spotkałem się z Norwidem! Pamiętał nas wszystkich i o wszystkich pytał: i o matkę, i o żonę, i o dzieci. Że mówił prozą, więc go zrozumiałem. Ogłuchł zupełnie, mało słyszy, gdy się mówi do niego. Czemu my nie głusi, gdy on do nas wierszem przemawia? Biedna z niego ruina: tym smutniejsza, że nigdy wykończonego budynku nie było” (XI, 482).

<sup>18</sup> Michalina Dziekońska zaobserwowała np. charakterystyczny ruch głowy wciskanej w ramiona, połączony z ironicznym śmiechem (XI, 471), Olimpia Wagner odnotowała natomiast w trybie pochlebnego uogólnienia: „Szlachetność i geniusz biły z jego oblicza” (XI, 499).

towarzyskiej, prywatnej rozmowy i nadając swemu słowu status słowa publicznego, w istocie skierowanego do szerszego audytorium<sup>19</sup>. W relacjach wspomina się nawet wprost o kilkugodzinnych wykładach Norwida, inicjowanych pośród towarzyskiej konwersacji. Miłkowski zapamiętał poetę rozwijającego w gronie przyjaciół (Zenon Fisz, Franciszek Henryk Duchński, Bronisław Ferdynand Trentowski, Miłkowski) temat posłannictwa Francji, „wykładającego szczytne powołanie francuskich *pin-pin*” (XI, 481). Miał mówić tak porywająco i ciekawie, że na długo potrafił skupić uwagę zebranych...

### 3.

Zapisy rozmów Norwida to – jak wspomniałam na początku – świadectwa o ograniczonej wiarygodności. Rodzić się może zatem pytanie: czy w ogóle warto się nimi zajmować? Sądzę, że tak, oczywiście zachowując przy tym odpowiednią dozę ostrożności i krytycyzmu. Dlaczego zatem warto? Najpierw, jak miemam, dlatego, że zawierają one jakiś ślad egzystencji Norwida, przybliżają nas do jego osoby, czynią go na moment obecnym – za pośrednictwem zapamiętanego przez kogoś żywego słowa i towarzyszącego mu gestu czy zachowania. To dzięki tym zapiskom wciąż docierają do nas słowa poety: „Portretu nie raczę”, będące odpowiedzią na propozycję Pantaleona Szyndlera, gotowego malować Norwida (Mieczysław Geniusz, XI, 498), czy też wypowiedzi ostatnie: „Zostawcie mnie w spokoju” (Anna Dybowska za relacją Leopolda Wellisza, XI, 477), „Przykrycie mnie lepiej” (Olimpia Wagner za relacją Leopolda Wellisza, XI, 500).

Rozmowy prezentują Norwida jako intrygującego, niebanalnego interlokutora, dla którego konwersacja była aktem twórczym, a nawet więcej – w pewnej mierze dziełem sztuki. Norwid rozmawiając najwyraźniej potrafił tworzyć bliskie poezji dzieło oralne, któremu inni nadali status dzieła pisanego, bo *ex post* zapisanego. Czyż nie brzmią jak załączki wiersza lub poematu prozą słowa poświęcone Słowackiemu:

---

<sup>19</sup> Dziewiętnastowieczny salon jest bowiem przestrzenią, w której często dochodzi do współistnienia sfery prywatnej i sfery publicznej. Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa 2007; *Historia życia prywatnego*, t. 4: *Od rewolucji francuskiej do I wojny światowej*, red. M. Perrot, oprac. A. Cobrin et al., przeł. A. Paderewska-Gryza, B. Panek, W. Gilewski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1999.

Gdyby kiedyś miano budować Raj na ziemi – i zamyślano otoczyć go sztachetami o tak filigranowych i subtelnych kształtach, iżby onych, za zbliżeniem się, aż nie było wcale... to wzniesienie tych sztachet powierzono by Słowackiemu. On tylko jeden mógłby wypieścić aż tak subtelne kształty...

(Aleksander Niewiarowski, XI, 466)

Nie inaczej prezentuje się w wypowiedziach Norwida charakterystyka Chopina, gdy chory, szczupły, wątył: „zdawał się być nie człowiekiem, lecz jakimś delikatnym skrzydlatym owadem, którego należało dotykać z jak największą ostrożnością, aby go nie uszkodzić” (Edward Siwiński, XI, 469). W obu przypadkach mamy do czynienia z żywym słowem pisarza, przekazanym przez osoby postronne, ale zarazem ze słowem zintegrowanym z procesem twórczym autora, którego rezultatem będą *Czarne kwiaty* i wykłady *O Juliuszu Słowackim*.

Dzięki zebranych przez Gomulickiego zapiskom możemy postrzegać Norwida mniej konwencjonalnie – nie jako samotnika, outsidera, do czego przywykliśmy, ale także jako człowieka spełniającego się w żywiole rozmowy, w relacjach interpersonalnych, w świecie społecznym. Autorzy *Rozmów* niejednokrotnie podkreślają, że Norwid to człowiek towarzyski, ceniony i lubiany kompan, skłonny w czasach młodości do pogawędki i śmiechu, później zaś to bywalec salonów, nawet arystokratycznych, jak salon księżnej Marceliny Czartoryskiej, czy elitarnych kręgów intelektualnych, jak ten gromadzący się w salonie Emmy Herwegh, to uczestnik wielu spotkań artystyczno-literackich, przyjacielskich wycieczek i dysput (zwłaszcza podczas pobytu w Rzymie). Ludwik Orpiszewski odnotuje: „W Warszawie zna cały świat polski” (XI, 451), a we wspomnieniu Geniusza czytamy: „za młodu należał do najświetniejszego «towarzystwa» w Paryżu” (XI, 496). Zanotowane rozmowy Norwida i opinie o nich to także świadectwa tworzącej się legendy artysty, legendy utrwalającej różne jego oblicza: człowieka niemal wszechwiedzącego i pryncypialnego, człowieka prawego, dobrego i życzliwego, twórcy, co prawda, piszącego niezrozumiałe utwory literackie, ale – jak widać – do pewnego momentu dość sprawnie porozumiewającego się z otoczeniem w medium słowa mówionego i najwyraźniej pozytywnie waloryzującego oralną formę komunikacji.

Obserwacje poczynione na podstawie materiału, jakiego dostarczają *Rozmowy*, mają jednak znaczenie nie tylko dla charakterystyki osoby pisarza i jego stylu bycia, mogą być także argumentem w obrębie refleksji nad twórczością literacką pisarza. Wizja Norwida jako poety dialogu, jako twórcy niejednokrotnie afirmującego w swym dziele to, co oralne, znajduje tu cenne dopełnienie – oto mamy możliwość zobaczenia jego głęboko zdialogizowanego dzieła przez pryzmat językowych, towarzyskich zwyczajów samego artysty. Jednocześnie bez trudu można zauważyć, że jego udział w rozmowie nie zawsze prowadzi do autentycznego porozumienia

z interlokutorami. Norwidowskie rozmowy bywają bowiem naznaczone piętnem monologiczności i to oscylowanie między dialogiem a monologiem znajduje odpowiednik w bogatej i wielostronnej myśli poety na temat kryzysu języka i komunikacji społecznej. Jest to również jeden z ważnych problemów podejmowanych przezeń w utworach *stricte* literackich<sup>20</sup>.

Nie bez wartości są także formułowane w trakcie rozmów poglądy Norwida na sztukę i literaturę. Oczywiście pisarz wypowiadał się na te tematy wielokrotnie i jego opinie możemy poznać bez udziału pośredników, ale warto odnotować, że zrelacjonowane przez świadków rozmowy zawierają wiele ciekawych uwag, być może niezmiennających diametralnie wiedzy o Norwidowskiej estetyce, ale na pewno tę wiedzę uzupełniających. Norwid został w *Rozmowach* upamiętniony jako wielbiciel sztuki włoskiego renesansu (zwłaszcza Michała Anioła i Rafała), jako miłośnik poezji Homera, Dantego Alighieri i Torquata Tassa, których dzieła czytał publicznie w salonach. Utrwalone zostały jego aforystyczne wypowiedzi na temat obrazów Piotra Michałowskiego („prawdziwe i ubławatne”; Mieczysław Pawlikowski, XI, 478), Jana Matejki („Jajecznicza narodowa”; Józef Tokarzewicz, XI, 492), Szyndlera (deklarował przy tej okazji potrzebę „głębszej myśli czy symbolu” w malarstwie; Mieczysław Geniusz, XI, 497), poezji Słowackiego i muzyki Chopina. Zanotowano jego krytyczne opinie zarówno odnośnie do „poezji idealno-uczuciowych a czysto osobistych”, które druk uśmierca (Mieczysław Pawlikowski, XI, 477), jak i do komercjalizacji poezji, płaconej od wiersza (Józef Tokarzewicz, XI, 492), a także lekceważące słowa o twórczości i pozycji Józefa Ignacego Kraszewskiego („wodzostwo narodu”; o jubileuszu wyrażał się jako o narodowej konieczności wyładowania uczuć: «strzelba była nabita i trzeba ją było wystrzelić”; Mieczysław Geniusz, XI, 497). Wiadomo, że w towarzyskich rozmowach podejmował się tłumaczenia wartości i znaczenia słowa „piękność”, że objaśniał sens parodii w literaturze, że nie stronił od rozważań na temat związków sztuki z przemysłem. Jak widać, zapiski świadków unaoczniają spójność estetycznych idei Norwida – poglądy wypowiadane w towarzyskich rozmowach nie pozostają w sprzeczności z tymi, które znalazły wyraz w krytyce literackiej i artystycznej pisarza czy w metaliterackiej warstwie jego utworów.

Wreszcie przywołane rozmowy wydają się cenne jako świadectwo obyczajów towarzyskich i salonowych epoki – ukazują nam formy ówczesnej towarzyskości,

<sup>20</sup> Maria Kalinowska uznała „dramat słów wypowiedzianych i oczekujących odpowiedzi, a napotykać milczenie, nie dopełnionych przez drugiego człowieka” za jeden ze stałych tematów twórczości Norwida. Zob. M. Kalinowska, *O monologu w twórczości Norwida*, [w:] eadem, *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Warszawa 1989, s. 126-127.

tok konwersacji, sposoby kultywowania międzyludzkich relacji. Norwid – jak wiadomo – przejawiał ambiwalentny stosunek do salonu jako przestrzeni współczesnej sobie kultury. Obok ostrej, i to ponawianej wielokrotnie krytyki<sup>21</sup>, znajdziemy jednak w jego pismach również pochwałę tego miejsca – np. w inicjalnej części noweli *Stygmat*. Pochwała ta jest zarazem przyczynkiem do Norwidowej wizji towarzyskości i zanurzonego w niej człowieka, a być może także autokomentarzem do własnych zachowań poety w roli salonowego bywalca i rozmówcy:

Podobno, że z zadań czynności człowieka najniewinniejszym i najpiękniejszym, a pewno, że najciekawszym w znaczeniu swoim, jest zadanie te: żeby pójść zobaczyć się z kim – lub od-zobaczyć się – zrobić wizytę. Kapłaństwo w tym jest człowieczeństwu przyrodzone i jest potoczny obrządek ceremoniału w naturze życia leżący.

Idzie się bez żadnego innego interesu, mówi się to, co i tak jest samo przez się powiedziane pomiędzy osobami w chwili danej, [...] i poszukuje się sposobem tym, bezwłasnowolnie i bezwłasnowiednie, wzajemności, współ-uznania, poczucia i harmonii... Te skoro spotkało się, odwiedziny, czyli wizyta właściwa jest już przez to samo dopełnioną i przyjemną.

(VI, 105)

Przytoczone słowa potwierdzają, że Norwid świadomy zagrożeń, jakie niesie ze sobą salonowa towarzyskość – w świetle fabuły noweli należą do nich: zniewalająca człowieka rutyna towarzyskich zachowań, skłonność do prowadzenia czystej gry towarzyskiej, nieprzezwycięzalny dystans między osobami, odejście od moralnego wymiaru relacji interpersonalnych<sup>22</sup> – staje się orędownikiem głęboko humani-

<sup>21</sup> Można dostrzec ją zwłaszcza w korespondencji poety, ale także w jego utworach lirycznych oraz w dramaturgii. Zob. I. Sławińska, *Stygmat salonu*, [w:] eadem, *O komediach Norwida*, Lublin 1953, s. 41-68.

<sup>22</sup> Analogiczne obserwacje zawiera interpretacja towarzyskości, którą na początku XX wieku przedstawił w swych pismach Georg Simmel. Zob. G. Simmel, *Towarzyskość. Przykład socjologii czystej lub formalnej*, [w:] idem, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1975, s. 51-73; idem, *Socjologia towarzyskości*, [w:] idem, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 185-198. Niemiecki filozof traktuje towarzyskość jako autonomiczną formę egzystencji społecznej, oderwaną od rzeczywistości, od rzeczowego celu, głębokich treści, zewnętrznych konsekwencji. Towarzyskie obcowanie przybiera w tej wykładni postać czystej gry form, prowadzącej do powstania artystycznie wystylizowanego, idealnego, sztucznego świata, swego rodzaju królestwa cieni. Towarzyskość może zatem okazać się zjawiskiem negatywnym, bo naznaczonym powierzchownością, konwencjonalnością, schematyzmem (gra pustych, martwych form), ale może też być, ku czemu skłania się Simmel, symbolem życia, wyrazem dynamiki społecznego istnienia, sposobem sublimacji, odciążenia, wyzwolenia dzięki temu, co estetyczne.

stycznej, etycznej, w istocie religijnej treści międzyludzkiego obcowania. Poprzez zakorzenioną w *sacrum* kulturę spotkania i rozmowy można doświadczyć autentycznej międzyludzkiej więzi, włączyć się w porządek większej całości: rozumianej jako wspólnota osób towarzyskości i leżącej w naturze życia harmonii. Czy to przeżycie zarazem głębi i pełni istnienia było udziałem Norwida jako rozmówcy? To pytanie musi pozostać bez odpowiedzi.



# Epistolarne kreowanie wspólnoty

## O listownych rozmowach Cypriana Norwida

W korespondencji Cypriana Norwida szczególne miejsce, jak nietrudno dostrzec, zajmuje warstwa metaepistolarna. Jej obecność u pisarza o wyjątkowo głębokiej samoświadomości twórczej i wyraźnej predylekcji do nieustannego ponawiania twórczej autorefleksji, aż po uprawianie poezji jako metapoezji, zaskakiwać nie może. Stąd też i lektura Norwidowych listów okazuje się ściśle powiązana z procesem poznawania autorskiego rozumienia epistolarnej formy wypowiedzi. Rozsiane w różnych miejscach tej korespondencji uwagi na temat listu i samego listowania, nierzadko drobne, czynione mimochodem, gdzieś na marginesie, świadczą nie tylko o głębokiej wiedzy genologicznej Norwida, o jego znajomości historii listu, właściwych mu konwencji pisarskich i reguł bieżącej praktyki epistolarnej, ale układają się również w pewną w miarę spójną oryginalną jego koncepcję. Są zatem na tyle ważne, że nie można ich pominąć w toku dociekania specyfiki Norwidowego listu, choćby dlatego, że ich obecność konstituuje tę specyfikę, zarazem skłaniając do pytania o wzajemne relacje między koncepcją listowania a epistolarną twórczością pisarza.

W najbardziej rozbudowanej i systematycznej wypowiedzi o listach, skierowanej w roku 1873 do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej, Norwid łączył fakt powstania gatunku z okolicznościami ludzkiego życia. „Okoliczności matką tych narodzin stały się” (X, 9) – pisał, uwypuklając zwłaszcza rolę warunków geograficznych (oddalenie) oraz potrzebę komunikowania się ludzi między sobą, zarówno w celu podtrzymania prywatnych interpersonalnych związków („z płcią piękną tam i owdzie utrzymać rozmowę”; X, 9), jak i związków ugruntowujących polityczną wspólnotę („zhołdowane prowincje od Bretanii do Aleksandrii egipskiej we spółni utrzymać”; X, 9). Powołując się z aprobatą na epistolografię Juliusza Cezara, św. Pawła, Pliniusza Młodszego, Norwid podkreślał odrębność listu nowożytnego, współczesnego sobie („dziś sztuka pisania listów, rozrosnąwszy się w okazałe drzewo, zupełnie że wygląda osobno i inaczej”; X, 9), przede wszystkim zaś

dystansował się do tej jego odmiany, którą określił mianem listu wytwornego, będącego w większym stopniu tworem estetycznym, a nawet autotelicznym, niż odpryskiem ludzkiej *praxis* („ci szczególnie, którzy nie mają co robić, wytworne listy piszą”; X, 9). Wyłożona Dziekońskiej „archeologia” listu zakładała zgoła odmienne pojmowanie jego formy i zadań. Dla epistolografów, wskazanych przez Norwida jako starożytne wzory twórczości epistolarnej, list był integralną częścią życia, a w związku z tym często nie spełniał warunków artyzmu, gdyż to nie wartości estetyczne były jego nadrzędnym celem. Dotyczyło to oczywiście „wynałazcy tej formy pisarskiej”, Juliusza Cezara, ale także św. Pawła, którego listy apostołskie, realizując zasadnicze wymogi stawiane formie epistolarnej, zarazem ją znacząco przekraczały: „To są rapsody, półpoetyckiego, półfilozofijnego i natchnionego pełne ognia. Częstokroć zadyszane profetyzmem – kurzem dróg, które przebiegał Apostoła sandał, posypane, ażeby litery pisma osuszyć!” (X, 9). Nawet bardzo ceniony przez poetę Pliniusz Młodszy mógł osiągnąć formalną doskonałość listu, ową „arkadyjską mierność stylu”, dzięki powiązaniu jej ze stylem własnego życia. Skoro trzeba być „arkadyjskim «boskim» próżniakiem, żeby dobry nakreślić list”, to i on swą twórczość epistolarną zawdzięczał, zdaniem Norwida, określonemu sposobowi bycia; jego najdoskonalsze stylistycznie listy powstawały jako efekt próżnowania, „zwłaszcza kiedy nic nie robił i przechadzał się w bukszpanowym cieniu willi swojej” (X, 9).

U podstaw sformułowanej tu koncepcji listu leży świadomość jego pograniczności – sytuuje się on w ujęciu Norwida na pograniczu różnych dziedzin ludzkiego działania i doświadczenia, powstaje w punkcie przecięcia się konkretnych realiów życia, komunikacji interpersonalnej i społecznej oraz sztuki słowa, tworzy wartości estetyczne i przede wszystkim ponadestetyczne, pozatekstowe, ingeruje w przebieg zdarzeń, składających się na biografie jednostek, historie narodów, dzieje ludzkości. Wydaje się, że ta z intelektualnym rozmachem wywiedziona ze starożytności opisowa definicja formy epistolarnej ma dla samego poety walor i twórczego postulatu, i poniekąd erudycyjnego autokomentarza. Utwierdza ona w przekonaniu, że Norwid chciał uprawiać epistolografię w pełni świadomie, w poczuciu zarówno znajomości jej źródeł, wielkich tradycji, pluralizmu form, jak i współczesnych ograniczeń, którym podlega on sam jako twórca listów.

W korespondencji Norwida można zauważyć, w ślad za dotychczasowymi jej badaczami, liczne nawiązania do historycznie ukształtowanych odmian listu, choćby do listu filozoficzno-moralnego, apostołskiego, towarzyskiego czy w zawężonym zakresie również konfesyjnego<sup>1</sup>. Nawiązaniom towarzyszy tu jednak – jak

<sup>1</sup> Z. Sudolski, *Listy Norwida a tradycja epistolarna*, „Studia Norwidiana” 1985–1986, t. 3-4, s. 117-129. Autor dostrzega przede wszystkim związku listów Norwida z antyczną tradycją

zawsze u Norwida – dystans do spetryfikowanych konwencji, które przestają cokolwiek wyrażać, tracąc swą nośność egzystencjalną, komunikacyjną, pragmatyczną. Znamienny dla całego dzieła poety duch „walki z formą”<sup>2</sup> niewątpliwie dochodzi do głosu również w tej dziedzinie twórczości – i to ze szczególną mocą, przesądzając o znamienym polimorfizmie Norwidowych listów. Już Stefania Skwarczyńska dostrzegła w korespondencji poety

[...] dziwne skłębienie różnych form wypowiedzenia, istną gęstwinę przeróżnych gatunków, od archaicznych po najbardziej nowoczesne i nowatorskie – od zaśpiewów hymnicznych, retorycznych apostrof, paraboli i exemplów poprzez nowoczesny reportaż i fotografie aż po ich Norwidowskie odmiany i gatunki nowe, jak paraboliczny fotograf, reportaż historiozoficzny, kwiaty „czarne” oraz „białe”<sup>3</sup>.

Epistolografia to z pewnością ważny obszar prozatorskich eksperymentów pisarza, odważnie kojarzących prozę narracyjną z prozą dyskursywną, jednak podejmowanych nie bez odniesień również do tradycji poetyckich, wśród których na plan pierwszy wysuwa się (niedostrzeżony przez Skwarczyńską) list poetycki, forma będąca wielokrotnie przedmiotem twórczej aktywności samego Norwida<sup>4</sup>, czy też do rozwiązań właściwych dramatowi ze względu na organicznie związany z listem żywioł dialogu (*quasi*-dialogu). Można rzec, iż Norwid niejednokrotnie przekracza granice wypowiedzi epistolarnej i to nie tylko jako realizacji pewnej odmiany listu, nie tylko poprzez eksponowanie jego genologicznego synkretyzmu lub polimorfizmu, lecz, co szczególnie ważne, idąc w swej „walce z formą” o krok dalej, nierzadko podważa status listu jako listu. „Zresztą, to wszystko nie listy” –

---

listu filozoficzno-moralnego, biorącego początek u Juliusza Cezara, Pliniusza Młodsze-  
go i Cyncerona, a kontynuowaną w listach apostolskich. Zob. także: idem, *Opus epistolarne Norwida – próba charakterystyki*, [w:] Cyprian Kamil Norwid. *Interpretacje i konteksty*, red. P. Żbikowski, Rzeszów 1986, s. 169-180; idem, *Główne tendencje w rozwoju epistolografii romantycznej w Polsce* (Mickiewicz – Krasiński – Słowacki – Norwid), „Przegląd Humanistyczny” 1987, nr 2, s. 33-52.

<sup>2</sup> Określeniem tym posługuję się w znaczeniu, jakie nadał mu Stefan Sawicki (zob. S. Sawicki, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986).

<sup>3</sup> S. Skwarczyńska, *Listy Norwida do Joanny Kuczyńskiej*, [w:] C. Norwid, *Do Pani na Korczewie. Wiersze, listy, małe utwory prozą*, wyd. z autografu, oprac. i wstęp J.W. Gomułki, posłowie S. Skwarczyńska, Warszawa 1963, s. 172. W swej monografii listu badaczka ukazała jego bogate genologiczne koneksje; zob. S. Skwarczyńska, *Teoria listu*, oprac. E. Feliksiak, M. Leś, Białystok 2006 (zwłaszcza rozdz. *List jako załączek form literackich*).

<sup>4</sup> Zob. Z. Szmydtowa, *Listy poetyckie Norwida*, „Przegląd Humanistyczny” 1964, nr 4, s. 3-18.

napisze do Juliana Fontany w roku 1866 i zaraz pospieszy z objaśnieniem, czym są jego nie-listy: „to tak, jak pisuję, mówiąc z Tobą, bo jakże inaczej!” (IX, 211). Analogiczne wypowiedzi, zbliżające list do rozmowy lub utożsamiające go z nią, pojawiają się w korespondencji poety wielokrotnie. Oto garść przykładów: „Piszę – jakbym oto Cię spotkał, uściskał i to mówił” (VIII, 117), „Bazgrzę oto, jakbym gadał” (VIII, 152), „Co Pani pisać będę, niech Jej się nie wydaje dziwnym – zawsze tak mawiam i tak piszę” (VIII, 344), „pomijam wyznanie przyjemności, jaką by sprawić mi powinna możność listownej z Nią rozmowy” (VIII, 34), „nie lubię, ażeby doczesne moje interesa [...] mieszały się do rozmów, które z przyjaciółmi mymi chcę uprawiać” (VIII, 37), „piszę więc, jakbym w chwili wolnej mówił z Nią” (IX, 19), „Jako głuchy, piszę to, co mówiłem [...]” (X, 59), „Ja, jako gadam, kreślę” (X, 72). Ta ważna dla Norwida idea listu jako rozmowy (być może mająca pewien związek z głuchotą pisarza, wyjątkowo często w tym kontekście przezeń przypominań), znajduje rozwinięcie w wewnętrznej konwersacyjności jego wypowiedzi epistolarnej, w jej dialogowej strukturze, a także w często „mówionym” czy raczej „wtórnie mówionym” charakterze stylu epistolograficznego pisarza. Niektóre listy, imitując rozmowę, wykazują, jak dowiodły badania językoznawcze, bliskie pokrewieństwo z mówionymi odmianami języka, co więcej, zawierają dużą liczbę wyrażen pełniących funkcję sygnałów konatywnych kontynuujących, znamienych dla rozmów bezpośrednich (zwracają uwagę m.in. wyrażenia typu: *śłuchaj, wiesz, widzisz*, a także liczne pytania retoryczne i wykrzyknienia oraz posługiwanie się czasownikami określającymi mówienie)<sup>5</sup>. Dotyczy to zwłaszcza listów przyjacielskich, adresowanych do osób, z którymi Norwid pozostawał w wieloletniej zażyłości, a więc np. do Marii Trębickiej, Józefa Bohdana Zaleskiego, Teofila Lenartowicza, Joanny Kuczyńskiej, Konstancji Górskiej, Bronisława Zaleskiego<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Zob. H. Zgółkowa, „*Ład w moich listach...*” O spójności listów Cypriana Kamila Norwida, „*Studia Polonistyczne*” 1983-1984, nr 11-12, s. 145-155; eadem, „*Piszę jakbym gadał*”. W *stulecie śmierci C.K. Norwida*, „*Nurt*” 1983, nr 5, s. 21-22. Warto odnotować, że w badaniach językoznawczych, traktujących list jako gatunek językowy, jego struktura dialogowa uchodzi za podstawowy wyznacznik wypowiedzi epistolarnej. Zob. A. Kałkowska, *Struktura składniowa listu*, Wrocław 1982.

<sup>6</sup> Każdy z tych bloków korespondencji na pewno zasługuje na odrębne studium; dopiero wtedy dysponowalibyśmy pełniejszą wiedzą o różnych epistolarnych odcieniach przyjacielskich relacji Norwida – od wielkiej i głębokiej przyjaźni po płytszą więź przyjacielsko-towarzyską. Pierwszy krok w tym kierunku postawiła Stefania Skwarczyńska w swej interpretacji listów pisarza do Joanny Kuczyńskiej (zob. C. Norwid, *Do Pani na Korczewie...*, s. 173-176). Po wielu latach zagadnienie przyjaźni okazało się ważne dla badań nad epistolarnym autoportretem Norwida (zob. P. Bojko, *Oblicze człowieka. Rysy autoportretu w listach Norwida*, Piotrków Trybunalski 2004, s. 36-41).

W manifestującym się w nich dążeniu do zbliżenia listu do sytuacji i dykcji żywej rozmowy można doszukiwać się oznak niekonwencjonalności wypowiedzi epistolarnych Norwida, i to pomimo tego, że teoria listu zna kategorię listu-rozmowy<sup>7</sup>, a pochodzące z XIX wieku listowniki i rozważania o liście niejednokrotnie zalecały naśladowanie naturalnego toku rozmowy<sup>8</sup>. Intencje Norwida sięgają jednak, jak można przypuszczać, poza ten horyzont myślowy, bo u ich źródeł znajduje się przecież nie tyle respektowanie norm utrwalonej w listownikach sztuki epistolarnej, co swoiście Norwidowskie pojmowanie fenomenu rozmowy.

O wyjątkowej roli dialogu, a co za tym idzie dramatu i dramatyczności pisano w odniesieniu do dzieła Norwida wielokrotnie<sup>9</sup>. Tu należałoby jednak mocno podkreślić, iż poeta konsekwentnie traktuje dialog jako kategorię nie tylko estetyczną, ale nade wszystko antropologiczną. W swej twórczości sięga zatem do najgłębszych pokładów tradycji towarzyskiego obyczaju rozmowy, jednej z podstawowych naturalnych form życia i współbycia ludzi<sup>10</sup>, które następnie stały się przedmiotem

<sup>7</sup> Skwarczyńska umiejscawia tę kategorię pośród aproksymatywnych teorii listu, dostrzegając ją w załączku już u greckich przedstawicieli retoryki, choćby u Demetriusza z Faleronu czy u Cyserona. Jednak rozkwit koncepcji listu-rozmowy przypada na wiek XVII i XVIII. Przyczyniła się do tego kultura towarzyska, kulminująca w umiejętności wykwinnej rozmowy, która stała się podstawą funkcjonowania salonów we Francji, gdzie w efekcie szczególnie często pisano wówczas listy tak, jak się mówi (np. Mme de Sévigné i du Deffand). Zob. S. Skwarczyńska, *Teoria listu*, s. 40-45.

<sup>8</sup> Był to rezultat popularności teoretycznych prac Christiana F. Gellerta, którego doktryna epistolograficzna rozpowszechniona była w całej Europie, również w naszym kraju (zob. np.: I.P. Legatowicz, *Rozprawa o listach*, Wilno 1817; E. Słowacki, *Dzieła z pozostałych rękopisów ogłoszone*, t. 2: *O wymowie*, Wilno 1826, s. 26; A. Feliński, *Dzieła*, t. 2, Wrocław 1840, s. 249). Zalecenia tego typu znajdziemy również w podręcznikach pisania listów powstałych u schyłku XIX wieku, w których list na ogół określa się jako rozmowę oddalonych od siebie osób, zachęcając potencjalnych autorów do stylistycznej naturalności, różnorodności, prostoty, ale i dbałości. Zob. A. Janiak-Jasińska, *Wyznaczniki sztuki epistolograficznej w świetle listowników z 2 połowy XIX wieku*, [w:] *Sztuka pisania. O liście polskim w wieku XIX*, red. J. Sztachelska, E. Dąbrowicz, Białystok 2000, s. 255-263.

<sup>9</sup> Zob. m.in.: M. Głowiński, *Norwidowska druga osoba*, „Roczniki Humanistyczne” 1971, t. 19, s. 127-133; J. Fert, *Norwid – poeta dialogu*, Wrocław 1982; S. Świontek, *Norwidowski teatr świata*, Łódź 1983; J. Zach-Błońska, *Monolog różnogłosy. O dramatach współczesnych Cypriana Norwida*, Kraków 1993; A. Ziółowicz, *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności a więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)*, Kraków 2011.

<sup>10</sup> Przypomnijmy, iż pierwotnie w kulturze greckiej rozmowa oznaczała wspólne przebywanie, współbycie, a dialog uchodził za rozmowę o z góry określonych tematach, dla której sytuacja współbycia wytwarzana była do pewnego stopnia sztucznie. Zob. S. Skwarczyńska, *Próba teorii rozmowy*, „Pamiętnik Literacki” 1932, z. 1, s. 3.

literackich reprezentacji i transpozycji w rozmaitych odmianach dialogu, dla Norwida tak inspirujących, jak dialog sokratyczno-platoński, grecki sympozjon, dialog chrześcijański (w tym ewangeliczne rozmowy Jezusa), „gry rozmowne” humanistów i ich mowy towarzyskie, aż po różne warianty salonowej konwersacji. Artystyczne odwoływanie się do powyższych form dialogowych jest w przypadku Norwida powiązane zarówno z jego doświadczeniem towarzyskim, jak i z postawą obserwatora i interpretatora życia społecznego, przenikliwego znawcy procesów społecznych rozgrywających się w mikroskali dziewiętnastowiecznego salonu oraz z pasją moralisty, upatrującego we właściwie ukierunkowanej kulturze rozmowy, czyli kulturze opartej na autentyczności międzyludzkiej więzi, sposobu na rewindykowanie, poprzez oddziaływanie paideutyczne, źródłowego znaczenia wspólnoty – środowiska samorozumienia i rozwoju człowieka ku osobowej pełni<sup>11</sup>.

Nawiązując do poetyki rozmowy w jej różnych formach: potocznej pogawędki, towarzyskiej konwersacji, intelektualnej dyskusji, i jednocześnie mając w ideowym zapleczu wspomniane powyżej koncepcje dialogu, Norwid intencjonalnie zaciera w swych listach granicę między słowem pisanym a mową<sup>12</sup>. Tym samym czyni list obszarem ich przenikania się, niekolizyjnego współwystępowania, jakby w przekonaniu, że jest to jednocześnie *genera scribendi* i *genera dicendi*. Zarazem dzięki sugerowaniu oralności wypowiedzi epistolarnej następuje ważne i z pewnością pożądane przez autora przesunięcie akcentów w rozumieniu jej formy – punkt ciężkości spoczywa bowiem na wartości społecznej listu, na międzyludzkiej relacji i jej jakości, a nie na kunszcie epistolarnym czy sytuacji intymnego wyznania z Ja w roli dominanty. Tak jak sama rozmowa jest przejawem społecznej natury człowieka, wyrazem jego naturalnej potrzeby spotkania z Ty, uczestnictwa w pewnej wspólnocie, tak i list-rozmowa, mając u swych podstaw sytuację żywej konwersacji, a nadto zachowując w piśmie ślady oralności, w istocie w sytuacji tej uczestniczy – jako potencjalne medium porozumienia i międzyludzkich więzi, wypowiedź o działaniu wspólnototwórczym. Staje się to widoczne zwłaszcza w korespondencji przyjacielskiej, której patronuje Norwidowskie pojmowanie przyjaźni jako wyjątkowo wysokiej wartości („jest to wielkim szczęściem na tym świecie, jeżeli kto

<sup>11</sup> O zagadnieniach tych pisałam szerzej przy okazji interpretacji *Promethidiona* – swoistej Norwidowskiej summy form dialogowych. Zob. A. Ziółowicz, O „rozmowy ducha”, czyli o dialogowej formie „*Promethidiona*”, [w:] eadem, *Poszukiwanie wspólnoty...*, s. 165-196.

<sup>12</sup> Zwłaszcza dialog sokratyczno-platoński i dialog biblijny, a także ich rozmaite kontynuacje łączą to, co mówione, i to, co pisane, w organiczną całość. Zob. np. E.A. Havelock, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, przeł. i wstęp P. Majewski, Warszawa 2006.

miął przyjaciela”; IX, 186), łączącej się nierozzerwalnie z „najczystsza bezinteresownością”, jak stwierdzi poeta w jednym z listów do Joanny Kuczyńskiej (czerwiec 1862)<sup>13</sup>. W świetle innych epistolarnych uwag Norwida na temat przyjaźni, a jest ich немало, wymaga ona również obopólnego zaufania, polegania na sobie, duchowego oddania i zaangażowania partnerów, a zarazem wzajemnego poszanowania odrębności, indywidualności każdego z nich. To dzięki temu powstaje głęboka i trwała przyjacielska więź rozwijająca ludzi duchowo i tym samym przyczyniająca się do rozwoju moralności społecznej, a więc doskonaląca zbiorowość. Nie bez znaczenia w kontekście kreowania wspólnoty okazuje się immanentnie zawarta w koncepcji listownej rozmowy przyjaciół wizja interpersonalnej komunikacji, redukującej dystans spacialno-temporalny i w konsekwencji zakładającej niemal żywą obecność uczestników. Tam bowiem, gdzie piętno głosu staje się wyczuwalne w piśmie, tam też foniczna autoprezentacja autora listu sięga jego cielesnej obecności. Skoro zatem, jak twierdził Paul Ricoeur, słowo pisane „eliminuje bezpośredni kontakt między ludźmi”, skoro „oddala znaczenie od zdarzenia, sens od życia”<sup>14</sup>, można z dużą dozą prawdopodobieństwa uznać, że Norwid-epistolograf pragnie zmierzać w przeciwnym kierunku.

Imitowanie w listach sytuacji bezpośredniej rozmowy pozostaje w ścisłym związku ze stanem samotności autora, jakże często tu konstатовanym. Samotność to z pewnością jeden ze szczególnie ważnych motywów tej korespondencji, powracający, co znamienne, również w sferze refleksji metaepistolarnej lub w jej otoczu. „Bo jestem samotny na świecie jak nikt z ludzi, których znam. Tak samotny jestem” (IX, 301); „jestem teraz w zupełnej samotności” (VIII, 10); „SAM JESTEM I SAM BYŁEM!” (IX, 324); „jestem bez wszelkiej wątpliwości najsamotniejszym z pracujących myślą Polaków” (IX, 11) – to oczywiście tylko wybrane przykłady wskazujące na samotność jako ośrodek egzystencjalnej identyfikacji epistolarnego podmiotu. W tym polu znaczeniowym znajdują się również napomknienia o pozostawaniu w długim, martwym, nieprzerwanym odosobnieniu (VIII, 49), o prowadzeniu życia anachorety, o braku towarzyskich kontaktów, o wieloletniej nieobecności w tzw. świecie: „absolutnie nigdzie w świecie nie bywam” (VIII, 242), „Świata nie widuję” (VIII, 340), „Od lat trzech przeszło nigdzie nie bywam w świecie, gdzie młodszym będąc, uczęszczałem, a to z powodu

<sup>13</sup> „Pani Kochanej tyle powiem – że przyjaźń Jej jest mi tu umoralniającą rzeczą, bo zapomniałbym o tym, co jest najczystsza bezinteresowność. / Dlatego Przyjaźń Pani jest mi opatrzną” (IX, 41).

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*, [w:] idem, *Język, tekst, interpretacja*, wyb. i przeł. K. Rosner, Warszawa 1989, s. 96-97, 98.

prostego, iż nie jest świat tego wart” (VIII, 314), „tego, co się zowie bywać w świecie, *dans le monde* – nie robię wcale” (X, 184). Zarazem wiadomo przecież, że wedle Norwida „źle jest człowiekowi samemu” (VIII, 230), że „gwoli żywotowi pustelniczemu nikt stworzony nie jest i nigdy nie był” (IX, 48), że nie ku samotności, lecz „ku społecznemu obcowaniu utworzony jest człowiek” (IX, 409), co tak jednoznacznie deklaruje właśnie w swych listach. Niejako w myśl tej dewizy również twórczość poety wypełniają akty afirmowania autentycznego międzyludzkiego obcowania, głębokiego zrozumienia, poufnego dialogu, współ-udzielności, braterskiej, przyjacielskiej więzi. Dość przypomnieć dedykację *Vade-mecum*: „Tym, z którymi błogo, poufnie i często rozmawiałem, poświęcam i posyłam” (II, 11), a także ideę „zbliżenia-dramy”, tak ważną dla dramaturgii Norwida, czy utwory liryczne poety (np. *Bliscy, Kółko, Po balu, Grzeczność, Marionetki*), w których ideał międzyludzkich więzi stanowi miarę dla negatywnej waloryzacji współczesnego życia społecznego pozostającego w kolizji z ideałem<sup>15</sup>. Jednak szczególnie bogatego materiału dostarcza epistolografia, ukazująca raz po raz znamienity rytm życia jej autora: od samotności – do listu, od listu – do samotności (X, 11)<sup>16</sup>. List przedstawiany bywa przez Norwida jako swego rodzaju remedium na samotność – oddala on ryzyko zupełnej alienacji, samo listowanie okazuje się bowiem aktem uczestniczenia w świecie, bycia wśród ludzi, a nawet potwierdzania własnego istnienia. W liście do Józefa Bohdana Zaleskiego z końca roku 1847 znajdziemy przejmującą uwagę o wydźwięku jednocześnie egzystencjalnym i metaepistolarnym: „Potrzebuję na głos coś powiedzieć, jak ten, co w głuchej samotności upuszcza słowo, żeby przecież głos człowieczy usłyszeć!” (VIII, 55). Pisany list okazuje się na głos wypowiedzianym słowem...

A zatem można na listy Norwida spojrzeć jako na dziedzinę wcielania przez autora jego własnego ideału autentycznej interpersonalnej komunikacji, silnej i głębokiej międzyludzkiej więzi, znajdującej szczególnie wyraz w obcowaniu przyjaciół. Warto w związku z tym postawić pytanie o to, w jaki sposób pisarz tę więź w listach manifestuje, jak ją potwierdza, pielęgnuje, umacnia. Z pewnością ważną

<sup>15</sup> Zob. H. Siewierski, *Słowo o samotności i międzyludzkim obcowaniu*, [w:] idem, *Architektura słowa i inne szkice o Norwidzie*, Kraków 2012, s. 119-139; D.B. Klimanowska CSSF, *Dramat samotności i misterium spotkania w pismach Cypriana Norwida*, [w:] *Norwid – nasz współczesny. Profecja i recepcja*, red. Cz.P. Dutka, Zielona Góra 2002, s. 47-58; A. Ziółowicz, „Zbliżenia-drama” w twórczości Cypriana Norwida, [w:] eadem, *Poszukiwanie wspólnoty...*, s. 99-113.

<sup>16</sup> List ten (z marca 1873 roku), skierowany do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej, autor zamyka słowami: „...przerywam – nie chcę być tak szczerze smętnym, jak jestem – a przeto: wracam być samotnym”.

w tym kontekście rolę mają do odegrania apostrofy do adresatów i formuły pożegnalne listu oraz podpisy, czyli części z zasady najbardziej skonwencjonalizowane<sup>17</sup>. Norwid – nie zawsze, ale stosunkowo często – i tu przełamuje epistolograficzne schematy, poszukując słów na miarę uczuć żywionych do adresatów, słów dostosowanych do poziomu zindywidualizowania i poufności ich wzajemnej relacji. Obok stereotypowych incipitów i zakończeń, zwrotów o znacznym stopniu sfrageologizowania i oficjalności, znajdziemy sformułowania bardziej osobiste, zróżnicowane w warstwie językowej (także w odniesieniu do tego samego adresata), a przede wszystkim emocjonalnie nasycone, co stanowi ważny czynnik więziotwórczy. Zdarza się więc, że incipity i zakończenia listów stają się pod piórem Norwida sferą ewokowania różnych odcieni pozytywnego nastawienia autora do adresatów. Odnaleźć tu można zapewnienia o przyjaźni, braterstwie, życzliwości, trosce, pamięci, szacunku, poważaniu, zaufaniu, są pozdrowienia dla osób bliskich adresatom, ucałowania i uściski, są słowa wdzięczności, podziękowań, błogosławieństw, słowa modlitwy polecającej odbiorców listów Bogu lub aniołom stróżom<sup>18</sup>. Jako szczególnie wymowny przykład tych zachowań epistolarnych Norwida niechaj posłuży brulionowy list do Teofila Lenartowicza (luty 1859), zaczynający się na poły poetycko kształtowaną frazą:

[Wierzaj,] że kiedy wyciągam ramiona, to jak prawdziwie kochający brat –  
Wierzaj mi, że się modłę za Ciebie i za wszystkich twoich.  
Wierzaj, że walczę w sobie to, co obraża, przeto iż nie jest Boga obrazem.  
Wierzaj, że pragnąłbym Cię widzieć tak wysoko, jak wysoko dusza Twoja  
zaszła –  
albowiem kocham Ciebie w Bogu i w tym, co (– – –)

(VIII, 376)

Również we właściwej części Norwidowych listów nierzadko powracają sformułowania podtrzymujące głęboki kontakt i skracające dystans między odbiorcą a adresatem poprzez akcentowanie ich emocjonalnej bliskości. Znów mowa tu o szerokim spektrum międzyludzkich więzi i to niejednokrotnie w obrębie uwag autotematycznych, bo to list pozwala na zachowywanie łączności z przyjaciółmi, stanowi „oddźwięk opiekuńczej przyjaźni” (VIII, 64), jest formą „przyjaźni

<sup>17</sup> Zob. np. K. Mroczek, *Tytulatura w korespondencji staropolskiej jako problem stosunku między nadawcą a odbiorcą*, „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 2, s. 127-148.

<sup>18</sup> Zbiór przytoczeń stosowanych przez Norwida-epistografa formuł inicjalnych, pożegnalnych, a także podpisów nadawcy wraz z ich językoznawczą interpretacją zawiera przywołany już artykuł Haliny Zgólkowej (*op. cit.*, s. 148-153).

czynnej” (VIII, 45). A to z kolei sprawia, że Norwid przedstawia się jako osobnik „bardzo chciwy [...] dobrych listów” (VIII, 27), żarliwie oczekujący odpowiedzi amator listownej rozmowy, ceniący każde dobre słowo, które pada w jej toku. I nie może być inaczej, skoro list daje w jego mniemaniu poczucie oparcia w drugim człowieku, wzajemności, bliskości, o której do Joanny Kuczyńskiej 12 listopada 1867 roku napisze, że bliskość innych „zarówno mi jest zaszczytna, jak droga” (IX, 325). Z kolei w liście skierowanym do Konstancji Górskiej (17 lutego 1859) uogólni tę kwestię, czyniąc ją ważnym elementem autoprezentacji: „Przyznać sobie to mogę, że dziś mało jest ludzi konsekwentniejszych i wierniejszych w przyjaznych i życzliwych stosunkach tak dalece, że niekiedy pod tym względem za wyjątek uważać się mógłbym” (VIII, 377), co tym bardziej cenne, że – jak napisze gdzie indziej – „żyjemy w wieku, w którym [...] nikt nie ma odwagi kochać – i przyrodzonej miłości jest mało jak nigdy!” (List do Michaliny Dziekońskiej, 9 sierpnia 1852; VIII, 173).

W kreowaniu więzi między nadawcą a adresatem ma swój udział także forma Norwidowego listu, a w istocie tak mocno eksponowane przez nadawcę jej niedoskonałości. Autor po wielokroć czyni uwagi odnośnie do niedostatków formalnych swych listów, zresztą zamieszcza je wespół z prośbami o wyrozumiałość dla swej „pisaniny”, „gryzmołenia”, „bazgraniny”, szkiców, notatek, postscriptów, przesyłanych zamiast prawdziwego listu, co tłumaczy na ogół brakiem czasu, nawałem pracy, faktem sporządzania listów w pośpiechu, w antraktach między rozlicznymi zajęciami<sup>19</sup>. Tym też uzasadnia fakt ich wysyłania nieprzeczytanych, nieskorygowanych, pozostawionych w ich pierwotnej brulionowej wersji, a więc dalekich już nie tylko od wytworności, ale i respektowania zasad towarzyskiej etykiety. Niekiedy doszukiwano się więc w tych autorskich usprawiedliwieniach oznak lekcewa-

<sup>19</sup> Repertuar stwierdzeń tego typu jest w korespondencji Norwida bardzo bogaty – od prostych informacji na temat własnego sposobu pisanego, po pełne grzeczności wyjaśnienia i przeprosiny. Na przykład „Pani znasz mój fragmentowy wyrażania się sposób” (VIII, 26); „Mam niegodziwy zwyczaj nieprzeglądania rzeczy, które piszę – nieczytania swych listów. Żle to jest, i wiele razy boleśnie za to zapłaciłem, ale gdybym czytał listy moje po napisaniu ich – nikt by ich nie czytał – listami by nie były – nie posłałbym żadnego. O ile moja wina w tym – bo i nie moja też tam jest – o tyle za formę Cię przepraszam, gdyż widzę, że Cię uraził” (VIII, 85); „Niech Wuj raczy darować tej bazgraninie – jest ona taką jako forma tylko – a na inną onej zewnętrzność czasu mi nie stać” (VIII, 400); „listy moje, za których jakość i *à propos* w tych burzach, i na tym okręcie skołatany, nie odpowiadam” (IX, 10); „Racz darować pośpieszności pisma, niepoprawnego zewnątrznie, ale przyjm, co jest niezmiennie” (IX, 170); „Racz łaskawie darować formie – czasu brak – mogę pisać postscripta, listu nie mogę” (IX, 496); „Piszę Pani, co mi przychodzi na myśl, bo nie mam siły być logiczniejszym” (IX, 188); „Co byś wiedział, racz donieść, na właściwą ci staranność listową czasu i siły nie marnując, bo odwzajemnionym nie będziesz ode mnie” (X, 71).

żenia adresatów, ale widziano w nich także przejawy swoistej twórczej kokieterii Norwida i oczywiście wzmożonej autokreacji. Wydaje się, że zarazem mamy tu jednak do czynienia z ważną deklaracją metaepistolarną. Nie bez ironii autor będzie wszak pisał, że to osobny dar – „łatwość nakreślenia właściwego listu – daru tego nigdy nie miałem” (X, 69). Uwypuklanie braku świadomej pracy nad tekstem epistolarnym, choć to ona może uczynić zeń twór artystyczny, wiele mówi o autorskiej koncepcji listu, najwyraźniej traktowanego jako wypowiedź nierespektująca reguł, spontaniczna, improwizowana, fragmentowa, otwarta w swej strukturze, a więc bliższa poetyce rozmowy niż kanonicznemu listowi, bliższa życiu niż sztuce, w czym Norwid upatruje i specyfiki swej epistolografii, i jej wartości. Niejednokrotnie daje do zrozumienia, że gdyby podjął trud cyzelowania swych listów, to te paradoksalnie przestałyby być w jego rozumieniu listami, to znaczy wypowiedziami ściśle zintegrowanymi z autorskim doświadczeniem, które powinny stanowić, jak wszystko, co Norwid pisze, „procent od życia i czynów” (VIII, 314), które powinny być po prostu „życiem pisane”<sup>20</sup>. W roku 1854 autor solennie zapewnia Józefa Bohdana Zaleskiego: „nieledwie przysiąc mógłbym, że: KAŻDY WIERSZ NASTĘPUJĄCY – PISANY JEST ŻYCIEM”, po czym powraca do tej kwestii jeszcze w zakończeniu listu: „inni nazwą teorią ten list, którego każdy prawie wiersz życiem piszę” (VIII, 224, 229). *Notabene* Norwid niekiedy daje wgląd w ów mechanizm zależności życia i listu, ukazując kontekst jego narodzin, relacjonując i aktualizując sam moment pisania, jak choćby wtedy, gdy precyzyjnie określa okoliczności powstawania listu, np. „i powracałem znów do listów, i znów do roboty, i tak pisuję często” (VIII, 361); „Więc – wyjechałem za miasto, aby sobie odświeżyć oczy – i piszę to za miastem, myśląc o Pani” (IX, 255); „Ten list piszę u siebie i na mieście, bo inaczej nie miałbym czasu” (IX, 295). Chcąc przybliżyć adresatowi realia własnego listowania, poeta nierzadko opisuje również przestrzeń mieszkania, w którym list powstaje: „Że wszelako sama Pani twierdzi, mówiąc: «Listy takie, jakie i czasy» – że wreszcie zacząłem już pisać – że, następnie, wszystko wokoło stołu tego, na którym piszę, jest w nieładzie, a przeto usprawiedliwia poniekąd zwichrzoną logikę” (IX, 20). Niekiedy formułuje uwagi również na temat samej czynności sporządzania listu i działań temu towarzyszących, np. zamieszcza opis poszukiwania „kawałka papieru przyzwoitego” (IX, 323), co sprawia, że list ukazany zostaje w kontekście bieżącego życia, i co skraca dystans między autorem a adresatem.

Jednak idea listu „pisanego życiem” ma tu, jak się wydaje, jeszcze inny sens. Przede wszystkim konotuje związek listu i prawdy, o czym Norwid *expressis verbis* pisał do Marii Trębickiej:

<sup>20</sup> Na ten element Norwidowskiej koncepcji listu zwracał uwagę Zbigniew Sudolski (zob. Z. Sudolski, *Listy Norwida a tradycja...*, s. 121).

Że to wszystko, co Ci tu piszę, niepodobne jest do listów, jakie zwykle czytujemy mniej więcej – daję Ci więc najświętsze słowo honoru, iż każdy wiersz najprostsza i najprościej powiedziana jest prawdą – tak to jest – coś mam mówić inaczej.

(VIII, 241)<sup>21</sup>

Podstawą przekonania o nierozzerwalnym związku listu i prawdy jest jednak nie tyle traktowanie listu jako intymnego wyznania czy dokumentu osobistego, o czym będzie jeszcze mowa, co właśnie przekonanie o jego źródłowym zakorzenieniu w życiu, nawiązujące do koncepcji egzystencjalnego uwarunkowania prawdy, którą poeta przedstawiał niejednokrotnie, także w korespondencji:

Są takie prawdy (a to są wszystko prawdy zasadnicze), których nie można zanosić ludziom i dawać prawdę nie dając siebie samych w pewnej części [...]. Każdy, kto sprzedaje choćby w najlepszym celu rozum swój, nie dodając do tego osoby swojej, knowa zdradę prawdy, bo [...] prawda nie jest tylko wiedzą, ale i życiem razem”.

(List do Mikołaja Kamieńskiego 1858-1859; VIII, 369)

Konsekwencją tej refleksji będzie w epistolografii Norwida zarówno ciążenie ku parabolicznym uogólnieniom własnego doświadczenia (droga do prawd wiecznych), jak i zamiar orzekania „fotograficznie wiernej prawdy” (IX, 22), najpełniej realizowany w „fotografach” (IX, 173-175, 179-182), gdzie poprzez obiektywne przedstawianie siebie i własnego świata Norwid wytwarza dla adresata iluzję bezpośredniej ich obecności, pozwala czytelnikowi listu na widzenie autora niejako zanurzonego w strumieniu życia, a tym samym stwarza warunki do oglądu samej prawdy.

Norwidowy list „pisany życiem” ma jeszcze jeden ważny cel do spełnienia – powstały w kontekście życia autora, do życia powinien powrócić. Skwarczyńska pisała niegdyś o liście jako częście, fragmencie, akcie życia, widziała w nim formę wypowiedzi przekraczającą granice tekstowe:

Każdy list jest jednoznaczny ze zdarzeniem życiowym, czynem, pociąga za sobą czyn, stwarza zdarzenie [...]. W ten sposób list jest ogniwem akcji dramatycznej,

<sup>21</sup> Oczywiście prostota, szczerość nie są u Norwida równoznaczne z jasnością, z komunikatywnością. Charakterystyczna dla poetyki listu eliptyczność wypowiedzi, a także właściwe autorowi „skąpstwo w mowie” (VIII, 300) nierzadko są źródłem nieporozumień na linii nadawca – adresat. Odrębnym problemem jest też domysłność odbiorcy listu, jego zdolności interpretacyjne. Jak wiemy, Norwid i w przypadku swej korespondencji stawiał czytelnikowi wysokie wymagania.

którą rozwija życie; jest ogniwem wyraźnym, jasnym, równorzędnym z wszelkimi innymi nieodbitymi na ćwiartce papieru. [...] Widzimy więc, że stosunek korespondencji do życia, które ona „stwarza”, i które ją opływa ma charakter istotnie dramatyczny, w najczystszy greckim pojęciu tego słowa<sup>22</sup>.

Przedstawiony tu kierunek myślenia o liście jako formie działania (na wzór działania dramatycznego) nie był Norwidowi obcy. Pisarz, jak można sądzić, wierzył w performatywną moc listu – niewątpliwie widział w nim czyn w czystej postaci, pisząc (z Ameryki do Aleksandra Jełowickiego i Piotra Semeneki; maj 1854), iż „nieledwie już jest podrzędną rzeczą, czy list dojdzie albo nie dojdzie, będąc jakoby sam w sobie uczynieniem” (VIII, 217). Gdzie indziej (list do Teofila Lenartowicza z 19 listopada roku 1856) ukazywał zależność między formą listu, a jego szeroko pojętymi pragmatycznymi celami, dając do zrozumienia, że wiele od tego „miłości i realizacji życia zależy” (VIII, 296). Zapewne skłonny byłby zatem dzielić koncepcję komunikacji epistolarnej jako działań symbolicznych, wśród których szczególnie ważne, z jego perspektywy człowieka samotnego, wydaje się kreowanie wspólnoty. Wobec tego trudno przystać na stwierdzenie, że Norwid odcina się od tradycji listu towarzyskiego<sup>23</sup>. Należałoby raczej powiedzieć, że pisarz, również jako epistolograf, twórczo uczestniczy w dziewiętnastowiecznych przemianach towarzyskości, dystansując się do tego, co w niej skażone konwencjonalnością ludzkich zachowań, i zarazem dokonując jej reinterpretacji, wydobywając z niej głęboką humanistyczną i wspólnotową treść<sup>24</sup>. Łączenie idei towarzyskości i formy epistolarnej nie jest w XIX wieku czymś odosobnionym. Choć niewątpliwie

<sup>22</sup> S. Skwarczyńska, *Teoria listu*, s. 333-344. Autorka monografii listu uważała, że korespondencja silnie zespolona z kategoriami życiowymi, którą można by określić jako dramatyczną, spełnia w najwyższym stopniu istotowe cechy wypowiedzi epistolarnej. Koncepcja listu jako „życiowego zdarzenia” odgrywa kluczową rolę w książce Elżbiety Dąbrowicz, zob. eadem, *Cyprian Norwid. Osoby i listy*, Lublin 1997.

<sup>23</sup> Ten punkt widzenia wprowadził do badań nad epistolografią Norwida Zbigniew Sudolski (*Listy Norwida a tradycja...*, s. 122).

<sup>24</sup> Warto odnotować, że Norwid odróżnia to, co konwencjonalne, od tego, co towarzyskie. W jednym z listów do Marii Trębickiej (18-19 lipca 1856) napisze: „To, co Pani powiadasz, że «mężczyznom to tak łatwo wyłamywać się z względów towarzyskich» – to nie z towarzyskich, a z konwencjonalnych [...] przez głęboką duchową przezorność i pracę co-chwilową” (VIII, 273). W opozycji konwencjonalne – towarzyskie można poszukiwać źródeł ambivalentnego stosunku Norwida do salonu, potencjalnie służącego kultywowaniu towarzyskości, w istocie zaś popadającego w konwencjonalność. Na temat dziewiętnastowiecznych przemian znaczeń i literackich form ekspresji towarzyskości oraz miejsca Norwida w tym procesie pisałam szerzej w książce *Poszukiwanie wspólnoty...* (rozdz. *Towarzystwa i towarzyskość w kulturze polskiej połowy XIX wieku. Refleksja filozoficzna i literackie uobecnienie*).

dominuje wówczas pojmowanie listu jako formy ekspresji indywidualnego Ja, to – o czym była już mowa – nadal żywa i praktykowana jest koncepcja listu jako swobodnego naśladowania dobrej rozmowy (tradycja Gellerta), co w kręgu niemieckich romantyków wyrazi się w przekonaniu, iż list jako „dialog w zwiększonym stopniu” (Friedrich Schlegel) ma swe źródło w sferze międzyludzkich relacji, że macierzysty kontekst dla epistolografii stanowi życie towarzyskie w jego różnych formach – zwłaszcza w formie salonowej (konwersacja, intelektualna dyskusja) i w formach życia wspólnoty przyjaciół (idea symfilozofowania). Tak rozumiany list ma, co prawda, w centrum piszący podmiot, ale ten manifestuje się nie bez udziału swego epistolarnego partnera, który okazuje się niezbywalnym uczestnikiem procesu obiektywizacji Ja, proces ten wymaga bowiem co najmniej obecności świadka lub wręcz dialogowego potwierdzenia przez Drugiego (Wilhelm von Humboldt)<sup>25</sup>.

W tym miejscu musi pojawić się pytanie o to, jaki model więzi między autorem listu a adresatem służy według Norwida symbolicznym działaniom wspólnototwórczym. W roku 1857 w liście do Marii Trębickiej pisarz przedstawił go metaforycznie, odwołując się do zawierającego ewangeliczną aluzję obrazu „lampy drugiej, nie mniej czujnie palącej się” (VIII, 319), który przeciwstawił koncepcji więzi opartej na analogii do odbicia optycznego. To wielce oryginalny sposób profilowania epistolarnej komunikacji: na plan pierwszy wysuwa się bowiem sugestia równorzędności<sup>26</sup>, poszanowania dla odrębności, wolności drugiego człowieka; epistolarne porozumienie ma zrodzić się na płaszczyźnie równoczesnego partycypowania w sferze myśli, uczuć, wartości; to równoczesne czuwanie, a nie wzajemne lustrzane odbicie Ja i Ty, konstytuuje wspólnotę. Znamienne, że Norwid nigdy nie kwestionuje w swej korespondencji obecności adresata, co w epistolografii zdarza się dość często, a co ma u swych podstaw klasyczne wyobrażenie listu jako „rozmowy między nieobecnymi”<sup>27</sup>. Norwid nie dość, że pragnie pisać do osób, docierać za pośrednictwem listów do umysłowych i moralnych osobistości (IX, 318), nie

<sup>25</sup> Zob. R. Dampc-Jarosz, *Zwierciadła duszy. Estetyka listów pisarek niemieckich epoki klasyczno-romantycznej*, Katowice 2010, s. 81-96 (rozdz. *Charakterystyka listu romantycznego*).

<sup>26</sup> Wiadomo, że w praktyce epistolarnej Norwid na ogół dominował nad swymi rozmówcami, którzy, co zauważył Kazimierz Cysewski, byli dlań „partnerami nierównorzędnymi”. Zob. K. Cysewski, *Uwagi o listach Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana” 1985-1986, t. 3-4, s. 147.

<sup>27</sup> Współcześni badacze listu chętniej mówią o eks-komunikowaniu adresata, unieobecnieniu Innego, widząc w liście „maszynę do produkowania dystansu”, a nie więzi. Jest to stanowisko badawcze zajmowane przez m.in. Vincenta Kaufmanna (*L'Équivoque épistolaire*, Paris 1990) oraz Brigitte Diaz (*L'Épistolaire ou la pensée nomade. Formes et fonctions de la correspondance dans quelques parcours d'écrivains au XIX siècle*, Paris 2002). Zob. E. Rybicka,

kwestionując bynajmniej ich istnienia w akcie epistolarnej komunikacji, to jeszcze wielokrotnie zabiega o to, by nic, co należy do, jak to określa, „tła” interpersonalnej więzi listujących, nie zakłócało jej. W listach do Marii Trębickiej czytamy – w roku 1846: „nie lubię, ażeby doczesne moje interesa, drobiazgowo zajęcia, małe walki z tysiącem małych przeciwności, z małych ludzi małymi intrygami, mieszały się do rozmów, które z przyjaciółmi mymi chcę uprawiać” (VIII, 37), i w dwa lata później: „godzi się wygmatwać z tej podłej miazgi tła, na które troski nas rozmięść usiłują. Im więcej też mam przeciwności i różnostronnych szarpań, tym częściej zwracam myśl ku dobrym gwiazdom czulej przyjaźni” (VIII, 66). Ten swego rodzaju „szum informacyjny” może w opinii Norwida wywoływać w liście wszystko to, co nader powierzchowne, doraźne, bez głębszego znaczenia (stąd trwała niechęć do komerażu), ale też i to, co konwencjonalne, formalne, zaprawione fałszem, a wreszcie i to, co jest przejawem złej woli, negatywnych uczuć piszących. W przekonaniu, że stany te nie mają mocy więziotwórczej, pisarz będzie przestrzegał swych adresatów przed ironią, kłamstwem, goryczą, natrętnym relacjonowaniem nieszczęść, kłopotów, udręczeń<sup>28</sup>. Tworząc listy „pisane życiem”, Norwid będzie więc jednak zabiegał o uwolnienie ich od spraw życia z natury rzeczy drugorzędnych, będzie stawiał w centrum swego epistolarnego dyskursu to, co jest esencją zjawisk, co istotowo ważne i zarazem intersubiektywne, co zbliża do prawdy. To sposób na osiągnięcie w liście stanu pożądanej przezeń równowagi między szczegółem (uwagi o „proporcji ziemi” znajdziemy w liście do Michaliny Dziekońskiej z czerwca roku 1855; VIII, 239), a „zdaniem-ogólnym”. Nie oznacza to wszakże abstrahowania od życia, jest raczej przejawem charakterystycznego dla listów poety przemieszczania się epistolarnego podmiotu między różnymi poziomami Ja – od percepcji życia w jego konkretności do uogólnienia, od ludzkiego

*Antropologiczne i komunikacyjne aspekty dyskursu epistolograficznego*, „Teksty Drugie” 2004, nr 4, s. 40-55.

<sup>28</sup> Skądinąd wiadomo, że sam nie stronił od tego typu epistolarnych zachowań, znajdując dla nich, a zwłaszcza dla swego krytycyzmu, znamienne uzasadnienie: „często muszę być niemiłym, aby nie być dalekim – o co wzajemnie proszę” (List do Marii Trębickiej, 18-19 lipca 1856; VIII, 275). Uzasadnienie może nieść także interpretacja współczesnych form bycia: „Radzę Pani pamiętać, że żyjemy w wieku, w którym każdy zarzut staje się obrazą osobistą, dlatego, iż ludzie się adorują jak Bogi albo nienawidzą jak diabły, ale nikt nie ma odwagi kochać – i przyrodzonej miłości tak jest mało jak nigdy! Z czego pochodzi – że nie wolno jest widzieć słabej strony tych, których cenić umiemy, ani strony dobrej tych, których nie cenić musimy. To jest – nie wolno być Chryścijaninem względem bliźnich, to jest – nie wolno być wolnym. Skutkiem tego krytyki dziś nie ma – jest tylko szkalowanie, unikanie albo adoracja pogańska, ślepa” (List do Michaliny Dziekońskiej, 9 sierpnia 1852; VIII, 173).

doświadczenia do refleksji. Zawiera się w tym również, co trzeba podkreślić w kontekście naszych rozważań, ruch od tego, co subiektywne, jednostkowe, ku temu, co obiektywne, wspólne.

Jak widać, dla jakości listowej więzi szczególnie ważny jest sposób istnienia i przejawiania się epistolarnego podmiotu, jego ekspresje i reprezentacje. Wiadomo, iż Norwid nie podejmuje tradycji listu jako *speculum animi*, tak rozpowszechnionej w dobie romantyzmu. Dość zdecydowanie odrzuca „pisanie o sobie”<sup>29</sup>, do którego jest niejednokrotnie namawiany przez przyjaciół, najwyraźniej przyzwyczajonych do listu konfesyjnego. Wezwania do zwierzeń zbywa na ogół krótką, wymijającą informacją na swój temat, dając jednocześnie do zrozumienia, że epistolarne wyznania nie są jego domeną. Do Marii Trębickiej (9 sierpnia 1847 roku) skieruje zatem podszyte ironią słowa:

O sobie, nie wiem, co napisać, bo nie uczyłem się, niestety, retoryki i stylu od francuskich pisarzy, a mianowicie jurnalistów, którzy o przedmiotach najmniej interesujących wielkie foliały kreślić mogą. To tylko wiem, iż powszechnie utrzymują, że dobrze wyglądam – ja też chcę być zdrow jeszcze, póki można, bo mi to jest potrzebne. W takim jak moje położeniu zdrowie jest bez wątpienia nieodzownym, inaczej można by i sobie, i innym ambarasu narobić. To już dosyć o sobie. Teraz, kiedy już Pani napisałem o sobie, proszę mi to zawdzięczyć.

(VIII, 50)

Głębokie poziomy Ja nie są więc w tej korespondencji ujawniane w postaci drobnych autoanaliz, ale co najwyżej niekiedy sugerowane w wypowiedziach syntetycznych, lecz ekspresyjnych, nasyconych emocjonalną i egzystencjalną treścią. Można uznać, iż Norwid restrykcyjnie wyznacza w swej epistolografii granice intymności. U niego list prywatny, przyjacielski, zakładający wszakże, jak sam stwierdza, gest „otwarcia serca” (VIII, 66), od intymności właściwie stroni, co oczywiście nie oznacza, że brak w tej korespondencji śladów „objawiania siebie”, ukazywania własnego indywidualnego oblicza w formie autoportretu czy nawet autokreacji<sup>30</sup>. Ja wielokrotnie staje się tu także przedmiotem swego rodzaju definowania, m.in.: „ja, który tak ustronnie żyję” (IX, 55); „Ja, co zupełnie inaczej pojmuję

<sup>29</sup> Np.: „Sam o sobie nic pisać nie mogę” (IX, 75); „O sobie jako śmiertelnik nie piszę nic” (X, 11). Joannie Kuczyńskiej w zamian za pisanie o sobie proponuje „fotograf” (IX, 173).

<sup>30</sup> Świadczą o tym prace Mieczysława Ingłota (*Epistolarny autoportret Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana” 1994-1995, t. 12-13, s. 49-71), Kazimierza Cysewskiego (*op. cit.*), Pelagii Bojko (*op. cit.*).

ję te rzeczy” (IX, 262); „ja co wcale obywatelem polskim nie jestem i praw w tym narodzie nie używam” (IX, 177); „ja – tu z wami tylko przez grzeczność żyję” (X, 189). W toku tych epistolarnych autoprezentacji odsłania się bardzo ważny rys Norwidowego podmiotu, a mianowicie charakterystyczne dlań usytuowanie w przestrzeni relacji międzyludzkich i zbiorowych prawd, wynikające ze społecznej natury człowieka<sup>31</sup>. Zanurzony w sferze intersubiektywności, „żyjący w ogóle” (VIII, 224), podmiot listowy Norwida poddaje siebie intelektualnej interpretacji i parabolizacji, staje się obiektem epistolarnej autorefleksji (lecz nie introspekcji), siłą rzeczy przenoszącej Ja i jego świat wewnętrzny na płaszczyznę sądów ogólnych. Zatem trafnego określenia użył niegdyś Zbigniew Sudolski, nazywając ten wątek korespondencji poety mianem „wyznania intelektualisty, którego interesuje przede wszystkim refleksja ogólna i sens moralny, a nie jednostkowy ekshibicjonizm”<sup>32</sup>. Warto też dodać, iż dochodzi tu do głosu podmiot silny, samoświadomy, o wykrystalizowanej tożsamości i pomimo napięć zharmonizowany. O takim podmiocie Norwid pisał do Marii Trębickiej w lipcu 1848 roku:

Są wprawdzie chwile, w których ulgą i po prostu wygodą jest zupełne siebie zapomnienie, tak jak znowu są chwile, w których egoizm i spoczynek usiłuje nas w miękkie odziać truny. Ale jedno i drugie są to tylko przechodnie kształty ostateczności.

Otóż na tym właśnie cała trudność, by z-harmonizować te ekstremy.

Jakoż sam egoizm-ducha nawet każe i podnieca, ażeby pamiętać-siebie, wiedzieć-siebie i trzymać-siebie, że tak powiem [...].

(VIII, 68)

Jak można sądzić, list nie stanowi więc dla Norwida wyróżnionej przestrzeni samopoznania, samorozumienia, autokomunikacji, formalnie nie ciąży też ku autobiografizacji narracji, co autor szczególnie mocno akcentował, pisząc: „O! już to listy moje nie są do biografii i facsimilu pośmiertnego” (VIII, 29). Tu *soliloquium* zdaje się ustępować miejsca *colloquium*, monolog koniecznie sprzymierza się

<sup>31</sup> Ten aspekt Norwidowej koncepcji człowieka został dostrzeżony przez m.in. Zdzisława Łapińskiego (*Norwid*, Kraków 1971, s. 67-72) i Elżbietę Feliksiak (*Norwidowski świat myśli*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, red. A. Walicki, t. 1, Warszawa 1973, s. 556). Wśród badaczy epistolografii poety problematykę tę podjął Kazimierz Cysewski, ukazując antynomijność epistolarnego podmiotu Norwida, doświadczającego zarazem społecznego wykluczenia i pragnienia wspólnoty, przeżywającego dylemat outsiderstwa i przynależności (zob. K. Cysewski, *op. cit.*, s. 139).

<sup>32</sup> Zob. Z. Sudolski, *Listy Norwida wobec tradycji...*, s. 122.

z formami dialogowymi, skoro: „Monologami rozmawiać jest osobną sztuką, czasu wymagającą, a tej gdybym nie zażywał, czy byłbym *sociable*??” (X, 121)<sup>33</sup>.

Norwidowskie „życie w ogóle” sprawia, że list prywatny nie wyklucza i języka publicznego, niewolnego zresztą od silnie retoryzowanej, hiperbolicznej ekspresji, i problematyki społecznej, ogólnoludzkiej<sup>34</sup>. Bywa on niekiedy listem co najmniej półotwartym, realizującym w swych ramach formy literackie, służące przekazowi ponadosobowych znaczeń – rozpoznawalna okazuje się poetyka eseju, rozprawy teoretycznej (filozoficznej, socjologicznej), wykładu, gnomy<sup>35</sup>. To jednak w rozumieniu autora nie koliduje z jego koncepcją epistolarnej więzi, gdyż Norwid – jak sam stwierdzi już w roku 1847 w liście do Marii Dowgiałłowej – pisze jako przyjaciel, ale zarazem jako artysta i chrześcijanin (VIII, 52), pisze do konkretnego adresata, do określonej społeczności, ale także po prostu do świata, kierowany – jak w pewnym momencie deklaruje – miłością do ludzi i ludzkości (VIII, 59). Będzie więc powściągał ekspresję tego, co subiektywne, intymne, w znaczeniu „głęboko wewnętrzne”, poszerzając w ten sposób krąg potencjalnych odbiorców listów. Jego słowo prywatne sprzymierzone ze słowem publicznym, a nadto ze słowem chrześcijańskim, czyli mającym mniej „osobistości (lubo więcej mocy i twórczego żywiołu)”, które „jest raczej dramatyczne niż osobiste” (IX, 227), co wykląda w liście do Władysława Czartoryskiego z czerwca roku 1866, ma ostatecznie na celu samą Prawdę. To wokół niej autor pragnie wytworzyć wspólnotę, a wchodząc

<sup>33</sup> Również w innych listach dialog kojarzony jest przez pisarza z byciem istotą społeczną, monolog zaś – z niekoniecznie pożądaną izolacją Ja. W liście do Cezarego Platera (czerwiec 1850) Norwid stawia pytanie: „któż tak obojętnością silny jest, aby się odsunął w żywot swój, w pojedynczą tylko myśl?” (VIII, 95), a w liście do Joanny Kuczyńskiej (czerwiec 1866) ciekawie określa warunki akceptowanego przez siebie monologu: „Ludziom niesamolubom, ludziom dziś niepotrzebnym i nieepuzerom, wolno jest więcej niż komukolwiek o sobie mówić i monologować z tej przyczyny, że takowe o sobie mówienia i monologowania są bezumyślnie ciągiem, i nieledwie że bezosobistym systematem” (IX, 230). Opisany monolog, oderwany od skonkretyzowanego *ego*, w istocie przestaje być typowym monologiem, bezosobiste słowo dotyczy ogółu.

<sup>34</sup> Można się w tym doszukiwać realizacji myśli programowej autora, który do Delfiny Potockiej 31 stycznia 1858 roku pisał z emfazą: „myśl od-publicznienia języka Ojców naszych, zaszłego w prywatę i apokaliptyczność – w dwa ekstremy tylko – obchodzi przez to samo zacny ogół polski i chrześcijański” (VIII, 330).

<sup>35</sup> Tak skonstruowane ustępy listów bywały odbierane jako względnie autonomiczne ich części o uniwersalnym przesłaniu (czemu niekiedy sprzyjał również brak lub zacieranie przez Norwida formalnej apostrofy do odbiorcy i formuły pożegnalnej oraz niedokładne datowanie listu), a nawet odrębnie wydawane. Zob. C. Norwid, *Rozprawki epistolarne*, oprac. Z. Przesmycki, Warszawa 1933.

w rolę przewodnika Prawdy, aktywizuje perswazyjną, paideutyczno-apostolską funkcję swego listowania. W efekcie kreowanie wspólnoty łączy się tu nie tylko z zacieśnianiem więzi, ale także z uniwersalizowaniem jej zasięgu poprzez nadawanie epistolarnej komunikacji statusu medium intersubiektywności, medium najwyższych wartości.

Dla powyższych zagadnień reprezentatywne wydają się zwłaszcza listy Norwida do kobiet, czyli – jak wiemy – około jednej czwartej korespondencji poety. Nie wnikając już w meandry interpretacji, nie odnosząc się do specyfiki poszczególnych bloków korespondencji pisarza z kobietami<sup>36</sup>, warto jedynie odnotować, że w listach tych wzajemne przenikanie się prywatnego i publicznego aspektu wypowiedzi epistolarnej Norwida jest motywowane sposobem pojmowania przez autora kondycji kobiety – wyróżnionego podmiotu życia wspólnotowego, uosobienia „całokształtu społeczności” (IX, 49), węzła „między pojedynczą osobą a zbiorową” (VIII, 288), depozytariuszki międzyosobowych więzi, wreszcie, o czym nie sposób zapomnieć, również niezbywalnego ogniwa, a nawet ośrodka dialogu dramatycznego. Nie bez powodu zatem swe listowne rozmowy Norwid szczególnie często i chętnie prowadził z kobietami. Wierząc, że „ze społeczeństwem łączność przez kobietę jest” (VIII, 111), mógł czynić adresatki listów symbolicznymi pośredniczkami w swych skomplikowanych relacjach ze zbiorowością, a stworzone z nimi małe epistolarne wspólnoty traktować jako namiastkę lub zapowiedź wielkiej wspólnoty – społecznej lub po prostu ludzkiej.

Podsumowując trzeba zaznaczyć, że w kontekście dziewiętnastowiecznych przemian epistolografii Norwid jawi się jako twórca bardzo konsekwentnie rozwijający własną koncepcję listu, generalnie idącą pod prąd tendencji właściwych jego czasom. O ile bowiem wiek XIX to w epistolografii doba autobiografizacji listu, który przez to staje się ważnym terytorium artykulacji podmiotowości i jej dylematów, a z tym wiążą się zagadnienia tożsamości Ja, autokreacji, autoanalizy, monologiczności i samozwrotności wypowiedzi epistolarnej, aż po narcyzm, o tyle Norwid, oczywiście manifestując w korespondencji swą osobowość, nie pisze listów do siebie. Preferując konwersacyjny model komunikacji epistolarnej, skłonny jest traktować list jako część życia, formę społeczną, środek międzyludzkiego porozumienia, zawiązywania i podtrzymywania więzi, kreowania wspólnoty

<sup>36</sup> Próbe tę podjęli Juliusz W. Gomulicki i Stefania Skwarczyńska (zob. C. Norwid, *Do Pani na Korczewie...*) oraz Elżbieta Dąbrowicz (*op. cit.*, s. 147-183, rozdz. *Osoba druga – i trzecia*) i Pelagia Bojko (*op. cit.*, s. 106-133, rozdz. *W listach do kobiet*), analizujące listy Norwida do Marii Trębickiej, Konstancji Górskiej i Joanny Kuczyńskiej.

myśli, uczuć, wartości. Dzięki temu pogłębiający się w dziewiętnastowiecznej epistolografii kryzys komunikacyjny, prowadzący do zanegowania listu w roli medium interpersonalnych relacji, nie staje się jego udziałem, przynajmniej w świetle metaepistolarnej warstwy jego korespondencji.

## Norwidowskie dialogi rzeczy

Bez ryzyka poważniejszego błędu można uznać, że świat rzeczy nie stanowi dominanty twórczości Cypriana Norwida. Z pewnością nie odgrywa pierwszorzędnej roli ani w sferze jego wyobraźni poetyckiej, ani w sferze jego intelektualnej refleksji. I to pomimo faktu, iż moment historyczny zdaje się tej problematyce zdecydowanie sprzyjać. Poromantyczny „zwrot ku rzeczom”, ku temu, co przedmiotowe, dokonujący się zwłaszcza w drugiej połowie XIX wieku, daje się wszak zaobserwować w różnych dziedzinach ludzkiej aktywności. Doskonale wiemy, że ówczesne intensywne cywilizacyjne przemiany są równoznaczne m.in. z przemianami i wzrostem znaczenia materialnego otoczenia człowieka, że ówczesna sztuka wykazuje zainteresowanie materialną stroną rzeczywistości, obierając kierunek na realizm, filozofia zaś, poczynając od Georga Wilhelma Friedricha Hegla i jego uczniów, przez Karla Marxa i reprezentantów pozytywizmu, poddaje gruntownej analizie i jednocześnie transformacji samo pojęcie rzeczy<sup>1</sup>. Przez Hegla rzecz jest rozpatrywana wciąż jako klasyczny motyw spekulatywnej metafizyki idealistycznej i łączona z pojęciem obiektywizacji (uprzedmiotowienia, urzeczowienia). Ale już Marks do refleksji spekulatywnej na temat rzeczy wprowadza nową perspektywę socjologizująco-ekonomiczną, dostrzegając zjawisko równoległej autonomizacji rzeczy i alienacji człowieka<sup>2</sup>. Z kolei epistemologiczny pozytywizm w swych różnych odmianach (empiriokrytycyzm, filozofia „immanentna”, realizm) akcentuje nierozzerwalny związek między świadomością a przedmiotem, jaźnią a światem zewnętrznym. Poruszane są przy tym niezwykle ważne zagadnienia, a więc problematyka charakteru wzajemnych relacji podmiotu i przedmiotu, możliwości obiektywnego istnienia rzeczy, warunków poznania rzeczywistości

---

<sup>1</sup> Zob. np. M. Kwietniewska, *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*, Łódź 2009.

<sup>2</sup> Zob. J. Barański, *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Kraków 2007, s. 245.

pozazjawiskowej itp. W reprezentatywnym ujęciu Hyppolite'a Taine'a dylematy te przybierają postać serii pytań:

Czy wśród właściwości owych wrażeń, za pośrednictwem których w ostatecznym rachunku zawsze pojmujemy i określamy wszelkie ciała, jest choćby jedna, jaką moglibyśmy w sposób uprawniony przypisać samym ciałom? Czy też ciała są w istocie tylko zwykłymi zespołami trwałych władz lub możliwości, o których nie możemy powiedzieć nic ponad to, że wywołują w nas pewne skutki? A dalej, czy ciała te są jedynie, jak to za Berkeleym twierdzą Bain i Stuart Mill, czystym niebytem, który umysł ludzki w wyniku złudzenia przekształca w substancje, tworząc z nich przedmioty zewnętrzne? Czy w przyrodzie nie istnieje nic poza szeregami przelotnych wrażeń, które konstytuują jaźń istot obdarzonych wrażliwością, i poza trwałymi możliwościami owych wrażeń? Czy na przykład w tym oto kamieniu nie ma nic swoiście wewnętrznego? [...] Czy istnieje taki szereg zjawisk wewnętrznych, który moglibyśmy drogą indukcji lub analogii przetransponować z siebie samych i obdarzyć nimi kamień, by przyznać mu w ten sposób ów rodzaj niezależnej i autonomicznej egzystencji, jaki przyznaliśmy istotom do nas podobnym oraz zwierzętom? – Owszem, moim zdaniem istnieje<sup>3</sup>

– odpowiada Taine, dokonując następnie psychologicznej analizy wrażeń, których źródła – fakty i zjawiska – mają być obiektywne.

Norwid, nie stawiając rzeczy w centrum swej wyobraźni i myśli, nie będzie jednak tej problematyki unikał<sup>4</sup>. Wydaje się, że wręcz nie może od niej abstrahować – jako wnikliwy obserwator i krytyk swej coraz bardziej „urzeczowionej” współczesności, ale też jako poeta kultury, uznający wartość jej materialnych przejawów, wreszcie jako chrześcijanin, przekonany o znaczeniu wcielenia. W swych [*Notatkach etno-filologicznych*], najwyraźniej w trybie polemiki, zapisze:

Materia (?).

Kwestia realności.

– – Wrażenie zewnętrzne przez nerwy mózgowi i szpikowi podawane telegramami.

Do-tknięcie wszechzmysłowe.

(Atoli całość takowego wrażenia jest natury duchowej).

<sup>3</sup> H. Taine, *De l'intelligence*, t. 2, Paris 1870, s. 57-58, cyt. za: S. Krzemień-Ojak, *Taine*, Warszawa 1966, s. 144-145.

<sup>4</sup> Doskonałym tego potwierdzeniem jest tom *Norwidowski świat rzeczy*, red. P. Abriszewska, G. Halkiewicz-Sojak, I. Dobrzeniecka, D. Wojtasińska, Toruń 2018.

Atomu nikt nie widział – jest koncepcją, jak prostopadła.  
(Ale to, że istnieje prostopadła i atom, mamy ze świata spirytualnego).

(VII, 416)

Cytowany fragment świadczy o tym, jak dalece jednak Norwida nurtowały zagadnienia z zakresu ontologicznego dualizmu ducha i materii, a zwłaszcza widziana w jego świetle kwestia współistnienia obu zasad w konstytuowaniu rzeczywistości oraz w przebiegu procesu jej poznania. Jak wiemy (niejednokrotnie o tym pisano), znamienne dla poety okaże się dążenie do przewyciężenia antynomii między światem materialnym a światem duchowym<sup>5</sup>, z czym ściśle wiąże się przekonanie o niewystarczalności empirycznego, zmysłowego poznania rzeczywistości, o potrzebie jego dopełnienia w akcie doświadczenia wewnętrznego, które intuicyjnie rozświecła rzecz ciemną, jaką jest samo życie. Nie muszę dodawać, że ten sposób rozumowania prowadzi Norwida do koncepcji poznania przez aproksymację, do myślenia „analogijnego” i poetyki paraboli.

Współczesna humanistyka w różnych dziedzinach – filozofii, socjologii, antropologii kultury – zgłasza potrzebę wzmożenia badań nad światem rzeczy. Zewsząd dochodzą głosy o konieczności powrotu do rzeczy, do materialności, do codzienności, do tego, co nie-ludzkie. Hasłom tym towarzyszą nadzieje na przekroczenie ontologicznej granicy dzielącej ludzi i rzeczy, na wyjście poza spór realizmu i idealizmu filozoficznego, znalezienie równowagi między *logos* a *res*; niekiedy mowa nawet o przewyciężeniu stanowiska antropocentrycznego, którego jedną z niepożądanych konsekwencji ma być deontologizacja, dematerializacja rzeczy<sup>6</sup>. Widoczne są w tej refleksji dwa główne stanowiska. Koncepcja rzeczy zsemityzowanej, uczestniczącej w tworzeniu uniwersów znakowych człowieka, znajduje obecnie rozwinięcie (choć niektórzy uważają, że kontrapunkt) w rozumieniu rzeczy jako pośrednika działań w systemie czynności społecznych. Rzeczy nie są więc już tylko symbolami idei ludzkiego umysłu, tzn. nośnikami znaczeń, przekonań, wartości, lecz jako istotne czynniki społecznego bytowania człowieka mają

<sup>5</sup> Zob. np.: E. Feliksiak, *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin 2001. W tej sferze poglądów Norwid będzie szedł pod prąd tendencji filozoficznych swych czasów, dla których charakterystyczna okaże się wielość stanowisk skrajnych (np. materialści, subiektywni idealści, realiści-agnostycy) i jednocześnie wrogich wobec dualizmu.

<sup>6</sup> Zob. np.: J. Barański, *op. cit.*; *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olsztyn 2008; „Kultura Współczesna” 2008, nr 3 (numer monograficzny poświęcony antropologii rzeczy); M. Krajewski, *Są w życiu rzeczy... Szkice z socjologii przedmiotów*, Warszawa 2013; B. Olsen, *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, przeł. B. Shallcross, Warszawa 2013.

sprawczy udział w stanowieniu tożsamości jednostkowych i zbiorowych, w dynamice społecznych procesów kontynuacji i zmiany. Obiektem refleksji staje się zatem *res agens*, a co za tym idzie interakcje między rzeczą a człowiekiem, bo choć człowiek oczywiście kształtuje rzecz i wyposaża ją w znaczenia, to i rzecz ma moc performatywnego oddziaływania na człowieka.

Tendencje zarysowujące się we współczesnej refleksji nad światem rzeczy przywołuję tu nie bez powodu. Sądzę bowiem, że pewna grupa utworów Norwida może uzyskać w tym kontekście pełniejszą wykładnię. Do grupy tej zaliczyłam dzieła zróżnicowane pod względem formalnym, a więc wiersze: *Wieczór w pustkach* (fantazja), *Toast. Fantazja, Bajka*, [Na „Kazanie Skargi” Jana Matejki], [O, jakże drogim jest klejnotem], [Miło być od swojego czasu zrozumianym], a także legendę *Garstka piasku* oraz dramaty: *Krakus* i *Za kulisami*. Wymienione utwory pochodzą z różnych faz twórczości poety – od *Wieczoru w pustkach* z roku 1840 poczynając, a na utworach z lat 1877-1880, znanych w wersji brulionowej, kończąc. Pomimo wszelkich różnic dzielących przywołane teksty jest jednak coś, co je łączy i w pewnym stopniu świadczy o pewnej trwałej predylekcji twórczej Norwida. Otóż we wszystkich tych utworach status postaci literackiej obdarzonej zdolnością mowy, rozmowy (dialogu bądź *quasi*-dialogu) i działania posiadają rzeczy, które w ten sposób Norwid lokuje w sferze bytowej autonomii, które obdarza swoistą „podmiotowością” i sprawczością. Oczywiście można ten autorski zabieg ożywiania rzeczy tłumaczyć konwencjami literackimi, do których pisarz ewidentnie nawiązuje. Bez trudu rozpoznajemy więc w wymienionych utworach poetykę bajki, bajki magicznej, baśni literackiej, legendy czy fantazji (to termin szczególnie często przez autora wykorzystywany w tym kontekście, stosowany również w odniesieniu do *Za kulisami*), jednak horyzont poznawczy wyznaczony przez gatunek jest dla Norwida zawsze zachętą do rozmaitych przekroczeń, punktem wyjścia do własnej kreacji artystycznej<sup>7</sup>.

Znamienne, że bohaterami wspomnianych utworów Norwid czyni przede wszystkim rzeczy należące do sfery codzienności, te, które w powszednim z nimi obcowaniu wydają się niemal semantycznie przezroczyste, niemal nieobecne, bo

<sup>7</sup> Zarówno Norwidowska bajka, jak i fantazja były przedmiotem badań, które potwierdziły, że obydwa terminy mają w języku autora i w jego twórczości poetyckiej sens nie tylko genologiczny. Jest to szczególnie dobrze widoczne w przypadku formy tak bardzo uprzednio skonwencjonalizowanej jak bajka. Zob. G. Halkiewicz-Sojak, *Młodzieńcze „fantazje” Cypriana Norwida*, [w:] eadem, *Nawiązane ogniwo. Studia o poezji Cypriana Norwida i jej kontekstach*, Toruń 2010, s. 35-46; D. Kalinowski, *Bajki Norwida?*, [w:] *Genologia Cypriana Norwida*, red. A. Kuik-Kalinowska, Słupsk 2005, s. 163-179.

przez naszą wiedzę o nich – na ogół przedrefleksyjną i nawykową – zostają wprowadzone do funkcjonalnego wymiaru swego istnienia. Do głosu dochodzą zatem np. sprzęty domowe (zegar, fragment okiennej framugi, obraz), przedmioty ze składu antykwariusza (stołowa noga, miotła, kij, zwichnięty dagerotyp, stary lichtarz bez świecy, garnek, kocioł osmalony, zapalniczki chemiczne, wiadro czystej wody), ale także próg, futerał-na-kapelusz, pochwa-parasola, siennik-dziurawy, torba-sieczki, stara harfa, wachlarz, bat. Rzeczy te, nierzadko aż banalne przez swą powszedniość, ubogie, a niekiedy nawet zdegradowane przez fakt wyjścia z obiegu i nieużyteczność, zyskują wraz z mową bytową odrębność, żywotność, duchowość. Oczywiście swą obecnością poświadczają istnienie materialnego świata, ale w szczególnych warunkach („– I było cicho... szara upiorów godzina, / Czas, w którym nieme rzeczy zamieniają słowa”; *Toast*, I, 275) zarazem uchylają jego oczywistość i jednowymiarowość. Na przykład w *Wieczorze w pustkach* dialog domowych sprzętów ujawnia dziwność tkwiącą w najbliższym otoczeniu człowieka. Pod jego nieobecność, w ciszy i ciemności, przedmioty wypełniające mieszkanie niemal „surrealistycznie” zmieniają swe kształty i funkcje:

– Stół wielki, niby słoń wędrowny  
W głębokim unuzeniu, oparł się o ścianę  
I wyprężył grzbiet twardy, księgami ładowny.  
Nad stołem wisi obraz, ale jakiś taki  
Dziwny, niby szerniałą opowiada twarzą,  
Że czuje, jak się w ramach załęgły robaki,  
Że czuje, jak pająki po licach mu łążą,  
I myśli Bóg wie o czym.

(I, 30)

Toczona przez domowe sprzęty i powój rozmowa koncentruje się na kwestii nieuchronności przemijania i śmierci, na problemie daremności marzeń i czynów. Jednak ten wanitacyjny obraz rzeczywistości znajduje ostatecznie przeciwwagę – wiersz kończy się triumfem światła, będącego jednocześnie Bożym głosem. Finał „unaocznia elementarną metamorfozę, której człowiek codziennie doświadcza – przemienność ciemności i światła. Zarazem to powtarzalne i zwykle przeżycie okazuje się tutaj metaforą aktu stworzenia, genezyjskiego gestu Boga wyłaniającego świat z niebytu”<sup>8</sup>. Można rzec, iż „chór sprzętów”, o którym mówi w wierszu cisza, stanowi integralny element dwubiegunowej całości (ciemność – światło,

<sup>8</sup> G. Halkiewicz-Sojak, *Wobec tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach „całości”*, Toruń 1998, s. 121.

cisza – głos). Ale uczestniczy też, na prawach niezbywalnego ogniwa, w odsłanianiu fundamentalnej prawdy o naturze rzeczywistości. Wanitatywna i sakralna symbolika ma tu bowiem sens i ontologiczny, i poznawczy zarazem.

Okazuje się więc, że Norwidowe rzeczy żyją własnym, utajonym życiem i – jak można sądzić – dzieje się to w myśl wizji świata syntetycznie przedstawionej w wierszu będącym częścią listu do Marii Trębickiej (30 maja 1856):

W tej powszedniości, o! jakże tu wiele  
Mistycznych rzeczy i nieodgadnionych,  
Maleńkich, jako światełka w kościele  
Na dzień za dusze święcon pogrzebionych –  
Czerwoną iskrą drżących chwilkę jedną,  
Przez to, że za dnia świeci, nad-powszedną!...

(I, 255)

Rozmowy niemych z natury bytów epifanicznie prowadzą w głąb rzeczywistości, odsłaniają duchową „podszewkę” materialnego świata, a bywa, że prowadzą, jak w *Wieczorze w pustkach*, ku teofanii. To w tej, „nad-powszedniej” sferze istnienia rozlega się głos rzeczy, zawiązują się między nimi dialogi, rozgrywają się małe i wielkie dramaty z ich udziałem. Przedstawianie mówiących przedmiotów w ten właśnie sposób z pewnością pozostaje w związku z Norwida duchowo-materialną koncepcją słowa, traktowanego jako „znak istnienia ducha w materii”<sup>9</sup>, z czego wynika, że również mowa rzeczy potencjalnie stanowi przejaw tego, co duchowe, pierwotne, źródłowe, może być dla niego „wygłosem”. Ponadto, wyobrażenie rzeczy obdarzonych mową, zdolnych do prowadzenia rozmowy współgra z przekonaniem poety o dialogicznej, dramatycznej istocie nie tylko języka (mowa „dlatego, że jest mową, musi być nieodzownie dramatyczną! I jakże byłaby inaczej mową? Monolog nawet jest rozmową ze sobą albo z duchem rzeczy”; *Milczenie*; VI, 232), ale i całej rzeczywistości. Skoro formy dialogowe, dramatyczne są wedle Norwida narzędziem jej poznania, „swoistą artystyczną «ontologią» i «epistemologią»”<sup>10</sup>, to i rozmowy „niemych bytów” mają wydźwięk ontologiczny i epistemologiczny; uczestniczą w procesie dramatycznego „wyrabiania” Prawdy.

Fakt oddania głosu rzeczom nie oznacza jednak, że ich świat jest światem udziałnym, niezależnym od człowieka. Mowa, co prawda, nadaje przedmiotom by-

<sup>9</sup> I. Fik, *Uwagi nad językiem Cypriana Norwida*, Kraków 1930, s. 55. Zob. też W. Toruń, *Wokół Norwidowej koncepcji słowa*, Lublin 2003 (rozdz. *Ontologia słowa*).

<sup>10</sup> S. Świontek, *Wstęp*, [w:] C. Norwid, *Pierścień Wielkiej-Damy czyli Ex-machina-Durejko*, oprac. S. Świontek, Wrocław 1990, s. XV.

tową odrębność i swego rodzaju podmiotowość, ale jednocześnie uwypukla ich antropomorfizację, w istocie permanentnie wskazuje na człowieka jako kontekst ich życia. Ludzkie ślady widoczne są zatem i w otoczeniu rzeczy, i w rzeczach samych. W *Wieczorze w pustkach* cisza i pustka, suponujące brak, nieobecność, wskazują przede wszystkim na nieobecnego osobowo człowieka. Jego ekspresją staje się w tej sytuacji przestrzeń mieszkania i zgromadzone w nim przedmioty: „Tak i mieszkanie człeka w samotnej godzinie / Ma swój wyraz, gdyż nawet osłupiałe sprzęty / Na głos się zdobywają” (I, 30) – pisze Norwid. W wierszu *Po balu*, który – jak wiemy – stał się integralną częścią *Za kulisami*, ślady obuwia na posadzce mówią z ziemi, „jak z księgi”, a upuszczony „kwiatu listek” szepcze coś papierową wargą „Wśród salonu pustego sam i sam” (I, 318). Wskazują one zarazem na nieobecnych już w pomieszczeniu uczestników zapustnej zabawy i dyskretnie waloryzują fragment ludzkiego świata, jakim jest salon. Człowiek odciska więc indywidualne piętno na rzeczach, odzwierciedla w nich swą jaźń – intelekt, afekty, pamięć, wartości, wierzenia. W efekcie uczłowieczone przedmioty na sposób ludzki doświadczają, przeżywają, myślą. Niejednokrotnie stanowią też reprezentacje człowieczych zachowań i gestów, a bywa, że naśladują mimikę ludzkiej twarzy. Można powiedzieć, iż Norwidowskie rzeczy żyją bogatym życiem wewnętrznym i komunikują to, mówiąc. Wachlarz z brulionowego wiersza [*Miło być od swojego czasu zrozumianym*] zdobywa się na wewnętrzny monolog, którego treścią jest marzenie o przekroczeniu stanu samotności, o doświadczaniu zrozumienia i autentycznej więzi poprzez współmyślenie, współczucie, rozmowę. Kwestia posiadania przez rzeczy wnętrza jest, jako element polemiki z Janem Matejką, żartobliwie tematyzowana w rozmowie Futerału-na-kapelusz i Pochwy-parasola [*Na „Kazanie Skargi” Jana Matejki*]. Dialog z udziałem Harfy, Karabeli, Litego Pasa, Wachlarza i Bata w wierszu [*O, jakże drogim jest klejnotem*] stanowi natomiast próbę poszukiwania przez rzeczy, z pozoru nieprzystające do siebie, wspólnej płaszczyzny istnienia – z pozycji Harfy i Bata okazuje się, że trud służenia człowiekowi może być źródłem wzajemnego zrozumienia i poczucia braterstwa. Bat powie do Wachlarza:

I pewno nie ma dwojga rzeczy, co byłyby  
Równiej zbliżone pracą i w też same tryby;  
Z czego wniosek, że przecie my się rozumiemy [...].

(II, 265)

W marzeniu Harfy pobrzmiewa nawet „zacne: Kochajmy się” (II, 264). Pomimo brulionowej postaci utworu, można uznać, że Mickiewiczowska fraza ma tu wydźwięk ironiczny, zważywszy na opinię Norwida o *Panu Tadeuszu* i na stosunek

poety do kar cielesnych (w wierszu przypomina o nich bat), przyjętych w świecie szlacheckim.

Związek rzeczy i ludzi polega w analizowanych utworach Norwida również na tym, że to człowiek przesądza o statusie rzeczy, określa ich znaczenie i użyteczność. Jak dowodzą studia antropologiczne, semantyka rzeczy zawsze konstruuje się w dynamicznym napięciu między podmiotem a przedmiotem<sup>11</sup>. Podobny proces obserwujemy u Norwida. Na przykład *Toast* przedstawia rzeczy zabiegające o polepszenie swego losu, czyli o ponowne zdefiniowanie ich istnienia w kategoriach przydatności dla człowieka. Przypadkowe zdarzenie, jakim jest pożar, sprawia, że triumfotorem staje się w tych zabiegach wiadro czystej wody. Narrator odkrywa jednak znaczenia tego przedmiotu wykraczające poza doraźną użyteczność. Wypełniająca wiadro czysta woda, „służebna, cicha, prosta, szczególnie uboga” (I, 277), wykazuje konotacje z niebem, z wodą życia, z cudem przemiany wody w wino. To bardzo dobry przykład polisemiczności rzeczy i wieloperspektywiczności jako adekwatnej zasady ich poznawania – kontekst, sytuacja, czasowe i przestrzenne zdeterminowanie okazują się ważne dla znaczenia przedmiotów, ale istnieje też głęboka, ponadzmysłowa i ponadludzka prawda rzeczy, sięgająca sakralnych podstaw bytu. Warto w tym miejscu odnotować, że dociekanie tejże prawdy rzeczy to temat jednej z wypowiedzi Omegitta w *Za kulisami*:

Owszem! patrząc na przedmiot – twierdzi bohater dramatu – nie widzimy bynajmniej powierzchni jednej, ale przez tajemnicze a mistrzowskie poczucie-ogółu widzimy prawie że współcześnie wszystkie inne przedmioty bryłowości i przecięcia. Im zaś przedmiot widzenia zupełnie jest rozumny w swej całości, tym zupełnie i prędzej obejmujemy go jednym oka rzutem ze wszech miar.

Podobnie jest, i zwłaszcza, z Prawdą!

(IV, 530)

W świecie poetyckim Norwida przedmioty wykazują więc zależność od percypującego, poznającego podmiotu, w pewnym sensie zakodowany jest w nich człowiek wraz ze swym doświadczeniem i podmiotowością. Dzięki temu jednak, że rzeczy należą do sfery tzw. poszerzonej jaźni człowieka, uzyskują status form jego ekspresji, stają się inkarnacjami treści jego duszy, co oczywiście nie podważa ich obiektywnego istnienia, dla którego miarą ma być przecież Prawda. Nasyce-

<sup>11</sup> Zob. J. Barański, *op. cit.*, s. 193-194. Jak dowodzi autor, ludzie i rzeczy powiązani są nieograniczoną liczbą związków sympatycznych. Stąd oczywisty wniosek: badania świata rzeczy muszą być sprzężone z badaniami nad człowiekiem.

nie rzeczy realnością znajduje potwierdzenie w ich aktywności w relacjach z człowiekiem, a ściślej we wpływie, jaki rzeczy mogą mieć na przebieg życia jednostki i zbiorowości. Wyobrażenie rzeczy jako „aktora” świata społecznego z pewnością nie było Norwidowi obce. Ukazywał ten aspekt ich bycia niejednokrotnie, zwłaszcza tam, gdzie wprowadzając przedmioty w magiczno-rytualną sferę rzeczywistości przedstawionej, nadawał im status „aktorów” nie tylko mówiących, ale także działających, zdolnych do inicjacyjnego przeobrażania ludzkich bohaterów i ich społecznego otoczenia.

W *Garstce piasku* to właśnie piasek pochodzący z cmentarnego grobu, a następnie umieszczony w „piaskowym zegarze” staje się centralną postacią mówiącą utworu. Wraz z przesypywaniem się ziaren w klepsydrze (przypominającej kształtem kielich, co nie pozostaje tu bez znaczenia) słyszalny staje się jego głos, odbierany jako szmer, jako cichy szept. Mowa piasku rozlega się gdzieś na pograniczu świata wewnętrznego i zewnętrznego narratora. Podana w przytoczeniu, uzyskuje autonomię wskazującą na obiektywne istnienie podmiotu wypowiedzi, ale zarazem stanowi integralny element stanu duchowego i życia imaginatywnego osoby słyszącej i relacjonującej słowa piasku. Norwidowska legenda, formalnie poemat prozą, ma status medytacji „rzeczy znikomych”, jest rozmyślaniem osnutym wokół idei *vanitas*. Narrator prezentuje siebie jako osobę pogrążoną w stanie egzystencjalnego, wszechobejmującego smutku („Zaiste, smutny jest ten świat aż do śmierci!”; III, 249). Udając się na cmentarz – po trosze na wzór Hamleta – pragnie przeżywać swój smutek jako smutek „człowieka dla człowieka” (III, 245), bez wskazania przyczyny i adresu. Mowa piasku odgrywa w tej kryzysowej sytuacji duchowej rolę inicjacyjną. Piasek, opowiadając dwie paralelne biografie wygnańców, zarazem obywateli i żołnierzy, odsłania przed narratorem testamentalny sens „żywo-tów przeszłych” konkretnych ludzi, a za jego pośrednictwem komunikuje również „rzeczy zakryte” o szerszej skali znaczeniowej. Narrator legendy uzyskuje bowiem dostęp do tajemnicy śmierci i grobu, poznaje tajemnicę pamięci i tradycji, a w końcu zostaje skonfrontowany z tajemnicą człowieka jako istoty społecznej, przeznaczonej do kultywowania braterstwa i pełnienia misji apostołskiej. A mówiąc ściślej, narrator poznaje dwa historyczne warianty tych prawd, gdyż opowieść garstki piasku dotyczy również tajemnicy dziejów, dla których cezurą jest Jezus Chrystus, dzielący czas na erę przedchrześcijańską i chrześcijańską. Jego pojawienie się w historii ma znaczenie również dla tytułowej garstki piasku – piszący na piasku Jezus odciska w nim ślad swej obecności, czyni go swym znakiem, rzeczą potencjalnie mówiącą w Jego imieniu. Piasek, pełniąc w legendzie Norwida funkcję medium ukrytych w materii znaczeń, odsłania palimpsestową strukturę przeszłości, która warunkuje terażniejszość; w tym oczywiście terażniejszość narratora, gdyż słowa

Piasku stawiają go wobec dwu modelowych wizji śmierci człowieka-wygnańca. Człowiek ery przedchrześcijańskiej kończy swój żywot w samotności aktem samobójstwa, a po śmierci popada w zupełne zapomnienie: grób skrywa wszystkie ślady jego ziemskiego istnienia, nie stając się nośnikiem społecznej pamięci. Wygnaniec ery pochrystusowej zaś, pomimo cierpienia i tęsknoty za ojczyzną, które przeżywa z równą co jego rzymski odpowiednik intensywnością, dokonuje żywota jako rycerz chrześcijański, apostoł wśród bliźnich, „syn POKOJU”. Trwa „przy onej chorągwi niewidzialnej, która jest sumieniem dziejów”, a jego grób stanowi „słup graniczny onego to niewidzialnego miasta, którego charaktery ludzi strzegą” (III, 251). Piasek, objawiając sens chrześcijańskiej śmierci, niesie więc narratorowi pocieszenie w smutku. Zarazem jego wypowiedzi są zachętą do kontynuowania apostolskiego posłannictwa (można z tym zagadnieniem łączyć wątek planowanego listu do bliźniego). Niosą też pouczenie o potrzebie poznania historycznego: „Wiedz, że to przez tradycję wyróżniony jest majestat człowieka od zwierząt polnych, a ten, co od sumienia historii się oderwał, dziczeje na wyspie oddalonej i powoli w zwierzę zamienia się” (III, 250), które okazuje się dla człowieka również formą samopoznania i źródłem tożsamości.

W sferę analogicznych znaczeń i sytuacji wkraczamy w trakcie lektury *Krakusa*. Tu również przedmiot, tym razem kamienny próg ruiny zamku, stanowi element struktury inicjacji, kluczowej dla przebiegu akcji tego misteryjnego dramatu<sup>12</sup>. Jak pamiętamy, tytułowy bohater utworu, zraniony i opuszczony przez brata, rywala w walce o królewski tron, zrazu postrzegający świat przez pryzmat idei *vanitas*, dociera pośród ciemnej nocy do „głębokiej puszczy”, gdzie dochodzi do jego spotkania i rozmowy z Progiem, z którym natychmiast odczuwa szczególne powinowactwo – obaj są bowiem jednakowo deptani i poniżani. Proóg, o czym sam informuje Krakusa, zyskał duszę i zdolność mowy po zniszczeniu zamku. Odtąd zabiega drogę podróźnym i wprowadza ich do niewidzialnego pałacu, który – jak mówi: „gdzie bym nie legł, stawa” (IV, 177). Zmęczony i smętny Krakus kładzie się opodal Progu i za moment znajduje się we wnętrzu pałacowej groty szmaragdowej. Proóg relacjonuje to następująco:

Książę się kładziesz w ogrodzie zamkowym,  
W grocie bezwidnej z drogiego kamienia,

<sup>12</sup> Nawiązuję tu do własnej interpretacji *Krakusa*, którą przedstawiłam w książce „*Misteria polskie*”. *Z problemów misteryjności w dramacie romantycznym i młodopolskim*, Kraków 1996, s. 49-68. Zob. również W. Szturc, *Studia nad symboliką inicjacji w „Krakusie” Cypriana Norwida*, [w:] idem, *O obrotach sfer romantycznych. Studia o ideach i wyobraźni*, Bydgoszcz 1997, s. 113-126.

Gdzie źródło w konchy spada alabaster,  
Stół z niewinnymi ofiarami czeka:  
Mleko, owoce i miodowy plaster  
Podaje Cisza, przyjaciółka człeka,  
Nie kłamająca natrętnymi słowy –  
[...]  
Spocząłeś, książę, w grocie szmaragdowej!

(IV, 179)

Próg ruiny zamku to zatem znak przejścia, opalizujący rozmaitymi znaczeniami. Jest zarazem granicą i łącznikiem między światem materialnym a duchowym, zewnętrznym a wewnętrznym, doczesnym a wiecznym. Jako Próg inicjujący pojawienie się tajemniczego pałacu, będącego symbolem duszy oraz Niebieskiego Jeruzalem<sup>13</sup>, objawia spirytualny wymiar egzystencji, umożliwia kontakt z transcendencją. Próg-kamień staje się znakiem przestrzeni sakralnej, zarodkiem ołtarza, co przywodzi na myśl biblijny kontekst, odnotowany przez Norwida w [*Notatkach z mitologii*]: „Pod ręką Jakuba kamień [...] przyjmuje pomazanie jako figura Mesjasza. *Beth-el*” (VII, 265). Krakus dostrzega w swym spotkaniu z Progiem również sytuację wglądu w „za-swiat”, zstąpienia w głębinę ziemi, w przestrzeń mogiły. Zapadając w sen, symbolicznie doświadcza śmierci, dzięki czemu może później identyfikować się ze światem zmarłych:

Jestem spod kamienia,  
Spod mchów – z narodu, który skryła góra.  
– Tam czaszek nagość popiół grzeje szary [...].

(IV, 206)

Przekroczenie progu oznacza dla Krakusa nie tylko akt poznawczego spotkania z transcendencją (ciemna noc przynosi światło poznania)<sup>14</sup>, ale otwiera też drogę wiodącą do samopoznania, wewnętrznego dojrzewania, docierania do zdeponowanej w głębi ludzkiej duszy prawdy Boskiego Logosu.

Właściwe wtajemniczenie protagonisty dramatu dokonuje się w grocie, do której przenosi go Próg. Tu bohater uczestniczy w symbolicznie przedstawionym akcie kultowym, jakim jest liturgia eucharystyczna. Stół zastawiony pokarmem, tryskające źródło, szmaragdy przywołujące wyobrażenie wnętrza kielicha Graala – to znaki liturgiczne. Sama zaś akcja liturgiczna uobecnia Ostatnią Wieczerzę, a za jej

<sup>13</sup> J.E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, London 1962, s. 37-38.

<sup>14</sup> O Norwidowskiej nocy jako nocy poznania pisała Irena Sławińska. Zob. „*Podróż do kresu nocy*”, [w:] eadem, *Reżyserska ręka Norwida*, Kraków 1971, s. 228-248.

pośrednictwem wprowadza w misterium paschalne, objawiające tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Jest to jednocześnie zapowiedź uczty mesjańskiej u kresu dziejów, a więc i antycypacja ostatecznej, eschatologicznej przemiany. Bezpośrednim owocem procesu wtajemniczenia w sens dzieła zbawienia będzie wewnętrzna przemiana Krakusa, dla którego stan poniżenia okaże się drogą chwały, a inicjacyjna śmierć – progiem życia. Bohater wyjdzie z groty szmaragdowej przygotowany duchowo do spełnienia czynu-ofiary, którym za cenę własnego istnienia unicestwi zło w życiu swego narodu. Gdy więc zapoczątkowany przez Próg proces inicjacji dobiegnie kresu, książę wypowie z mocą słowa: „O! wiem – wiele wiem – – mogę! –” (IV, 189).

Z wyjątkowym nagromadzeniem rzeczy mówiących i działających mamy do czynienia w *Za kulisami*. Tu analizowany wątek twórczości Norwida osiąga apogeum i zarazem uzyskuje nowy zakres znaczeniowy. Do świata postaci swego dramatu autor wprowadza bowiem maski, a więc materialnie skonkretyzowane przedmioty, które obejmują zarówno specjalnie uformowaną powierzchnię przesłaniającą twarz, jak i kostium wraz z towarzyszącymi mu różnymi atrybutami. W rozumieniu antropologów nie sposób jednak zatrzymać się w definiowaniu maski na jej istnieniu jako przedmiotu czy też zestawu przedmiotów. Trzeba pojmować ją szerzej: „jako ogólniejszą kategorię ekspresji, obejmującą przebranie, a w rozszerzonym znaczeniu – wszelką transformację czyjegoś wyglądu”<sup>15</sup>. Poszerzone rozumienie maski dotyczy zwłaszcza jej wymiaru komunikacyjnego: „po pierwsze, jako przebranie służy kamuflowaniu indywidualności; po wtóre, w symboliczny sposób nadaje nową tożsamość”<sup>16</sup>. W dyskursie antropologicznym, sięgającym jeszcze głębiej – ku archaicznej tradycji, ważny okazuje się też jej funkcjonalny aspekt, rola magiczna, inicjacyjna, misteryjna – rola pierwotnego narzędzia jednoczącej przemiany w ramach obrzędów przejścia. Maski więc ukrywa, wywołuje strach, integruje żywych z umarłymi, ale przede wszystkim „stwarza relację między zamaskowanym człowiekiem a istotą, którą przedstawia”<sup>17</sup>. Dzięki niej człowiek może odnaleźć drogę do świata duchowego, do innego statusu społecznego, do własnego głębokiego Ja.

Obecność masek w *Za kulisami* Norwid motywuje na wiele sposobów. Akcja dramatu rozgrywa się w przestrzeni, która, jak informuje pierwsze didaskalium,

<sup>15</sup> Å. Boholm, *Weneckie widowiska karnawałowe w maskach*, przeł. J. Jaworska [w:] *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*, red. W. Dudzik, Warszawa 2011, s. 205.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 206.

<sup>17</sup> K. Kerényi, *Człowiek i maska*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2002, nr 3-4, s. 141.

„przedstawuje między-sionek teatru i maskaradowej sali” (IV, 515). Już ta wstępna uwaga pozwala łączyć pojawienie się masek zarówno z sytuacją karnawałowego balu maskowego, co obejmuje również aluzje do moralnie dwuznacznych warszawskich balów redutowych<sup>18</sup>, jak i z teatralną inscenizacją (widowisko teatralne z użyciem masek, np. *commedia dell'arte*). Motto poprzedzające utwór dodatkowo kieruje naszą uwagę w stronę weneckiego karnawału, w którym maski odgrywają, jak wiadomo, rolę pierwszoplanową, ale także w stronę „weneckich zapustów”, a więc poetyckiego obrazu maskarady, w którym Antoni Malczewski w *Marii* dokonał kontaminacji włoskich i polskich obyczajów karnawałowych<sup>19</sup>. W związku z tak szeroko zakreślonym polem odniesień maski stają się w dramacie Norwida ważnym ośrodkiem metaforyzacji przedstawionego świata, w którym można dopatrywać się wyobrażenia „marionetkowości życia” lub „maskarady żywota”<sup>20</sup>, realizacji toposu *theatrum mundi*<sup>21</sup> czy wreszcie nawiązań do karnawałowej motywiki wanitatywnej i samego karnawału jako święta opartego w różnych kulturach na scenariuszu obrzędu przejścia, w symboliczny sposób wyrażającego i podkreślającego fakt zmiany statusu społecznego jednostek (zwłaszcza pełniących integracyjną funkcję społeczną) i całych grup w przełomowych momentach życia<sup>22</sup>.

Postacie dramatu ukazujące się w przebraniu są przez Norwida różnicowane ze względu na rodzaj noszonej przez nie maski. W maskaradzie biorą więc udział: 1) postacie rzeczywiste w balowych maskach (Lia w masce Heloizy, Sofistoff w masce Abelarda, Emma jako Domino); 2) postacie noszące „maskę” znaczącego nazwiska (Fiffraque, Glückschnell); 3) postacie, które istnieją poprzez „maskę” swej funkcji społecznej (Krytyk, Feuilleton, Poeta Gminny, Konspiratorzy); 4) maski, których źródłem jest wenecki karnawał i związana z nim *commedia dell'arte*

<sup>18</sup> Historyczne i obyczajowe konteksty dramatu Norwida analizował ostatnio Włodzimierz Toruń. Zob. W. Toruń, *Historyczne konteksty dyptyku dramatycznego „Tyrteja – Za kulisami”*, [w:] *Dramaty Cypriana Norwida. Teksty – konteksty – interteksty*, red. W. Rzońca, K. Samsel, Warszawa 2019, s. 65-74.

<sup>19</sup> Pisałam na ten temat w książce *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności a więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)*, Kraków 2011, s. 299-314 (rozdz. Kulig Polaków. Między obyczajowością zapustną a literackim obrazowaniem życia zbiorowego).

<sup>20</sup> Zob. T. Makowiecki, I. Sławińska, *Za kulisami „Tyrteja”*, [w:] K. Górski, T. Makowiecki, I. Sławińska, *O Norwidzie pięć studiów*, Toruń 1949, s. 37, 53; A. Ziółowicz, *Na maskaradzie żywota. O „Tyrteju – Za kulisami”*, [w:] *Norwid – interpretacje*, red. T. Korpysz, Warszawa 2021, s. 253-271.

<sup>21</sup> Zob. S. Świontek, *Norwidowski teatr świata*, Łódź 1983, *passim*.

<sup>22</sup> Zob. R. Kasimow, *Poetyka karnawału i obrzędów przejścia. Rozmyślenia nad pojęciem „karnawał”*, przeł. B. Chmielewska, [w:] *Karnawał. Studia...*, s. 281-290.

(Paź, Arlekin, Pierrot, Mandolin; 5) maski fantastyczne (Dianna, Noc, Astrolog, Diogenes, Domina, Fiołki)<sup>23</sup>. Przedstawione wyliczenie świadczy o tym, że maska, w sensie dosłownym i metaforycznym, pokrywa twarze prawie wszystkich uczestników balu *Za kulisami*. Jedynie Omegitt i jego służący Malcher nie kamuflują tożsamości, pozostając przez cały czas trwania akcji sobą. Ale powyższa klasyfikacja ukazuje również szereg realizowanych w dramacie wariantów relacji człowiek – maska, co bez wątpienia świadczy o wzmożonym zainteresowaniu Norwida problemem użycia tego przedmiotu jako środka ekspresji człowieczego Ja. Postacie dramatu, nakładając maskę, najczęściej ukrywają prawdę o sobie, starają się wyeksponować fałszywą tożsamość (tak postępują Lia i Sofistoff). Zarazem w wielu przypadkach maska stanowi materialny odpowiednik Ja, zredukowanego do jednego tylko wymiaru istnienia; to przejaw stężalej ekspresji ludzkiego typu, a nie człowieka żyjącego pełnią życia (maska znaczącego nazwiska lub roli społecznej). Ale bywa i tak, że panuje ona nad noszącą ją osobą tak dalece, że już nie możemy się domyślać, czym jest wyrazem i czy w ogóle ktokolwiek się jeszcze pod nią ukrywa; być może maska jest „pusta”, samowystarczalna, bez zamaskowanego (maski teatralne, maski fantastyczne)<sup>24</sup>. Jednocześnie status ekspresywny masek jest ściśle powiązany z ich statusem ontologicznym. Odrealniają one postaci dramatu, przydają ich istnieniu cech hybrydyczności (ludzie-rzeczy), a niektórych uczestników balu przypuszczalnie w pełni urzeczowiają. To oczywiście rzutuje na sposób przedstawienia w dramacie relacji międzyludzkich, na przebieg dramatycznych dialogów. W dziedzinie egzystencjalnego fałszu słowo traci walor ekspresji osoby oraz komunikacyjną skuteczność. Stąd tak częste w *Za kulisami* krótkie, rwane, niespokojne wymiany zdań, często powiązane z mijaniem się postaci w rozmowie, czemu niewątpliwie sprzyja szopkowa kompozycja akcji utworu<sup>25</sup>. W efek-

<sup>23</sup> Por. T. Makowiecki, I. Sławińska, *op. cit.*, s. 55-56.

<sup>24</sup> Warto w tym kontekście przywołać słowa Kerényiego: „Ten, kto nosi maskę bez przerwy, jest umarłym albo potworem” (K. Kerényi, *op. cit.*, s. 146). Związek maski z grobem, ze światem zmarłych to szeroko znany badaczom obrzędów przejścia temat, gdyż każdy obrzęd przejścia zawiera elementy symboliki śmierci i ponownych narodzin.

<sup>25</sup> Szeregowo-rewiowy, luźny układ akcji, oparty na pojawianiu się i znikaniu postaci-karykatur jest charakterystyczny dla szopki satyrycznej. Forma ta, uznawana za specyficznie polski gatunek teatralno-literacki, wykazuje jednak podobieństwo do spektaklu stworzonego w 1863 roku przez Louisa Lemerciera de Neuville’a. Ten paryski dziennikarz i satyryk, zachęcony przez Gustawa Dorégo, do roku 1891 przygotowywał przedstawienia prezentujące kukły-karykatury oraz satyryczne teksty, publikowane następnie pt. *Théâtre des pupazzi* (1868, 1873, 1876). Zob. R. Wierzbowski, *O szopce. Studia i szkice*, wybór i oprac. M. Waszkiel, Łódź 1990, s. 108, 115; G. Baty, R. Chavance, *Histoire des marionnettes*, Paris 1959, s. 104.

cie powstaje obraz zdeformowanych relacji dialogowych i nieuporządkowanego życia społecznego. Znajdziemy tu również interakcje z udziałem masek, rozgrywane się na granicy między światem istniejącym obiektywnie a czyjaś subiektywnością; można uznać, że interakcje te mają charakter intrapersonalny, że są częścią wewnętrznego dialogu postaci, zwłaszcza Omegitta (jego dialogi z Fiołkami), ale i podmiotu dzieła (maski komedii *dell'arte*, postacie-instrumenty muzyczne)<sup>26</sup>.

Jeśli spojrzymy na dzieło Norwida przez pryzmat obrzędowego scenariusza widowisk z maskami, to okaże się, że maska nie spełnia tu funkcji narzędzia jednoczącej przemiany w sensie pozytywnym tego określenia, bo prowadzi nie do metamorfozy, do duchowego przeobrażenia człowieka, lecz do jego zafałszowania, a nawet urzeczowienia, a w końcu i być może duchowej śmierci. Nie bez powodu Diogenes (maska ta pozostaje na usługach autorskiej ironii), poszukujący na maskaradowym balu człowieka, zwraca się do jednego ze swych interlokutorów słowami: *Sit tibi crinolina levis!* (IV, 529), które bezpośrednio nawiązują do często spotykanej inskrypcji nagrobnej, ale także do obiegowego zakończenia mów pogrzebowych: *Sit tibi terra levis!* W chwili zaś, gdy Diogenes spostrzega Sofistoffa w stroju Abelarda, gasi latarnię i zaprzestaje dalszych poszukiwań, ogłaszając: „Oto i człowiek!... [...] To on! – on – niechybnie – – Inaczej nie wdziewałby maski ze wschodem słońca...” (IV, 542). Oczywiście słyszymy w tych słowach zgrzyt Norwidowskiej ironii.

Norwid, czyniąc maskę narzędziem swej bezkompromisowej, a momentami nawet okrutnej analizy antropologicznej, stara się zobrazować w *Za kulisami* stan ludzkiej egzystencji jako bycie w zawieszeniu: pomiędzy tym, co podmiotowe, duchowe, żywe, a tym, co przedmiotowe, materialne, martwe. Sięgając do dyskursu antropologicznego, trzeba by ów stan określić mianem stanu liminalnego. Jak wiadomo, w obrzędach przejścia następuje on po fazie separacji jednostki ze stanu (statusu) pierwotnego, z którego ma być wyłączona, a poprzedza włączenie do stanu (statusu) nowego. Faza liminalna oznacza zatem przynależność do stanu „anormalnego”, kiedy cechy podmiotu obrzędowego stają się ambiwalentne, wymykają się jednoznacznej klasyfikacji, normalnie wyznaczającej im miejsce w przestrzeni kulturowej. Liminalność ma również wymiar ogólnospołeczny – społeczeństwo znajdujące się w tej fazie pozbawione jest wewnętrznej struktury, nieodróżniane, popada w chaos<sup>27</sup>. O ile w *Krakusie* tytułowy bohater przezwycięża ten stan,

<sup>26</sup> Pomijam tę kwestię, bo o podmiocie *Za kulisami* i jego manifestacjach w świecie dramatu pisałam w książce *Dramat i romantyczne „Ja”*. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu, Kraków 2002, s. 291-314.

<sup>27</sup> Zob. A. van Gennep, *Rites de passage*, Paris 1909; V. Turner, *Betwixt and Between. The Liminal Period in the Rites de Passage*, New York 1964. Jak pisał Victor Turner: „Byty

przekraczając próg (łac. *limen*), i następuje jego włączenie do życia społecznego poprzez czyn-ofiarę, który z kolei daje podstawę do ukonstytuowania wspólnoty narodowej, o tyle w *Za kulisami* rytuał przejścia nie zostaje dopełniony. Bohaterowie dramatu w wymiarze tożsamości zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej zatrzymują się w rozwoju na etapie liminalnej ambiwalencji. Jedynie Omegitt, nieuciekający się do pośrednictwa maski, nie jest zagrożony urzeczowieniem. Po upływie nocy balu i teatralnej prapremiery opuszcza maskaradę, dziedzinę iluzji i marności, zachowując głęboką więź między własnym Ja a formami ekspresji (tak osobniczej, jak i artystycznej), między sobą a światem postrzeganym w kategoriach kosmologicznego holizmu<sup>28</sup>. Z granicznego doświadczenia egzystencjalnego, przedstawianego jako zstąpienie do limbów (*W pamiętniku*) i pogrążanie się w otchłani (IV, 526), wychodzi, co prawda, jako wyświstany poeta i mężczyzna odrzucony przez kobietę<sup>29</sup>, ale wciąż jako człowiek *sensu stricto*, tyle tylko, że w cywilizacyjnej diagnozie Norwida jest to prawdopodobnie człowiek ostatni, ostatni wyznawca i obrońca „tajemnicy świętej rzeczywistości”, u której źródła leży wyobrażenie „świata – całego” (IV, 491-492).

Na zakończenie rozważań niebezzasadne będzie pytanie o wnioski płynące z lektury wyodrębnionej grupy tekstów Norwida. Pomimo wąskiego pola obserwacji, można – jak miemam – zaryzykować kilka uogólnień, gdyż przywołane utwory pisarza przynoszą bogate, wieloaspektowe ujęcie problematyki rzeczy, a najważniejsze, że ukazują to, co w tej dziedzinie wydaje się dla Norwida specyficzne. Eksponują mianowicie mediacyjną rolę rzeczy, które istnieją w tym świecie

---

liminalne nie przebywają ani tu, ani tam; znajdują się pomiędzy pozycjami wyznaczonymi i uporządkowanymi przez prawo, zwyczaj, konwencję i ceremoniał. Ich niejednoznaczne i nieokreślone atrybuty znajdują wyraz w bogatej różnorodności symboli w wielu społeczeństwach, które zmianę kulturową i społeczną sankcjonują obrzędem. Liminalność jest często przyrównywana do śmierci, do pobytu w łonie matki, do bycia niewidzialnym, do ciemności, do biseksualności, do odludzia i do zaćmienia słońca czy księżyca” (V. Turner, *Liminalność i communitas*, przeł. E. Dżurak, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, wybór i wstęp. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 241).

<sup>28</sup> Jako człowiek egzystencjalnie wtopiony w świat Omegitt prezentuje się w trakcie monologu, wygłaszanego na tle rozgwieżdżonego nieba (akt II), a będącego m.in. aktem afirmowania Całości oraz mającej w niej źródło – Prawdy. Warto przy tej okazji zauważyć, iż schemat obrzędów przejścia ma zawsze finał „kosmiczny” – faza włączenia to „przezwyciężenie chaosu i wstąpienie do królestwa kosmosu”. Zob. R. Kasimow, *op. cit.*, s. 139.

<sup>29</sup> Wątek miłosny w *Za kulisami* ma ścisły związek z obrzędowym scenariuszem dramatu – narzeczeństwo traktowane jest w antropologii jako faza liminalna obrzędu przejścia, a maska bywa w przebiegu obrzędu łączona z weselnym orszakiem. Dodajmy jeszcze, że karnawał zwyczajowo jest czasem uroczystości weselnych, również karnawał wenecki.

poetyckim jako: 1) materialny znak duchowej podstawy rzeczywistości, Boskiej transcendencji, Prawdy; 2) ekspresja człowieczej jaźni, jej treści, struktury i aktów; 3) atrybut, narzędzie interakcji społecznych, inicjacji, działań rytualnych, a tym samym element dynamiki tożsamości jednostkowej i zbiorowej. Można żywić nadzieję, że zarówno uogólnienia, jak i szczegółowe analizy rzucają dodatkowe światło na kwestię wzajemnych relacji ducha i materii w twórczości Norwida. Pozwalają też na dostrzeżenie znaczącej ewolucji poglądów poety w tym zakresie. Jej wyznacznikiem byłoby przejście od wyobrażenia rzeczy ożywionych mocą tego, co duchowe, do wyobrażenia zagrożonego urzeczowieniem człowieka.



## Uwagi końcowe

Z przedstawionych w książce analiz wyłoniły się zarysy Norwidowego rozumienia wspólnego świata. Zaledwie zarysy, bo trudno w tym przypadku o osiągnięcie efektu pełnej wyrazistości, jednoznaczności obrazu. Możliwe okazało się jednak wyodrębnienie kilku kręgów problemowych, w których kwestia wspólnotowości ujawnia swą bezsprzecznie doniosłą rangę w twórczości Norwida, swój status czynnika wiążącego różne aspekty myśli, wyobraźni, postawy poety. Przede wszystkim zaś jawi się jako niezbywalny element refleksji antropologicznej i kulturowej autora *Vade-mecum*, któremu – jak widać – bliskie jest myślenie o człowieku i jego cywilizacyjnych dokonaniach w horyzoncie wspólnotowości, dialogicznej ciągłości, powinowactw łączących epoki i twórców, kulturowego uniwersum – wieloperspektywicznego i zarazem zachowującego więź z prapoczątkiem. Jest też jedną z ważnych osi krystalizacji poglądów metapoetyckich Norwida – określających źródła i cele poezji, a także status i misję poety, tym samym mieści się w polu jego własnego egzystencjalnego i artystycznego samorozumienia. To również fundament społecznego *imaginarium* pisarza, aksjologiczna miara stosowana przezeń w trakcie oglądu i waloryzacji dziewiętnastowiecznego społeczeństwa. To odpowiedź na diagnozowany przez autora kryzys cywilizacji.

W pierwszym z wyodrębnionych kręgów problemowych mogliśmy zaobserwować znamieny dla Norwida zwrot ku wspólnym dla całej ludzkości źródłom. Zwrot ów stanowi o rozwoju człowieka i kultury, wszak wedle poety „oryginalność jest to sumiennosc w obliczu źródeł” (VI, 423). Te słynne słowa pochodzące z wykładów *O Juliuszu Słowackim* mają istotne z naszego punktu widzenia rozwinięcie, godne przytoczenia: „Ktoś mi powie, że sumienna wzajemność wobec źródeł nie daje samosili, i że trzeba dla indywidualnej oryginalności mieć źródło w sobie, ale ja powtórzę i powiem, że takiej oryginalności absolutnie indywidualnej nie ma, nie było i nie będzie” (VI, 424). Wartością jest bowiem nie tylko sumiennosc, lecz także – powtórzmy – „wzajemność wobec źródeł”. Norwid w poczuciu uczestnictwa we wspólnocie myśli i wartości, przekraczającej granice geograficzne

i czasowe, „aranżuje” w swej twórczości spotkania z wybitnymi postaciami kultury, autorytetami, nauczycielami umiejętności i mądrości, wielkimi mistrzami. Prowadzi z nimi dialog, w którym znajdziemy jednocześnie i afirmację ich poglądów, i polemikę. Uwidoczniająca się w ten sposób permanentna reinterpretacja tradycji to jeden z naczelných wymiarów Norwidowskiego pojmowania wspólnotowości, która nie istnieje bez dialogicznego powrotu do wcześniejszych stadiów kultury, bez swoistego renesansyzmu. Warto też zauważyć, że pisarz starannie dobiera rozmówców – mają oni coś ważnego do powiedzenia na temat wspólnoty, jej istoty i historycznych form. I choć książka nie obejmuje wszystkich ważnych dla poety debat u źródeł (pisałem o tym we *Wstępie*), to jednak spotkania z Pitagorasem, Diogenesem z Synopy, artystami włoskiego renesansu mają dla Norwida sens głęboko poznawczy i formacyjny. Zostają w ich toku przedstawione problemy na pewno ważne dla każdego „nosiciela wspólnoty”, takie jak np.: relacja *vita contemplativa* – *vita acitiva* (kontemplacja jako rodzaj duchowej aktywności sposobiącej do działań w świecie zewnętrznym), poszukiwanie prawdy oraz ideału człowieka na miarę życia wspólnotowego, postawa mędrca w czasach cywilizacyjnego kryzysu i rozpadu tradycyjnych wspólnot, mediacyjna rola nowożytnego artysty zawieszono między kulturą antyczną a kulturą chrześcijańską, między indywidualistycznie pojmowanymi celami twórczości a społeczną i metafizyczną funkcją sztuki. Ta lekcja u dawnych mistrzów pozwala Norwidowi na adekwatne zwaloryzowanie świata społecznego XIX wieku. Konsekwentna krytyka przejawów indywidualizmu i egoizmu oraz konformizmu i kolektywizmu prowadzi pisarza ku personalistycznej koncepcji wspólnotowości, opartej na wizji harmonijnego współistnienia osoby i wspólnoty, ich wzajemnego dopełniania się. Ten antropologiczny ideał uzyskuje status jednego ze źródeł myśli, wyobraźni i postawy Norwida.

W centrum kolejnego kręgu problemów znajduje się Norwidowska *paideia*. Pisarz, podobnie jak jego duchowi i intelektualni przewodnicy, podejmuje trud formowania swych współczesnych. Czyni to w przeświadczeniu, iż kształtowanie pojedynczego człowieka wiedzie ku przeobrażeniu zbiorowości. Jest w tej postawie Norwida rys ewidentnie sokratejski: troska o ludzką duszę, której celem jest dobro, zostaje zespolona z troską o wspólnotowy wymiar życia społecznego, o dobro wspólne<sup>1</sup>. Akcent pada w refleksji pisarza na kilka aspektów życia człowieka

---

<sup>1</sup> Znacznie częściej dostrzegano w dotychczasowych badaniach wpływ greckiego filozofa na Norwidowską koncepcję poezji jako formy majeutyki, na koncepcję ironii oraz dialogu i jego roli w procesie dochodzenia do prawdy. Pisano też o Sokratesie w związku z autokreacyjnymi strategiami pisarza, eksponując romantyczny obraz myśliciela – indywidualisty i buntownika, skonfliktowanego z ateńskim *demos*em i gotowego na śmierć w imię

jako podmiotu moralnego. Pierwszorzędną rolę odgrywa praca nad sobą, wysiłek samopoznania i samodoskonalenia realizowany w formule ćwiczeń duchowych, dobrze znanej w różnych tradycjach filozoficznych i religijnych, a przez Norwida niejednokrotnie przywoływanej i reinterpretowanej z myślą o aktualizacji. Filarem Norwidowskiej *paidei* staje się też kultywowanie cnót i wynikająca stąd etyka dzielności, która w poszukiwaniu reguł postępowania, jakimi ludzie powinni się kierować w działaniu, wskazuje w pierwszej kolejności właśnie na cnoty. U Norwida są one zarówno proveniencji antycznej, jak i chrześcijańskiej, mającej źródło w osobie Jezusa Chrystusa. To On i Jego nauczanie odgrywają ostatecznie kluczową rolę w programie moralnym Norwida – powinność naśladowania Chrystusa staje się zwornikiem propagowanej przez pisarza wizji ludzkiego życia. Zauważmy, że syntetyzuje on w swym moralistycznym dyskursie różne szkoły formowania człowieka, różne drogi przygotowujące go do osiągnięcia celu istnienia. To przesądza o oryginalności Norwidowskiej *paidei*, która powstaje w twórczym dialogu z wybranymi tradycjami myśli etycznej i praktykami dobrego życia, by stać się kontrpropozycją wobec etyki dziewiętnastowiecznej, zdominowanej przez indywidualizm, emotywizm, utylitaryzm, naturalizm, materializm.

Ostatni krąg zagadnień koncentruje się wokół problematyki żywego słowa. Norwid postrzega je jako macierzyste środowisko *paidei*, ale też jako integralny element sfery publicznej, której obronę, wobec ekspansji prywatności i w sytuacji niewoli narodowej, uznaje za jeden z priorytetów swej misji. Nie ma bowiem życia wspólnotowego bez form jego publicznej reprezentacji, a zwłaszcza bez „publicznego słowa” – to punkt widzenia częstokroć manifestowany przez poetę, z pełnym przekonaniem przyjmującego na siebie obowiązki krzewiciela wspólnoty autentycznej i krytyka wspólnot pozornych. Towarzyszy temu specyficzna interpretacja

---

praw wybitnej jednostki. Maria Kalinowska konstatowała: „postawa Sokratesa nabierała w oczach romantyków cech *stricte* romantycznych” (M. Kalinowska, *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994, s. 128). Zob. również: T. Mackiewicz, *Sokrates Norwida. Kontekst – recepcja – kontynuacja*, Warszawa 2009. Jednak w świetle rozważanych w książce zagadnień okazuje się, że dla Norwida równie ważny był neohellenistyczny wizerunek Sokratesa – wychowawcy i mistrza, który zachęcając do poznania i samopoznania, a tym samym nauczając cnoty, tworzył fundamenty wspólnego świata. Warto przypomnieć słowa Norwida z listu do Agatona Gillera z maja 1869 roku: „Sokrates nauczał, iż należy od czasu do czasu pozierać w zwierciadło, i ufamy, że on nie zalecał tego obyczaju dla zewnętrznych próżnostek, lecz wywnioskował zapewne tę przestrożę z samejże człeka budowy. Albowiem nikt profilu swego naturalnym sposobem obejrzyć bez zwierciadeł nie potrafi... tak dalece i ku społecznemu obcowaniu utworzony jest człowiek” (IX, 408-409).

pisarskiego etosu – można rzec, iż Norwid identyfikuje się z tymi, którzy uprawiają „kaznodziejstwo żywe dla społeczeństw” (List do Józefa Ignacego Kraszewskiego, 9 listopada 1877; X, 106)<sup>2</sup>, jest przekonany, że twórczość to nade wszystko służba dla ogółu, a nie osobnicza ekspresja, to stan wymagający powściągnięcia własnego Ja przed trybunałem Prawdy i obligujący do życia w ascezie: „O sobie samym to tylko powiedzieć mogę, że nieledwie od kolebki byłem na drodze, na której od osiemnastu wieków cywilizacji nikt nigdy dla siebie nic nie zrobił – i to mi bardzo wystarcza – albowiem, jak powiada Sokrates, nie każdemu wolno jest nic nie mieć” (List do Pauliny Suskiej, luty-marzec 1858; VIII, 334). Poprzez wykłady, okolicznościowe mowy, akty publicznej lektury i deklamacji, towarzyskie rozmowy, a także dialogi epistolarne i literackie Norwid wciąż potwierdza wagę żywego słowa w komunikacji społecznej. Unaocznia tym samym, iż interakcyjny model ludzkiego życia stanowi podstawę wspólnego świata. Widzimy tu pisarza stojącego nie po stronie pisma, lecz po stronie mowy i działania, co stanowi istotne dopełnienie obrazu jego aktywności twórczej, rozwijanej poza granicami tego, co estetyczne, w dziedzinie żywiołów społecznych.

Wyodrębnione w książce kręgi problemowe nie są rozdzielne. Przeciwnie, przenikają się nawzajem. Dopiero potraktowane łącznie tworzą kontury wiedzy o wspólnym świecie jako antropologicznym ideale Norwida. To ideał, który poeta próbował wcielić w życie, ale rzeczywistość społeczna, z którą się zetknął, nie okazała się podatna na tego typu zmiany. Kultura europejska obrała już kurs na nowoczesność, a ta nie sprzyjała myśleniu w kategoriach wspólnotowości. Kultura polska, po romantycznym zenicie, zaczęła asymilować powyższe wzorce lub kultywowała wzorce anachroniczne, co również nie mogło znaleźć u Norwida akceptacji. Podstawowymi doświadczeniami społecznymi pisarza stały się więc głęboka alienacja, niezrozumienie intencji, problemy natury komunikacyjnej w międzyosobowych relacjach. W 1859 roku, komentując realia życia w „ojczystym społeczeństwie”, stwierdzał: „Stąd dziś samotność moja zaprawdę że jest wielka” (List do Teofila Lenartowicza, [styczeń] 1859; VIII, 372). Podobne wyznania będą padały z ust Norwida niejednokrotnie, by w końcu, u kresu życia poety przybrać formę bolesnego podsumowania: „C. N. zasłużył na dwie rzeczy od Społeczeństwa Polskiego: to jest ażeby oneż społeczeństwo nie było dlań obce i nieprzyjazne” (List do Zofii Radwanowej, marzec 1883; X, 202).

Norwidowskie żywe słowo, jak wiemy, nie dotarło do jego dziewiętnastowiecznych słuchaczy, proponowany przez poetę program przeobrażeń ludzkiego życia

<sup>2</sup> W dalszym ciągu listu czytamy: „kaznodziejstwo tym się od literackości różni, że prywatności polubowne zezuwa i bose jest, i tylko o tyle, ile bose, o tyle do iścia zgotowane” (X, 106).

i odnowy kultury nie został wówczas przyswojony. Pomiędzy ideałem a rzeczywistością zaistniał rozdział – nie do zniwelowania. Norwid okazał się więc „nosicielem wspólnoty” pozbawionym siły oddziaływania na swych współczesnych (i chyba też na „późnych wnuków”), co wydaje się sytuacją o zakroju zaiste tragicznym. Hannah Arendt, przywoływana na początku tej książki, powiedziałaaby zapewne, że jest to los wszystkich odkrywców prawdy, rzuconych w przestrzeń publiczną, która ze swej istoty jest domeną opinii, sporów, perswazji i negocjacji. Ponieważ prawda nie podlega dyskusji, jej głosiciel sytuuje się właściwie poza/ponad agorą, a znamieną dlań postawa jest – ni mniej, ni więcej – tylko „jednym z rozmaitych sposobów bycia samemu”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 304.



## Nota bibliograficzna

Zamieszczone w niniejszej książce studia w większości były już wcześniej publikowane:

- *Dramat pasyjny w twórczości Cypriana Norwida*, [w:] *Via pulchritudinis. Wątki biblijne w literaturze i kulturze polskiej*, red. A. Gorzkowski, ks. Ł. Kamykowski, ks. K. Panuś, Kraków 2010, s. 195-216 – w niniejszej publikacji jako *Passio Christi w twórczości Cypriana Norwida*.
- *Epistolarne kreowanie wspólnoty. O listownych rozmowach Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana” 2014, t. 32, s. 3-23, <https://doi.org/10.18290/10.18290/sn.2019.37-1>.
- *W stronę Diogenesa. Z problemów Norwidowskiej koncepcji kultury*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2015, s. 359-378 – w niniejszej publikacji jako *W stronę Diogenesa, czyli myśliciel w czasach kryzysu*.
- *Norwidowskie dialogi rzeczy*, „Studia Norwidiana” 2017, t. 35, s. 23-40, <https://doi.org/10.18290/sn.2017.35-2>.
- *Cypriana Norwida sztuka żywego słowa*, „Ruch Literacki” 2017, nr 4, s. 359-376.
- *Pochwała kontemplacji. Norwid wobec Pitagorasa i pitagoreizmu*, [w:] *Loci (non)communes. Prace ofiarowane Profesor Marii Korytowskiej*, red. O. Płaszczewska, M. Siwiec, Kraków 2017, s. 81-98.
- *Norwidowskie miary i oglądy heroizmu*, „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU” 2018, t. 14 (*Heroizm i martyrologia w kulturze Słowian*), s. 113-133, <https://doi.org/10.4467/25439561KSR.18.005.9363>.
- *„Odkrycie człowieka”. Spotkania Norwida z mistrzami włoskiego renesansu*, [w:] *„Pod łatyńskim żaglem cieniem...” Italia Norwida*, red. E. Chlebowska, P. Chlebowski, Ł. Nie-wczas, Lublin 2019, s. 105-123.
- *W żywiole towarzyskości. Arkana Norwidowskiej rozmowy*, [w:] *O Norwidzie kompara-tystycznie*, red. M. Siwiec, Kraków 2019, s. 95-112.
- *„Vade-mecum” drogami cnoty. O poetyckiej aretologii Cypriana Norwida*, „Studia Nor-widiana” 2021, t. 39, s. 5-30, <https://doi.org/10.18290/sn2139.1>.

Powyższe studia zostały na potrzeby książki przejrane i uzupełnione. Pozostałe są publi-kowane po raz pierwszy.



## 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., *Mysł 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.

- Cysewski K., *Uwagi o listach Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana” 1985-1986, t. 3-4, s. 131-152.
- Cywiński S., *Religijność w utworach młodzieńczych Norwida*, „Tęcza” 1928, z. 3, s. 4-5.
- Černý V., *Essai sur le titanisme dans la poésie romantique entre 1815 et 1850*, Prague 1935.
- Czarnomorska J., *W cieniu Anioła Niszczyciela. O Norwidowskiej wizji Europy*, „Studia Norwidiana” 1996, t. 14, s. 21-40.
- Czarnowski S., *Dzieła*, t. 4: *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk – bohater narodowy Irlandii*, przeł. A. Glinczanka, Warszawa 1956.
- Czernik J., *Między indywidualizmem a kolektywizmem. Jednostka i zbiorowość w literaturze romantycznej*, Kraków 2014.
- Dambek-Giallelis Z., „Bystro czytać w dziejach”, czyli o pewnym wystąpieniu Norwida w rocznicę Powstania Styczniowego, „Studia Norwidiana” 2015, t. 33, s. 191-217, <https://doi.org/10.18290/sn.2015.33-11>.
- Dambek-Giallelis Z., *Cyprian Norwid a tradycje szlacheckie*, Poznań 2012.
- Dampc-Jarosz R., *Zwierciadła duszy. Estetyka listów pisarek niemieckich epoki klasycysto-romantycznej*, Katowice 2010.
- Dąbrowicz E., *Cyprian Norwid. Osoby i listy*, Lublin 1997.
- Delatte A., *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915.
- Diaz B., *L'Épistolaire ou la pensée nomade. Formes et fonctions de la correspondance dans quelques parcours d'écrivains au XIX siècle*, Paris 2002.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, oprac. I. Krońska, wstęp K. Leśniak, przeł. I. Krońska, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 2004.
- Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, t. 1-2, Rzym–Lublin 1996.
- Domański J., *Chrześcijaństwo a filozofia grecka*, „Znak” 1992, nr 1, s. 58-66.
- Dopart B., *Cypriana Norwida sprawa o Polskę*, [w:] *Historia ma konsekwencje: Mickiewicz, Mochnecki, Norwid, Witkacy*, red. A. Rzegocki, Kraków 2012, s. 51-95.
- Dopart B., *Prozopoizm w romantyzmie polskim. Rekonesans*, [w:] B. Dopart, *Polski romantyzm i wiek XIX. Zarysy, rekonesanse*, Kraków 2013, s. 177-188.
- Drwięga M., *O wolności mówienia całej prawdy, czyli o pojęciu „parrësia”*, [w:] M. Drwięga, *Odpowiedzialna wolność*, Kraków 2020, <https://doi.org/10.12797/978381382588>, s. 181-206.
- Dudley D.R., *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A. D.*, Cambridge 1937.
- Dumont L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur idéologie moderne*, Paris 1983.
- Dunajski A. ks., *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985.
- Dunajski A. ks., *Człowiek – „Boga żywego obraz”*, „Studia Norwidiana” 1983, t. 1, s. 81-88.
- Dunajski A. ks., *Najstarszy po Kościele obywatel. Zarys Norwidowej teologii narodu*, Pelplin 1996.
- Dunajski A. ks., *Naród – ojczyzna – społeczeństwo w myśli Cypriana Norwida*, Lublin 2002.
- Dunajski A. ks., *Słowo stało się siłą. Zarys Norwidowej teologii słowa*, Pelplin 1996.
- Durkheim É., *L'individualisme et les intellectuels*, Paris 1898.

- Dybizbański M., *Biała tragedia z barwną intonacją. O autorskich podkreśleniach w rękopisie „Pierścienia Wielkiej-Damy”*, [w:] *Dramaty Cypriana Norwida. Teksty – konteksty – interteksty*, red. W. Rzońca, K. Samsel, Warszawa 2019, s. 103-121.
- Dzielska M., *Idee polityczne Marka Aureliusza*, [w:] *Teoria i praktyka polityczna Marka Aureliusza*, red. K. Marulewska, Warszawa 2010, s. 81-93.
- Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.
- Feliński E., *Darwin Norwida*, „Teksty” 1972, nr 4, s. 82-99.
- Feliński E., *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin 2001.
- Feliński A., *Dzieła*, t. 2, Wrocław 1840.
- Ferguson W.K., *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*, Cambridge 1948.
- Fert J., *Chrystus Norwida. Ku odrodzeniu kontemplacji*, [w:] *Chrystus w literaturze polskiej*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001, s. 255-279.
- Fert J., *Norwid – poeta dialogu*, Wrocław 1982.
- Fert J., *Norwid. Zdania i uwagi o społeczeństwie obywatelskim*, Kielce 2021.
- Fert J., *Norwidowska aforystyka*, [w:] C. Norwid, *Sumienie słowa. Wybór myśli z listów i rozpraw*, Wrocław 2004, s. 21-38.
- Fert J., *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida*, Lublin 1993.
- Fert J., *Problem autorstwa wiersza „Na pokładzie Marii-Stelli”*, [w:] J. Fert, *Norwidowskie inspiracje*, Lublin 2004, s. 205-210.
- Fert J., *Wstęp*, [w:] C. Norwid, *Vade-mecum*, oprac. J. Fert, wyd. 2 zmienione, Wrocław 1999, s. V-CXXX.
- Fik I., *Uwagi nad językiem Cypriana Norwida*, Kraków 1930.
- Fischer-Lichte E., *Estetyka performatywności*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2008.
- Floryńska H., *Spadkobiercy Króla-Ducha*, Wrocław 1976.
- Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, oprac. F. Gros, Warszawa 2012.
- Gadamska-Serafin R., *Imago Dei. Człowiek w myśli i twórczości Cypriana Norwida*, Sank 2011.
- Gajda J., *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995.
- Gajda J., *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996.
- Gajda-Krynica J., *Wstęp*, [w:] Epiktet, *Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Kraków 1997, s. 5-45.
- Gałęzowska I., *Norwida myśli o człowieku*, [w:] *Norwid żywy*, red. W. Günther, Londyn 1962, s. 287-309.
- Garin E., *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 1969.
- Geier M., *Z czego śmieją się mądrzy ludzie. Mała filozofia humoru*, przeł. J. Czudec, Kraków 2007.
- Gennep A. van, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006.
- Geytenbeek A.C. van, *Musonius Rufus and Greek Diatribes*, Assen 1963.
- Ghyka M.C., *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, przeł. I. Kania, Kraków 2001.

- Giller A., *Wykłady publiczne w Paryżu urządzone przez Komitet Naukowej Pomocy*. Wykład Cypriana Norwida: „Rzecz o wolności słowa”, „Dziennik Poznański” 1869, nr 112, s. 1-2.
- Głowiński M., *Norwidowska druga osoba*, „Roczniki Humanistyczne” 1971, t. 19, s. 127-133.
- Godlewski G., *Słowo – pismo – sztuka. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 2008.
- Goffman R., *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2006.
- Goody J., *Mit, rytuał, oralność*, przeł. O. Kaczmarek, wstęp P. Majewski, Warszawa 2012, <https://doi.org/10.31338/uw.9788323521938>.
- Goulet-Cazé M.-O., *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce*, Paris 1986.
- Grabowska-Kuniczuk A., *Dziewiętnastowieczna anegdota zapisana we wspomnieniu, felietonie i gawędzie. Jej związki z literaturą mówioną i funkcje w narracji*, [w:] *Żywioł słowa. Literatura i jej formy mówione*, red. J. Maciejewski, Warszawa 2007, s. 47-55.
- Grabowska-Kuniczuk A., *(Roz)poznawanie anegdoty. Próba opisu zjawiska*, [w:] *Żywioł słowa. Literatura i jej formy mówione*, red. J. Maciejewski, Warszawa 2007, s. 27-46.
- Gryglewicz F. ks., *Chrystus Król w „Ewangelii św. Jana”*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, red. ks. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 139-153.
- Gryglewicz F., Wegner H., *Cnót katalogi*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, szp. 527-530.
- Grzędzińska M., *Symbolika „Zwolona”*, „Pamiętnik Literacki” 1968, t. 59, z. 4, s. 81-96.
- Grzywka K., *Salon Warszawy i Berlina w XIX wieku*, Warszawa 2001.
- Guthrie W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1969.
- Guthrie W.K.C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa 2007.
- Hadot I., *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, <https://doi.org/10.1515/9783110840933>.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. J. Domański, Warszawa 1992.
- Hadot P., *Plotyn albo prostota spojrzenia*, przeł. P. Bobowska, przekład przejrzał i posłowiem opatrzył Z. Nerczuk, Kęty 2004.
- Hadot P., *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przeł. P. Domański, Kęty 2004.
- Hahn S., *Moc słowa w liturgii. Od tekstu pisanego do żywego słowa liturgii*, przeł. P. Blumczyński, Kraków 2010.
- Halkiewicz-Sojak G., *Byron w twórczości Norwida*, Toruń 1994.
- Halkiewicz-Sojak G., *Cyprian Norwid wobec idei insurekcyjnej – w świetle stanu badań*, „Studia Norwidiana” 2015, t. 33, s. 3-16, <https://doi.org/10.18290/sn.2015.33-1>.
- Halkiewicz-Sojak G., *Nawiązane ogniwo. Studia o poezji Cypriana Norwida i jej kontekstach*, Toruń 2010.
- Halkiewicz-Sojak G., *Spór o mesjanizm Norwida*, „Studia Norwidiana” 1984, t. 2, s. 90-98.
- Halkiewicz-Sojak G., *Wobec tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach „całości”*, Toruń 1998.
- Hałas E., *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*, Warszawa 2006.
- Hałas E., *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001.

- Havelock E., *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2006.
- Havelock E., *Przedmowa do Platona*, przekł. i wstęp P. Majewski, Warszawa 2007.
- Heza E., *Kryzys arystokratycznego pojęcia areté. Z badań nad historią myśli greckiej*, „Etyka” 1972, s. 61-85, <https://doi.org/10.14394/etyka.260>.
- Hijmans B.L. Jr., *Askesis. Notes on Epictetus' Educational System*, Assen 1959.
- Hildebrandt D. von, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2012.
- Historia życia prywatnego*, t. 4: *Od rewolucji francuskiej do I wojny światowej*, red. M. Perrot, oprac. A. Cobrin et al., przeł. A. Paderewska-Gryza, B. Panek, W. Gilewski, Wrocław-Warszawa-Kraków 1999.
- Hoïstad R., *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala 1948.
- Humboldt W., *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, przekł. i wprowadzenie E.M. Kowalska, Lublin 2001.
- Indywidualizm i kolektywizm*, do druku przygotował A. Morstin, Warszawa 1999.
- Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. M.N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abriszewski, Toruń 2002.
- Inglot M., *Epistolarny autoportret Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana” 1994-1995, t. 12-13, s. 49-71.
- Inglot M., *Norwidowska Europa*, [w:] *Kategoria Europy w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wigrowa, A.Z. Makowiecki, Warszawa 1992, s. 61-68.
- Inglot M., „Tyrteusz” Teofila Lenartowicza i „Tyrtejs” Cypriana Norwida na tle powstańczych motywów pieśni patriotycznej, „Studia Norwidiana” 1999-2000, t. 17-18, s. 49-69.
- Inwood B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985.
- Izdebska A., *Pitagoreizm. Jedno jako „arche” w metafizyce, antropologii i polityce*, Warszawa 2012, <https://doi.org/10.31338/uw.9788323519973>.
- Janiak-Jasińska A., *Wyznaczniki sztuki epistolograficznej w świetle listowników z 2 połowy XIX wieku*, [w:] *Sztuka pisania. O liście polskim w wieku XIX*, red. J. Sztachelska, E. Dąbrowicz, Białystok 2000, s. 255-263.
- Jaeger W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge 1962.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jaroszyński P., *Kalokagathia*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 444-447.
- Jermalonek T., *Kulturowe źródła Norwidowego „milczenia”. Kilka uwag o jednym z ostatnich utworów Cypriana Norwida*, [w:] *Norwid – spotkania kultur*, red. E. Chlebowska, Lublin 2015, s. 265-282.
- Junkiert M., *Artysta w okowach formy. Wokół wiersza „Odpowiedź [Jadwidze Łuszczewskiej]”*, [w:] *Norwid – artysta. W 125. rocznicę śmierci poety*, red. K. Trybuś, W. Ratajczak, Z. Dambek, Poznań 2008, s. 281-293.
- Junkiert M., *Grecja i jej historia w twórczości Cypriana Norwida*, Poznań 2012.
- Kadyjewska A., „TEN, który jest wszystko, jest wszędzie”. O Bogu w pismach Cypriana Norwida, [w:] *Norwid a chrześcijaństwo*, red. J. Fert, P. Chlebowski, Lublin 2002, s. 403-420.

- Kahn Ch., *Pythagoras and the Pythagoreans*, Indianapolis 2001.
- Kalinowska M., *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994.
- Kalinowska M., *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Warszawa 1989.
- Kalinowski D., *Bajki Norwida?*, [w:] *Genologia Cypriana Norwida*, red. A. Kuik-Kalinowska, Słupsk 2005, s. 163-179.
- Kałkowska A., *Struktura składniowa listu*, Wrocław 1982.
- Karamucka M., *Antyczny Rzym Norwida*, Poznań 2016.
- Kasimow R., *Poetyka karnawału i obrzędów przejścia. Rozmyślenia nad pojęciem „karnawał”*, przeł. B. Chmielewska, [w:] *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*, red. W. Dudzik, Warszawa 2011, s. 281-290.
- Kasperowicz R., *Berenson i mistrzowie odrodzenia. Przyczynek do postawy estetycznej Bernarda Berensona*, Kraków 2001.
- Kasperowicz R., *Zweite, Ideale Schöpfung. Sztuka w myśleniu historycznym Jacoba Burckhardta*, Lublin 2004.
- Kasperowicz R., *Figury zbawienia? Idea religii sztuki w wybranych koncepcjach artystycznych XIX stulecia*, Lublin 2010.
- Kasperski E., *Dialog i dialogizm. Idee, formy, tradycje*, Warszawa 1994.
- Kasperski E., *Istota kultury*, [w:] E. Kasperski, *Tropami Norwida. Studia – interpretacje – paralele*, red. naukowa Ż. Nalewajk, Warszawa 2018, s. 208-230.
- Kasperski E., *Świat wartości Norwida*, Warszawa 1981.
- Katzenellenbogen A., *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art. From Early Christian Times to the Thirteenth Century*, New York 1939.
- Kaufmann V., *L'Equivoque épistolaire*, Paris 2002.
- Kawada J., *Głos. Studium z etnolingwistyki porównawczej*, przeł. R. Nowakowski, Kraków 2004.
- Kelley D.R., *Losy historii. Badanie przeszłości od Herdera do Huizingi*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa 2010.
- Kerényi K., *Człowiek i maska*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2002, nr 3-4, s. 141-146.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiary (księgi I-VII)*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1-2, Warszawa 1994.
- Klimanowska D.B. CSSF, *Misterium człowieka w misterium Boga – o antropologicznej myśli Cypriana Norwida*, „Sztuka i Filozofia” 2001, nr 19, s. 102-118.
- Klimanowska D.B. CSSF, *Dramat samotności i misterium spotkania w pismach Cypriana Norwida*, [w:] *Norwid – nasz współczesny. Profecja i recepcja*, red. Cz.P. Dutka, Zielona Góra 2002, s. 47-58.
- Klingner F., *Humanität und Humanitas*, [w:] F. Klingner, *Römische Geisteswelt*, Hamburg-München 1961, s. 690-732.
- Kolbet P.R., *Augustine and the Cure of Souls: Revising a Classical Ideal*, Notre Dame 2010, <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj7fdq>.
- Komunitarianie. Wybór tekstów, wybór i wstęp P. Śpiewak*, przeł. P. Rymarczyk, F. Szubka, Warszawa 2004.
- Konersmann R., *Krytyka kultury*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2012.

- Korolko M., *Poetycka retoryka Norwida*, [w:] *Dziewiętnastowieczność. Z poetyk polskich i rosyjskich XIX wieku*, red. E. Czaplejewicz, W. Grajewski, Wrocław 1988, s. 293-310.
- Korpysz T., *Nie tylko „Epos-nasza”. O obrazie Don Kichota w pismach Norwida*, [w:] *Norwid. Z warsztatów norwidologów bielańskich*, red. T. Korpysz, B. Kuczera-Chachulska, Warszawa 2011, s. 9-33.
- Kozłowska A., *Jednostka wobec konwencji. Uwagi o interpunkcji w tekstach Cypriana Norwida*, [w:] *Tożsamość tekstu. Tożsamość literatury*, red. P. Bem, Ł. Cybulski, M. Prussak, Warszawa 2016, s. 115-130.
- Krajewski M., *Są w życiu rzeczy... Szkice z socjologii przedmiotów*, Warszawa 2013.
- Krawczyk J., „Głowa, na którą wszystek koniec świata przyszedł...”, [w:] *Czas i wyobraźnia. Studia nad plastyczną i literacką interpretacją dziejów*, red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka, Lublin 1995, s. 87-117.
- Kremer J., *Listy z Krakowa*, wyd. 2, Naumburg 1869.
- Krucina J. ks., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972.
- Krzemień-Ojak S., *Taine*, Warszawa 1966.
- Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, przeł. i wstęp L. Joachimowicz, Warszawa 1967.
- Kuciak A., *Norwid tłumaczy Celliniego, czyli król Midas i złotnik*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1997, t. 4(24) (numer monograficzny: *Jaki Norwid?*), s. 153-162.
- Kuczera-Chachulska B., *Cyprian Norwid. Estetyka teologiczna*, Warszawa 2019.
- Kuczera-Chachulska B., „Czas siły – zupełnej”. *O kategorii wysiłku w poezji Norwida*, Lublin 1998.
- Kuczera-Chachulska B., *Norwida „przypowieść o pięknie” i inne szkice z pogranicza estetyki i genologii*, Warszawa 2008.
- Kuczyńska A., *Sztuka jako filozofia w kulturze włoskiego renesansu*, Warszawa 1988.
- Kuderowicz Z., *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burckhardta*, Warszawa 1973.
- Kudyba W., „Aby mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo...” *Norwida mówienie o Bogu*, Lublin 2000.
- Kuhn H., *Humanitas Christiana*, [w:] *Interpretationen der Welt. Festschrift Romano Guardini*, Hrsg. H. Kuhn, Würzburg 1965, s. 151-171.
- „Kultura Współczesna” 2008, nr 3 (numer monograficzny poświęcony antropologii rzeczy).
- Kurek J., *Paideia rzymska. Model formowania człowieka w myśli Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza*, Warszawa 2016.
- Kuziak M., *Norwid i pejzaż nowoczesności. Wokół Paryża poety*, „Studia Norwidiana” 2014, t. 32, s. 61-81.
- Kuziak M., *Wieża Babel – metafora kultury w twórczości Norwida*, [w:] *Norwid – spotkania kultur*, red. E. Chlebowska, Lublin 2015, s. 91-106.
- Kwietniewska M., *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*, Łódź 2009.
- Langkammer H. OFM, *Jezusowe słowa z krzyża*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, red. ks. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 171-182.
- Laurent A., *Histoire de l'individualisme*, Paris 1993.
- Le Bon G., *Psychologia tłumu*, przeł. B. Kaprocki, Warszawa 1986.
- Leclercq J., *Exercices spirituels*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, vol. 4, pars 2, Paris 1961, szp. 1902-1908.

- Legatowicz I.P., *Rozprawa o listach*, Wilno 1817.
- Leszniewski T., *Od indywidualizmu do indywidualności? Teoretyczna analiza zjawiska*, Toruń 2017.
- Lévy I., *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris 1926.
- Linde S.B., *Słownik języka polskiego*, t. 1, Lwów 1854.
- Liryka starożytnej Grecji, oprac. J. Danielewicz, Warszawa–Poznań 2001.
- Lukes S., *Individualism*, Oxford 1973.
- Łapiński K., *Ananeou seauton. „Rozmyślania” Marka Aureliusza w kontekście grecko-rzymskiej praktyki filozoficznej*, Warszawa 2018.
- Łapiński K., *Wizerunek mędrca w starszej szkole stoickiej*, Warszawa 2008.
- Łapiński Z., *Norwid*, Kraków 1971.
- Łempicki Z., *Wybór pism*, oprac. H. Markiewicz, t. 1: *Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii kultury*, przedm. B. Suchodolski, Warszawa 1966.
- Macfarlane A., *The Origins of English Individualism*, „Theory and Society” 1978, vol. 6, no. 2, s. 255-277, <https://doi.org/10.1007/BF01681752>.
- MacIntyre A., *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago 1999.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł., wstęp i przyp. A. Chmielewski, przekład przejrzał J. Hołówka, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *Edyta Stein. Prolog filozoficzny 1913-1922*, przeł. J. Guerrero van der Meijden, wstęp R. Skrzypczak, Kraków 2019.
- MacIntyre A., *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Milwaukee 1990.
- MacIntyre A., *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame 1990.
- MacIntyre A., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988.
- Mackiewicz T., *Sokrates Norwida. Kontekst – recepcja – kontynuacja*, Warszawa 2009.
- Makowiecki T., *Norwid wobec powstania styczniowego*, „Pamiętnik Literacki” 1929, t. 26, z. 1/4, s. 564-581.
- Makowiecki T., Sławińska I., *Za kulisami „Tyrtęja”*, [w:] K. Górski, T. Makowiecki, I. Sławińska, *O Norwidzie pięć studiów*, Toruń 1949, s. 33-64.
- Manguel A., *Moja historia czytania*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2003.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, Warszawa 1984.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A., *Przemiany więzi społecznych*, Warszawa 2004.
- Maślanka J., „*Krakus*” Norwida – misterium narodowe, „Ruch Literacki” 1983, nr 6, s. 453-467.
- Mazurczak M.U., *Spes – nadzieja pośród personifikacji cnót. Wokół Andrei Pisana drzwi południowych baptysterium we Florencji*, „Ethos” 2010, nr 4, s. 183-199.
- Melbechowska-Luty A., *Sztukmistrz. Twórczość artystyczna i myśl o sztuce Cypriana Norwida*, Warszawa 2001.
- Melina L. ks., *Problematyka cnoty we współczesnej teologii moralnej*, przeł. P. Mikulska, „Ethos” 2010, nr 4, s. 61-77.
- Merdas A. RSCJ, *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983.
- Merdas A. RSCJ, *Ocalony wieniec. Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji*, Warszawa 1995.

- Michalik J., *Filozofia i głos*, Kraków 2010.
- Michalski K., *Heroizm chrześcijański*, „Znak” 1948, nr 2, s. 97-129.
- Michalski K., *Między heroizmem a bestialstwem*, wyd. 3, Kraków 2010.
- Micińska M., *Między Królem-Duchem a mieszczańinem. Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu XIX i XX w. (1890-1914)*, Wrocław 1994.
- Misztal H., *Heroiczność cnót*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1993, szp. 798-799.
- Mitosek Z., *Przerwana pieśń. O funkcji podkreśleń w poezji Norwida*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 3, s. 157-174.
- Mojsik T., *Antropologia metapoetyki. Muzy w kulturze greckiej od Homera do końca V w. p.n.e.*, Warszawa 2011.
- Mroczek K., *Tytułatura korespondencji staropolskiej jako problem stosunku między nadawcą a odbiorcą*, „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 2, s. 127-148.
- Nauka społeczna Kościoła*, red. S. Pyszka, Kraków 1998.
- Navia L.E., *Diogenes of Sinope. The Man in the Tub*, Westport 1998.
- Nieukerken A. van, *Ironiczny konceptyzm. Nowoczesna polska poezja metafizyczna w kontekście anglosaskiego modernizmu*, Kraków 1998.
- Nieukerken A. van, *Perspektywiczność sacrum. Szkice o Norwidowskim romantyzmie*, Warszawa 2007.
- Norwid. *Z dziejów recepcji twórczości*, oprac. M. Inglot, Warszawa 1987.
- Norwid wobec Powstania Styczniowego, red. P. Chlebowski, Lublin 2017.
- Norwidowski świat rzeczy, red. P. Abriszewska, G. Halkiewicz-Sojak, I. Dobrzeńska, D. Wojtasińska, Toruń 2018.
- Nowak J.R., *Przedmowa*, [w:] C. Norwid, „Gorzki to jest chleb polskość”. Wybór myśli politycznych i społecznych, przedm. i oprac. J.R. Nowak, Kraków 1984, s. 5-25.
- Nowak W.M., *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a. Analiza krytyczna*, Rzeszów 2008.
- Nowicka E., *Norwid i dziedzictwo Herkulesa*, „Ruch Literacki” 2012, z. 3, s. 283-293, <https://doi.org/10.2478/v10273-012-0017-z>.
- Nowicka E., *O dialogowości „Vade-mecum”*, „Ruch Literacki” 1979, z. 5, s. 313-328.
- Oakeshott M., *Poezja i jej głos w rozmowie ludzkości*, przeł. Ł. Sommer, [w:] M. Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, wybór i wstęp P. Śpiewak, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 231-296.
- Obidzińska B.J., *Wenus w otoczeniu luster. Powroty w sztuce*, Warszawa 2009.
- Olechnik S., *Heroizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1993, szp. 799-800.
- Olsen B., *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, przeł. B. Shallcross, Warszawa 2013.
- Panofsky E., *Artysta, uczony, geniusz. Uwagi o „Renaissance – Dämmerung”*, [w:] E. Panofsky, *Studia z historii sztuki*, wybór i oprac. J. Białostocki, Warszawa 1971, s. 163-187.
- Pańpuch Z., *Arete*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2004, s. 318-325.
- Pańpuch Z., *Aretologia*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2004, s. 325-329.
- Pańpuch Z., *Męstwo*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 140-143.

- Pańpuch Z., *W poszukiwaniu szczęścia. Śladami aretologii Platona i Arystotelesa*, Lublin 2015.
- Pater W., *Renesans. Rozważania o sztuce i poezji*, przeł. P. Kopszak, Warszawa 1998.
- Patzek B., *Homer i jego czasy*, przeł. M. Tycner, Warszawa 2007, <https://doi.org/10.31338/uw.9788323532224>.
- Pawlak W., *Z dziejów pojęcia „humanitas” (do XVII wieku)*, [w:] *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. 1: *Paradygmaty – tradycje – profile historyczne*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2010-2011, s. 168-186.
- Penkala-Gawęcka D., *Bohater kulturowy*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań 1987, s. 53-55.
- Pico della Mirandola G., *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, przeł. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Warszawa 2010.
- Piotrowski E., *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999.
- Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1988.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, t. 1-2, Warszawa 1991.
- Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
- Plucińska D., *Narodowe – uniwersalne. Perspektywy tożsamości kulturowej według Norwida*, [w:] *Norwid – spotkania kultur*, red. E. Chlebowska, Lublin 2015, s. 127-148.
- Plucińska D., *Sentencjonalność Norwida. O „Vade-mecum” i „trylogii włoskiej”*, Lublin 2005.
- Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, wstęp i objaśnienia T. Sinko, Wrocław 1953.
- Plutarch z Cheronei, *Moralia*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977.
- Pniewski D., *Między obrazem i słowem. Studia o poglądach estetycznych i twórczości literackiej Norwida*, Lublin 2005.
- Pniewski D., *Narzędzia Norwidowskiej moralistyki. Wzniosłość, pathos, ethos i paideia w „Wielkich słowach” i w „Modlitwie”*, „Studia Norwidiana” 2011, t. 29, s. 119-133.
- Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, przeł., wstęp i przyp. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 1993.
- Pythagoras and Early Pythagoreanism*, ed. J.A. Philip, Toronto 1966, <https://doi.org/10.3138/9781487579791>.
- Rabbow P., *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*, Göttingen 1960.
- Rabbow P., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1993.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Relacje interpersonalne*, red. R.B. Adler, L.B. Rosenfeld, R.F. Proctor, przeł. G. Skoczylas, Poznań 2005.
- Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Wrocław 2001.

- Ricoeur P., *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*, [w:] P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, wyb. i przeł. K. Rosner, Warszawa 1989, s. 63-187.
- Ripa C., *Ikonologia*, przeł. I. Kania, Kraków 2004.
- Rist J., *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969.
- Rogowska M.E., *O intonacyjno-retorycznej roli Norwidowskiej interpunkcji*, „*Studia Norwidiana*” 2012, t. 30, s. 23-38.
- Rybicka E., *Antropologiczne i komunikacyjne aspekty dyskursu epistolograficznego*, „*Teksty Drugie*” 2004, nr 4, s. 40-55.
- Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olsztyn 2008.
- Rzepczyński S., *Norwid a nowoczesność*, [w:] *Romantyzm i nowoczesność*, red. M. Kuziak, Kraków 2009, s. 185-215.
- Rzońca W., *Norwid – poeta pisma. Próba dekonstrukcji dzieła*, Warszawa 1995.
- Rzońca W., *Norwid a romantyzm polski*, Warszawa 2005.
- Rzońca W., *Premodernizm Norwida – na tle symbolizmu literackiego drugiej połowy XIX wieku*, Warszawa 2013.
- Salij J. OP, *Problem męczeństwa u Norwida*, [w:] *Norwid a chrześcijaństwo*, red. J. Fert, P. Chlebowski, Lublin 2002, s. 31-52.
- Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons*, Hrsg. H. Schulz, Berlin–New York 1997.
- Sawicki S., *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida*, Lublin 1986.
- Sawicki S., *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986.
- Sawicki S., *Wstęp*, [w:] C. Norwid, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, wstęp i oprac. S. Sawicki, Kraków 1997, s. 5-59.
- Sellars J., *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Burlington 2003.
- Seneka L.A., *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2010.
- Seneka L.A., *O Opatrzności*, [w:] Seneka, *Dialogi*, przeł., wstęp i przyp. L. Joachimowicz, Warszawa 1963, s. 471-496.
- Sennett R., *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2009.
- Seweryn A., *Światłocienie i dysonanse. O Norwidzie i tradycji literackiej*, Lublin 2013.
- Shea L., *The Cynic Enlightenment*, Baltimore 2010.
- Siemianowski A. ks., *Człowiek i prawda*, Poznań 1986.
- Siewierski H., *Słowo o samotności i międzyludzkim obcowaniu*, [w:] H. Siewierski, *Architektura słowa i inne szkice o Norwidzie*, Kraków 2012, s. 119-139.
- Siewierski H., „*Architektura słowa*”. *Wokół Norwidowskiej teorii i praktyki słowa*, [w:] H. Siewierski, *Architektura słowa i inne szkice o Norwidzie*, Kraków 2012, s. 77-118.
- Simmel G., *Socjologia towarzyskości*, [w:] G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 185-198.
- Simmel G., *Towarzyskość. Przykład socjologii czystej lub formalnej*, [w:] G. Simmel, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1975, s. 51-73.
- Sinko T., *Klasyczny laur Norwida*, [w:] *Hellada i Roma w Polsce. Przegląd utworów na tematy klasyczne w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, Lwów 1933, s. 40-57.
- Sinko T., *O tzw. diatrybie cyniczno-stoickiej*, „*Eos*” 1916, s. 21-63.

- Siwiec M., *Sytuacja Norwida – sytuacja Baudelaire’a. Paralele nowoczesności*, Kraków 2021, <https://doi.org/10.32798/pflit.605>.
- Skwarczyńska S., *Ideowo-artystyczne konstrukcje obrazowe Norwida na bazie lauru i korony cierniowej*, „Przegląd Humanistyczny” 1986, z. 3-4, s. 14-75.
- Skwarczyńska S., *Listy Norwida do Joanny Kuczyńskiej*, [w:] C. Norwid, *Do Pani na Korczewie. Wiersze, listy, małe utwory prozą*, wyd. z autografu, oprac. i wstęp J.W. Gomulicki, posłowie S. Skwarczyńska, Warszawa 1963, s. 172-209.
- Skwarczyńska S., *Próba teorii rozmowy*, „Pamiętnik Literacki” 1932, z. 1, s. 1-51.
- Skwarczyńska S., *Teoria listu*, oprac. E. Feliksiak, M. Leś, Białystok 2006.
- Sloterdijk P., *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1983, <https://doi.org/10.1515/arb-1984-0183>.
- Sloterdijk P., *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, słowo wstępne A. Żychliński, Warszawa 2014.
- Sławińska I., „Chrześcijańska drama” Norwida, [w:] *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991, s. 217-233.
- Sławińska I., „Ci git l’artiste religieux...”, „Znak” 1960, nr 7-8, s. 911-920.
- Sławińska I., *Reżyserska ręka Norwida*, Kraków 1971.
- Sławińska I., *Sceniczny gest poety. Zbiór studiów o dramacie*, Kraków 1960.
- Sławińska I., *Stygmat salonu*, [w:] I. Sławińska, *O komediach Norwida*, Lublin 1953, s. 41-68.
- Słomka W., *Ćwiczenia duchowe*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, szp. 961-962.
- Słowacki E., *Dzieła z pozostałych rękopisów ogłoszone*, t. 2: *O wymowie*, Wilno 1826.
- Słownik języka Adama Mickiewicza*, red. K. Górski, S. Hrabec, t. 1, Wrocław 1962.
- Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1988.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, przeł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990.
- Sobotka P., *Fenomenologia, personalizm, frazeologia, gramatyka*, „Studia Norwidiana” 2004-2005, t. 22-23, s. 181-187.
- Sparta w kulturze polskiej*, red. M. Borowska, D. Kaja, M. Kalinowska, J. Speina, K. Tomaszuk, cz. 1-2, Warszawa 2014-2015.
- Stabryła S., *Chrześcijański świat poezji Prudencjusza*, Kraków 2011.
- Stabryła S., *Humanitas Christiana w poezji Prudencjusza*, [w:] *Świadek Chrystusowych cierpień. Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Adamowi Kubisiowi*, red. Z. Kijas [et al.], red. nauk. ks. J. Morawa, Kraków 2004, s. 839-853.
- Stabryła S., *Z badań nad poezją Prudencjusza*, [w:] *Stromata historica in honorem Romani Mariae Zawadzki*, red. J. Urban, Kraków 2006, s. 677-695.
- Staff L., *Od tłumacza*, [w:] *Benvenuta Celliniego żywot własny spisany przez niego samego*, przeł. L. Staff, Warszawa 1957, s. 5-7.
- Starowieyski M. ks., „Psychomachia” Prudencjusza, czyli katecheza o cnotach i grzechach, „Ethos” 2010, nr 4, s. 171-182.
- Stefanowska Z., *Strona romantyków. Studia o Norwidzie*, Lublin 1993.
- Stein E. / św. Teresa Benedykta od Krzyża, *Filozofia psychologii i humanistyki*, wstęp i oprac. B. Beckmann-Zöller, przeł. P. Janik SJ, M. Baran SJ, J. Gaca, Kraków 2016.
- Steiner G., *Nauki Mistrzów*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2007.
- Steiner G., *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana*, przeł. B. Baran, Warszawa 2016.

- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, przekł. i przyp. J. i A. Gajlewiczowie, wstęp L. Kusak, przekład przejrzał A. Węgrzecki, Warszawa 1995.
- Straszewska M., *Norwid o Słowackim (na marginesie prelekcji paryskich)*, [w:] *Nowe studia o Norwidzie*, red. J.W. Gomulicki, J.Z. Jakubowski, Warszawa 1961, s. 97-124.
- Straszewska M., *O milczeniu i ciszy u Norwida*, „Przegląd Humanistyczny” 1964, nr 4, s. 47-64.
- Stróżewski W., *Chopin i Norwid*, [w:] W. Stróżewski, *Wokół piękna. szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 289-307.
- Stróżewski W., *Doskonale-wypełnienie. O „Fortepianie Szopena” Cypriana Norwida*, „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 4, s. 43-72.
- Stróżewski W., *Filozofia człowieka w „Vade-mecum” Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana” 1999-2000, t. 17-18, s. 3-19.
- Stróżewski W., *Narodowe i uniwersalne – wychodząc od Norwida*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej” 2013, z. 65, s. 397-404.
- Stróżewski W., *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002.
- Stróżyński M., *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014.
- Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1994.
- Subko B., *O podkreśleniach Norwidowskich – czyli o podtekstach metatekstu*, „Studia Norwidiana” 1991-1992, t. 9-10, s. 45-64.
- Sudolski Z., *Główne tendencje w rozwoju epistolografii romantycznej w Polsce (Mickiewicz – Krasiński – Słowacki – Norwid)*, „Przegląd Humanistyczny” 1987, nr 2, s. 33-52.
- Sudolski Z., *Listy Norwida a tradycja epistolarna*, „Studia Norwidiana” 1985-1986, t. 3-4, s. 117-129.
- Sudolski Z., *Norwid. Opowieść biograficzna*, Warszawa 2003.
- Sudolski Z., *Opus epistolarne Norwida – próba charakterystyki*, [w:] Cyprian Kamil Norwid. *Interpretacje i konteksty*, red. P. Żbikowski, Rzeszów 1986, s. 169-180.
- Swart K.W., „Individualism” in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860), „Journal of the History of Ideas” 1962, vol. 23(1), s. 77-90, <https://doi.org/10.2307/2708058>.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
- Szacki J., *Indywidualizm i kolektywizm*, [w:] *Encyklopedia socjologii. Suplement*, Warszawa 2005, s. 84-92.
- Szlezák T.A., *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, przeł. P. Domański, wybór i posłowie J. Gwiazdecka, Kęty 2005.
- Szmydtowa Z., *Listy poetyckie Norwida*, „Przegląd Humanistyczny” 1964, nr 4, s. 3-18.
- Szmydtowa Z., *Miara i symbol wielkości w poezji Norwida*, Warszawa 1930.
- Szmydtowa Z., *Norwid wobec włoskiego odrodzenia*, [w:] Z. Szmydtowa, *W kręgu renesansu i romantyzmu. Studia porównawcze z literatury polskiej i obcej*, wybór i przedmowa Z. Libera, Warszawa 1979, s. 641-673.
- Szmydtowa Z., *O misteriach Cypriana Norwida*, Warszawa 1932.
- Szmydtowa Z., *Platon w twórczości Norwida*, [w:] Z. Szmydtowa, *Poeci i poetyka*, Warszawa 1964, s. 278-303.
- Sztompka P., *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*, Kraków 2016.
- Sztompka P., *Słownik socjologiczny*, Kraków 2020.

- Szturc W., *Mit fundacyjny narodu w „Wandzie” Cypriana K. Norwida*, [w:] W. Szturc, *O obrotach sfer romantycznych. Studia o ideach i wyobraźni*, Bydgoszcz 1997, s. 127-137.
- Szturc W., *Grecy w twórczości Norwida*, [w:] W. Szturc, *Archeologia wyobraźni. Studia o Słowackim i Norwidzie*, Kraków 2001, s. 183-204.
- Szturc W., *Studia nad symboliką inicjacji w „Krakusie” Cypriana Norwida*, [w:] W. Szturc, *O obrotach sfer romantycznych. Studia o ideach i wyobraźni*, Bydgoszcz 1997, s. 113-126.
- Śniedziwski P., *Mallarmé – Norwid. Milczenie i poetycki modernizm we Francji oraz w Polsce*, Poznań 2008.
- Śniedziwski P., *„Wielkie słowa” Cypriana Norwida, czyli nierozstrzygalny konflikt między mówieniem a pisanem*, [w:] *Rozważania nad „wielkimi słowami” Cypriana Norwida*, red. D. Pniewski, Toruń 2012, s. 79-88.
- Śpiewak P., *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998.
- Świderkówna A., *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1978.
- Świontek S., *Norwidowski teatr świata*, Łódź 1983.
- Świontek S., *Wstęp*, [w:] C. Norwid, *Pierścień Wielkiej-Damy czyli Ex-machina-Durejko*, oprac. S. Świontek, Wrocław 1990, s. III-LXXIV.
- Tarde G., *Opinia i tłum*, przeł. K. Skrzyńska, Warszawa 1904.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 3: *Estetyka nowożytna*, Warszawa 1991.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 2006.
- Taylor Ch., *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, przeł. D. Lachowska, S. Nowotny, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo* 1983, przedm. K. Michalski, Paris 1988, s. 149-198.
- Taylor Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K.K. Szymaniak, Kraków 2010.
- Taylor Ch., *The Dialogical Self*, [w:] *The Interpretative Turn. Philosophy, Science, Culture*, eds. J. Bohman, D.R. Hiley, R. Shusterman, Ithaca 1991, s. 57-66.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. zespół, naukowo oprac. T. Gadacz, wstęp A. Bielik-Robson, Warszawa 2001.
- Tegnaeus H., *Le héros civilisateur*, Uppsala 1950.
- Tenner J., *Estetyka żywego słowa*, Lwów–Warszawa 1904.
- Timpanaro-Cardini M., *Pitagorici*, Firenze 1958.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, Warszawa 1976.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach. „Summa teologii” I-II*, 49-67, przeł. W. Galewicz, Kęty 2006.
- Toruń W., *Historyczne konteksty dyptyku dramatycznego „Tyrtęj – Za kulisami”*, [w:] *Dramaty Cypriana Norwida. Teksty – konteksty – interteksty*, red. W. Rzońca, K. Samsel, Warszawa 2019, s. 65-74.
- Toruń W., *Narodowe i uniwersalne w myśli Cypriana Norwida*, [w:] *Cyprian Kamil Norwid – polskość, europejskość, uniwersalizm*, red. D. Dąbrowska, Szczecin 2006, s. 36-48.
- Toruń W., *Norwid o Niepodległej*, Lublin 2013.
- Toruń W., *Wokół Norwidowej koncepcji słowa*, Lublin 2003.
- Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2008.
- Trojanowiczowa Z., *Rzecz o młodości Norwida*, Poznań 1968.

- Trojanowiczowa Z., *Tyrteizm*, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz, A. Kowalczykowa, Wrocław 1991, s. 973-976.
- Trojanowiczowa Z., Dambek Z., przy współudziale J. Czarnomorskiej, *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. 1: 1821-1860, Poznań 2007.
- Trojanowiczowa Z., Dambek Z., Grzeszczak I., *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. 3: *Aneks, bibliografia, indeksy*, Poznań 2007.
- Trojanowiczowa Z., Lijewska E., przy współudziale M. Pluty, *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. 2: 1861-1883, Poznań 2007.
- Trzeciński Ł., *Mit bohaterski w perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej*, Kraków 2006.
- Trybuś K., *Epopeja w twórczości Cypriana Norwida*, Wrocław 1993.
- Trybuś K., *Stary poeta. Studia o Norwidzie*, Poznań 2000.
- Trznadel J., *Czytanie Norwida. Próby*, Warszawa 1978.
- Turner V., *Betwixt and Between. The Liminal Period in the Rites de Passage*, New York 1964.
- Turner V., *Liminalność i communitas*, przeł. E. Dżurak, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, wybór i wstęp M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 240-266.
- Umysł społeczny. Poznawcze i motywacyjne aspekty zachowań interpersonalnych*, red. J.P. Forgas, L. Wheeler, K.D. Williams, przeł. A. Nowak, Gdańsk 2005.
- Weintraub W., *Norwid wobec powstania styczniowego*, „*Studia Norwidiana*” 1994-1995, t. 12-13, s. 3-17.
- Vasari i nowożytna historiografia sztuki. *Antologia*, wstęp, koment. i przekł. Z. Ważbiński, Wrocław 1975.
- Vernant J.-P., *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Gdańsk 1996.
- Walicki A., *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*, [w:] A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983, s. 195-238.
- Ważbiński Z., *Dzieło i twórca w koncepcji renesansu. U źródeł nowożytnego mitu sztuki*, Toruń 1968.
- Wernicki A., *Recenzja z „Rzeczy o wolności słowa”*, [w:] C. Norwid, *Pisma wybrane*, wybór i oprac. J.W. Gomulicki, t. 2, Warszawa 1968, s. 355.
- Wieland M., *Sokrates Mainomenos czyli rozmowy Diogenesa z Synope*, przeł. S. Tetmajer, Lwów 1790.
- Wielomski A., *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu 1796-1830*, Kraków 2003.
- Wierzbowski R., *O szopce. Studia i szkice*, wybór i oprac. M. Waszkiel, Łódź 1990.
- Wiszniewski M., *Historia literatury polskiej*, t. 3, Kraków 1841.
- Witek S., Wegner H., *Cnota*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, szp. 521-527.
- Włodarski M., *Motyw psychomachii w literaturze polskiej XV i XVI wieku*, „*Pamiętnik Literacki*” 1983, t. 74, z. 2, s. 3-22.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1976, t. 24, nr 2, s. 5-39.
- Wołoszyn B., *Norwid ocala. Heroizm, śmierć i zmartwychwstanie w twórczości postromantyka*, Kraków 2008.
- Wyszomirski S., *Pojęcie arete w etyce Stoi Starszej i Średniej*, Toruń 1997.
- Zach-Błońska J., *Monolog różnogłosey. O dramatach współczesnych Cypriana Norwida*, Kraków 1993.

- Zajączkowski R., *„Głos prawdy i sumienie”. Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Wrocław 1998.
- Zaniewicki Z., *Przedmowa*, [w:] C. Norwid, *Pisma polityczne i filozoficzne*, wybór i oprac. Z. Przesmycki (Miriam), wyd. i przedm. Z. Zaniewicki, Londyn 1957, s. V-XXVIII.
- Zgółkowa H., *„Ład w moich listach...” O spójności listów Cypriana Kamila Norwida*, „Studia Polonistyczne” 1983-1984, nr 11-12, s. 145-155.
- Zgółkowa H., *„Piszę jakbym gadał”. W stulecie śmierci C.K. Norwida*, „Nurt” 1983, nr 5, s. 21-22.
- Ziołowicz A., *Autoportret i cywilizacyjna parabola. Kreacja poety w dramatach współczesnych Cypriana Norwida*, [w:] Oblicza Narcyza: obecność autora w dziele, red. M. Korytowska, I. Puchalska, M. Siwiec, Kraków 2008, s. 127-144.
- Ziołowicz A., *Między starożytnością a współczesnością. Formy tragedii w twórczości Cypriana Norwida*, [w:] Długie trwanie. Różne oblicza klasycyzmu, red. R. Dąbrowski, B. Dopart, Kraków 2011, s. 175-190.
- Ziołowicz A., *„Misteria polskie”. Z problemów misteryjności w dramacie romantycznym i młodopolskim*, Kraków 1996.
- Ziołowicz A., *Na maskaradzie żywota. O „Tyrteju – Za kulisami”*, [w:] Norwid – interpretacje, red. T. Korpysz, Warszawa 2021, s. 253-271.
- Ziołowicz A., *Norwidowski dramat wieloperspektywiczny*, [w:] A. Ziołowicz, *Dramat i romantyczne „Ja”. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu*, Kraków 2002, s. 265-326.
- Ziołowicz A., *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności a więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)*, Kraków 2011.
- Ziołowicz A., *Uwagi o towarzyskości*, [w:] Środowiska kulturotwórcze czasów oświecenia i romantyzmu, red. B. Dopart, Kraków 2013, s. 9-28.
- Znaniecki F., *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, przeł. J. Szacki, Warszawa 1971.
- Zowczak M., *Mit bohaterski jako opowieść o granicach ludzkich możliwości*, „Etnografia Polska” 1984, nr 2, s. 243-267.
- Żabski T., *Z problematyki rozprawy Norwida „O Juliuszu Słowackim”*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1962, nr 1: „Prace Literackie”, z. 3, s. 99-120.



## 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 19<sup>th</sup> 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 19<sup>th</sup>-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 aretology (*Vade-mecum drogami cnoty. O poetyckiej aretologii Norwida* [*Vade-mecum* on the paths of virtue. On Norwid's poetic aretology]), 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 19<sup>th</sup> 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

## Indeks nazwisk

- Abd el-Kader, emir 204  
Abelard Piotr 44, 131, 149, 301, 303  
Abriszewska Paulina 132, 230, 245, 253, 290  
Adler Ronald B. 21  
Ajschylos 45, 54, 58, 87, 137, 192-193, 198  
Alberti Leon Battista 31  
Aleksander Polihistor 30  
Aleksander Wielki, król Macedonii 44, 47, 49  
Alkmajon 29  
Ambroży z Mediolanu, św. 167  
Anaksymander z Miletu 25  
Anczyc Władysław 201  
Androkides 39  
Andrzejewski Bolesław 239  
Antoni Pustelnik, św. 165  
Antystenes z Aten 46  
Apoloniusz z Tiany 35, 131  
Archimedes z Syrakuz 32  
Archytas 29  
Arendt Hannah 9-14, 17, 94, 116, 311  
Aristoksenos z Tarentu 29  
Aronson Elliot 21  
Arystoteles 19, 29, 36, 45, 49, 53, 57, 131, 137, 144, 164, 167, 176-177, 181, 183, 188  
Atanazy, św. 165  
Auerbach Erich 213  
Augustyn, św. 131, 135-136, 143, 158, 167  
Austin John Langshaw 238  
Bachórz Józef 201  
Bachtin Michaił 19  
Bacon Francis 131  
Bain Alexander 290  
Bakunin Michaił 92  
Balthasar Hans Urs von 219  
Banowska Lidia 89  
Baran Bogdan 132  
Baran Marcin 106  
Barański Janusz 289, 291, 296  
Bartol Krystyna 201  
Baty Gaston 302  
Baudelaire Charles 132  
Baumgarten Alexander Gottlieb 65  
Bazyli Wielki, św. 143  
Beckmann-Zöller Beate 106  
Bednarek Henryk 46, 139, 163  
Beethoven Ludwig van 75, 207  
Bem Józef 204  
Bem Paweł 238  
Benedykt XIV, papież 166, 193  
Bentham Jeremy 132, 183  
Bentkowski Władysław 104  
Berenson Bernard 66  
Bereżyński Kazimierz 132  
Bergson Henri 136  
Berkeley George 290  
Białostocki Jan 73  
Bielik-Robson Agata 20  
Bieńkowska Ewa 89, 132  
Bierdiajew Mikołaj 94

- Blake William 70  
Blumczyński Piotr 240  
Blumer Herbert 21  
Bobowska Patrycja 133  
Bobran Sabina 255  
Boecjusz 131  
Bohman James F. 20  
Boholm Åsa 300  
Bojko Pelagia 272, 284, 287  
Bolewska Maria 231  
Borowski Mateusz 239  
Bossuet Jacques-Bénigne 131  
Bradley Francis Herbert 132  
Brahmer Mieczysław 84  
Brown John 204  
Bruno Giordano 131  
Buber Martin 109  
Buchanan Allen 18  
Buczyńska-Garewicz Hanna 9  
Budzik Stanisław 219  
Budzyński Michał 256  
Buksiński Tadeusz 115  
Burckhardt Jacob 65-69, 72, 76, 79, 85  
Burke Peter 69  
Buś Marek 232, 244  
Bykowski Edward Jaksa 122, 254  
Byron George 81-82, 97, 200, 236
- Calderón Pedro 219  
Campanella Tommaso 131  
Campbell Joseph 189  
Carlyle Thomas 188  
Cedro Adam 32  
Celan Paul 132  
Cellini Benvenuto 79-81  
Chadwick Henry 178  
Chaignet Anthelme-Édouard 30  
Chastel André 78  
Chateaubriand François-René de 31  
Chavance René 302  
Chlebowska Edyta 31, 114, 210  
Chlebowski Piotr 32, 146-147, 197, 223, 236, 242, 253  
Chłędowski Kazimierz 66
- Chłodna-Błach Imelda 183  
Chmielewska Barbara 301  
Chmielewski Adam 20, 170  
Chopin Fryderyk 75, 102, 178-179, 184, 204, 256, 264-265  
Chwedeńczuk Bohdan 238  
Ciechanowska Zofia 43-44, 62  
Cieszkowski August 159, 232  
Cirlot Juan Eduardo 299  
Cobrin Alain 263  
Condillac Etienne de 248  
Copleston Frederick 46, 54  
Corliss Frank J. 213, 217  
Craig Edward 18  
Craveri Benedetta 252  
Cybulski Łukasz 238  
Cyceon Marek Tulliusz 29, 31, 131, 135, 143, 153, 158, 173, 230, 271, 273  
Cyrus Wielki, król Persji 35  
Cysewski Kazimierz 282, 284-285  
Cywiński Stanisław 210  
Czaplejewicz Eugeniusz 229  
Czarnomorska Jolanta 126, 255, 259  
Czarnowski Stefan 189  
Czartoryska Marcelina 264  
Czartoryski Władysław 286  
Czaykowski Leon 256, 260  
Czernik Jakub 106  
Czudec Joanna 52
- Černý Vaclav 98
- Dambek (Dambek-Giallelis) Zofia 83, 234, 255, 259  
Dampc-Jarosz Renata 282  
Danielewicz Jerzy 201  
Dante Alighieri 34, 148, 172, 181, 236, 241, 265  
Darwin Karol 20  
Daumier Honoré 44  
Dąbek-Wirgowa Teresa 126  
Dąbrowicz Elżbieta 273, 281, 287  
Dąbrowska Danuta 125  
Dąbrowski Roman 189

- Deffand Marie de 273  
Delatte Armand 25  
Dembiński Henryk 204  
Demetriusz z Faleronu 273  
Diaz Brigitte 282  
Dickens Charles 240-241  
Diels Hermann 30  
Diogenes z Synopy 15, 36, 43-63, 131, 135, 137-139, 141, 144, 149, 155-156, 159, 193, 302-303, 308  
Dobrowolski Jacek 67  
Dobrzeńska Izabela 290  
Domański Juliusz 51, 179  
Domański Piotr 133, 246  
Domicjan, cesarz rzymski 146  
Donatello, właśc. Donato di Niccolò di Betto Bardi 182  
Dopart Bogusław 89, 110, 189, 252  
Doré Gustaw 302  
Dowgiałłowa Maria 286  
Droysen Johann Gustav 46  
Drwięga Marek 50  
Duchiński Franciszek Henryk 263  
Dudley Donald R. 46, 55  
Dudzik Wojciech 300  
Dumont Louis 91  
Dunajski Antoni 89, 194, 207, 212, 217, 219, 221, 223, 236, 253  
Dürer Albrecht 74, 83  
Durkheim Émile 90  
Dutka Czesław Paweł 276  
Dybizbański Marek 238  
Dyczewski Leon 124  
Dziekońska Maria 124  
Dziekońska Michalina 94, 152, 262, 269-270, 276, 283  
Dzielska Maria 177  
Dżurak Ewa 304  
  
Eliot Thomas S. 132  
Elżanowski Seweryn 231  
Emerson Ralph Waldo 188  
Epiktet 135, 141, 144-146, 152-153, 158  
Epikur 142  
Epimenides 15, 43  
Eurypides 246  
  
Faleński Felicjan 201  
Feliksiak Elżbieta 20, 89, 132, 188, 190, 271, 285, 291  
Feliński Alojzy 273  
Ferekydes z Samos 25  
Ferguson Wallace K. 66  
Fert Józef 17, 55, 110, 142, 144, 165-166, 169-170, 175, 207, 212, 216, 229, 253, 261, 273  
Feuerbach Ludwig 91  
Fichte Johann Gottlieb 98  
Fidiasz 78  
Fik Ignacy 294  
Filip II, król Macedonii 47  
Filolaos 26, 29  
Fischer-Lichte Erika 238-239, 244  
Fisz Zenon 263  
Floryńska Halina 188  
Fontana Julian 272  
Forgas Joseph P. 21  
Foucault Michel 133  
  
Gaca Jolanta 106  
Gadacz Tadeusz 20, 154  
Gadamska-Serafin Renata 89  
Gajda-Krynica (Gajda) Janina 25, 28-30, 40, 49, 145  
Gajewski Jan 204  
Gajlewicz Adam 92  
Gajlewicz Joanna 92  
Galewicz Włodzimierz 181  
Galileusz, właśc. Galileo Galilei 131  
Gałęzowska Irena 89, 132  
Garin Eugenio 78, 82  
Geier Manfred 52  
Gellert Christian F. 273, 282  
Geniusz Mieczysław 257, 259, 264  
Gennep Arnold van 303  
Geytenbeek Anton Cornelis van 133  
Ghyka Matila 28, 39  
Gierula Jerzy F. 107

- Gierulanka Danuta 107  
 Gilewski Wojciech 263  
 Giller Agaton 156, 241-242, 309  
 Giotto di Bondone, właśc. Angiolo di Bondone 182  
 Giza-Poleszczuk Anna 21  
 Gliniczanka Agnieszka 189  
 Głowiński Michał 144, 212, 229, 253, 273  
 Godlewski Grzegorz 248  
 Godyń Mieczysław 9, 311  
 Goethe Johann Wolfgang von 79, 93, 219, 244  
 Gomulicki Juliusz Wiktor 32, 84, 148, 170, 232, 242, 252, 255, 264, 271, 287  
 Goody Jack 230, 254  
 Goszczyński Seweryn 258  
 Goulet-Cazé Marie-Odile 133  
 Górka Konstancja 111, 167, 211, 262, 272, 278, 287  
 Górski Konrad 148, 162, 200, 301  
 Grabowska-Kuniczuk Agata 255  
 Grajewski Wincenty 229  
 Grinberg Daniel 11  
 Gros Frédéric 133  
 Grylewicz Feliks 174, 213-214, 216  
 Grzegorz I Wielki, papież 167  
 Grzędzińska Maria 220  
 Grzywka Katarzyna 252  
 Guerrero van der Meijden Jadwiga 107  
 Günther Władysław 89, 132  
 Guthrie William Keith Chambers 27, 46  
 Gwiazdecka Joanna 246  
 Habermas Jürgen 116, 234, 263  
 Hadot Ilsetraut 133  
 Hadot Pierre 51, 133-134, 147, 151, 153  
 Hadrian, cesarz rzymski 146  
 Hahn Scott 240  
 Halkiewicz-Sojak Grażyna 62, 98, 113, 154, 197, 203, 222, 290, 292, 293  
 Hałas Elżbieta 21  
 Hamann Johann Georg 244  
 Havelock Eric 246, 274  
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 91, 132, 180, 289  
 Heidegger Martin 11, 132  
 Heloiza 301  
 Herakleides z Pontu 39  
 Herbart Johann Friedrich 88  
 Herder Johann Gottfried 244, 248  
 Herer Michał 133  
 Herodot 31, 240  
 Hertz Paweł 68  
 Herwegh Emma 264  
 Heza Edmund 172  
 Hezjod 34, 246  
 Hijmans Benjamin Lodewijk 133  
 Hikesjos 46  
 Hildebrand Dietrich von 108-109, 115  
 Hiley David R. 20  
 Hoene-Wroński Józef 122  
 Höistad Ragnar 46  
 Holland Francisco da 73  
 Hołówka Jacek 20  
 Homer 34, 81, 172, 174, 181, 200-201, 236, 242, 265  
 Hrabec Stefan 162  
 Hugo Victor 70  
 Huizinga Johan 69  
 Humboldt Wilhelm von 93, 239, 244, 248, 282  
 Hume David 182  
 Hunia Justyn 69  
 Husserl Edmund 106, 123  
 Ignacy Loyola, św. 135  
 Inglot Mieczysław 126, 209, 284  
 Inwood Brad 142  
 Iwan IV Groźny, car Rosji 98  
 Izdebska Anna 39-40, 157  
 Jaeger Werner 135, 139, 163-164, 178  
 Jakubowski Jan Zygmunt 232  
 Jamblich 28-29, 39-40  
 Jan Ewangelista, św. 213  
 Janiak-Jasińska Agnieszka 273  
 Janik Piotr 106

- Janiszewski Jarosław 133  
Jankowska Hanna 59, 95, 234, 241  
Jaroszyński Piotr 178  
Jatowtt Maksymilian 255  
Jaworska Justyna 300  
Jean Paul, właśc. Johann Paul Friedrich Richter 75, 260  
Jełowicki Aleksander 207  
Jermalonek Tomasz 31  
Jeziorański Antoni 255  
Joachimowicz Leon 145, 172  
Joanna d'Arc, św. 78  
Juliusz Cezar 43, 269-271  
Junkiart Maciej 83, 145  
Justyn Męczennik, św. 143
- Kaczmarek Olga 230, 254  
Kaczmarek Wojciech 220  
Kadyjewska Anna zob. Kozłowska Anna  
Kahn Charles 25  
Kalinowska Maria 265, 309  
Kalinowski Daniel 292  
Kałkowska Anna 272  
Kania Ireneusz 28, 166  
Kant Immanuel 115-116, 132, 182  
Kartezjusz, właśc. René Descartes 13, 19, 131  
Kasimow Rustam 301, 304  
Kasperowicz Ryszard 66, 68, 71  
Kasperski Edward 89  
Katzenellenbogen Adolf 164  
Kaufmann Vincent 282  
Kawada Junzo 244  
Kelley Donald R. 67  
Kempis Tomasz à 100, 207, 209  
Kempny Marian 304  
Kerényi Karl 300, 302  
Kijas Zdzisław 173  
Kitowska-Łysiak Małgorzata 70  
Klaczko Julian 66  
Klemens z Aleksandrii, św. 29, 135, 147, 164, 178  
Kleopatra VII, królowa Egiptu 43  
Klimanowska Dorota 276
- Klingner Friedrich 173  
Kochanowski Piotr 241  
Kolbet Paul R. 133  
Kolumb Krzysztof 76, 78, 81, 91  
Konersmann Ralf 59  
Kopernik Mikołaj 233  
Kopszak Piotr 69  
Korolko Mieczysław 229, 239  
Korpysz Tomasz 200, 205, 232, 301  
Korytowska Maria 225  
Kossuth Lajos (Ludwik) 200  
Kościuszko Tadeusz 122, 215, 256  
Kowalczykowa Alina 201  
Kowalewski Jacek 291  
Kowalska Elżbieta M. 248  
Kozłowska (Kadyjewska) Anna 208, 238  
Kozbial Jan 108  
Kozmian Andrzej Edward 262  
Kozmian Jan 119  
Kozmian Stanisław Egbert 114  
Krajewski Marek 291  
Krański Zygmunt 98, 122, 220, 231, 237, 256  
Kraszewski Józef Ignacy 43, 62, 118, 168, 208-209, 265  
Krawczyk Jarosław 70  
Kreczowska Maria 65  
Kremer Józef 66, 72  
Krokiewicz Adam 153  
Krońska Irena 25  
Król Marcin 93  
Krucina Jan 124  
Kryczyńska-Pham Anna 300  
Krzemieniowa Krystyna 59  
Krzemień-Ojak Sław 290  
Ksenofont 172  
Kubaszczyk Joanna 108  
Kuciak Agnieszka 80  
Kuczera-Chachulska Bernadetta 89, 205  
Kuczyńska Alicja 35, 75  
Kuczyńska Joanna 90, 198, 272, 275, 278, 284, 286-287  
Kuderowicz Zbigniew 68-69  
Kudyba Wojciech 208

- Kuhn Helmut 173  
Kuik-Kalinowska Adela 292  
Kunicki Wojciech 266  
Kupis Bogdan 25  
Kurek Jarosław 163  
Kusak Leszek 92  
Kuszlówna Aniela 251  
Kuziak Michał 18, 113  
Kwietniewska Małgorzata 289
- Lachowska Dorota 20  
Laertios Diogenes 25, 28, 30-31, 34, 39, 44,  
46-48, 51-52, 54-55, 131  
Laktancjusz 143  
Lamartine Alphonse de 200, 236  
Langkammer Hugolin 216  
Laurent Alain 91, 93  
Le Bon Gustav 102  
Leclercq Jean 135  
Legatowicz Ignacy Piotr 273  
Legowicz Jan 46  
Leibniz Gottfried Wilhelm 88, 131  
Lelewel Joachim 122  
Lemercier de Neuville Louis 302  
Lenartowicz Teofil 201, 237, 258, 260, 272,  
277  
Leon XIII, papież 123, 181  
Leonardo da Vinci, właśc. Leonardo di ser  
Piero da Vinci 31, 70, 72-74, 78  
Leon-Dufour Xavier 174, 239  
Leonidas, król Sparty 200, 236  
Leszczyński Damian 94  
Leszniewski Tomasz 91, 93  
Leś Mariusz 271  
Leśniak Kazimierz 25  
Lévy Isidore 25  
Libera Zdzisław 72  
Lijewska Elżbieta 32, 255  
Linde Samuel Bogumił 88, 161-162  
Linneusz Karol 35  
Lipnik Wanda 234, 263  
Lippi Filippino 182  
Lipszyc Adam 17  
Lotze Rudolf Hermann 88
- Lukes Steven 93  
Lukrecjusz 49
- Łagodzka Anna 9, 116  
Łapiński Krzysztof 142, 147, 149, 153, 172,  
177  
Łapiński Zdzisław 85, 187, 211, 229, 253,  
285  
Łempicki Zygmunt 65-66  
Łoziński Jerzy 17  
Łukasiewicz Małgorzata 90, 116, 234, 263,  
266  
Łussakowski Józef 198  
Łuszczewska Jadwiga 102
- Macfarlane Alan 93  
Maciejewski Janusz 255  
MacIntyre Alasdair 19-20, 107-108, 170,  
183  
Mackiewicz Tomasz 51, 139, 309  
Madej Wojciech 9, 311  
Maistre Joseph de 132  
Majewski Paweł 230, 246, 254, 274  
Makowiecki Andrzej Zdzisław 126  
Makowiecki Tadeusz 148, 197, 200, 301-302  
Malczewski Antoni 301  
Mallarmé Stéphane 132  
Manguel Alberto 241  
Manzoni Alessandro 207  
Marek Aureliusz, cesarz rzymski 131, 135,  
142, 146-147, 149, 151, 153, 157-158,  
175, 177  
Markiewicz Henryk 65  
Marx Karl 90, 289  
Marody Mirosława 21  
Marulewska Kinga 177  
Maryniarczyk Andrzej 164, 174, 178  
Maślanka Julian 32, 194  
Matejko Jan 117, 265, 295  
Mayen Józef 232  
Mazurczak Małgorzata 182  
Mead George Herbert 19  
Medici Lorenzo de 83  
Melbechowska-Luty Aleksandra 72, 83

- Melina Livio 183  
Merdas Alina 208  
Merzbach Henryk 74, 169-170  
Meton z Aten 37  
Michalik Joanna 244  
Michalski Konstanty 193  
Michalski Krzysztof 20  
Michał Anioł, właśc. Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni 70, 73-75, 77-78, 82-84, 265  
Michałowski Piotr 265  
Michelet Jules 65-66, 151  
Micińska Magdalena 188  
Mickiewicz Adam 96, 102, 122, 125, 162, 200, 204, 207, 220, 231, 236, 241-242, 251-252, 258, 295  
Mickiewicz Władysław 258  
Mieszkowski Tadeusz 209  
Mikulska Patrycja 183  
Mill John Stuart 183, 290  
Miłkowski Zygmunt 261-263  
Misztal Henryk 166, 193  
Mitosek Zofia 229  
Mojsik Tomasz 246  
Montaigne Michel de 131  
Monteskiusz, właśc. Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu 132  
Morawa Józef 173  
Morstin Andrzej 89  
Morus Tomasz 131  
Moryc Cyprian 210  
Mroczek Katarzyna 277  
Mullach Guilelmus Augustus 30  
  
Nabielakowa Zofia 257  
Navia Luis E. 46  
Nerczuk Zbigniew 67, 133  
Neron, cesarz rzymski 103  
Nerval Gérard de 31, 35  
Newton Isaac 131  
Niedźwiedzki Leonard 96, 114, 121  
Niemirska-Pliszczyńska Janina 147  
Nietzsche Friedrich 63, 66, 88, 136, 183, 248  
  
Nieukerken Arent van 18, 89  
Niewiarowski Aleksander 255  
Novalis, właśc. Friedrich Leopold von Hardenberg 93  
Nowak Agnieszka 21  
Nowak Jerzy Robert 110  
Nowakowski Radosław 244  
Nowicka Elżbieta 61, 212  
Nowicka Ewa 304  
Nowicka-Jeżowa Alina 173  
Nowotny Sławomir 20  
  
O'Connell Daniel 200  
Oakeshott Michael 17  
Obidzińska Bogna J. 69, 71  
Olejek Stanisław 188  
Olizarowski Tomasz August 95, 97  
Olsen Bjørnar 291  
Olszewski Mikołaj 67  
Olszewski Witold 25  
Orgelbrand Samuel 88  
Orpiszewski Ludwik 264  
Orygenes 135  
Osmólska-Mętrak Anna 78  
  
Pachciarek Paweł 209  
Paderewska-Gryza Anna 263  
Paluchowski Wojciech 108  
Panek Bogusław 263  
Panofsky Erwin 73  
Pańpuch Zbigniew 164, 174  
Pascal Blaise 131  
Pater Walter Horatio 65-66, 69-71, 76, 85  
Patzek Barbara 172  
Pawelec Andrzej 19, 27  
Paweł Apostoł, św. 78, 143, 194, 214, 223, 269-270  
Pawlak Wiesław 173  
Pawlikowski Mieczysław 124, 255, 259  
Penkala-Gawęcka Danuta 190  
Perrot Michelle 263  
Perykles 179  
Philip James A. 25  
Piasek Wojciech 291

- Pico della Mirandola Giovanni 31, 67, 71  
Pigoń Stanisław 251  
Piłat Poncjusz 214  
Piłat Robert 9  
Pindar 246  
Piotrowski Eligiusz 219  
Pisano Giovanni 182  
Pitagoras 25-32, 34, 42, 60, 131, 135, 137-138, 141, 143, 148, 155-156, 308  
Pius IX, papież 123  
Pivert de Sénancour Étienne 31  
Plater Cezary 286  
Platon 15, 28, 31, 45, 47-49, 51, 53, 83, 131, 135, 144, 150, 152-153, 155-156, 158, 163-164, 167, 171, 175-177, 180-181, 188, 245  
Plezia Marian 139, 163  
Pliniusz Młodszy 240, 269-271  
Plotyn 135, 150, 153, 158  
Plucińska Dorota 125, 230  
Pluta Małgorzata 255  
Plutarch z Cheronei 31, 135, 163  
Pniewski Dariusz 81, 229  
Podbielski Henryk 201  
Polikrates, tyran Samos 25  
Porfiriusz z Tyru 28-29  
Potocka Delfina 256, 286  
Proctor Russell 21  
Prodikos z Keos 172  
Proudhon Pierre-Joseph 92  
Prudencjusz Aureliusz Klemens 165, 172-173, 181  
Prussak Maria 238  
Przesmycki Zenon (Miriam) 110, 286  
Przedziecki Aleksander 121  
Puchalska Iwona 225  
Puchejda Adam 20, 116  
Puzynina Jadwiga 113, 154  
Pyrron z Elidy 35  
Pyszka Stanisław 124  
Rabbow Paul 133  
Radwan Marian 124  
Radzicki Józef 21  
Rafael, właśc. Raffaello Santi lub Sanzio 74-78, 81-82, 265  
Rahner Karl 209  
Ratajczak Wiesław 83  
Reale Giovanni 26, 28, 36, 46, 49  
Regner Leopold 245  
Reiter Marian 153, 177  
Renan Ernest 248  
Renaut Alain 94  
Retzl Leonard 137  
Reutt Marian 94  
Ricoeur Paul 275  
Ripa Cesare 166  
Rist John M. 142  
Ritter Heinrich 30  
Robespierre Maximilien 103  
Robia Luca della 182  
Rogowska Marta 238  
Romaniuk Kazimierz 174, 239  
Romanowski Mieczysław 201  
Rosenfeld Lawrence 21  
Rosner Katarzyna 275  
Rousseau Jean-Jacques 59, 247-248  
Rubens Peter Paul 74  
Rudnicka Jadwiga 32  
Ruprecht Karol 75, 143  
Ruskin John 66  
Rybicka Elżbieta 282  
Rymarczyk Piotr 18  
Rzegocki Arkady 110  
Rzepczyński Sławomir 18  
Rzońca Wiesław 18, 197, 229, 238, 301  
Salij Jacek 222  
Samsel Karol 197, 238, 301  
Sawicki Stefan 32, 89, 192, 202, 210, 271  
Scheffer Ary 152  
Scheler Max 109  
Schelling Friedrich Wilhelm 180  
Schiller Friedrich 219  
Schlegel Friedrich 93, 282  
Schleiermacher Friedrich 93  
Schultz Hartwig 252  
Schuré Édouard 30

- Seifert Petra 108-109  
Sellars John 133  
Semenenko Piotr 121  
Seneka Lucjusz Anneusz 131, 135, 142-143, 145, 153, 158  
Sennett Richard 59, 95, 116, 234  
Sévigné Marie de 273  
Seweryn Agata 230  
Shaftesbury Anthony 179  
Shallcross Bożena 291  
Shea Luisa 46  
Shusterman Richard 20  
Siejkowski Piotr 178  
Siemianowski Antoni 112  
Siewierski Henryk 253, 276  
Simmel Georg 90, 266  
Sinko Tadeusz 45, 56  
Siwiec Magdalena 18, 225  
Skoczylas Grażyna 21  
Skręt Rościsław 32  
Skrzypczak Robert 107  
Skwarczyńska Stefania 215, 252, 256, 271-273, 280-281, 287  
Sloterdijk Peter 52, 133  
Sławińska Irena 102, 148, 200, 208, 212, 220, 222, 266, 299, 301-302  
Sławiński Janusz 55, 240  
Słomka Walerian 135  
Słowacki Euzebiusz 273  
Słowacki Juliusz 98, 220, 231, 235, 237, 256, 263-265  
Sobotka Piotr 88  
Sokołowski Marian 74, 223, 231, 255  
Sokrates 15, 26, 45-46, 50-51, 54-55, 63, 91, 105, 120, 131, 135, 137, 139, 141, 143-145, 155-156, 163, 171, 175, 181, 230, 236, 245, 308-309  
Sommer Łukasz 17  
Sotion z Aleksandrii 29  
Spencer Herbert 90  
Spinoza Baruch 131  
Stabryła Stanisław 165, 173  
Staff Leopold 79  
Stanowski Adam 124  
Starowieyski Marek 165  
Staszczak Zofia 190  
Stefan Batory, król Polski 98  
Stefanowska Zofia 14, 117  
Stein Edith zob. Teresa Benedykta od Krzyża, św.  
Steiner George 17, 132  
Stendhal, właśc. Marie-Henri Beyle 66  
Stirner Max 88, 91-92  
Stobajos Jan 30  
Straszewska Maria 31, 231-232  
Strozzi Giovanni 84  
Stróżewski Władysław 89, 132, 145, 174, 179-180  
Stróżyński Mateusz 136, 158  
Strzeszewski Czesław 124  
Subko Barbara 238  
Suchodolski Bogdan 65  
Sudolski Zbigniew 241, 270, 279, 281, 285  
Sugiera Małgorzata 239  
Swart Koenraad 93  
Swieżawski Stefan 36, 46, 61  
Symonds John Addington 65-66  
Symplicjusz, św. 30  
Szacki Jerzy 55, 89, 106, 189  
Szarmach Marian 164  
Szawiel Mariola 11  
Szczepan, św. 220  
Szczubiałka Michał 17  
Szekspir William 52, 219, 260  
Szlczak Thomas Alexander 246  
Szmydtowa Zofia 72-74, 132, 187, 194, 271  
Sztachelska Jolanta 273  
Sztompka Piotr 21, 105, 113  
Szturc Włodzimierz 194, 298  
Szubka Tadeusz 18  
Szymaniak Karolina 20, 116  
Szyndler Pantaleon 84, 263  
Śliwa Marta 291  
Śmigaj Józef 29  
Śniedziwski Piotr 18, 229  
Śpiewak Paweł 12, 17-18, 95, 123  
Świderkówna Anna 47  
Świontek Sławomir 189, 212, 219, 273, 294

- Taine Hyppolite 66, 290  
 Tales z Miletu 25, 45  
 Tarde Gabriel 102  
 Tasso Torquato 241, 265  
 Tatarkiewicz Władysław 77  
 Taylor Charles 19-20, 116, 154  
 Tegnaeus Harry 189  
 Teleżyńska Ewa 113, 154  
 Tenner Juliusz 244  
 Tennyson Alfred 240  
 Teofrast z Eresos 29  
 Teresa Benedykta od Krzyża, św. 106-108, 110, 123  
 Tertulian 142, 166  
 Tetmajer Stanisław 52  
 Timpanaro-Cardini Maria 25  
 Tocqueville Alexis de 93-94  
 Tokarzewicz Józef 258, 260-262  
 Tomasz z Akwinu, św. 166-167, 181, 183  
 Tönnies Ferdinand 107  
 Toruń Włodzimierz 110, 125, 197, 233, 236, 253, 294, 301  
 Towiański Andrzej 256  
 Trajan, cesarz rzymski 142, 177  
 Trentowski Bronisław Ferdynand 263  
 Trębicka Maria 119, 198, 204, 217, 272, 279, 281-285, 287, 294  
 Trojanowiczowa Zofia 201, 220, 255, 259  
 Trybuś Krzysztof 83, 189, 202  
 Trzciniński Łukasz 190  
 Trznadel Jacek 89, 215  
 Turner Victor W. 303-304  
 Tycner Marta 172  
 Tyrtajos (Tyrteusz) 43-45, 178, 197, 200-203  
  
 Ugniewska Joanna 252  
 Ujejski Kornel 201  
 Urban Jacek 165  
  
 Vasari Giorgio 79  
 Vernant Jean-Pierre 55  
 Vico Giambattista 15, 131-132, 188, 244  
 Vigny Alfred de 31  
 Voltaire, właśc. François-Marie Arouet 132  
 Vorgrimler Herbert 209  
  
 Wagner Józef Bogdan 254  
 Wagner Olimpia 262  
 Walicki Andrzej 285  
 Waszkiel Marek 302  
 Ważbiński Zygmunt 73, 76, 79, 84  
 Wegner Helena 174, 182  
 Wergiliusz 143, 173  
 Wernicki Aleksander 242  
 Węgierska Zofia 241  
 Węgrzecki Adam 92  
 Wheeler Ladd 21  
 Wieland Martin 52  
 Wielomski Adam 93  
 Wierzbowski Ryszard 302  
 Williams Kipling D. 21  
 Winckelmann Johann Joachim 70, 179-180  
 Wiszniewski Michał 72  
 Witek Stanisław 174, 182  
 Witruwiusz, właśc. Marcus Vitruvius Pollio 31  
 Witwicki Władysław 172, 176  
 Włodarski Maciej 165  
 Wojtasińska Dominika 290  
 Wojtyła Karol 123  
 Wolicka Elżbieta 70  
 Wołoszyn Beata 188  
 Woroniecka Grażyna 21  
 Wyka Anna 11  
 Wyszomirski Sławomir 163  
  
 Zabratas 35  
 Zach-Błońska Joanna 212, 273  
 Zajączkowski Ryszard 92, 124, 208, 210  
 Zaleska Michalina, zob. Dziekońska Michalina  
 Zaleski Antoni 119  
 Zaleski Bronisław 95, 126, 242, 256, 272  
 Zaleski Józef Bohdan 127, 168, 209, 237, 241, 257-258, 272, 276, 279  
 Zaniewicki Zbigniew 110  
 Zeller Eduard 30  
 Zenon z Elei 35  
 Zgólkowa Halina 272, 277  
 Zgraja Brunon 164

- 
- |                                         |                              |
|-----------------------------------------|------------------------------|
| Zieliński Edward Iwo 26, 46             | Żaboklicki Krzysztof 82, 252 |
| Ziołowicz Agnieszka 105, 139, 189, 200, | Żabski Tadeusz 231           |
| 203, 212, 225, 252-253, 273-274, 276,   | Żbikowski Piotr 271          |
| 301                                     | Żychliński Arkadiusz 133     |
| Znaniński Florian 189                   |                              |
| Zowczak Magdalena 190                   |                              |
| Zychowicz Juliusz 108                   |                              |





W serii STUDIA DZIEWIĘTNASTOWIECZNE ukazały się:

- I. Tataro Marian, *Od Kochanowskiego do Norwida. Lektury i rozprawy*, wstęp Bogusław Dopart, oprac. Marek Stanisław, Bogusław Dopart, 2007 (Rozprawy, 1).
- II. Stanisław Marek, *Przedmowy romantyków. Kreacje autorskie, idee programowe, gry z czytelnikiem*, 2007 (Rozprawy, 2).
- III. *Polski poemat heroikomiczny późnego Oświecenia. Antologia*, red. Roman Dąbrowski, 2007 (Kolekcja, 1).
- IV. Stankiewicz-Kopeć Monika, *Pomiędzy klasycyzmem a romantyzmem. Młodzi autorzy Wilna, Krzemieńca i Lwowa wobec przemian w literaturze polskiej lat 1817-1828*, 2009 (Rozprawy, 4).
- V. Jędrzej Świdorski, *Utwory poetyckie. Antologia*, wybór, wstęp i opracowanie Roman Dąbrowski, 2010 (Kolekcja, 2).
- VI. *W świecie myśli i wartości. Prace z historii literatury i kultury ofiarowane profesorowi Julianowi Maślance*, red. Roman Dąbrowski, Andrzej Waśko, 2010 (Rozprawy, 5).
- VII. Nietrešta-Zatoń Agnieszka, *Powołani na bunt. Transgresje polskich poetów XIX wieku*, 2010 (Rozprawy, 6).
- VIII. Zięba Franciszek, *Serce Polski. Szkice krakowskie*, 2010 (Rozprawy, 7).
- IX. Ziolińska Agnieszka, *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności a więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)*, 2011 (Rozprawy, 8).
- X. *Długie trwanie. Różne oblicza klasycyzmu*, red. Roman Dąbrowski, Bogusław Dopart, 2011 (Rozprawy, 9).
- XI. *Byle w ludziach światło było... Księga pamiątkowa ku czci profesora Wacława Woźnowskiego w dziesiątą rocznicę jego śmierci*, red. Grzegorz Zajac, 2012 (Rozprawy, 10).
- XII. Dopart Bogusław, *Polski romantyzm i wiek XIX. Zarysy, rekonstrukcje*, 2013 (Rozprawy, 3).
- XIII. *Środowiska kulturotwórcze czasów oświecenia i romantyzmu*, red. Bogusław Dopart, 2013 (Rozprawy, 11).
- XIV. Woźniewska-Działak Magdalena, *Poematy narracyjne Cypriana Norwida. Konteksty literacko-kulturalne, estetyka, myśl*, 2014 (Rozprawy, 12).

XV. Fieguth Rolf, *Zaproszenie do Quidama. Portret poematu Cypriana Norwida*, 2014 (Rozprawy, 13).

XVI. *Eklektyzmy, synkretyzmy, uniwersa. Z estetyki dzieła epoki oświecenia i romantyzmu*, red. Agnieszka Ziółowicz, Roman Dąbrowski, 2014 (Rozprawy, 14).

XVII. Sobieraj Tomasz, *Polska krytyka i myśl teatralna w drugiej połowie XIX wieku. Studia i szkice*, 2014 (Rozprawy, 15).

XVIII. Izabela Czartoryska, *Pisma literackie i estetyczne. Antologia*, wybór, wstęp i opracowanie Aneta Kwiatek, 2014 (Kolekcja, 3).

XIX. *Podróże i podróżopisarstwo w polskiej literaturze i kulturze XIX wieku. Studia i szkice*, red. Agnieszka Kowalska, Aneta Kwiatek, 2015 (Wektory, 1).

XX. Modzelewska Ewa, *August Antoni Jakubowski – poeta rozpaczy. Życie i twórczość*, 2015 (Wektory, 2).

XXI. *Romantycy na krańcach świata. Podróże egzotyczne i peregrynacje wewnętrzne*, red. Ewa Modzelewska, Paweł Sobol, 2015 (Wektory, 3).

XXII. Elżbieta z Krasińskich Jaraczewska, *Powieści edukacyjne*, wstęp i opracowanie Natalia Charysz, Aneta Kwiatek, Katarzyna Michalik, Bogusław Wajzer, 2016 (Kolekcja, 4).

XXIII. August Antoni Jakubowski, *Major Aleksander. Powieść*, komentarz Bogusław Dopart, Jarosław Ławski, Ewa Modzelewska, redakcja i opracowanie Ewa Modzelewska, 2016 (Kolekcja, 5).

XXIV. *O daytimej i nocnej stronie romantycznego podróżowania*, red. Justyna Pyzia, Sylwia Sarzyńska, 2018 (Wektory, 4).

XXV. *Przybylski i inni. O znaczeniu Krakowa i regionu w kulturze oświecenia*, red. Roman Dąbrowski, 2019 (Rozprawy, 16).

XXVI. *Przybylski i inni. Nowe studia o znaczeniu Krakowa i regionu w kulturze oświecenia*, red. Roman Dąbrowski, 2020 (Rozprawy, 17).

XXVII. *Sny kobiet, sny o kobietach – od romantyzmu do Młodej Polski*, red. Paulina Batkiewicz, Lidia Kamińska, Monika Ziółkowska, 2020 (Wektory, 5).

XXVIII. Dopart Bogusław, Mickiewicz. *Poeta alternatyw*, 2021 (Rozprawy, 18).

XXIX. Jagoda Zenon, *O literaturze i życiu literackim Wolnego Miasta Krakowa 1816-1846*, 2021 (Rok Romantyzmu 2022, 1).

XXX. Tataro Marian, *Dziedzictwo Słowackiego w poezji polskiej ostatniego półwiecza 1918-1968*, 2021 (Rok Romantyzmu 2022, 2).

XXXI. Maślanka Julian, *Z dziejów literatury i kultury*, 2021 (Rok Romantyzmu 2022, 3).

XXXII. Dybiec Julian, *Nie tylko szablą. Nauka i kultura polska w walce o utrzymanie tożsamości narodowej 1795-1918*, 2021 (Rok Romantyzmu 2022, 4).

XXXIII. Zgorzelski Czesław, *Wokół liryki i liryczności doby romantyzmu*, 2021 (Rok Romantyzmu 2022, 5).

XXXIV. Opacki Ireneusz, *Poezja romantycznych przełomów. Odwrócona elegia*, 2021 (Rok Romantyzmu 2022, 6).

XXXV. Dopart Bogusław, *Mickiewiczowski pięcioksiąg romantyczny*, 2021 (Rok Romantyzmu 2022, 7).

XXXVI. Ziółowicz Agnieszka, *Dramat i romantyczne „Ja”. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu*, 2021 (Rok Romantyzmu 2022, 8).

XXXVII. Nowicka Elżbieta, *Omamienie – cudowność – afekt. Dramat w kręgu dziewiętnastowiecznych wyobrażeń i pojęć*, 2021 (Rok Romantyzmu 2022, 9).

XXXVIII. Stankiewicz-Kopeć Monika, *Pomiędzy klasycznością a romantycznością. Młodzi autorzy Wilna, Krzemieńca i Lwowa wobec przemian w literaturze polskiej lat 1817-1828*, 2021 (Rok Romantyzmu 2022, 10).

XXXIX. Halkiewicz-Sojak Grażyna, *Nawiązane ogniwo. Studia o poezji Cypriana Norwida i jej kontekstach*, 2021 (Rok Romantyzmu 2022, 11).

XL. Płaszczewska Olga, *Wizja Włoch w polskiej i francuskiej literaturze okresu romantyzmu (1800-1850)*, 2021 (Rok Romantyzmu 2022, 12).

XLI. Modzelewska-Opara Ewa, *Dorobek pisarski i misja kulturalna polskich emigrantów w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1831-1842*, 2022 (Rozprawy, 19).

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*