

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Krystyna Laszczyńska-Fankanowska

Człowiek i wartości w myśli Cypriana Norwida

Praca doktorska napisana
na seminarium z filozofii
pod kierunkiem
ks. prof. dr hab. Jerzego Machnacza
promotor pomocniczy
dr Krzysztof Serafin

Wrocław 2017

WSTĘP

Wyróżnić można dwa typy myślicieli. Pierwszy typ reprezentują ci, którzy za pomocą skomplikowanych operacji intelektualnych, na drodze indukcji logicznej, dochodzą do precyzowania pojęć i syntez streszczających w sobie całkowity lub częściowy pogląd na świat. Myśliciele drugiego typu postępują niejako odwrotnie: ich poznawcza droga wiedzie do odkrycia obiektywnych idei dostępnym ich umysłem, do pewnego rodzaju „idei wrodzonych”¹. Są to mistycy i filozofujący poeci. Takim myślicielem właśnie był Cyprian Kamil Norwid. Dla niego filozofia była potrzebą duszy. Jego listy pełne są myśli, a nawet teorii filozoficznych. Jego wiersze rzadko wyrażają nastroje uczuciowe. Są albo polemiką, albo wypowiedzeniem jakiejś ważnej prawdy. Cechą jego twórczości jest hieroglificzność, wypowiada się za pomocą symboli, paraboli by uchwycić istotny, głęboki sens rzeczy: „Prawdziwa Poezja była, jest i będzie poniekąd inicjacją: dlatego że może w dwóch wierszach skreślić całą Epokę, a obraz i pomnik zbliżyć jednym wyrażeniem. Starożytni tę po szczególe formę zwali «wierszami – złotymi»” (III, 560). Idąc tym tropem zauważyć należy, iż jakiś poetycki wers może zawierać syntezę filozoficznej idei, lub streszczać po mistrzowsku cały system filozofii. Bardzo pojemny wydaje się fragment

Ja także jestem Boże, choć jestem przez Ciebie (I, 219)

Norwid nie mieścił się w przestrzeni kultury XIX wieku. Wyrastał ponad nią. Był przekonany o istnieniu obiektywności, która przekracza granice mentalności epoki. Jego myśl, sposób filozofowania określić można filozofią bytu. Nie wkomponował się w oczekiwania współczesnych mu, by być poetą wieszczania narodowego. Pragnął „narodowe”

¹ Nie chodzi tutaj o ściśle rozumiany natywizm, lecz o metaforyczne przybliżenie, jak się wydaje, wspólnego rysu myśli mistycznej i poetyckiej, która jest zorientowana filozoficznie.

przemienić w „uniwersalne”. Miał odwagę bycia odrzuconym za cenę „Prawdy całej” której służył. Można powiedzieć o nim jak on powiedział o Sokratesie, że „nie umarł, tylko skończył dowodzenie”. Odkrywał na swój poetycko-filozoficzny sposób głębie bytu i człowieka. Uwydatniał w swej myśli zarówno piękno, jak i dobro, by zawsze przybliżyć siebie oraz odbiorcę do prawdy.

Celem niniejszej dysertacji jest próba ukazania tych obszarów myśli poety, w których prowadzi nas przez swoją wizję człowieka i wartości. Pragniemy pokazać, że podstawą Norwidowej filozofii wartości i człowieka jest przekonanie o absolutnej transcendencji Boga. Wizja ta, zawsze oświetlona blaskiem prawdy przybliża ku eschatologicznej pełni.

Od strony przedmiotu formalnego praca niniejsza ma charakter filozoficzny, lecz jej przedmiot materialny wymaga posiłkowania się metodami lingwistycznymi. W szerokim sensie podjęte badania mają rys interdyscyplinarny, tj. filologiczno-filozoficzny, co czyni koniecznym zamieszczania obszerniejszych cytatów dzieł poety. Do realizacji celu wytyczonego tematem dysertacji będzie prowadzić metoda analizy i interpretacji tekstów Norwida w odniesieniu do wybranych kontekstów filozoficznych². Należy pamiętać, że Norwid podporządkowuje język bagażowi myśli utworów. Scala reinterpretację semantyczną z reinterpretacją filozoficzną i egzystencjalną³. Idąc tym tropem będziemy wskazywać szerokie odniesienia filozoficzne. Poezja i cała myśl Norwida interioryzuje zewnętrzne elementy układów kulturowych oraz pewnych systemów filozofii klasycznej, egzystencjalnej oraz innych⁴. Ponadto pracę nad tekstem należy traktować jako metodę poznawczego wyjaśniania w nauce⁵. Praca nad tekstem obejmuje etap analityczno-porównawczy, w którym następuje wydobywanie najważniejszych – dla postawionego celu dysertacji – problemów badawczych oraz najważniejszych pojęć. W drugim etapie wyniki analiz tekstów Norwida zostaną całościowo ujęte jako przedmiot badań, czyli poddane syntezie po wcześniejszym rozpoznaniu składników treściowych, aby wykryć ukryte w nich prawdy.

² Stosując z powodzeniem rygor fenomenologii do pracy nad tekstem literackim, Władysław Stróżewski podkreśla, że „(...) to właśnie dzięki analizie jesteśmy w stanie odkryć istotą jego [dzieła – przyp. K. L-F] struktury, a dzięki interpretacji – coraz lepiej uświadamiać sobie wszystko, co zawiera w swej treści. Rzecz w tym, by zabiegi te przeprowadzać w postawie całkowitego podporządkowania się przedmiotowi badań, by ze środka nie czynić celu; by – wreszcie – gdy analiza i interpretacja dobiegną, na danym etapie, kresu, odrzucić je bez żalu i poddać się znów samemu dziełu, w pogłębionej, lecz czystej, niczym nie zniekształconej jego kontemplacji”. W. Stróżewski, *Doskonale – wypełnienie. O „Fortepianie Szopena” Cypriana Norwida*, [w:] tenże, *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981, s. 182.

³ S. Sawicki, *Poetyka. Interpretacja. Sacrum*, Warszawa 1981, s. 83

⁴ Por. Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1971, s. 16

⁵ Por. S. Kamiński, *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin, TN KUL, 1989, s. 158-159. Zob. J. Herbut, *Elementy metodologii filozofii*, Lublin 2004, s. 17-19.

Uchwycenie tego, co istotne w tekstach Norwida będzie możliwe dzięki postępowaniu o charakterze hermeneutycznym. Polega ono na „nie wychodzeniu” poza utwór literacki i liczenie się wyłącznie z jego treścią. Interpretacja natomiast tworzy niejako nowy przedmiot intencjonalny, przedmiot „interpretujący”, który nadbudowuje się na przedmiocie „interpretowanym”⁶. Konkludujące uwagi na zakończenie rozdziałów drugiego i trzeciego będą mieć rys filozoficznej interpretacji⁷ Norwidowej poezji. Będzie chodziło o wydobycie filozoficznych założeń w tekstach poetyckich, pod warunkiem, że interpretacja tekstu na to zezwala. Interpretacja wydobytych treści z użyciem filozoficznej aparatury pojęciowej jest z konieczności i w znacznej mierze arbitralna, jak choćby w przypadku rozpatrzenia kwestii prawdy u Norwida w kontekście jej ujęcia korespondencyjnego. Norwid, jako filozofujący poeta, z pewnością miał bardziej lub mniej ściśle określone intuicje filozoficzne, niemniej wykształconym filozofem nie był.

Podstawowe źródło badań stanowi monumentalne wydanie dzieł wszystkich Juliusza Gomułickiego⁸ w latach siedemdziesiątych poprzedniego stulecia. Refleksji do niniejszych rozważań dostarczy bogata spuścizna bibliograficzna przedmiotu. Będą to liczne biografie, monografie, studia jak i poszczególne artykuły odnajdywane w periodykach naukowych. Do ważniejszych biografii zaliczyć należy opracowania: Zdzisława Łapińskiego⁹, Mieczysława Inglota¹⁰, Janusza Maciejewskiego¹¹, Zenona Falkowskiego¹², Zbigniewa Sudolskiego¹³. Niezwykły przyczynek biograficzny będzie stanowić autobiografia samego Norwida¹⁴. Jeśli chodzi o badane monografie, na uwagę – z racji podejmowanych tu zagadnień – zasługują: *Architektura Słowa* Henryka Siewierskiego¹⁵, *Poeta i myśliciel* Tadeusza Makowieckiego¹⁶, *Poezja i myśl* Elżbiety Feliksiak¹⁷, *Między Obrazem i słowem* Dariusza Pniewskiego¹⁸,

⁶ Takie podejście do poezji Stróżewski nazywa „hermeneutyką eidetyczną”. Akty rozumienia tekstu są traktowane jako akty noetyczne zespolone z tekstem, tworzące noemat. Zob. W. Stróżewski, *Nad wierszem Norwida „Trzy strofy”*, [w:] tenże, *Logos, wartość, miłość*, Znak, Kraków 2013, s. 212-220.

⁷ Warunki filozoficznej interpretacji poezji Stróżewski określa w artykule *Metafizyka Leśmiana*, [w:] tenże, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 2005, 208-245.

⁸ C. K. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz Gomułicki, t. 1 i 2, *Wiersze*, Warszawa 1971, t. 3, *Poematy*, Warszawa 1971, t. 4 i 5, *Dramaty*, Warszawa 1971, t. 6, *Proza*, Warszawa 1971, t. 7 *Proza*, Warszawa 1973, t. 8, 9 i 10, *Listy*, 1971, t. 11, *Aneksy*, Warszawa 1976.

⁹ Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1971.

¹⁰ M. Ingot, *Cyprian Norwid*, Warszawa 1991.

¹¹ J. Maciejewski, Warszawa 1992.

¹² Z. Falkowski, *Cyprian Norwid*, Warszawa 1933.

¹³ Z. Sudolski, *Norwid. Opowieść Biograficzna*, Warszawa 2003.

¹⁴ F. Kopera, „Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne”, nr 4 (Zbioru ogóln. 34), t III Kraków, 1898.

¹⁵ H. Siewierski, *Architektura Słowa i inne szkice o Norwidzie*, Kraków 2012.

¹⁶ T. Makowiecki, *Poeta i myśliciel*, Lublin 2013.

¹⁷ E. Feliksiak, *Poezja i myśl*, Lublin

¹⁸ D. Pniewski, *Między obrazem i słowem*, Lublin 2005.

Ocalony wieniec Aliny Merdas¹⁹ oraz teźże *Łuk Przymierza. Biblia w poezji Norwida*²⁰, *Sylwetka duchowa Cypriana Norwida* Stanisława Cieślaka²¹, *Filozofia Cypriana Norwida* Kazimierza Bereżyńskiego²², *Filozofia Norwida* Jerzego Brauna²³, *Słowo stało się siłą* Antoniego Dunajskiego²⁴, „*Aby mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo...*” Norwida mówienie o Bogu Włodzimierza Kudyby²⁵, *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida* Stefana Sawickiego²⁶, *Słowo Norwida* Jadwigi Puzyniny²⁷, *Uwagi nad językiem Cypriana Norwida* Ignacego Fika²⁸, *Mit Pigmaliona – Rzecz o Norwidzie* Mariana Piechala²⁹, *Klasyczny laur Norwida* Tadeusza Sinko³⁰, *Świat wartości Norwida* Edwarda Kasperskiego³¹, *Norwid poeta dialogu*, Józefa Ferta³².

Obecnie badaniem twórczości czwartego wieszczą zajmują się liczne ośrodki akademickie w kraju i za granicą. Do najważniejszych zaliczyć należy *Instytut badań nad twórczością Cypriana Norwida* przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz *Pracownię słownika języka Cypriana Norwida* na Uniwersytecie Warszawskim. Z ich publikacji, które wiele wniosą do niniejszej dysertacji wspomnieć należy lubelski periodyk „*Studia Norwidiana*”, warszawskie *Serie słownikowych zeszytów tematycznych* redagowanych przez Jadwigę Puzyninę i Tomasza Korpysza³³. W kulowskim periodyku są zawarte publikacje kluczowych badaczy twórczości Norwida. Warto wskazać na ważne teksty autorów: Sawickiego³⁴, Puzyniny³⁵, Dunajskiego³⁶, Grażyny Halkiewicz-Sojak³⁷, Pniewskiego³⁸, Salija³⁹, Łapińskiego⁴⁰. Wymieniając literaturę pomocniczą nie można nie wspomnieć o

¹⁹ A. Merdas, *Ocalony Wieniec*, Warszawa 1995.

²⁰ Teźże, *Łuk Przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983.

²¹ S. Cieślak, *Sylwetka duchowa Cypriana Norwida*, Warszawa 2013.

²² K. Bereżyński, *Filozofia Cypriana Norwida*, Warszawa 1911.

²³ J. Braun, *Filozofia Norwida*, Rzym 1972.

²⁴ A. Dunajski, *Słowo stało się siłą*, Pelplin 1996.

²⁵ W. Kudyba, „*Aby mowę chrześcijańską zrozumieć na nowo...*” Norwida mówienie o Bogu, Lublin 2000.

²⁶ S. Sawicki, *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida*, Lublin 1986.

²⁷ J. Puzynina, *Słowo Norwida*, Wrocław 1990.

²⁸ I. Fik, *Uwagi nad językiem Norwida*, Kraków 1930.

²⁹ M. Piecha, *Mit Pigmaliona - Rzecz o Norwidzie*, Warszawa 1974.

³⁰ T. Sinko, *Klasyczny laur Norwida*, Lwów 1993.

³¹ E. Kasperski, *Świat wartości Norwida*, Warszawa 1981.

³² J. Fert, *Norwid poeta dialogu*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1982.

³³ T. Korpysz, J. Puzynina: *Wolność i niewola w pismach Cypriana Nowida*, Warszawa 1998; *Słownictwo etyczne*, Warszawa 1993.

³⁴ S. Sawicki, *Wywyższenie tradycji*, „*Studia Norwidiana*” 1990, nr 8.

³⁵ J. Puzynina, *Prawda w poematach Norwida*, „*Studia Norwidiana*” 1991-1992, nr 9-10.

³⁶ A. Dunajski, *Norwid wobec tradycji teologicznej*, „*Studia Norwidiana*”, 1990, nr 8.

³⁷ G. Halkiewicz-Sojak, *Autokreacja w Promethidionie*, „*Studia Norwidiana*” 1991-1992, nr 9-10.

³⁸ D. Pniewski, *Narzędzia Norwidowskiej Moralistyki – Wzniosłość, Pathos, Ethos i Paideia w Wielkich Słowach i Modlitwie*, „*Studia Norwidiana*” 2011, nr 29.

³⁹ J. Salij, *Problem męczeństwa u Norwida*, „*Studia Norwidiana*” 2001, nr 19.

⁴⁰ Z. Łapiński, *Pieśń zwycięska*, „*Studia Norwidiana*” 1994-1995, nr 12-13.

„tryptyku” krakowskiego filozofa Władysława Stróżewskiego⁴¹, Anzelmie Grunie⁴², Marku Jędraszewskim⁴³.

W kontekście filozoficznej problematyki dysertacji, dotyczącej między innymi klasycznej filozofii bytu, filozofii człowieka, etyki czy estetyki, konieczne będą odniesienia do dzieł filozofów takich jak: Albert Krąpiec⁴⁴, Zofia Zdybicka⁴⁵, Piotr Jaroszyński⁴⁶, Andrzej Maryniarczyk⁴⁷, Karol Wojtyła⁴⁸, Józef Tischner⁴⁹, Gabriel Marcel⁵⁰, Władysław Tatarkiewicz⁵¹.

Praca składa się z trzech rozdziałów. W rozdziale pierwszym zostanie ukazana proveniencja myśli poety. Podrozdział pierwszy podejmie korelacje rozwoju myśli poety z jego biografią. Uwydatni wpływ odkrywania prawdy bycia na rozwój jego twórczości w poszczególnych etapach. W okresie Warszawskim, kiedy pisano o nim pochlebnie „orle Norwidzie”, odkrył to co najważniejsze dla poety; *aby patrzeć w niebo* i z tego spojrzenia czerpać całą mądrość tworzenia. Gdy, wzorem romantyków, odbywa swe wojaże; odczytując ślady minionych cywilizacji, nabiera ogromnego szacunku do ruin, które postrzega jako metaforę wpływu przeszłości na teraźniejszy obraz kultury: „Mądrość nasza cała, składa się z greckiej, rzymskiej i tej co w Kościele” (II, 154). Gdy złamany nieszczęściem i nędzą, stawia stopę swą na drugiej półkuli przeżywa jeszcze mocniej ową prawdę metafizyczną; naszej partycypacji w Absolucie: „Boże, który jesteś, ja także jestem, choć jestem, przez Ciebie” (II). Odkrycie to pogłębia jeszcze przeświadczenie o szczególnej misji poety, jako tego który niesie odbiorcy prawdę. Po powrocie na stary kontynent wyraził to w *Wykładach o Słowackim* słowami: „Człowiek na to przychodzi na planetę, aby dać świadectwo prawdzie” (VI). Po sokratejsku kroczył tą drogą, aż po swój kres w przytułku św. Kazimierza. Wyraził to słowami:

Cykutą karmion, czy miodem i mlekiem,

⁴¹ W. Stróżowski, *Istnienie i Wartość*, Kraków 1981; *W kręgu wartości*, Kraków 1992; *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013.

⁴² A. Grun, *Piękno. Nowa duchowość radości życia*, Poznań 2015.

⁴³ M. Jędraszewski, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 1986.

⁴⁴ A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1985; *Ja człowiek*, Lublin 2005; *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1959.

⁴⁵ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993.

⁴⁶ P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna*, Lublin 1986.

⁴⁷ A. Maryniarczyk, *Analogia w filozofii*, Lublin 2005.

⁴⁸ K. Wojtyła, *Wykłady Lubelskie. Człowiek i moralność*, cz. 3, Lublin 1986; *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

⁴⁹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1981; *Filozofia dramatu*, Paryż 1990; *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013.

⁵⁰ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984; *Mądrość i poczucie sacrum*, tłum. K. Chodacki, P. Chołda, Kraków 2011.

⁵¹ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2011.

*Bądź: niemowlęciem, mężczyzną, kobietą
Ale przed wszystkim bądź: Bożym człowiekiem. (I, 274)*

Podrozdział drugi ukazuje kwestie biblijnych kontekstów twórczości Cypriana Kamila Norwida. Cała myśl poety inspirowana była Słowem Natchnionym, które stanowiło dla niego nie tylko dzieło literackie, ale źródło jego koncepcji antropologicznych oraz aksjologicznych. Znakomitą ilustracją poszukiwań poety oddaje perykopa *Mądrości Syracha*:

*Początkiem każdego dzieła – słowo,
A przed każdym działaniem – myśl. (Syr 37, 16)*

Człowiek autora *Quidama* jest „sąsiadem Boga”, a „Prawda” to Prawda Wcielona czyli Syn Boży, który stał się człowiekiem. Myśl autora *Fortepianu Szopena* ujmuje aspekty religijne i dogmaty w kategoriach bliskich fenomenowi ludzkich przeżyć:

Biblia jest cała z życia (IV, 425)⁵².

Nie można nie dostrzec wpływu antyku na rozwój myśli poety, który adaptację klasycznej myśli filozoficznej traktował jako zadanie. Twierdził, że nie można tworzyć polskiej myśli pomijając to uniwersum wartości pozostawione nam przez starożytną Grecję i Rzym. Te zagadnienia ukazuje podrozdział trzeci omawianego pierwszego rozdziału. Przedstawione zostały tu nie tylko konteksty filozofii; głównie Platona i Arystotelesa, ale także szeroko pojmowane wątki kulturowe; mityczne, poetyckie, literackie.

Rozdział drugi naświetla antropologię Norwida w trzech odsłonach; homo – quidam, homo – viator oraz, homo – faber. Podrozdział pierwszy ukazuje Norwidową metafizykę człowieka. Człowiek w ujęciu myśliciela, to ten który istnieje zakorzeniony w Bogu. Jego istnienie partycypuje w Absolucji. *Quidam* to po prostu człowiek:

Człowiek – jest Obraz i częśćka Boga, tj. Stworzyciela. (VI, 549)

⁵² Wszystkie cytaty z Norwida za: C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz Gomulicki, Warszawa 1971 - 1976. W nawiasach na końcu cytatów liczba rzymska oznacza numer tomu, a arabska – numer strony.

Będąc częścią Boga człowiek ma wpisane w swą naturę powołanie do bycia kapłanem, tym który przybliży innym boskość i uchyla rąbka tajemnicy:

- człowiek?... jest to kapłan bezwiedny

I niedojrzały. (II, 33)

Ten aspekt człowieczeństwa, stanowiący o jego godności, jak również kwestia dynamizmu osoby ludzkiej omówiona została w tym podrozdziale.

W kolejnym punkcie rozdziału drugiego zostanie podjęta próba usytuowania antropologicznej myśli Cypriana Kamila Norwida w kontekście filozofii egzystencjalnej. Poeta wielokrotnie określał człowieka jako pielgrzyma, jako tego, który staje się, będąc w drodze. Pielgrzymka ludzkiego życia ma określony cel, jasno naznaczony przez Zbawiciela „drogą-męką”. Metafora życia jako drogi zmierzającej do eschatologicznej pełni oddaje – według autora *Promethidiona* – istotę egzystencji. Trud drogi w perspektywie horyzontalnej prowadzi do kolejnych etapów w kierunku wertykalnym. Biblijne konotacje zapożyczeń poety-myśliciela wskazują na analogie drogi, czynu i uwielbienia Boga. Człowiek transcenduje to, co ziemskie, by trwać w „nieba łonie”.

Celem trzeciego podrozdziału będzie ukazanie paralelności ujęcia pracy przez Cypriana Kamila Norwida i Jana Pawła II. Praca – zarówno w jednym, jak i w drugim ujęciu – stanowi wyraz miłości człowieka do Boga. Miłość zdejmuje z niej piętno kary i pozwala wejść człowiekowi na drogę osobowej relacji ze Stwórcą. Trwałą płaszczyzną przymierza człowieka z Bogiem – w owych dwu planach – jest „piękno zachęcające do pracy”, akcentujące jej twórczy i podmiotowy wymiar.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu wielokrotnie cytował myśl Norwida. Można dostrzec wiele punktów stycznych pomiędzy dokumentem papieskim a myślą Poety zawartą w poematach: *Promethidion*, *Rzecz o wolności słowa*, *Vade-mecum*, w eseju *Do Spartakusa*, w pismach społeczno-politycznych: *Memoriał o młodej emigracji*, *O idei reprezentacji*. Warto czytać je razem, równolegle. Autor *Fortepianu Szopena* pozwala lepiej zrozumieć drogi myśli Papieża, którego formacja duchowa tak silnie powiązana jest z polską poezją romantyczną. Ojciec Święty z kolei wprowadza w rozmyślenia Poety jakby nowy kontekst, pozwala lepiej wydobyć i ocenić ich nurt wybiegający w przyszłość⁵³.

⁵³ Por. Z. Trojanowiczowa, *W stronę Norwida. Norwidowskie refleksje o pracy* [w:] tejże, *Romantyzm – od poetyki do polityki. Interpretacje i materiały*, Kraków 2010, s. 61-62.

Analogie pomiędzy dotyczącymi pracy myślami Papieża i Poety będą ukazane w trzech odsłonach: antropologicznej, etycznej i społecznej.

Człowiek to osoba zaproszona przez Stwórcę do pracy tworzącej piękno. Pozytywna odpowiedź umożliwia powrót do utraconego przez grzech pierwotny porządku doskonałej harmonii:

Dziś – praca

Coś w nim trawi - kształtuje, i coś mu powraca. (III, 571)

W rozdziale trzecim skupimy się na aksjologii poety, którą ukazujemy jako adaptację platońskiej triady prawdy dobra i piękna.

Podrozdział pierwszy będzie próbą uchwycenia i systematyzacji kategorii prawdy zawartej w pismach Cypriana K. Norwida. Wyodrębnimy w nich cztery znaczenia prawdy: prawdę ontologiczną, epistemiczną, etyczną i estetyczną. Poszukiwanie prawdy było naczelnym imperatywem w życiu i twórczości poety. W rozprawie *Słowo i litera* umieszcza Norwid *Dodatek o prawdzie*, w którym kreśli swą definicję prawdy. Postrzega ją jako istniejącą realnie, a równocześnie dającą świadectwo w świecie ludzkich aktów. Prawda jest wpisana w byt. Jeśli chodzi o prawdę epistemologiczną w ujęciu Norwida, to koresponduje ona z klasyczną definicją prawdy: „*veritas est adaequatio intellectus et rei*”. W *Rzeczy o wolności słowa* jest ona prawdą sądów i wypowiedzi. W wielu pismach prawdę łączy Norwid z sumieniem. Dostrzec można odniesienia do etyki chrześcijańskiej. Zarówno u Norwida, jak i u św. Tomasza z Akwinu rozum praktyczny poznaje prawdę podobnie jak spekulatywny. Poeta twierdzi, że prawdziwy artysta to taki, który w służbie prawdzie godzi się umrzeć dla siebie, by pozostać wierny sumieniu. A jak postrzega Norwid prawdę w sztuce? Przychyła się on do realizmu estetycznego. W *Promethidionie* twierdzi, że sztuka nie może istnieć bez prawdy:

W dialogu pierwszym idzie o formę, to jest Piękno.

W drugim o treść, to jest Dobro, i o światłość obu, Prawdę.

Norwidowi *szło* o prawdę *całą*. Jest to kategoria najbardziej tajemnicza w pismach Norwida. Wydaje nam się, że ów rozdział przybliży nas do owej tajemnicy.

„Etyczna myśl” Norwida, jako tematyka drugiego podrozdziału – sygnalizowanego trzeciego rozdziału pracy – zostanie przedstawiona nie tyle kompletnie pod względem

treściowym, ile w jej węzłowych wątkach, ważnych z punktu widzenia głównego problemu rozprawy. Przeprowadzimy to w trzech odsłonach: metafizycznej, etycznej oraz teleologicznej. W odsłonie pierwszej ukażemy dobro stanowiące treść życia człowieka zorientowanego na transcendencję; jako przedmiot pożądania. Według finalistycznej koncepcji dobra istnieją relacje pomiędzy bytem, a pożądaniem czyli wolą. Odsłona druga zilustruje etyczny wymiar pojęcia – sumienie Słowa. Dobro – jako wartość moralna i sumienie sięgające *sacrum* tworzą Norwidowego „sumiennego męża”. Jest to człowiek zakorzeniony w tradycji chrześcijańskiej, odpowiedzialny za siebie samego oraz za cały zniewolony naród. Odrzuca on wolę zemsty, ale dąży do doskonalenia siebie i świata przez rzetelną pracę. Z pojęciem sumienia koresponduje w myśli Norwida pojęcie Logosu rozumiane w duchu filozofii chrześcijańskiej. Trzecią część tryptyku naszych rozważań wypełni pojęcie doskonałości – jako wartości człowieka, który się staje. Myśliciel podkreśla powinność dążenia do doskonałości. Stawanie się jest według niego procesem zdobywania mądrości, którego uwieńczenie stanowi prawda. Główny bohater poematu *Quidam* „szuka jedynie dobra i prawdy”.

Jednym z ważniejszych zagadnień aksjologicznej myśli Cypriana Norwida jest istniejące obiektywnie piękno. Stanowi obok prawdy i dobra wartość nadrzędną w twórczości autora *Quidama*. Jest słowem – kluczem jego filozoficznych konotacji.

Przedmiotem analiz następnego podrozdziału będzie metafizyka piękna zawarta *implicite* w bogatej spuściźnie autora *Rzeczy o wolności słowa*, z perspektywy filozofii realistycznej, szczególnie w wydaniu M. Krąpca i P. Jaroszyńskiego. Do tych ustaleń nawiążą refleksje drugiej części podrozdziału, podejmującej kwestie *piękna – kształtu prawdy i miłości* w odniesieniu do św. Pawła oraz Platona i platoników. Zwraca się tu uwagę na relacje miłości i piękna w procesie twórczym artysty. Ostatni fragment niniejszego podrozdziału będzie stanowić próbę odpowiedzi na pytanie, jakie miejsce kategoria piękna zajmuje w teorii sztuki – pracy Norwida. W tym kontekście akcentuje się odniesienia sztuki do kwestii społecznej w myśli poety oraz zwraca się uwagę na jej kapłański charakter. Podrozdział zamkną wnioski przywołujące idee Platona. Podjęte tutaj analizy nie będą rościć pretensji do ostatecznych rozstrzygnięć, lecz mogą stanowić asumpt do dalszych, pogłębionych badań.

ROZDZIAŁ PIERWSZY
PROWENIENCJA MYŚLI NORWIDA

Myśl Norwida, czy to wyrażona poetycko, czy prozaicznie, czy też uchwycona w sztuce dramatycznej lub plastycznej zawsze oscyluje wokół człowieka; jego egzystencji. To uwydatnianie „rzeczy ludzkiej” stanowi dominantę twórczości poety o wyraźnych tendencjach do formułowania tez filozoficznych, zwłaszcza z zakresu antropologii oraz aksjologii. Człowieka i wartości ukazuje myśliciel w perspektywie transcendencji. W epoce kryzysu filozofii klasycznej, w epoce odejścia od metafizyki, autor *Rzeczy o wolności słowa*, w swej refleksji, pozostaje w obrębie tych myślicieli, którzy „nie lekceważą *esse* jako centrum i jako szczytowego punktu wszelkiej refleksji metafizycznej”⁵⁴. W rozumieniu Norwida samo istnienie – „bycie” jest podstawową formą uczestnictwa⁵⁵:

Samemu kwiatem wzrósć, ku prawdzie pierwowzoru (III, 161)

Powyższy cytat z *Quidama* odnieść można do metafizycznej kategorii partycypacji, zasadzającej byt przygodny (także człowieka) w Absolucie⁵⁶.

Biografia Norwida ukazuje nam jak dojrzewała jego myśl by sięgać owej Pełni – ostatecznego kontekstu Absolutu, czerpiąc pełnymi garściami z Biblii oraz antyku zarówno greckiego, jak i rzymskiego. W rozdziale tym wskażemy na trzy źródła kształtowania się refleksji filozoficznej poety: jego biografię, kulturę antyczną oraz bogactwo Biblii.

⁵⁴ Por. S. Swierzawski, *Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy*, „Znak” 1981 nr 4-5, s. 215- 221.

⁵⁵ Por. A. Dunajski, *Chrześcijańska obecność. Nad wybranymi tekstami Norwida*, „Znak” nr 4-5, s. 429.

⁵⁶ „Kontekstem życia osoby jest ostatecznie Osoba transcendentna, której partycypacją są osoby bytu ludzkiego, tworzące horyzont wertykalny życia osobowego człowieka. Zob: A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 2005, s. 425.

1.1. *Dramat życia prawdę wyrabiający* – kontekst biograficzny kształtowania się myśli poety

Norwid wielokrotnie wskazywał na powiązania swej twórczości z niełatwym swym życiem.

Jam z tych poetów, co nie słówka nucę.

Ja to, co śpiewam, żyję i boleję... (I, 260).

W wierszu *Czy podam się o amnestię* podkreśla, że jego twórczość jest wyrazem jego głębokich przemyśleń, opartych na doświadczeniu trudu egzystencji; trudu, wynikającego z cierpienia. Zawsze na sercu leżała mu kwestia poszukiwania prawdy i walka o dawanie jej świadectwa. Daje temu wyraz w lekcjach o Juliuszu Słowackim:

Człowiek na to przychodzi na planetę, aby dać świadectwo prawdzie (VI, 434)

Taka postawa sprawiała, że najważniejszym jego imperatywem twórczym było to aby:

Odpowiednie dać rzeczy – słowo! (II, 13).

Nie bacząc na kwestie percepcji przez współczesnych mu kroczył tą drogą mimo głosów negatywnych ze strony krytyki.

1.1.1. Etapy biografii jako narastająca dramaturgia dochodzenia do prawdy

Istnieją takie koncepcje, które życie utożsamiają z dziełem sztuki; a niekiedy dobrze przeżyte ludzkie życie traktują jako najcenniejsze dzieło sztuki. Idąc tym tropem myślenia, biografię Norwida można w pełni uznać za arcydzieło, ukazujące konsekwentnie prawdę bycia. Wielka sztuka poszukuje obiektywności oraz tak zwanej prawdy sztuki. Autor *Vademecum* szuka wciąż prawdy w sztuce, ale także prawdy egzystencji człowieka. W charakterystyce swego tytułowego bohatera poematu – *Quidama* – zamieszcza słowa: „Nic on nie działa, szuka tylko i pragnie dobra i prawdy”. (III, 79).

Szukał i pragnął dobra i prawdy sam poeta i temu pragnieniu pozostał wierny do końca, do śmierci w przytułku św. Kazimierza w Paryżu. Imperatyw poszukiwania prawdy stał się dominantą jego myśli twórczej.

Odkrycie tej idei, która stała się motorem jego *całozywota* nastąpiło wcześniej. Już juwenilia okresu warszawskiego⁵⁷ kreślą ślady inicjacji owej drogi:

U mnie rozkosz i życie, gdy moja myśl wolna. (I, 3)

Wyartykułuje bardzo młody, zaledwie osiemnastoletni Norwid w pierwszym swym opublikowanym wierszu zatytułowanym *Samotność*. Daje w nim wyraz młodzięcej nostalgii, ubolewając nad tym, iż niemożliwa jest całkowita komunikacja międzyludzka i człowiek skazany jest w jakimś stopniu na samotność.

*Gdy różnorodne myśli mieszkać z sobą muszą,
Gdy dusza duszy pojąć, zrozumieć niezdolna* – (I, 3)

Młody, ale z dużym bagażem doświadczeń osobistych, a także społecznych – w wieku czterech lat umiera jego matka, gdy ma zaledwie czternaście lat odchodzi ojciec.

W Warszawie dane mu było przeżyć upadek Powstania Listopadowego. W roku 1839 wraz z bratem Ksawerym wymyka się przez kilka kolejnych nocy na miasto, aby swoją obecnością towarzyszyć wywożonym na Sybir Świętokrzyżcom⁵⁸. Rok ten zaowocował opublikowanymi utworami młodzięcymi; wspomnianym już wierszem *Samotność*, oraz *Mój ostatni sonet*, który spełnia formalne wymogi gatunkowe, a opiewa nieszczęśliwą miłość młodzięcą poety. Ukazuje romantyczną subtelność warsztatu poetyckiego autora, która później przerodzi się w dojrzałą realizację powinności przekazu tego co istotne w wyrażaniu myśli. Swój żal po zmarłych wcześniej rodzicach zawarł w wierszu *Sieroty*. Co prawda Gomulicki uważa, że tytuł wiersza odnosi się do „sieroctwa” Polaków, którzy utracili swoją Matkę – Ojczyznę, wydaje się jednak, że należy wprost odczytać przesłanie utworu. Poeta kreśli w nim różne obrazy sierot, a sam utożsamia się z ostatnim z nich:

Ten człowiek od pierwszego z światem przywitania

⁵⁷ Biografie poety, generalnie, ukazują cztery okresy: warszawski - 1831 – 1842, wędrówka po Europie – 1842 – 1849, paryski pierwszy – 1859 – 1852, epizod amerykański – 1852 – 1854 i okres paryski drugi 1854 – 1883.

⁵⁸ W. Gomulicki, *Kalendarz biograficzny*, Warszawa 1976, s. 34.

*Był bardzo nieszczęśliwy, ale się nie zrażał ,
Patrzył w niebo i, pełniąc swoje obowiązki,
Na ziemię mało zważał. (I, 7)*

Myśliciel identyfikuje się z takim postrzeganiem sieroctwa:

*Potem, gdy dusza swego skosztowała chleba,
Nie mogłem się już więcej oderwać od nieba,
Które mnie wciąż ciągnęło silnym, wonnym tchnieniem.
I wtedy to ja, wzięwszy mój łzawy różaniec,
Zmówiłem na nim pacierz – potężnym milczeniem.(I, 8).*

Będąc młodym poetą wyakcentował dwie cechy tak charakterystyczne dla jego tożsamości twórczej w ciągu całego życia: nieszczęśliwy (*Moja piosnka – Źle, źle zawsze i wszędzie...*) i patrzący w niebo. (*Assunta*). „Potężne milczenie” można odnieść do późniejszej norwidowskiej teorii przemilczenia zawartej w eseju filozoficznym *Milczenie*, napisanym nie cały rok przed śmiercią.

Norwid wcześniej odkrywa imperatyw przekazu wartości, doświadczenia wartości. Rzeczywistość wartości jawi mu się jako przynależna istocie człowieka, jako coś, do czego się dąży. W wymienionym wyżej eseju myśliciel wskazuje na starożytnego filozofa Diogenesa, który widząc zapracowanych starców, zadaje pytanie: kto to. Słyszac odpowiedź, że ci co prawdy szukają, stawia kolejne pytanie: „Ach!, a kiedyż oni będą mieli czas ją praktykować?!...” (VI, 223). A zatem Norwid rozumie wartość po sokratejsku – poznać prawdę – znaczy nią żyć. „Żyjemy zanurzeni w wartościach. Ale wartości te mogą pozostać dla nas abstrakcjami; wtedy ich życiodajna siła jest jakby zamrożona. Wartości muszą się urzeczywistniać w naszej codzienności. Wówczas codzienność ożyje i odnajdziemy w niej wartość życia”⁵⁹. W młodzieńczym *Dumaniu* napotyka wyraz takiej gotowości realizacji powyższej idei wartości:

*Lecz z czynem, z wielkim czynem, jak z oszczepem w dłoni
Lub z palmą, iść, nie ufać ni trwodze, ni słowu,
Nie starać się, by wawrzyn zalechtał po skroni,*

⁵⁹ M. Heller, *Wszechświat jest tylko drogą, kosmiczne rekolekcje*, Kraków 2012, s. 22.

Lecz pragnąc, by cierpiąc rozśmieli się znowu. (I, 43)

W opublikowanym 1842 roku wierszu – manifeście *Pióro*, młody twórca

Pierwszy rozdział *Assunty* zawiera wspomnienia młodości poety, kiedy to postawił się pomiędzy materializmem, a biernym uduchowieniem, oczekującemu cudów. On Świadomie nie unikał pracy materialnej⁶⁰. Pokusa pracy dla zysku nęciła poetę w młodości, ale dał on jej skuteczny opór. Odrzucił takie rozumienie pracy jako niegodne „Pańskich żołnierzy”:

Idź precz, diable, co kamień

Panu dałeś – zamień

W chleb – wołałeś – nazwiesz się zyskiem (Wigilia)

„Pański żołnierz” (koniec rozdziału pierwszego *Assunty*) jest kimś, kto walczy o realizację Królestwa Bożego na ziemi. Taki ideał przyjmuje już młody Norwid i pozostaje mu zawsze wierny⁶¹. Zatem w pierwszym rozdziale miłosnego dzieła mowy nie ma o kobiecie. Jest tu przedsmak wielkiej miłości artysty, jakby narodziny miłości jego życia. Cóż to za miłość. Przedmiotem jej nie jest ani materia, ani skrajna duchowość, ale coś pomiędzy. Bohater po odwiedzinach górników, a następnie mnichów w klasztorze idzie do ogrodnika. W drugim rozdziale *Assunty*, podobnie jak w powieści poetyckiej *Quidam* pojawia się tajemnicza postać ogrodnika. Ogrodnik w *Quidamie* to ten, który nie zginął dla prawdy, jak Quidam syn Aleksandra, ale stał się ogrodnikiem by ją kultywować. „Niesie on w świat nie tylko chrystianizm, ale i chrystusowość”⁶². Komentuje to sam Norwid w wierszu *Do Walentego Pomiana*. Mamy tu bardzo współczesne rozumienie chrześcijanina. To taki ogrodnik codzienności. Uprawia on swoje własne poletko, ale zawsze pamięta, że ma to być poletko Pana Boga. To ktoś taki, kto zawsze świadczy prawdzie Objawionej. Ogrodnik z *Assunty* jest zatem człowiekiem uduchowiającym materię. Tak Norwid pojmuje pracę jako sztukę. Żołnierz Pański, to nie ten kto odnalazł prawdę – wiedzę. Według Norwida poznać prawdę to wcielić ją w życie. Myśli takie spotykamy już w młodzieńczym manifeście *Pióro*. Twórczość nie była już wtedy dla Norwida „papugą uczuć”, ale zmaganiem się ze Słowem. U podstaw jego rozterek pomiędzy duchem i literą, które towarzyszyć mu miały do końca zmagañ

⁶⁰ W. Arcimowicz, *Assunta C. Norwida. Poemat autobiograficzno-Filozoficzny*, Lublin 1933, s. 8.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 9.

twórczych tkwiła już wówczas krystalizująca się swoista filozofia poety stawiająca wypowiedzi kwestię głębi znaczeń, nie zaś melodyjne brzmienie słów:

Nie bądź papugą uczuć, ani marzeń kraską.

Do żadnej czapki nie przystawaj klamrą nie przykuj się złotą. (I, 49)

Zarówno *Pióro jak i Burza przyniosła poecie uznanie krytyki, która nie dostrzegła zawoalowanych kontekstów i podtekstów*⁶³.

Już juvenilia poety wskazują na jego uświadomione sobie wcześniej istotne cele pisarstwa: ukazanie materialno-duchowej struktury świata. W tym celu poeta zmagął się z materią słownego znaku, aby odkryć i pokazać możliwie najbardziej precyzyjnie duchowy wymiar słowa. „Poprzez powierzchnię znaku docierał do duchowej głębi znaczeń”⁶⁴. Autor *Quidama* tworząc starał się przenikać zagadki bytu i docierać do istoty świata i człowieka. Odwoływał się przy tym do tekstów uświęconych tradycją; takich jak Biblia czy tradycje antyczne. Sam poeta określa taki rodzaj metafory parabolą. Opisując życie, czy stawiając diagnozę współczesności sięga ciągle do czterech Ewangelii⁶⁵.

Kiedy w maju 1842 roku otrzymał paszport umożliwiający mu wyjazd za granicę, żegnał się z kochaną Warszawą wierszem *Pożegnanie*. Zawarł w tym utworze tak bardzo dla niego istotną kwestię relacji: duch-litera. Przyczyn rozdzwienku między nimi dopatrywał się w skażeniu natury grzechem pierworodnym:

Smutne grzechu panowanie

Marna rzecz i marne ślady.(I, 52)

Po opuszczeniu Polski, wiosną 1843 roku znalazł się we Włoszech. Tu otrzymał list od narzeczonej o zerwaniu zaręczyn. Nie mogło to pozostać bez echa w jego twórczości. Wtedy powstaje tak zwana „czarna suita”⁶⁶ Stanowią ją takie utwory jak: *Tu kolumbowe miałem stanowisko*, *To rzecz ludzka!...*, *Moja Piosnka (I)*, *Pamiętka* i *Do mego brata Ludwika*. Norwid jest konsekwentny i tu mimo dramatu osobistego, jego pióro nie jest papugą uczuć. Stara się mimo wszystko sięgać głębiej refleksją i chociaż dramatycznie brzmi wyznanie:

⁶³ M. Ingot, *Cyprian Norwid*, Warszawa 1991, s. 10.

⁶⁴ I. Fik, *Uwagi nad językiem Cypriana Norwida*, Kraków 1930, s. 86.

⁶⁵ M. Ingot, *Cyprian Norwid*, dz. cyt., s. 11.

⁶⁶ J.W. Gomułicki, *Komentarz 21*, [w:] C. Norwid, *Dzieła zebrane...*dz. cyt., t. 2, s. 328.

*Źle, źle zawsze i wszędzie,
Ta nić czarna się przędzie:
Ona za mną, przede mną i przy mnie. (I, 65).*

To jednak daje o sobie znać i w takiej sytuacji orientacja filozoficzna; odkrywania i malowania słowem głębi znaczeń:

*Lecz nie kwiląc jak dziecię.
Raz wywalczę się przecie;
Złotostrunna, nie opuść mię, lutni!
Czarnoleskiej ja rzeczy
Chcę – ta serce uleczy! (I, 66).*

Chyba tylko raz zachowuje się jak typowy romantyk, kiedy to po pięknej morskiej podróży adriatyckiej z miłością swojego życia – Marią Kalergis w towarzystwie Marii Trębackiej, wzdłuż południowych wybrzeży Włoch, maluje stan swojej duszy, przez opisanie pięknego śródziemnomorskiego krajobrazu. Zdziało się tak w wierszu *Italiam, Italiam*. Wiersz jest nostalgicznym wspomnieniem owej podróży, pisanej z perspektywy smutnego, mrocznego Berlina:

*Pod latyńskim żagli cieniem,
Myśli moja, płyn z aniołem,
Płyn, jak kiedyś ja płynąłem:
.....
Za wspomnieniem – płyn wspomnieniem... (I, 78).*

Nie uległ nigdy tendencjom mesjanistycznym, charakterystycznym dla wielkich poetów romantyków: Adama Mickiewicza czy Juliusza Słowackiego. Nie przystąpił do zakładanego przez Mickiewicza w Rzymie w 1848 roku Legionu Polskiego, ponieważ nie mógł zgodzić się ze „składem zasad” spisanych przez Mickiewicza. Zarzucił mu „obrzydliwy fałsz” oraz niezrozumienie treści Ewangelii⁶⁷. Polska była cierpiąca, ale nie jak Mesjasz za

⁶⁷ K. Bereżyński, *Filozofja Cypriana Norwida*, Warszawa 1911, s. 29.

upadającą moralnie Europę, ale jak cząstka chrześcijańskiego mocno wpisana w chrześcijańską kulturę. Norwid woła nie jak Mickiewicz: „Jam Polak”, ale „Jam Słowianin”⁶⁸. O takim punkcie widzenia poety świadczą jego utwory: *Moja Piosnka (2)*, *Moja Ojczyzna*, *Wielkie Słowa*, a zwłaszcza wiersz *Do Walentego Pomiana*:

*Iż do dziś jeszcze mądrość nasza cała,
Sklada się z greckiej rzymskiej i tej co w Kościele. (II, 154)*

Po słonecznych rozśpiewanych i sztuką przepojonych Włoszech następuje posępny Berlin, gdzie osiedla się w roku 1845. Prowadzi tam prace badawcze i nie chce wracać do Warszawy ze względu na księgozbiory, które tam studiuje: „Powrót mój do Warszawy przerwie mi bardzo zatrudnienia, zwłaszcza w tym, co o sztuce pisać byłem rozpoczął. Mam tu w bibliotece Uniwersyteckiej takie dzieła, których trudno jest znaleźć i które bardzo są kosztowne – nie tylko co do estetyki we właściwym znaczeniu tego słowa, [...], ile co do historii, a mianowicie Wschodu i co do mych Etrusków”. (VIII, 29 - 30).

Berlin okazał się dla poety nie tylko naukową przygodą. Doświadczył tam losu więźnia politycznego. Pokłosiem czego stał się poemat – *Monolog*. Wiersz ten odkrywa głębię modlitwy poety:

*A dlatego powraca każda z modlitw, że wszystkie są z Miłości.
Kto pracował na Miłość, ten z miłością pracować potem będzie. (I, 79 – 80).*

Usytuowani przyjaciele poeci sprawiają, że szybko opuszcza ten areszt. Kontynuuje swe studia w Belgii. W roku 1847 udaje się ponownie do Rzymu by spotkać się znów z Marią Kalergis i tu przeżywa iluminację. Odkrywa, że ta kobieta nie jest godna jego uczucia.

Żegna tę swoją relację do niej po królewsku wierszem *Marmur – Biały*:

*Och! Pani
Błękitno-oka, z równym profilem Minerwy...
-Stąd to zwaliska twoje są, jak ty, nadobne:
Wita się je z radością!...a żegna z tęsknotą,
Rosami operlone rwąc fijołki drobne,
Jedyne, co łzawiej tam... i rosną po to. (I, 100 – 101)*

⁶⁸ M. Inglot, *Cyprian Norwid*, dz. cyt., s. 19.

Wykonuje tam znaczące prace plastyczne, oraz poszerza krąg wielkich przyjaciół o: Stefana Witwickiego, Józefa Bohdana Zaleskiego i jego żonę. Młodej parze dedykuje dwa utwory (I, 85-89). Spotyka Zygmunta Krasińskiego, od którego dowiaduje się o Andrzeju Towiańskim.

Lata 1849-1852 to czas spędzony w Paryżu. Był to czas owocnej walki o Prawdę Słowa; czas naznaczony polemiką z Cieszkowskim i Krasińskim (*Ty mnie do pieśni*) i smutnymi pożegnaniem z dwoma Wielkimi spośród Wielkiej Emigracji: Juliuszem Słowackim i Fryderykiem Szopenem. W tej walce pozostawał samotny, smutny i opuszczony. Oddał to w *Aerumnarum plenus*:

*Czemu mi smutno i czemu najsmutniej,
Mamże ci śpiewać ja – czy świat i czas?
Och! bo mi widnym strój tej wielkiej lutni,
W którą wplątany duch każdego z nas.* (I, 133).

Pomimo tych przeciwności nie porzuca lutni. Powstają wtedy takie utwory jak: *Niewola, Listy o Młodej Emigracji, Promethidion, Jasność i ciemność, Zwolon, Wanda, Krakus*. Czarę goryczy przelewa opinia Juliana Klaczki na łamach „Gońca Polskiego”, który oceniając utwór innego poety, pozwala sobie na obraźliwą uwagę pod adresem Norwida: „jest to prawdziwy fenomen w czasach, które tylko wydają *Promethidiony, Zwolony* i inne androny”⁶⁹. Rozgoryczony myśliciel opuszcza „stary kontynent” i postanawia dalej tworzyć w Stanach Zjednoczonych. Twierdzi, że Polska jeszcze nie dorosła do ideału chrześcijańskiego. Ten nieukrywany ból pozwolił sobie wyrazić w *Mojej Piosnce*(2), pisanej stamtąd do Marii Trębickiej:

*Do bez-tęsknoty i do bez-myślenia,
Do tych, co mają tak za tak – nie za nie
Bez światło-cienia...*
Tęskno mi, Panie... (I, 224)

Bardzo wyraźnie brzmią tu echa nakazu Ewangelii św. Mateusza: „Niech nasza mowa będzie Tak, tak, Nie nie. A co nadto jest, od złego pochodzi” (Mt., 5, 37). Przykłady powyższe niech

⁶⁹ Cyt. za: M. Ingot, *Cyprian Norwid*, dz. cyt., s. 189.

będą potwierdzeniem tezy, iż świat myśli poety możemy zrozumieć odnosząc tę myśl do kontekstu personalistyczno-kulturowego. Język poety spełnia trzy założenia: dialogowość, adresat oraz kontekst kulturowy. Zasadę dialogowej istoty języka poeta przedstawił we fragmencie poematu *Rzecz o wolności Słowa*, gdzie zakłada, że może dojść do porozumienia, gdy dwa mówiące do siebie podmioty łączy intencja odbioru; odebrania prawdy⁷⁰. Nie jest możliwe, aby poznać czy zamknąć w granicach języka całą rzeczywistość. Bogactwo jej wymyka się i nie pozwala na ujęcia całości. Świadomość tych granic wyraził myśliciel w swej teorii „przemilczeń” i „przybliżeń”. Żeby zrozumieć Norwidowe przemilczenie musimy odróżnić je od milczenia. Milczenie jest sposobem nabywania prawdy przez dostrojenie umysłu do harmonii wszechświata, odkrywaniem prawd zawartych w kosmosie. Przemilczenie zaś jest funkcją mowy. Słowo jest zdolnością wypowiedzania się ducha ludzkiego. Narzędziem słowa jest „wygłos” i właśnie „przemilczenie”, które następuje po „wygłosie”. Zatem „wygłos” jest zaledwie cząstką tego, co zostało przemilczane. „Słowo składa się z wygłosów i przemilczeń. Milczenie składa się z samych przemilczeń”⁷¹. Granice te przełamuje natomiast koncepcja Słowa wyłożona w poemacie *Rzecz o wolności słowa* wygłoszonym w roku 1869 w Paryżu. „Milczenie jest to «monolog», jedna z form Słowa, o której mówi Norwid na początku *Rzeczy o wolności słowa*. Jest to forma Słowa dość pierwotna, ale zarazem wysoko ceniona przez Norwida, jako środek, służący «monologistom milczenia» do rozważania rzeczy boskich”⁷².

Nie wstąpił Norwid do „Legionów” Mickiewicza swą walkę rozegra na polu przekazu Słowa. Wypowiada walkę antropocentryzmowi, gdyż dostrzega, że zakrada się do współczesnej mu filozofii i chce wyprzeć teocentryzm. We wstępie do *Quidama*, (poematu napisanego bezpośrednio po powrocie z drugiej, nieprzyjaznej Norwidowi półkuli, w roku 1855 tak o tym pisze: „Cywilizacja według wszelkiego podobieństwa, do dziś jeszcze podobna jest do tego kościoła, który za Kapitołem tyle razy przy księżycu świetle oglądałeś – do tego Kościoła, co w kwadracie kolumn świątyni starożytnej, jako gołąb w rozłamanej klatce, przestawa, – tak iż Mszy świętej idąc słuchać, przechodzi się przez jowiszowy przedsionek”. (III, wstęp do *Quidama*). Ta Norwidowa walka o prawdę rozgrywa się na płaszczyźnie tych poematów, które norwidolodzy określili mianem traktatów filozoficzno-

⁷⁰ Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1971, s. 10 – 11.

⁷¹ Por. K. Bereżyński, *Filozofja Norwida*, Warszawa 1911, s. 46-47.

⁷² Tamże.

politycznych⁷³: *Pieśń społecznej* – 1848, *Niewoli* – 1849, *Psalmy psalmu*, 1850, *Promethidiona*, 1850, *Fulminanta* 1863, *Rzeczy o wolności słowa*, 1869.⁷⁴

Miłość Norwida do kobiety pozostawała również na „wyzynach jego umysłowego świata” Dostrzec to można w opisie spotkania ukochanej – *Assunty*:

*Szedłem, aż w zjęciu gałęzi pochylem
Coś jakby gwiazda lub skra, zaświeciło - -
Był to maleńki złoty krzyż – czy śniłem?
Czy się Królestwo Boże przybliżyło?
Lecz gdym przez listki wpatrywał się dalej,
Spostrzegłem szyję i usta z koralu,
Czoło i głowy cień na książce. (III, 276).*

Poeta w pierwszej kolejności widzi krzyż, symbol. Mniej istotne są tu kobiece wdzięki. Zanim przyszło do dalszych wynurzeń bohater drżał i myślał, że:

To Anioł, że Ojczyzna, że to społeczność Ducha z Idealem. (III, 279).

Dostrzec można, że relacja Norwida do kobiety kreowana jest w taki sposób w jaki Dante tworzył swe odniesienia do Beatrycze. Stąd Assunta wydaje się na wpół żywą kobietą, a na wpół symbolem⁷⁵. Miłość Norwida jest filozoficzna, mistyczna. Prawdopodobnie tak zachowywał się poeta wobec Marii Kalergis i widział w niej „Anioła – społeczność Ducha z ideałem”. Echa takiego spojrzenia brzmiały w wierszu *Polka*, który jest wcześniejszym utworem od *Assunty*. Dwóch poetów ubiega się tam o wieniec. Jeden wielbi wdzięki cielesne, drugi wysławia zalety duszy. Oczywiście wieniec zdobywa pierwszy. Taki los spotkał również samego Norwida.

Nie można nie dostrzec, że Assunta jest inna niż pani Kalergis, inna nawet niż pani Trembicka. Może najbardziej przypomina, zmarłą przedwcześnie Zofię Węgierską. W odpowiedzi na mistyczno-filozoficzne oświadczenia uścisnęła rękę poety i odfrunęła, jak zmarła w roku odczytu Norwida *Rzeczy o wolności słowa*⁷⁶. Potem kochankowie spotykali się

⁷³ M. Inglot, *Cyprian Norwid*, dz. cyt., s. 35.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ W. Arcimowicz, *Assunta C. Norwida...*, dz. cyt., s. 17.

⁷⁶ Mowa tu o Zofii Węgierskiej – wyemancypowanej dziennikarce, która była obecna na odczycie poety i bardzo zaangażowała się w prace zmierzające do opublikowania *Rzeczy o wolności słowa*. Poeta znalazł w niej

zawsze, lecz ona milczała, była niemą. Skąd ta niemota. Otóż zarówno Assunta jak i Zofia z *Quidama* mają znaczenie symboliczne. Są uosobieniem poezji i sztuki, pojętej jako praca misterium, jako natchnienie z Boga poczęte i ku Bogu zmierzające. Ten mistycyzm sztuki ujmuje niezwykła kategoria – spojrzenie w niebo, którego wyjaśnienie stanowi motto tego poematu. Ale odkrycie mistycznego spojrzenia w niebo dokonało się już w wierszu okresu warszawskiego, mianowicie we wspomnianych wyżej *Sierotach*. Intuicję tej kategorii poeta potwierdzał podczas późniejszych podróży po słonecznych, rozśpiewanych i sztuką przepojonych Włoszech. „Wyrosła ona na gruncie własnej dyspozycji mistycznej poety”⁷⁷. Norwid pragnie nadać sztuce polskiej orientację chrześcijańską. W czasach Norwida ścięły się dwa prądy: oparty na wzorach antycznych klasycyzm oraz bardziej religijny, ale przywiązany do indywidualizmu, antropocentryczny romantyzm. Antropocentryzm jeszcze bardziej umocnił się w pozytywizmie. W epoce poety dominowały różne odmiany materializmu, przyrodniczy eksperymentalizm, panteizm. Nie było tam miejsca na reprezentowany przez Norwida teocentryzm. Pozostaje Norwid tradycjonalistą, wierzącym w Objawienie⁷⁸. U tego fanatyka prawdy konieczne było czynne, heroiczne pojęcie chrystianizmu. Dla współczesnych mu „umysłów prześwieconych na wylot pozytywizmem był Norwid bolesnym, mistycznym, nieczytelnym hieroglifem”⁷⁹

Odsunięty od życia, przeżywając swoją samotność i opuszczenie, w przytułku św. Kazimierza pisał:

*Smutno życie porzucić i zamknąć się w sobie.
Żyć czuciem własnym, własnych marzeń przędzą,
Lecz smutniej o wiele być na życia grobie
I ducha skrępować młodości swej nędzą. (II, 248)*

Przeszedł przez życie z dewizą: „Morituri te salutant veritas”, cierpiąc, że: „O prawdzie – tj o rzeczy, o której nigdy się nie mówi pomiędzy Polakami, bo cóż to ich obchodzić może? – i rzadko się mówi pomiędzy ludźmi XIX-o wieku, bo to im na niewiele przyda się!” (I, 146). W liście do Karola Ruprechta zamieścił taką charakterystykę siebie: „Niemcy, których znam i nigdy nie widziałem, nakreślili w biografii te słowa: «Poeta ten nigdy nie był w Ojczyźnie

prawdziwie bratnią duszę, która jak nikt, potrafiła zrozumieć jego dzieła. Zmarła ona niestety po kilku miesiącach znajomości z poetą.

⁷⁷ W. Arcimowicz, *Assunta C. Norwida...*, dz. cyt., s. 29.

⁷⁸ K. Bereżyński, *Filozofia Cypriana Norwida*, dz. cyt., s. 11.

⁷⁹ Z. Falkowski, *Cyprian Norwid*, Warszawa 1933, s. 17.

popularnym, albowiem pierwsze poruszenie ducha jego jest jako Człowieka, drugie – jako Polaka»”. (IX, 113). Jako testament artysty odczytać można słowa napisane w wierszu: *Do Bronisława Z.* na cztery lata przed śmiercią:

*Z rzeczy świata tego zostaną tylko dwie,
Dwie tylko: poezja i dobroć... i więcej nic... (II, 238).*

1.1.2. Autobiograficzna refleksja w twórczości poety ukazująca *dramat życia*

Niech na początku tego podrozdziału wybrzmi fragment z *Nieznanej autobiografii Cypriana Norwida* opublikowanej przez Feliksa Koperę:⁸⁰

„Cyprian Kamil Norwid przyszedł na świat w Mazowszu we wsi dziedzicznej, zwanej Laskowo o mil parę od Warszawy, czasu kiedy w Grecji umierał Noel Byron i z tych dwóch współczesnych zdarzeń nie wie dotąd, które jest smętniejszym?! Wziął na chrzcie imię Cyprian, zaś imię Kamil nadał mu kardynał Franzoni w Rzymie, przy akcie confirmacji. Biografii Cypriana Norwida po polsku pisanej nie ma. –

Daje wyraz swojemu sieroctwu w jednych z pierwszych utworów młodzieńczych:

*W końcu spotkałem jeszcze dziwnego człowieka,
Który po swych rodzicach nie nosił żałoby,[...]
Był bardzo nieszczęśliwy, ale się nie zrażał,
Patrzył w niebo i, pełniąc swoje obowiązki,
Na ziemię mało zważał.
On nawet w drobnych rzeczach był prześladowany,[...]
Patrząc w górę, ze świętym uśmiechem proroctwa
Mówił do mnie, że nie ma bynajmniej sieroctwa! (I, 7)*

Wspominał dzieciństwo jako kraj utraconej szczęśliwości; wieś, dworek swej matki. Tęskniąc do utraconej arkadii dzieciństwa, pisał:

Nie lubię miasta, nie lubię wrzasków,[...]

⁸⁰ F. Kopera, „Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne”, nr 4 (Zbioru ogóln. 34), t III Kraków, 1898.

Bo ja chłop jestem – [...]
Wieś!...to me życie, to podarek boży! [...]
Serce, ty czujesz strony rodzinne,
Bo tam dla ciebie było wesele. (I, 11 – 13)

Bardzo wczesnie musiał opuścić dworek matki w Laskowie – Głuchach, gdy miał zaledwie cztery lata, po śmierci matki i przenieść się do dziedzicznej wsi swej prababki Filarii Sobieskiej. Po jej śmierci, tuż po wybuchu powstania listopadowego, przenosi się wraz z całą rodziną do Warszawy, o której pisał „nie lubię miasta”.

Żegnając Ojczyznę w roku 1842 w wierszu *Pożegnanie* raz jeszcze powraca do krainy wczesnego dzieciństwa:

Żegnam was, o lube ściany,
Skąd, dziecinne strzegąc łóże,
Chrystus Pan ukrzyżowany
Promieniami witał zorze.[...]
Wsią i niebem żyłem cały. (I, 51 – 52)

Lata 1843-1845 przebiegały pod znakiem słonecznej, sztuką rozśpiewanej Italii. Ale i tutaj, gdzie lazurowe niebo zdaje się emanować samą szczęśliwością, dochodzą go smutne wieści od tajemniczej narzeczonej Kamili o zerwaniu zaręczyn. Pisze wówczas utwór *Moja piosnka I.*, należący do tak zwanej „Suity włoskiej”:

Źle, źle zawsze i wszędzie,
Ta nić czarna się przędzie:
Ona za mną przede mną i przy mnie,
Ona w każdym oddechu,
Ona w każdym uśmiechu,
Ona we łzie, w modlitwie i w hymnie...(I, 65).

Opuszcza Włochy, by podążyć do Berlina za swą nową, niestety nieszczęśliwą miłością, Marią Kalergis „o profilu Minerwy”.

W Berlinie, gdzie tęskniąc za słoneczną Italią i gdzie otarł się o więzienie, popadł w smutki straszne: „ja byłem ciągle dość cierpiącym wśród tego miasta posępnego i dni szarych,

wilgotnych, o dwu słońca promieniach, które niekiedy wchodzą do mnie i nagle się cofają, zostawiając po sobie cienie w kątach pokoju mniej przeźroczyste, niż przed chwilą. Kazałem konia przyprowadzić i ruszyłem za miasto przez Brandenburską bramę, gdzie jest tak zwany ogród. Dżdżysty wieczór i prozaiczne błoto, gołe drzewa i cichość (nie taka jak to kiedyś, wracając konno z Wezuwiusza) nic a nic przypomnieć, ani naprzód przewidzieć, ani zapomnieć nie kazała” (list)⁸¹.

Cztery ściany więzienia berlińskiego⁸² skłaniają go do rozmyślań. Pisze wówczas modlitwy na każdy dzień tygodnia i wzorem mnichów średniowiecznych oplata je barwnymi ozdobnikami. Z tego okresu pochodzi, zorientowany Chrystocentrycznie *Monolog*:

A kto pracował tak na Miłość – jako Ty, gdy raczyłeś stać się człowiekiem dla tej pracy?

Co byłeś smutny aż do śmierci, a miłujący zawsze? (I, 79).

Po szczęśliwym opuszczeniu berlińskiego więzienia znów Italia – dramaty – wiosna ludów – i Mickiewicz ze swym Legionem, którego odmiennoscą poglądów nie pozwalała Norwidowi na akceptację. Ucieka od barykad Rzymu do Paryża, gdzie zażywa ciszy u Józefa Bohdana Zaleskiego. Wkrótce jednak znów nadciągnęły czarne chmury: śmierć Juliusza Słowackiego, a potem, tego samego roku 1849 – Fryderyka Chopina. Powstały *Czarne i Białe Kwiaty* oraz krystalizował się zamysł *Promethidiona*. „Bo to widzisz, najszanowniejszy Bohdanie, to we wszystkim mnie pruje od miłości Ojczyzny do miłości kobiety (co rzez muszę, nie była w stanie pojąć mnie) do miłości nadobnej formy świecznika brązowego przy którym piszę. Wszędzie tu rozgrom, rozpacz, którą ja już we wszystkim tu spostrzegam, jako szram przez całoprofil przedwiecznego Piękną” (VIII, 121). Aby się wypowiedzieć z przeżytych rozterek, Norwid szuka równoważnika dramatu, który rozegrał się w duszy. Znalazł go w platońskich dialogach. Nie tylko forma dialogu przeniknęła myśl Norwida, ale przede wszystkim treść, trzy wielkie idee: Prawdy, Dobra i Piękną. I tak powstał „prorocza Ewangelia sztuki narodowej”⁸³. *Promethidion* jest polem homeryckich bojów o doskonałą pełnię sztuki. Aby to zrozumieć musimy przyjąć, że istnieje bezwzględne piękno, bezwzględna dobro i bezwzględna prawda, nie subiektywne, ale wypływające z metafizycznego ustroju świata. Na zarzuty ze strony współczesnych mu (Zygmunta Krasińskiego, Adama Cieszkowskiego) że

⁸¹ Zob. Z. Muszyńska, *Norwid w więzieniu berlińskim*, „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 1961, t. 52, nr 1, s. 195-214.

⁸² Z. Falkowski, *Cyprian Norwid*, dz. cyt., s. 30.

⁸³ Tamże, s. 52.

„ciemno pisze” odpowiada w *Promethidionie*: „Są ludzie, którzy wszystko, co jest nad rozum, za przeciw-rozumne biorą. Tym sposobem, nazwawszy mistycyzmem wszystko, czego się zgłębić nie chce (bo to praca), ani przyjąć (bo to pokora), są już na szczycie doskonałości” (III, 452). Nie można być jaśniejszym od przedmiotu o którym się mówi. U Norwida patos bardzo często graniczy z ironią „Patos wieńczy człowieka duchowego, który pnie się ku szczytom nad przepaściami. Niezlomny heroizm wskazuje mu najtrudniejsze, najbardziej osamotnione ścieżki, męstwo każe mu gardzić ostrzegawczym krzykiem gawiedzi, duma nie pozwala zatrzymać się w drodze i zhańbić słabością. Człowiek duchowy idzie przebojem, niezrozumiany, opuszczony, nic nie mając na sercu, prócz szaty”⁸⁴.

Ten „duchowy człowiek” cierpiąc niezrozumienie i odrzucenie przez współczesnych opuszcza Paryż w 1852 roku i udaje się do Stanów Zjednoczonych. Stamtąd, pełen nostalgii pisze w liście do Marii Trębackiej: *Pierwszy list, co mnie doszedł z Europy*, który uznać można za skrót własnej biografii, postrzeganej tragicznie⁸⁵.

Widziałem marność ludzką tak jak nigdy! [...]
Bez dekoracji cnót, wiary, mądrości.[...] (I, 217, 218).

Poeta dochodzi do tragicznego apogeum:

Aż pękło serce jak organ zepsuty.
To – któż wie?... – również będzie z grobem moim...(I, 219).

Ale pełen nadziei dodaje po chwili:

O! Boże...jeden, który JESTEŚ – Boże,
Ja także jestem...
...choć jestem przez Ciebie. (I, 219).

Dostrzec tu można kontekst metafizyczny oraz teologiczny. Z jednej strony potwierdza go przekonanie poety o Absolucie jako przyczynie przygodnego bytu ludzkiego, z drugiej natomiast przekonanie o interwencji w egzystencję indywidualną Tego, który JEST⁸⁶:

⁸⁴ Z. Falkowski, *Cyprian Norwid*, dz. cyt., s. 81.

⁸⁵ Z. Łapiński, *Norwid*, dz. cyt., s. 110.

⁸⁶ Por. tamże, s. 111.

Wam ja, z góry
Samego siebie ruin, mówię tylko,
Że z głębi serca błogosławić chciałbym –
Chciałbym... to tyle mogę... resztę nie ja,
Bo ja tam kończę się, gdzie możność moja. (I, 219).

„Resztę” wyraźnie pozostawia poeta Bożej opatrności, dostrzegając ograniczenia swego ja – bytu w możności⁸⁷.

Po powrocie do Europy (1854) w liście pisanym z Londynu do Zaleskiego zwerbalizował związek swej twórczości z dramatyczną egzystencją: „Że ludzie dzisiejsi, nawet najbliżej ku temu obowiązani, tak są zaślepieni, iż nie rozumieją nawet, co tu mówię - że inni nazwą teorią ten list, którego każdy prawie wiersz życiem piszę, i to zrobią praktyczni. Że inni westchną ... a Najmiłosierniejszy dopełni reszty... i przyjmą nadzieję. (VIII, 229). Fragment powyższego listu do Zaleskiego, pisanego z Londynu tuż po powrocie z Ameryki (1854), niesie dwa aspekty; z jednej strony uwydatnia związek twórczości z życiem poety, a z drugiej ukazuje zorientowanie na transcendencję, które jest stałą jego perspektywą:

Wiem, że Bóg jest na niebie,
Co gospodarzy światem. (I, 143)

Powrót do Europy nie zniwelował smutku bycia niezrozumianym, odrzuconym. To poczucie rozgoryczenia do współczesnego mu społeczeństwa wylał w innym liście, po wielu latach, już jako pensjonariusz domu św. Kazimierza:

„Za co?... co?... komu?...wziąłem...SAMOTNIE JAK NIKT całą moją młodość przetułałszy... Co?...komu?...kiedy?...nie dopuściłem - - nie do-milczałem. Kto?... tak samotnie czekał, i czeka, i milczy – jak ja?...kto?... pokażcie... kto?... (IX, 290).

Nigdy jednak nie stracił z oczu tego azymutu godności ludzkiej:

Kto inny ma laur i nadzieję,
Ja - jeden zaszczyt :być człkiem. (I, 322)

⁸⁷ Por. M. A. Krąpiec, *Ja człowiek*, Lublin 2005, s. 143.

Bardzo istotnym momentem myśli Norwida było Słowo, w znaczeniu Logosu z Ewangelii św. Jana (J 1, 1), jak i wolność Słowa. Wyraził to w formie dwugodzinnego odczytu, pod auspicjami „Polonijnego Towarzystwa Pomocy Naukowej” 13. maja 1869 roku, pod tytułem *Rzecz o wolności słowa*. Wolność słowa w mniemaniu Norwida – to podwalina wszelkiej wolności osobistej, bez której postęp człowieka jest niemożliwy.

„Tylko, że to co nazywają wolnością słowa jest dotąd wolnością mówienia”. (...) Zmieszanie tych dwóch pojęć pochodzi z małej znajomości słowa”. Słowo rozumie Norwid mistycznie, podobnie jak św. Jan w *Prologu* swej Ewangelii. Pojawia się również względ artystyczno-literacki jednak mistyka przeważa, nadając zasadniczy ton *Rzeczy o wolności Słowa*. Słowo promieniuje z Boga, a Bóg prześwieśla ludzkość, człowieka i słowo. Człowiek był stworzony jako istota doskonała i upadł wskutek grzechu. Poemat ten dotyczy początku, dziejów i celu Słowa. „Początek to chwila krótkiego spięcia Boskich i przyrodzonych właściwości w człowieku, to nagły rozbłysk w ciemnoty żywiołów, to wiedza wyłoniona z niewiedzy. Słowo wcale nie jest dorobkiem. Jest darem. Różnica znaczna, bo dorobek – to owoc własnej pracy, a dar każe myśleć o dawcy, czyli w tym wypadku o Bogu”⁸⁸.

Słowa człowiek nie wywiódł z siebie sam, ale słowo było z człowieka wywołane
I dlatego dwie przyczyny tam uczestniczyły: jedna w sumieniu człowieka, druga w harmonii praw stworzenia (III, 559).

Słowo jest zatem metafizycznym wyznacznikiem bytu. Norwid człowieka i przyrodę wiązał z Bogiem. Zbliżał się niejako do filozofii tomistycznej z jej troistym rozróżnieniem: „natura, gratia et gloria”⁸⁹.

„Trzeba spojrzawszy na dziecko małe widzieć Boga”

Kto Ci obetrze pot z bladego czoła?
Jeśli nie prawda, Weronika sumień,
Stojąca z chustką swą w progach kościoła?! (I, 274)

*Cykutą karmion, czy miodem i mlekiem,
Bądź: niemowlęciem, mężczyzną, kobietą
Ale przed wszystkim bądź: Bożym człowiekiem.* (I, 274)

⁸⁸ Z. Łapiński, *Norwid*, dz. cyt., s. 159.

⁸⁹ Tamże, s. 160.

Wojna prusko-francuska, którą przeżywał Norwid w Paryżu nastrajała go filozoficznie. Zasiada wtedy do pisania swojej *Philosophie de la guerre* zapewne po to, żeby zrozumieć rzeczywistość. Nabiera dystansu do chwili obecnej i tworzy swoistą syntezę; dokonuje ujemnej oceny tak zwanego realizmu umysłowości i kultury europejskiej z końca XIX wieku: „Humanitarnego we wszystkim kształcenia się całe te praktyczne i realne (jak nazywają dzisiaj) pokolenie zaniechało było na wiarę materialnych filozofików, ucząc się specjalnostek mechanicznych...aż oto jednego razu historia głosem wielkim zapytała o ludzi. Zapytała owego, który sprzedał był wielkie tradycje prac 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). Artysta nigdy nie przestał wołać o człowieka i wartości chrześcijańskie. Rozgoryczenie do społeczeństwa polskiego głuchego na jego *Słowo*, sięgało zenitu, gdy u schyłku życia pisał w liście do Zofii Radwanowej „Powiedzcie p. Sarneckiemu („Echu”), że:

C. N. zasłużył na dwie rzeczy od Społeczeństwa Polskiego: to jest, ażeby oneż społeczeństwo nie było dlań obce i nieprzyjazne.(X, 202).

Obecny renesans Norwida spełnia jego profetyczną zapowiedź: „lecz ty spomnisz, wnuku” (II, 17). Największy z wnuków Norwida; św. Jan Paweł II, świadomy długu wobec czwartego wieszca, podczas audiencji generalnej 2 lipca 2001 roku, w 180 rocznicę urodzin poety tak o nim powiedział: „jeden z największych myślicieli i poetów, jakich wydała chrześcijańska Europa. (...) Poezja Norwida wyrosła z jego trudnego życia. Kształtowała je głęboka estetyka wiary w Boga oraz w nasze człowieczeństwo Boże”.

1.2. *Piszę – ot! Czasem...piszę na Babylon. Do Jeruzalem!* – Biblia szkołą Norwidowego Słowa

Z Lektury Norwida emanuje bogactwo tradycji chrześcijańskiej, u podstaw której leży Biblia – dogłębnie studiowana przez autora *Vade-mecum*. Stanowiła ona dla poety nie tylko arcydzieło literackie, ale źródło jego wizji świata; człowieka i wartości⁹⁰.

⁹⁰ Por. A. Merdas, *Łuk Przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983, s. 6.

Po epizodzie amerykańskim (1852-1854) Norwid powrócił na stary kontynent; do Paryża, i w kręgu przyjaznej sobie kultury pozostał już na zawsze. Wcześniejszy kontakt ze światem chrześcijańskiego Rzymu i całym dziedzictwem zachodnioeuropejskim (lata 1842-1852) przyczynił się do ukształtowania bogatej osobowości artysty⁹¹. Do Sakramentu Bierzmowania przygotowywali go księża Zmartwychwstańcy, którzy wywarli duży wpływ na jego duchowość. Pod ich wpływem Biblia stała się dla niego księgą życia oraz podwalinami jego światopoglądu.

Bardzo adekwatne, jeśli chodzi o znaczenie tej księgi w życiu poety, wydają się słowa Romana Brandstattera:

*Biblio, Ojczyzno moja! [...]
Na Tobie uczyłem się czytać,
Na Tobie uczyłem się pisać,
Na Tobie uczyłem się myśleć,
Na Tobie uczyłem się Prawdy.*⁹²

Wiersz Norwida *Moja Ojczyzna* wskazuje na podobne konotacje:

*Ojczyzna moja nie stąd wstawa czołem;
Ja ciałem zza Eufratu,
A duchem sponad Chaosu się wziąłem.*(I, 336)

Kraina nad brzegiem rzeki Eufrat była biblijnym Rajem. Stamtąd wyprowadzał poeta swoją genealogię twierdząc, że tam był całej *ludzkości prolog* (III, 567)⁹³. Geneza jego spojrzenia na istotne kwestie dotyczące człowieka i wartości tkwi w Piśmie św. „Biblijność twórczości Norwida to nie tylko obfitość cytatów i aluzji biblijnych; to przede wszystkim wielka głębia, oryginalność i poprawność teologiczna poetyckiego ujęcia”⁹⁴. Wskażemy na niektóre zręby Norwidowej antropologii i aksjologii, mocno zakotwiczone w Starym i Nowym Testamencie.

⁹¹ Zob. tenże, *Ocalony wieniec*, Warszawa 1995, s. 121.

⁹² R. Brandstatter, *Krąg Biblijny*, Warszawa 1994, s. 205, 207.

⁹³ A. Dunajski, *Słowo stało się siłą*, Pelplin 1996, s. 26.

⁹⁴ K. Bukowski, *Biblia a literatura polska*, Warszawa 1984, s. 31.

1.2.1. Biblijny człowiek Norwida

Swoje postrzeganie człowieka poeta ukazuje w legendzie *Bransoletka* „jako bogatym jest dramatem życie tego lichego zleпка, który doczesny jest co chwila, a wieczny zawsze”. (VI, 33).

Autor *Quidama* wszelkie prawdy biblijne, religijne stara się naświetlić w kontekście egzystencjalnym; pokazać ich sens w aspekcie prawdy bycia. Dotykając kwestii Objawienia, nie traci perspektywy człowieka; jego uwikłania w „dramat życia”. Jego myśl ujmuje kwestie dogmatów w kategoriach bliższych fenomenowi ludzkich przeżyć⁹⁵. Hrabina – bohaterka dramatu *Aktor* – interpretując księgę Hioba Tak rzecze:

Biblia jest cała z życia - - (IV, 425)

Jeśli mowa o dramacie życia, nie można zrezygnować z narzucającej się konotacji filozofii Tischnera – człowieka jako podmiotu dramatu; człowieka zanurzonego w egzystencję; obejmującego swoje cierpienie refleksją, ale taką która ubogaca, a nie niszczy jego „ja”. Norwid, podobnie jak biblijny Hiob, przypisuje cierpieniu wartość:

Nie stargam Cię ja – nie! - Ja, u – wydatnię! (II, 143)

Dramat ludzkiego życia osadzony jest w Ewangelijnej przestrzeni „już i jeszcze nie”. W liście do Augusta Cieszkowskiego poeta napisał: „Człowiek, ażeby (to, co nazywają) szczęśliwy był, powinien możliwość mieć: 1. Życia za co – 2. Życia dla czego, 3. umierania za co. Brak jednej z tych możliwości daje dramat. Brak dwóch daje tragedię. Brak trzech, jako przechodzący normalną człowieka wyobraźnię, daje to, co kokieterią nieszczęścia albo nerwowym zowią niekiedy przywidzeniem” (VIII, 109-110). Dramat ten dzieje się na granicy dwóch niezgodnych światów ziemi i nieba. Istotę tak pojmowanego człowieczeństwa oddaje wiersz, który można określić mianem manifestu egzystencjalizmu chrześcijańskiego Norwida – *Pielgrzym*. Taką koncepcję człowieka zaczerpnął Norwid z listów św. Pawła (2 Kor. 5): „Wiemy bowiem dobrze, że kiedy nawet zniszczy nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwałe w niebie” (2 Kor. 5,1). Analogia jawi się tu w sposób prosty;

⁹⁵ Por. W. Kudyba, „*Aby mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo...*” Norwida mówienie o Bogu, Lublin 2000, s. 168-169.

Dom mój ruchomy, (...)

Przecież ja – aż w nieba łonie trwam. (II, 28).

Poemat *Salem* nawiązuje do przypowieści *O uczcie*, na którą Pan zaprosił „najprzedniejszych w mieście potentatów” (III, 511). Wybrańcy wzgardzili zaszczytnym zaproszeniem, więc:

Wraz one posły wyszli za opłotki

I na rozstajnych dróg poprzeczne szlaki

I zaprosili pielgrzymie sierotki,

Kaleki, dziady chrome – nieboraki. (III, 511)

W omawianym poemacie dostrzec można rys historyzoficzny, podnoszący owe „pielgrzymie sierotki” do poziomu sacrum Logosu:

...Dziejów mądre są ekwacje:

Na dnie ich leży Chrystusowe słowo,

Na szczycie On sam z niewidzialną głową, (III, 512)

On - Pan pozwala mieć nadzieje pielgrzymom, co wyraża strofa poematu, odnosząca się do Księgi Rodzaju:

Synów ma wielu, wielu, niewolnica,

Ale i Sarze błyska obietnica –

Izmael kona na puszczy z pragnienia,

Alić Pan źródło daje mu chłodzące –

Izaak miecz już czuje u ramienia,

Ale hamuje Pan ostrze błyszczące. (III, 513)

Fragment analizowanego poematu zatytułowany *Do Hrabiego Władysława Zamoyskiego* kreśli postać św. Pawła w perspektywie jego drogi do Damaszku, na której przeżywa swoją konwersję (Dz 9, 1 – 19). Damasceńskiemu upadkowi Norwid nadaje wymiar metafory zmaganiań człowieczych:

*Wszakże ta ciemność właśnie i zmącenie
Tłem są, na którym palec Chrystusowy
Z obłoku wstawa i kreśli widzenie...
Rycerz raz jeszcze płaszcz oblecze nowy,
Narodów wiele Miłością obejmie,
Przed tron bez – wstydzie poniesie okowy,
Bogu i ludziom zasłużon uprzejmie. (III, 515)*

Poeta, doceniając trud Pawłowej misji niesienia przesłania Miłości, ubolewa równocześnie nad tym, że nie każdemu dana jest iluminacja damasceńskiego upadku:

*Nam – gdyby Pan Bóg dał Twoje wytrwanie
(O czym zaprawdę wątpię – i szeroko!),
Może by rychlej wstało to śpiewanie,
Może byś rychlej rozradował oko. (III, 516)*

To wytrwanie Pawłowe wiedzie ku prawdzie odkrytej przez poetę w innym poemacie – *Rzeczy o wolności Słowa*:

*Zaiste – być aktorem trza, i być w teatrze...
Oderwać się od siebie i wejść w siebie: słowem. (III, 569)*

Wejść w siebie słowem można zrozumieć jako bycie w drodze do prawdy o sobie samym, odkrywanej wciąż w obcowaniu z Ewangelią.

W *Dwóch męczeństwach* poeta – malarz ukazuje pejzaż ateńskiego Areopagu, gdzie św. Paweł chciał odsłonić Grekom prawdę o „Nieznanym Bogu” (Dz 17, 16 – 32), a oni okrzyknąć go mieli bogiem:

*Ów jest Merkuriusz. – Przyszedł tu w sukmanie z ciała,
Lecz Bogiem on! – Pasterze woły niech podadzą! –
Niech o kolumnę topór młodzieńczy wyładzą
A panny tańcząc, pieśni niech ofiarne wzniosą! (...)
Poganie! – krzyząc – człowiek jestem i, jako wy,
Proch prochów – i na ziemi tej błędny viator;*

*A dla Chrystusa jeśli też poczynam dziwy,
Te są z Świętego Ducha – więc Veni – creator
Śpiewajcie – bo nie kwiaty mnie – prędzej pokrzywy! (I, 119)*

Miano „błędnego viatora” przypisane św. Pawłowi nosi także znamiona autorefleksji poety, który określa nim siebie samego, a także każdego człowieka. Zdarza się, że „Błędny viator” odpowiada twierdząco na słowa powołania - „vade-mecum”; słowa Jezusa skierowane do św. Piotra oraz św. Andrzeja (Mt 4, 19). Stały się one tytułem cyklu poetyckiego stu ogniw – stu wierszy ułożonych w ściśle określonym porządku intelektualnym. Zatem droga ludzkiego życia ma określony kierunek:

*Nie za sobą z krzyżem Zbawiciela,
Ale za Zbawicielem z krzyżem swoim. (III, 431)*

Tytuł *Vade-mecum* stanowi zaproszenie do drogi. Nasuwa się pytanie o istotę owej drogi. Otóż jest to droga, która sama w sobie stanowi wartość. Takie bycie w drodze oznacza dla Norwida partycypację w określonym systemie wartości⁹⁶. Droga *Vade-mecum* jawi się jako droga ciągłego wzrastania w kierunku „prawdy pierwowzoru”, w kierunku obrazu Boga w człowieku zapisanego mocą Słowa – Logosu na początku. „Jeśli cały kosmos, całe stworzenie może być pojmowane jako słowo, to oczywiście w szczególny sposób takim słowem Stwórcy jest korona stworzenia – człowiek⁹⁷:

Człowiek – jest Obraz i częśćka Boga, tj. Stworzyciela. (VI, 549).

Przejrzyście jasne są tu konotacje z *Heksameronem*: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1, 27). Ten Biblijny motyw księgi *Genesis*, bardzo często powraca w pismach autora *Rzeczy o wolności Słowa*. Jest niejako dominantą wszelkich biblijnych odniesień poety. W centrum wizji człowieka jako „błędnego viatora” znajduje się czekający w domu Ojca Chrystus. Taki obraz człowieka kształtuje u Norwida sama osoba Chrystusa – Syna Bożego i Syna Człowieczego, który przeszedł swoją drogę „dobrze czyniąc” i „dając świadectwo prawdzie”. Poeta ma głębokie przeświadczenie, że celem drogi życia człowieka „na tej planecie jest dawanie świadectwa prawdzie” (VI, 434).

⁹⁶ E. Feliksiak, *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin 2001, s. 18-19.

⁹⁷ A. Dunajski, *Słowo stało się siłą*, Pelplin 1996, s. 24.

Słowa te brzmią jak afirmacja odpowiedzi jaką daje Jezus Piłatowi: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat aby dać świadectwo Prawdzie. Każdy kto jest z prawdy słucha głosu mojego” (J 18, 37). Norwid często parafrazuje Biblię w swych wypowiedziach. Świadczy to o tym jak ogromne ma dla niego znaczenie Słowo objawione.

Biblia – jako święty tekst – oczywiście nie wskazuje *explicite* na ontyczną strukturę człowieka, lecz można z niej wyprowadzić przesłanki dotyczące stosunku człowieka do Boga we wszystkich jego aspektach⁹⁸. Przede wszystkim człowiek to ten, który „Jest”. Poeta wielokrotnie posługuje się słowem JESTEM, pisany z wielkich liter. Wydaje nam się, że jest to celowy zabieg merytoryczny. Pragnie on z jednej strony podkreślić rangę pojęcia występującego w Biblii; w słynnym dialogu Mojżesza z Bogiem podczas epifanii w krzewie gorejącym. Bóg objawia mu swoje imię Jahwe, tłumaczone na język polski jako „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3, 14). Wskazuje to na moment metafizyczny istnienia; na konotacje myśli Norwida z filozofią klasyczną Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu⁹⁹. Wielkie litery stosowane przez poetę nie budzą wątpliwości na biblijną genezę słowa:

*Aż wyjrzał mu bóg-fetysz z głuchego granitu,
Ten sam co był w sumieniu i w gwiazdach u szczytu;
Ten sam...CO JEST. (III, 572)*

To fragment *Rzeczy o wolności Słowa*, po którym Norwid nawiązuje do hymnu o stworzeniu z *Genesis*, akcentując prawdę o harmonii stworzenia:

*I oto nagle widzimy pierwszą kartę słowa,
Pierwszą widzimy literę... z harmonii stworzenia,
ogromne A! podziwu świata i sumienia! (III, 572)*

Ten wielki miłośnik Słowa w następujący sposób wysławia biblijny *Heksameron*:

*Dziwnie wielki! Mojżesza stilus w jednym słowie,
Kreśli początek ludzkiej założony mowie –
„Oto (mówi) Przedwieczny przywiódł przed Człowieka:*

⁹⁸ Por. A. Merdas *Łuk Przymierza...*, dz. cyt., s. 63.

⁹⁹ K. Laszczyńska-Fankanowska, *Trzy odłony antropologicznej myśli C. K. Norwida*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2012, nr 2 s. 167-176; też, *Człowiek na to przychodzi na planetę, aby dać świadectwo prawdzie. Cypriana Kamila Norwida „Prawda cała”*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2013, nr 10 s. 225-240.

*Bydło, zwierzę i ptactwo powietrzne... i czeka,
Aby je wszystkie przezwiał ICH imieniem własnym... (III, 573).*

W ten sposób artysta uwypatnia teologiczną prawdę o wielkiej godności osoby ludzkiej; bo oto Stwórca dzieli z człowiekiem akt kreacji. „Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki podniebne, pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się jak on je nazwie”. (Rdz. 2, 19).

Biblijne JEST z wielkich liter znajduje się również w wierszu Norwida *Pierwszy list, co mnie doszedł z Europy*:

*O! Boże...jeden, który JESTEŚ – Boże,
Ja także jestem...
...choć jestem przez Ciebie. (I, 219)*

Myśl zawarta w powyższym cytacie sugeruje metafizyczną zasadę przyczynowości – byty przygodne istnieją dzięki zakorzenieniu w absolucie, który jest czystym istnieniem (norwidowe JEST), przyczyną wszechrzeczy. Na taki kontekst rozumowania wskazuje także pojęcie principium w jednej ze strof przytaczanego już poematu *Rzeczy o wolności słowa*:

*W tym momencie dotknąłem palcem Zmartwychwstania
I wymówiłem słowo „JESTEM...” – niespodziane,
I chciałem ręką wtóry kamień podjąć z ziemi...
Lecz zdał mi się ogółem łączny ze wszystkimi...
Zadrzałem znów...
...gdy orzeł rzekł, jak trąba grzmiąca:
„KTO TU TRĄCA RUINĘ, TEN PRINCIPIUM TRĄCA...” (III, 617).*

Wszelki byt, to co jest zależy od „PRINCIPIUM”, a finalnie od absolutu¹⁰⁰. Człowiek jest także bytem przygodnym, a zatem partycypuje w Absolucie. W obszarze takiego rozumowania należy odczytywać Norwidowe „ja także jestem, choć jestem przez Ciebie”. Człowiek w ujęciu Norwida to ten, który jest – „Quidam”¹⁰¹. Zgodnie z tłumaczeniem słowa z

¹⁰⁰ Por. Krystyna Laszczyńska-Fankanowska, *Człowiek na to przychodzi na planetę*, dz. cyt. s. 228.

¹⁰¹ Ujaśnienia pojęcia Quidam dokonał Sawicki w artykule: *Quidam. Wokół semantyki*, „Studia Norwidiana” 2008, nr 26, s. 3-15.

języka łacińskiego „oznacza kogoś, kto realnie istnieje lub istniał”¹⁰². Pomijając tu niuanse i konotacje znaczeniowe pojęcia, warto przytoczyć za Stefanem Sawickim kontekst biblijny występowania słowa. Pojawia się ono w tekście przypowieści, o Synu Marnotrawnym (Łk 15, 11-32). Warto również ubogacić ten wywód następującym odkryciem Sawickiego odnośnie do pojęcia: że układem odniesienia są zdarzenia ewangeliczne, związane głównie z męką Chrystusa. Nie można zrozumieć w pełni sytuacji sądu i perspektywy męczeństwa, Gwido i dwóch jego towarzyszy (pieśni VII i IX *Quidama*), jeśli nie porówna się jej z sądem nad Chrystusem i Jego Męką w obecności dwóch innych skazańców. Nie odkryje się pełnego znaczenia gestu ofiarowania przez syna Aleksandra chleba Gwidonowi i jego towarzyszom, jeśli nie usytuuje się go w perspektywie Ostatniej Wieczerzy i tajemnicy Eucharystii¹⁰³.

Interpretacja taka odsłania jeszcze głębsze możliwości odczytywania poety.

Zatem Norwidowy człowiek to „błędny viator”, ale taki, który JEST, a jako byt przygodny JEST w możliwości, czyli wciąż się staje by osiągnąć ową pełnię w Panu, by kiedyś zmartwychwstać. Miał głębokie przeświadczenie, że musi dążyć do prawdy i pozostać zawsze wierny swej idei „zwolenia”¹⁰⁴ w swym życiu:

*Na ziemi nie pojęty, zrozumiały w niebie,
Znajdzie tłumacza dla siebie,
I Boga samego wzruszy”.(I, 18).*

Filozofa człowieka Norwida wiąże się z pracą. Czyn w myśli poety ma dwojaką strukturę: działanie transcendencji i człowieka¹⁰⁵. To podwójne działanie było pełne harmonii w raju. Człowiek nie odpowiedział na ten ogromny dar Boga i nie chciał przebywać w rajskim ogrodzie:

*Człowiek całym powstał, zupełnie – wytwornym,
I nie było łatwo być równie pokornym!
Bo cały był i piękny... i upadł...
Dziś – praca
Coś w nim kształtuje, i coś mu powraca. (III, 440)*

¹⁰² Tamże, s. 3.

¹⁰³ Tamże, s. 4.

¹⁰⁴ Idea zwolenia została wyrażona w dramacie *Zwolon*, polega na tym, że człowiek winien odkrywać wolę Boga w swoim życiu.

¹⁰⁵ S. Grygiel, *W kręgu wiary i kultury*, Warszawa 1990, s. 277.

Norwid podobnie jak Cieszkowski uznaje czyn za zasadę bytu i historii. Przez pracę człowiek ma dążyć do odkrywania trzech wartości najwyższych prawdy, dobra i piękna, a mówiąc językiem św. Pawła: wiary, miłości i nadziei: „Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość – te trzy: największa z nich (jednak) jest miłość”. (1 Kor. 13, 13). U Norwida tak to jest określone:

*Idźmy i stawmy czoło szalonej zawiei;
A każdy niechaj głosem duszy swojej śpiewa
Pieśń o Miłości, Wierze i Nadziei. (I, 18)*

Tę „Pieśń” zdaniem Norwida należy śpiewać pracą, wykonywaną z Miłością, w taki sposób, by szerzyć piękno i dążyć do celu eschatycznego, nie bacząc na uznanie i ze strony ludzi:

*Kto inny ma laur i nadzieje,
Ja – jeden zaszczyt: być człkiem. (I, 323)*

Człowiek Norwida przez pracę przywraca rajski porządek zniszczony przez grzech pierwotny, przez który:

*Głos grzmi nad tobą: „Postradałeś Eden!”
Grzmi dookoła: „Pracuj! z potem czoła!”*

Nasuwa się kolejna analogia biblijna: „Do mężczyzny zaś [Bóg] rzekł «Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem; mówiąc: Nie będziesz z niego jeść – przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał z niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia»”. (Rdz 3, 17). Praca według Norwida ma przywracać zachwianą harmonię i ład:

*Człowiek całym powstał, zupełnie – wytwornym,
I nie było łatwo być równie pokornym!
Bo cały był i piękny...i upadł...
Dziś – praca
Coś w nim – kształtuje, i coś mu powraca. (III, 571)*

Praca w myśli Norwida ma wartość niezwykłą jako powołanie przez Stwórcę do kontynuacji dzieła stworzenia w przestrzeni prawdy dobra i piękna.

*Piękno na to jest, by zachwycalo
Do pracy – praca, by się zmartwychwstało. (III, 440)*

Takie jej ujmowanie przez poetę można porównać do ujęcia pracy w encyklikach Jana Pawła II - *Laborem Exercens*, oraz Franciszka I – *Laudato Si*¹⁰⁶.

1.2.2. Biblijne usytuowanie Norwidowej aksjologii

W myśli autora *Assunty* autorytetem najwyższym jest Bóg¹⁰⁷. Norwid tworzy swoistą hierarchię wartości, na szczycie której znajduje się Stwórca wszechrzeczy, do którego zmierza całe stworzenie:

*Jakiż? Jest bowiem słowa cel i arcydzieło,
Jeśli nie to? – by Ludzkość wszelaką przyjęło,
A dotzymało Boskość i świeciło astrem,
Złagodzoną wytwornej lampy alabastrem. (III, 590)*

Tak rozumiane słowo ewokuje Słowo – Logos, z prologu Ewangelii św. Jana, które się wciela by wejść w historię człowieka. Słowo, które „było na początku u Boga” i „Bogiem było” (J 1, 1). staje się człowiekiem. Myśl ta otrzymuje poetycki wyraz w wierszu *Do Najświętszej Panny Marii Litania*:

*Czy prawda, że się Prawda urodziła
I że Stworzyciel stawa się stworzeniem? (I, 192)*

Nie ma żadnych wątpliwości ks. Antoni Dunajski, że *Słowo w Rzeczy o wolności Słowa* to właśnie jest wchodzący w naszą ludzką historię Chrystus¹⁰⁸, który powie przed sądem Piłata:

¹⁰⁶ Franciszek I, *Laudato Si*, Wrocław 2015.

¹⁰⁷ Por. D. Pniewski, *Między obrazem i słowem. Studia o poglądach estetycznych i twórczości literackiej Norwida*, Lublin 2005, s. 10-11, tenże *Narzędzia Norwidowskiej Moralistyki Wzniosłość, Pathos, Ethos, i Paideia w Wielkich Słowach i w Modlitwie*, „Studia Norwidiana” 2011, nr 29, s. 119-120.

¹⁰⁸ Por. A. Dunajski, *Słowo stało się siłą...*, dz. cyt., s. 49-52.

„Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy słucha mojego głosu ”. (J 18, 37). Słowo – Jezus odsłoniło nam Prawdę, Dobro i Piękno samego Boga, odsłania Boga w jego istocie. Bóg stwarzając świat widział, że wszystko było dobre (Rdz 1). Norwid odwołuje się do tej perykopy mówiąc:

Dobro dostrzegam we wszystkim nawet w sobie. (VI, 601)

Stwórca nie tylko widział, że wszystko było dobre, ale także ustawił w pięknym porządku wielkie dzieła swej mądrości. Biblijny autor natchniony zawarł te treści w Księdze Mądrości:

*„On ustawił w pięknym porządku wielkie dzieła swej mądrości,
ponieważ istnieje przed wiekami i na wieki;
a nic Mu nie będzie dodane ani odjęte,
i nie potrzebuje żadnego doradcy.
Jakże godne ukochania są wszystkie Jego dzieła,
a są jak iskra do zobaczenia. (Mdr 42, 21-22)*

W wyżej przytoczonych perykopach biblijnych dostrzec można doskonałą korelację; tożsamość tego co dobre i piękne. Mądrość przedwieczna, a więc Prawdą mocą Słowa powołuje do istnienia Dobro i Piękno. Ten myśliciel „Z Prawdy”, wyprowadza swą filozofię po części z filozofii Platona. Wypływa z niej jak ze źródła i czerpie Prawdę, Dobro i Piękno jakby wyrwał się z grona kajdaniarzy zakutych w jaskini i wybiegł na słońce¹⁰⁹. Norwid w Biblii odnajduje owo światło, blask którego brakowało Platonowi. W *Fortepianie Szopena* Poeta wskazuje na tę teologiczno-filozoficzną tożsamość Piękna, którą artysta osiąga w sztuce z jego pierwowzorem - Bogiem:

Emanuel już mieszka na Taborze (II, 144)

Słowo „Emanuel” bliskie było sercu poecie. Dostrzegał jego teologiczną ważkość, rozumiał jego istotę – Bóg bliski nie tylko ludzkości, ale i każdemu człowiekowi z osobna. Boska osoba Syna człowieczego chce się utożsamić egzystencjalnie z osobą indywidualną¹¹⁰. Zauważmy, gdzie umieszcza poeta Boga – Emanuela - na Taborze – Górze Przemienienia; nie

¹⁰⁹ Platon, *Państwo*, tłum, W. Witwicki, Warszawa 1991, s. 63- 65.

¹¹⁰ A. Merdas, *Ocalony wieniec*, Warszawa 1995, s. 134

tylko Jezusa, ale pod wpływem Jego i człowieka. Jan, Piotr i Jakub zawsze już będą nieść w sobie tę tajemnicę przemienienia. Ich egzystencja będzie od tego momentu przemieniona, olśniona prawdą. Autor *Tyrteja* pokazuje, że prawdziwy artysta niesie odkryty przez siebie rąbek tajemnicy Tego, który jest samym Pięknem. Augustyn powie z żalem, ale i radością: „Późno Cię odkryłem piękności moja”.

W *Promethidionie* o prawdę walczy sam prorok. Przecistawiany jest on przez autora polskim wieszczom¹¹¹. Prorok według poety umiera dla Prawdy pisanej z wielkiej litery, jako że jest to Prawda pochodząca od samego Boga, jest samym Bogiem:

Skąd są proroki (III, 454)

Pisząc swój *List do artystów* św. Jan Paweł II czerpał natchnienie z naszego IV wieszca, dostrzegając w jego myśli inspiracje biblijne:

Bo piękno na to jest by zachwycalo

Do pracy – praca, by się zmartwychwstało. (III, 440)

Piękno jako światło prawdy i dobra, odsyła do wersu z Księgi Psalmów: „Przed nim kroczą majestat i piękno, potęga i chwała w Jego przybytku. On będzie sędził świat sprawiedliwie, zgodnie ze swą prawdą (Ps. 96).

Norwida aksjologia zakorzeniona jest mocno w Biblii i to jej wszystkie trzy kategorie: prawda dobro i piękno; nie zaś tylko dwie pierwsze jak twierdzi Janusz Maciejewski, uważając niesłusznie, że Biblia pozbawiona jest kategorii piękna¹¹². Poza wersami z psalmów, świadczy o tym perykopa z Księgi Mądrości: „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13,5). Poeta miał przeświadczenie, że artysta ewokuje piękno, które jest. Bliska zatem jest autorowi *Quidama* koncepcja piękna jako transcendentalnej właściwości bytu:

Och! nie!... Nie sam geniusz arcydziela tworzy, (...)

Lecz i uczenie w dziełach dziwnej ręki Bożej (II, 212)

¹¹¹ J. Puzynina, *Prawda w poematach Norwida*, „*Studia Norwidiana*” 1991-1992, nr 9-10, s. 8.

¹¹² J. Maciejewski, *Cyprian Norwid*, Warszawa 1992, s. 39.

To Boże piękno ma według większości filozofów skłaniać do kontemplacji, do umiłowania go. Norwid wskazuje na jeszcze jeden aspekt piękna i twierdzi, że ma zachwycać do pracy, która prowadzi do zmartwychwstania¹¹³. Bliski tu jest myśleniu św. Pawła, który mocno powie czekającym na paruzję Tesaloniczanom: „Kto nie chce pracować, niech też nie je” (2 Tes 3, 10). Myśliciel podkreśla również pracę wykonywaną przez Jezusa: „Zbawiciel wciąż pracuje i umywa nogi”; powie w liście do Marii Trębickiej¹¹⁴. Istotnym rysem aksjologii Norwida jest miłość. Poeta piękno wiąże z miłością:

Piękno kształtem jest miłości. (III, 437)

Nasuwają się oczywiste konotacje biblijne; z *Pieśnią nad pieśniami* oraz jej nowotestamentowym odpowiednikiem *Hymnem o miłości* św. Pawła¹¹⁵. Teologicznie trafnym komentarzem poety do tych perykop o miłości ze Starego i Nowego Testamentu jest *Psalmów – psalm* z roku 1850.

Norwid przejął z Biblii nie tylko system wartości, ale również posłużył się biblijną formą przedstawiania ich – parabolą, czyli przypowieścią. Wielokrotnie wypowiadał się na temat wartości tej formy wypowiedzi: „Parabole mają to do siebie, że nie tylko prawdy przedstawiają, ale i dramat życia prawdę wyrabiający – dlatego też, między innymi powodami, parabolami Zbawiciel określał niektóre prawdy – filozofia niemiecka jest w błędzie pod tym względem, bo nie wie, że jest tylko pewna warstwa prawd i że są tylko pewne strony prawdy, które się idealnie przedstawić i idealnie formami myśli objaśnić dają, ale, że drugi prawd okres dla uwydatnienia swojego potrzebuje dramatu życia – paraboli. (VI, 433).

Obszerny poemat *Quidam* sam Norwid określił przypowieścią. Przez realny obraz starożytnego Rzymu poeta rysuje królestwo boże XIX – w świecie mu współczesnym. Dwa motta mają proveniencję biblijną: „Adolescentulus quidam sequebatur” (Mk 14,51) oraz „Sunt quidam de hic stantibus qui” (Mt 16,28). Pierwsza perykopa wskazuje na chłopca, który poszedł za aresztowanym w Getsemani Jezusem, którego w tym momencie opuścili uczniowie. Druga perykopa mówi o tych, którzy zachowani zostaną od duchowej śmierci. Nasuwa ona na myśl postaci z poematu takie jak syna Aleksandra z Epiru – tytułowego Quidama, który w Rzymie pragnie szukać prawdy, co obiera za cel swojego życia oraz

¹¹³ W. Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013, s. 428.

¹¹⁴ *Do M. Trębickiej*, Nowy Jork, 05.1854.

¹¹⁵ A. Merdas, *Luk Przymierza...*, dz. cyt., s. 134.

Gwidona ogrodnika, który prawdę odnalazł w chrześcijaństwie. Quidam umiera w Wielki Piątek, a Gwido tłumaczy zebranych nad umarłym jego śmierć w kategoriach ofiary, która stała się ziarnem ewangelicznym, po obumarciu owoc przynoszącym:

*Bóg, gdy ofiarę nożem czynić miano
Na niewinnego młodzianka wzniesionym,
Nasunął owcę w ciernie uwikłaną,
Krwiał ludzką, nie chcąc, aby był chwalonym. (III, 212).*

Strofa ta prowadzi nas do Starego Testamentu; do ofiary Izaaka, która jest figurą ofiary Jezusa. W perspektywie ofiary; słów Jezusa wypowiedzianych na krzyżu – „dokołało się” (J19, 30) poeta postrzega spełnione życie. Myśl taką zawiera setne, ostatnie ogniwo cyklu *Vade-mecum* poety:

*Tvoja śmierć, Szanowny Mężu Józefie,
Doprawdy, że ma podobieństwo
Błogosławionego jakby uczynku!
- Może byśmy już na śmierć zapomnieli
O chrześcijańskim skonu pogodnego tonie
I o całości żywota dojrzałego...
Może już zapomnieli doprawdy!...
Widząc – jak wszystko nagle rozbiega się
I jak zatraskuje drzwiami przeraźliwie –
Lecz mało kto je zamknął z tym królewskim wczasem i pogodą,
Z jakim kapłan zamyka Hostię w ołtarzu. (II, 148 – 149)*

Życie według poety jest zadaniem pełnienia woli Bożej; ma być „zwolone”. Neologizm ten wskazuje na konieczność odkrywania woli Bożej i realizowania jej w życiu. Postawa taka wymaga wiary. Ta z kolei niesie „światło, które w ciemnościach świeci” (J1, 5). Egzystencja przeniknięta światłością odsłania prawdę, która ewokuje dobro i piękno. Tylko taka egzystencja może być dokonana, „zamknięta z królewskim wczasem i pogodą”. Obraz kapłana zamykającego Hostię w ołtarzu można odnieść do owego ewangelijnego „dokołało się”; gdy przychodzi moment wypełnienia „całości żywota dojrzałego”; gdy „Człowiek –

kapłan bezwiedny i niedojrzały zamyka Hostię w ołtarzu”¹¹⁶. Hostia z języka łacińskiego oznacza ofiarę, a zatem spełnione życie może być zamknięte i ofiarowane przez człowieka – kapłana Bogu. Motyw życia jako ofiary występuje również w innym miejscu *Vade-mecum*; w wierszu *Do zeszłej*:¹¹⁷

Sieni tej drzwi otworem poza sobą

Zostaw - - wlećmy już dalej!...

Tam, gdzie jest Nikt i jest Osoba:

-Podzielni wszyscy, a cali!...

*

Tam – milion rzęs, choć jedną łzą pokryte;

Kroć serc, łkających: „Gdzie Ty?”

- Tam – stopy dwie, gwoźdźmi przebite,

Uciekające z planety...

W tym ogniwie *Vade-mecum* poeta rysuje wizję obecności osoby, która zmarła, z „Osobą” Boga, na co wskazuje wielka litera. W kolejnych wersach umiejscawia „Ty” w pobliżu stóp, które „gwoźdźmi przebite, uciekają z planety. Stefan Sawicki uważa ten utwór za najbardziej teologiczny wiersz Norwida¹¹⁸. Myśl poety kieruje się ku górze, ku wartościom nieba transcendencji. Norwid nie mówi wprost o przestrzeni świętej. Sugeruje ją zwielokrotnionym odniesieniem „tam”. Jest to wyraźnie rzeczywistość Boga, w której panują inne niż na ziemi relacje. Norwid próbuje dotknąć tajemnicy tej rzeczywistości, tworząc poetycką wizję. Sawicki podkreśla, iż poeta widzi przez sacrum, przez sakralną metaforę¹¹⁹. Tylko Norwid – mistyk mógł dostrzec piękno śmierci zbawiciela – piękno krzyża. Niezwykle wrażliwy zmysł teologiczny poety podyktował mu takie słowa: „Zbawiciel, jak wódz wielki, przełamawszy w kości pacierzowej nieprzyjaciela, odszedł. Męka Jego nie byłaby arcydziełem – męki, gdyby tryumfu czekał. (...) Zbawiciel tylko sztandar swój zatknął i pociągnął, a został Ten Męczony i pociąga. (...). Inaczej jakżeby kielicha z Nim kosztować, a więc jakby zmartwychwstać? (VIII, 163).

¹¹⁶ Norwid określa człowieka jako kapłana bezwiednego i niedojrzałego w XV ogniwie *Vade-mecum* – *Sfinks* (II, 33).

¹¹⁷ Wiersz ten poświęcił Norwid zmarłej przedwcześnie dziennikarce Zofii Węgierskiej, która uczestniczyła w recytacji jego *Rzeczy o wolności Słowa* w Paryżu dnia 13 maja 1869 roku.

¹¹⁸ S. Sawicki, *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida*, Lublin 1986, s. 8.

¹¹⁹ Tamże, s. 10.

Ten fragment listu do Józefa Bohdana Zaleskiego akcentuje fakt iż Miłość Boga nie wypomina człowiekowi grzechu, nie pociąga do odpowiedzialności za popełnione zło, ale usuwa go z naszego globu, dzięki czemu nie ma już nad nim władzy. Na krzyżu jaśnieje, cechująca miłość przyjaciół, chwała i piękno, które różni się od ziemskiego piękna. W swojej ostatniej modlitwie Jezus prosi Ojca: „Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie wpierw, zanim świat powstał”. Norwid odczytuje krzyż Jezusa w duchu Ewangelii św. Jana; nie jako miejsce straszliwego cierpienia, ale miejsce, gdzie objawia się doskonała miłość Boga do człowieka¹²⁰. W geście rozłożonych ramion Zbawiciela z krzyża uwidacznia się nie tylko Jego miłość do nas, ale także Jego Piękno. Znika zatem krzyż, a raczej przemienia się on w bramę, jak tłumaczy ojciec dziecku w osiemdziesiątym siódmym ogniwie *Vade-mecum* poety:

- *Gdzież się podział krzyż?*

- *Stał się nam bramą. (II, 96)*

Jan Paweł II bardzo często przytaczał Norwidową wizję krzyża bez wizerunku Jezusa cierpiącego. To puste miejsce winno być wypełnione przez rozumne cierpienie każdej ludzkiej egzystencji. Dopiero wówczas „krzyż staje się bramą”¹²¹.

Poezję czwartego wieszca cechowało przeświadczenia o „doskonałym wypełnieniu”¹²² prawdy, dobra i piękna w perspektywie doskonałej Miłości do której zmierza „zeszła”, w wyżej analizowanym wierszu, do której zmierza cała ludzkość - „Tam, gdzie jest Nikt i jest Osobą”. Przeświadczenie może być rozpatrywane jako kategoria filozoficzna¹²³. Stróżewski przeprowadzając swoistą fenomenologię tego pojęcia w poezji powołuje się właśnie na Norwida cytując fragment jego *Wielkich słów*:

Czy zapytaliście, czemu Cicero?

Paweł? Lub Sokrat? Tych słów rzekłszy parę,

Żyją... do dzisiaj cię za piersi bierą,

A ty, choćbyś im nierad, dawasz wiarę. (II, 113)

¹²⁰ A. Grun, *Piękno. Nowa duchowość radości życia*, tłum. K. Markiewicz, Poznań 2015, s. 57.

¹²¹ Z. Sudolski, *Norwid*, Warszawa 2003, s. 622.

¹²² Sformułowanie z poematu *Fortepian Chopina*.

¹²³ Por. W. Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*, dz. cyt., s. 85-111.

Osobę i życie Norwida kształtowała: „głęboka estetyka wiary w Boga oraz w nasze człowieczeństwo Boże. Wiara w Miłość objawiającą się w pięknie, które zachwyca do pracy, otwiera słowo Norwida na tajemnicę przymierza, jakie Bóg zawiera z człowiekiem. (...) W miłości pracy człowiek przychodzi i odchodzi ze świata z wiarą w zmartwychwstanie. Jego siła bierze się z krzyża, z przyjęcia owej *scientia crucis*, zdobycia umiejętności cierpienia wraz ze Zbawicielem”¹²⁴. A wszystko to w sferze ciszy – *głosów zbieraniem* (?), o której to ciszy pięknie pisała Grażyna Walkiewicz Sojak: „Cisza należy do przestrzeni przekraczającej człowieka, może ewokować tajemnicę nie do ogarnięcia, budzić zachwyt i pokorę tego, kto jej doświadcza. Ona po prostu «jest» i dlatego staje się przedmiotem poetyckiej hermeneutyki Norwida. Jeśli jest zarazem milczeniem – to raczej milczeniem Boga niż człowieka. Natomiast milczenie wiąże się z reakcją poznającego i kontemplującego rzeczywistość podmiotu; stanowi jego odpowiedź na tajemnicę, której nie potrafi wyrazić”¹²⁵. W dramatach Norwida występuje bohater, którego norwidolodzy określają mianem cichego¹²⁶. Należy do nich między innymi Zwolon, który swoim życiem, a przede wszystkim swoją śmiercią spełnia wskazania Jezusa z *Kazania na Górze*: „Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadą ziemię” (Mt. 5.). Cichy jest „kapłan bezwiedny i niedojrzały, który milczy wobec majestatu niewysłowionych rzeczy, ponieważ wie, że:

*Człowiek jest niemowlę
Niewysłowionych rzeczy!!* (V, 126)

Czytając Norwida należy pamiętać, że nie jest to twórczość gładka, powierzchowna o walorach jedynie estetycznych. Wymaga ona od odbiorcy wysiłku intelektualnego oraz znajomości kontekstów filozoficznych, kulturowych, a przede wszystkim Biblijnych. Myśl Norwida oscyluje wokół Objawienia i umiejscawia je w dramacie ludzkiej egzystencji. Liczne parafrazy Biblii pokazują, że Jezus Chrystus jest dla poety „drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Pozostał on wierny tej idei, płacąc za to wysoką cenę odrzucenia i niezrozumienia przez współczesnych mu, wierząc jednak, że przyszłość – „korektorka wieczna” odkryje jego głębokie przesłanie:

Pójdę, albowiem Muzy mojej jest przydomek

¹²⁴ Z. Sudolski, *Norwid*, dz. cyt. s. 622.

¹²⁵ G. Halkiewicz-Sojak, *Wobec tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach „całości”*, Toruń 1998, s. 155.

¹²⁶ Por. I. Sławińska, *Chrześcijańska drama Norwida*, „*Studia Norwidiana*” 1985-1986, nr 3-4, s. 59.

*Sieroctwo – więc podniosę rzecz zapamiętaną,
Jako wieszcz poniewierki i ostatnich ziomek –
I pisarz treści, co jest krzyżem przemazaną.* (III, 64)

1.3. Antyk Norwida

Norwid zdecydowanie przeciwstawiał się myśli etnocentrycznej polskich romantyków, głoszącej wyjątkową pozycję Polski wśród krajów Europy. Bliskie było mu stanowisko uniwersalizmu kulturowego. Dostrzegał i mocno akcentował w swojej twórczości kontinuum wartości zjawiska, któremu na imię Europa. Podkreślał zakorzenienie cywilizacji współczesnej w starożytności greckiej, rzymskiej oraz chrześcijańskiej. Antyczne motywy występują bardzo często w twórczości poety i pozwalają zrozumieć konteksty jego myśli, a także właściwie odczytać istniejące w jego dziełach napięcie pomiędzy historią, a współczesnością, pomiędzy tradycją, a oryginalnością¹²⁷. Autor Quidama potrafi dostrzec czynniki wielkości moralnej występujące u starożytnych, które mogą być odczytane jako wyrzut sumienia. „Śmierć Sokratesa jest mu modelem zgonu, sztuka grecka i rzymskie cnoty obywatelskie budzą w nim uznanie i cześć, każda zamierzehła kultura obchodzi go przez wkład w historyczne dziedzictwo ludzkości, w którym on sam świadomie uczestniczy”¹²⁸ Antyk Norwida ukażemy w dwóch odsłonach: filozoficznej i kulturowej.

1.3.1. Filozofia klasyczna u podstaw myśli Norwida

Jak twierdzi Józef Bocheński niepodobna przecenić znaczenia filozofii starożytnych Greków, którzy utworzyli podwaliny; istotne założenia kultury Europejskiej. Starożytnym Grekom zawdzięczamy przekonanie o obiektywnych prawach naukowych i etycznych¹²⁹. Od nich pochodzi nieśmiertelna triada – Prawda, Dobro i Piękno, która stała się tak znacząca w twórczości autora *Rzeczy o wolności słowa*. Autor *Promethidiona* łączył piękno z dobrem, a obie te kategorie z prawdą, co wykażemy w dalszej części dysertacji. Adaptację klasycznej myśli filozoficznej poeta traktował jako zadanie: „Filozofia – historii i archeologia, czyli historia ducha dziejów i postaci dziejów – oto są dwie nowe jako spuścizna i zadanie nam umiejętności zostawione” (VI, 272). Twierdził, że nie można tworzyć myśli polskiej

¹²⁷ Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1971, s. 104.

¹²⁸ Z. Szmitowa, *Miara i symbol wielkości w poezji Norwida*, Warszawa 1930, s. 7.

¹²⁹ J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 32.

pomijając cały dorobek, nie odnosząc się do tego, co zostało odkryte, a co niesie szereg uniwersalnych wartości; inspiruje dobrem, prawdą i pięknem: „Myśl polska, dzisiaj mniej niż kiedy jako wyłącznie – polska, bo owszem jako i słowiańska, w dzieje świata wstępując, nie może się wyzuć z swej własności, z osi sobie właściwej, z właściwego sobie punktu wyjścia. Czemuż by więc Epoka wprowadzenia w dzieje świata żywiołów tak zamożnych jak te, z których słowiańska myśl się składa, nie miała być pieczęcią umiejętności nowej albo sztuki nowej naznaczona? Wszak na historii – filozofii i na archeologii łańcuch umiejętności zachodniego świata się zatrzymał nie domkniętym ogniwem; umiejmy spoić je, a ramię w pierścień ten ostatni zarzuciwszy pocujemy się już nie jak widzę lub jak na samotność oddaleni, ale jako przytomne dzieje świata czynniki!” (VI, 274). Uważał że penetrowanie tradycji jest konieczne by zrozumieć czas obecny i to nie tylko w sensie kognitywnym, ale że tradycja wpływa na kształt tego co dzieje się obecnie. Wszak;

*Nie Bóg stworzył przeszłość, i śmierć, i cierpienie,
Lecz ów, co prawa rwie;
Więc – nieznośne mu dnie;
Więc, czując złe, chciał odepchnąć spomnienia! (...)
Przeszłość – jest to dziś, tylko cokolwiek dalej;(Przeszłość)*

Jak pisze Stefan Sawicki przeszłość trwa w sposób istotny w każdym dzisiaj. Nie można zrozumieć człowieka bez odniesienia do tradycji¹³⁰. Poeta rozumiał dzieje ludzkości teologicznie w perspektywie historii zbawienia.

W *Wykładach o Słowackim* poeta wymienia Sokratesa jako jednego z proroków starożytnych: „Była też i Grecja ponad wszystkie nieledwie ludy uposażona, ale ta nie tylko Zbawiciela, ale nawet przezacności Sokratesowej znieść nie mogła i podawszy mu truciznę, aby narodu nie przerósł, poniżyła się sama” (VI, 411). Sokrates postrzegany jest przez Norwida jako jeden z proroków niedoceniony przez współczesnych, którzy niedojrzali do głosu prawdy, skazali go na śmierć, podobnie jak kilka wieków później skazano Mesjasza. Poeta tę gorycz z powodu odrzucania jednostek wybitnych przez społeczeństwo wypowiedział w wierszu napisanym rok po śmierci Adama Mickiewicza, gdy sprowadzono ciało wieszczki do Paryża; *Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie*. W wierszu tym myśliciel wypowiada swoje ogromne cierpienie i żal spowodowany losem postaci wybitnych,

¹³⁰ S. Sawicki, *Norwida wywyższenie tradycji*, „Studia Norwidiana” 1990, nr 8, s. 7

sięgających wyżej niż ludzkość danej epoki. Ci, którym dana jest ta iskra Boga, ten wgląd w transcendencję, nie mogą liczyć na zrozumienie i posłuch swoich współczesnych, skazani są na niezrozumienie i odrzucenie, a często na śmierć:

*Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie,
Że ci ze słota statwę lud niesie,
Otruwszy pierwej?...(...)
Coś ty uczynił ludziom, Mickiewiczu?*

Między wierszami można odczytać tu pogłos zmagania wewnętrznych samego autora, któremu przypadł w udziale ten los wielkich wymienionych w wierszu – o czym świadczy renesans jego całej myśli i twórczości; liczne ośrodki badań jego dzieła.

Norwid cenił antyk, dostrzegając w nim wartości tożsame z chrześcijańskimi. Artykułował w wielu miejscach ich paralelność, spójność oraz brak dysonansów:

*Jak Kolumb, świat odkryłem, ufając tradycji.
Herkula moc w ramieniu, Apolla moc w wdzięku,
Zwyciężywszy, jak dziecię pogańskie na ręku
Zaniosłem k`źródłu, które prawdy jest zwierciadłem,
I pochrcilem – (Rozmowa umarłych*

W *Promethidionie* poeta ceni umiłowanie mądrości starożytnych:

*O Grecjo, ciebie że kochano, widzę
Dziś jeszcze w każdej marmuru kruszynie,
W naśladownictwie, którego się wstydę
Za wiek mój, w kolumn karbowanych trzcinie,
Oplakiwanej od wierzchu akantem,
W łamanych wierszach na łkanie zapachu
I w sokratejskiej sowie z ócz brylantem
I w całej Filos twojej, aż do szalu...*

Oprócz sowy Sokratejskiej, uważanej za symbol filozofii ateńskiej, poeta wymienia całą Filos, czyli filozofię grecką, jako Platońskie pragnienie mądrości¹³¹. „Choć znamy greckie mity, to zarazem właśnie Grecy sprowadzili nas z Olimpu na świat i wytyczyli pierwsze ścieżki nauki i filozofii. To oni poprowadzili nas od romansów Apollona i Wenus do czystego królestwa żywiołów oraz idei”¹³². „Świat konkretny jest tylko cieniem rzeczy, dziejących się nad naszą głową” (Wita Stosa Pamięci, IV Chrzyciel). Wyraźnie pobrzmiewają tu echa „jaskini” Platona. Dunajski twierdzi, że nie można do twórczości Norwida przykładać metafizyki Arystotelesa i św. Tomasza. „Należy się wystrzegać interpretacji tekstów Norwida za pomocą kategorii czysto filozoficznych (tzn. poza teologicznym układem odniesień)”¹³³. Wydaje nam się jednak, że niektóre myśli poety można uznać wręcz za skrót myślowy pewnych twierdzeń metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej. Za przykład niech w tym miejscu posłuży słynny fragment *Pierwszego listu, co mnie doszedł z Europy*:

O! Boże...jeden, który JESTEŚ – Boże,

Ja także jestem...

...choć jestem przez Ciebie.

Widzimy tutaj podkreślenie faktu egzystencji JESTEŚ, oraz wskazanie na przyczynę sprawczą człowieka – na Boga. Nie istotne jest to czy w zamierzeniu poety było to świadome odniesienie do filozofii św. Tomasza, choć wydaje nam się, że było. Jest tutaj zawarte przeświadczenie autora o absolutnej przyczynie i zasadzie świata. W starożytności jako pierwszy Heraklit nazwał tę zasadę „logosem”. W Heraklitowskim ujmowaniu zasady wszechświata – Logosu można odczytać przecucie Logosu tego z Ewangelii św. Jana, wokół którego oscyluje cała historiozofia Norwida wyłożona w poemacie *Rzecz o wolności słowa*.

Grecka filozofia z koncepcją Logosu niejako czekała na chrześcijaństwo, ponieważ była adekwatnym narzędziem najgłębszego rozumienia prawd wiary. I z drugiej strony, wiara szukająca zrozumienia (*fides quaerens intellectum*), to hasło, które jest do spełnienia jedynie w ramach greckiej filozofii. Próby odpowiedzi na pytanie o istotę Boga zawierały rozmaite akcenty, woluntarystyczne, perfekcjonistyczne (św. Anzelm i in.) Z uwzględnieniem ułomności poznania Absolutu przez człowieka, jak sądzi Władysław Stróżewski, podstawowy i pewny jest akcent metafizyczny: „Jeśli jednak będziemy starali się wniknąć w sens imienia,

¹³¹ T. Sinko, *Hellada i Roma w Polsce*, Lwów 1933, s. 62.

¹³² D. J. Boorstin, *Poszukiwacze. Dzieje ludzkich poszukiwań sensu świata*, tłum. M. Stopa, Warszawa 2001, s. 29.

¹³³ A. Dunajski, *Norwid wobec tradycji teologicznej*, „Studia Norwidiana” 1990, t. 8, s. 21.

którym sam Bóg się przedstawił, możemy być spokojni, że jesteśmy na dobrej drodze. Z «Jam jest, który jest» wynika wszystko»¹³⁴.

Słowo Norwida jawi się jako synteza pierwiastka duchowego i materialnego; jako znak ducha w materii. Dzieje ludzkości to dzieje „słowa”, dzieje urzeczywistniania się syntezy ducha i materii¹³⁵. Zacytujmy tu jeszcze inną myśl poety z zakresu metafizyki; w eseju *Milczenie* twierdzi: „istnieje analogiczny stosunek pomiędzy prawami rozwoju rzeczy świata tego a prawami rozwoju ducha” (VI, 236). Norwid to nie tylko poeta, ale głównie myśliciel, a jeśli poeta to właśnie poeta – sensu, taki którego Platon nie wygnałby ze swojej Paidei. Od Sokratesa i Platona przejął Norwid formę rozumowania, czego wyrazem jest dialogiczny dyskurs w *Promethidionie*. Imperatyw prawdy w życiu i myśli poety również wskazuje na Sokratejską genezę. Zarówno jeden jak i drugi myśliciel przedkładał wierność jej nad wszystko. Jeden oddał za nią życie, a drugi za jej cenę zgodził się na całkowite odrzucenie, przyjął z pokorą ubóstwo i śmierć w przytułku prowadzonym przez siostry zakonne. Kwestie ważne zamknął poeta w formę dialogu. W *Promethidionie* Bogumił dyskutuje o kwestiach mądrości i sztuki z Wiesławem. W Epilogu poematu *Niewola* Plato rozmawia ze swym przyjacielem Architą, na temat przydatności geometrii, a konkluzja sformułowana przez Norwida jest następująca: „Idealność Platona była przeciwną rodzącej się właśnie mechanice, uważając ją (w pierwotnym jej ekstremie) jako zdegradowanie kontemplacji”. (III). Tak jak Platon wierzył w przyszłość sztuki greckiej, tak poeta wierzył w przyszłość sztuki Polskiej. Wyraził to w poemacie *Promethidion*, nawiązując do tradycji antycznej:

*Statuę grecką weź, zrąb jej ramiona,
Nos, głowę, nogiopięte w koturny,
i ledwo torsu grubą zostaw bryłę:
jeszcze za żywych stu uduchowiona,
jeszcze to nie glaz ślepy. Jedną żyłę
pozostaw, wskrzesi (Promethidion)*

Artysta dla poety to nie tylko twórca piękna, ale to ktoś, kto niesie prawdę, a niesie ją ujrawszy w sferze niedostępnych dla ogółu idei. Myśl taka przybliży Norwida do antycznego

¹³⁴ W. Stróżewski, *Bogactwo Logosu. Na marginesie wykładu Benedykta XVI*, [w:] tenże, *Logos, wartość, miłość*, Znak Kraków 2013, s. 157.

¹³⁵ I. Fik, *Uwagi nad językiem Cypriana Norwida*, Kraków 1930, s. 56.

krzewiciela Prawdy Pindara; dla którego, jak twierdzi Anna Komornicka, ma ona zabarwienie religijno-mityczne, tworzy podstawę jego światopoglądu, postrzegania świata i człowieka¹³⁶. Jeśli filozofia ma spełniać swoje zadania nie może odejść od metafizyki w poszukiwaniu sensu przenikającego całą rzeczywistość – w sensie makro-ogół rzeczy, jak i mikro-cząstkę świata wokół nas. Metafizyk poddając rzeczy refleksji wychodzi od stwierdzenia faktu istnienia, tego *esse*, zgodnie ze sformułowaniem św. Tomasza z Akwinu. Wykażemy poniżej, że myślenie Norwida oscyluje wokół takich ontologicznych przesłanek myślenia, co pozwoliło mu na głęboką kontemplację prawdy bycia, jej poszukiwanie zupełnie bezinteresowne i pozbawione użyteczności – prawdy dla niej samej, prawdy, która wyzwala. Podobnie, u początku refleksji filozoficznej nad człowiekiem jawi się fakt jego istnienia, co wyraził Norwid w wierszu *Pierwszy list, co doszedł do mnie z Europy*. Pojęcie osoby, jak i całą swoją antropologię przejął autor *Zwolona* od Boecjusza i jego kontynuatorów. Klarowna filozoficzna proveniencja tych wątków twórczości Norwida suponuje poniższe wskazanie filozoficznego kontekstu.

Sam Boecjusz, na podstawie zastanej po dorobku Ojców Kościoła terminologii i będąc pod wpływem arystotelizmu¹³⁷, dysponował rozgraniczeniem pojęcia osoby i natury i podjął się ich bardziej wnikliwego opracowania. Korzystając z myśli teologicznej i filozoficznej powołuje się na termin *hypostasis*, który Grecy używali w odniesieniu do tego, co rozumne. Podejmując analizę terminu „natura” wystrzył Boecjusz jej trzy znaczenia: a) całość wszystkich rzeczy, które mogą być ujęte intelektualnie; b), źródło działania lub podłoże procesu; c) właściwości formujące rzecz i odróżniające ją od innych. Sformułowana przez rzymskiego myśliciela definicja osoby opiera się na rozumieniu b) natury¹³⁸. Podstawowy i konstytutywny zarazem element osoby, czyli rozumność dotyczy również Boga i aniołów. Osobowy charakter jednostkowego i substancjalnego bytu, konstytuuje intelektualna natura, następnie jednostkowość, która wskazuje na rzeczywistość podmiotu, czyli na byt substancjalny. Konkretność odnosi się do jednostkowego bytu substancjalnego o rozumnej naturze, który jest dyspozycji poznawania i wyboru czynu względem poznanej rzeczywistości¹³⁹. Boecjusz bowiem pojmuje człowieka jako *animal rationale*, którego

¹³⁶ A. Komornicka, *Pojęcie prawdy w starożytnej literaturze greckiej*, „Znak” 1992, nr 440, s. 39.

¹³⁷ F. Copleston, *Historia filozofii, Od Augustyna do Szkota*, t. 2, Warszawa 2004, s. 96.

¹³⁸ J. Grzybowski, *Człowiek jako osoba w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2003, s. 205.

¹³⁹ Por. L. Wciórka, *J. Maritaina koncepcja życia społecznego*, [w:] S. Kowalczyk, E. Balawejder, [red.], *J. Maritain prekursor soborowego humanizmu*, Lublin 1992, s. 146.

działanie zapisuje się w oparciu o społeczną naturę, a z owym wiążą się wymogi etyczne¹⁴⁰. Mimo krytyki¹⁴¹ koncepcji Boecjusza, nie można jej odmówić waloru wytyczenia specyficznej perspektywy antropologicznej oraz asumptu dla pogłębiania problemu osoby. Należy przy tym pamiętać o chrystologicznej proveniencji problemu osoby, oraz fakcie, że sam Boecjusz rozważał przystawanie tej definicji do osoby ludzkiej.

Definicję Boecjusza przyjął św. Tomasz z Akwinu. Dostrzegł on jednak, iż nie każdy byt zawierający się definicyjnie w pojęciu substancji jest osobą, lecz jedynie taki, który istnieje sam przez się. Rozważając w ramach swej teorii bytu boecjańską koncepcję osoby św. Tomasz z dookreśla, iż osobę stanowi akt istnienia urealnający rozumną formę substancji jednostkowej. Rozumność – zdaniem Tomasza – jest treściowym czynnikiem istoty duszy ludzkiej, więc nie stanowi, jak chciał Boecjusz, wystarczającej ontycznej racji osoby. W ujęciu Tomasza jest nią akt istnienia¹⁴². Tym, co szczególnie udoskonala byt substancjalny jest samoistne bytowanie *per se*, subsystema. Spośród ogółu cech czynnik subsystemy wyłania, to co jednostkowe, indywidualne, osobowe¹⁴³.

Akwinata ostatecznie zachowuje substancjalistyczną teorię osoby zakorzenioną w myśli Arystotelesa i z Boecjusza. Norwidowe odniesienie osoby do Transcendencji jest niejako poetycką egzemplifikacją tak boecjańskich, jak i Tomaszowych ustaleń. W dalszej części dysertacji wykażemy jak rozumienie pojęcia osoby przez poetę wpisuje go w ujęcie personalistyczne antropologii.

Jak twierdzi Sawicki poezja Norwida jest poezją pojęć ogólnych¹⁴⁴. Świadczą o tym same tytuły wierszy: *Człowiek*, *Przeszłość*, *Harmonia*, *Ojczyzna*. Norwid przez próby docierania do istoty pojęć dochodzi do ich „pierwszego wygłosu”, a stąd już tylko krok by odczytać takie pojęcia jak prawda, dobro, piękno w duchu transcendentalistów św. Tomasza z Akwinu, a także w kontekstach kultury uniwersalnej. Norwid solidaryzuje się z każdym człowiekiem, widząc w każdym ów „profil piękna” i dobro, godność „obrazu Boga”. Człowiek Norwida to ten, który „jest”, który pielgrzymuje do „Pełni” przez „sztukę – pracę”, a jako „kapłan bezwiedny” będący blisko Boga, odkrywa i służy „Prawdzie, Dobru i Pięknu”. Jego aksjologia, zamknięta *implicite* w całej myśli przeniknięta jest duchem chrześcijaństwa. Twórczość uważa za szczególne posłannictwo pośredniczenia między bóstwem a

¹⁴⁰ Por. G. Ebeling, *Przyczynek do definicji człowieka*, tłum. M. Łukaszewicz, [w:] K. Michalski [red.], *Człowiek w nauce współczesnej, Rozmowy w Castelgandolfo*, Paryż 1988, s. 93.

¹⁴¹ Kobierzycki na przykład podkreśla że ta definicja „(...) ujmuje człowieka jako egzemplarz gatunku istot rozumnych, zubażając obraz osoby i jej bogactwo bytowe, i co najważniejsze pomija rolę istnienia jako naczelnego aktu bytu substancjalnego” T. Kobierzycki, *Filozofia osobowości*, Warszawa 2001, s. 259.

¹⁴² Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 36.

¹⁴³ Por. T. Stokłosa, *Koncepcja osoby w filozofii Tomasza z Akwinu*, art. cyt., s. 131

¹⁴⁴ S. Sawicki, *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida*, Lublin 1986, s. 13.

człowiekiem. Taka postawa bliska jest autorowi *Assunty*; tak zadania artystów postrzegał Jan Paweł II, co wyraził w słynnym *Liście do artystów*, w którym cytował swego mistrza Słowa – Norwida.

1.3.2. Antyczne podłoże odniesień kulturowych poety

Może zabrzmieć to paradoksalnie, ale dziś tradycja antyczna przechowywana jest w największym stopniu przez Kościół Katolicki. To właśnie katolickość sprawia, że żyjąc w nowoczesnym państwie narodowym, możemy stawać się obywatelami świata¹⁴⁵. Warto nadmienić, że etymologicznie słowo katolicki znaczy właśnie powszechny, co można zastąpić uniwersalny. Norwidowi bliskie było takie właśnie rozumowanie. Często akcentował, że na kształt kultury mu współczesnej ma wpływ starożytność i to w trzech odsłonach: greckiej, rzymskiej i judeo-chrześcijańskiej. Czuł się adeptem tego uniwersum kultury i czerpał z niej bogactwo semantycznych odniesień. Słusznie zauważa Zygmunt Kubiak, że objęcie refleksją tego bogactwa kulturowego wskazuje na głębię jedności najistotniejszych wartości, które są niezmiennie, wieczne jak chciał Platon, jak Bóg, który jest. Bóg trwa, człowiek się staje. „Bóg się jawi – człowiek się dzieje. Esencja i Egzystencja”¹⁴⁶. Znał te metafizyczne dystynkcje poeta. Człowiek dla niego był zawsze w drodze, natomiast o Bogu pisał, że JEST. Odkrył Norwid i często eksploatował to starożytne przeczucie transcendencji.

Niech u początku tych rozważań konotacji antycznej kultury będzie koncepcja ruin Norwida. Jak wiadomo poeta zetknął się z ruinami Palmiry. Było to dla niego nie tylko źródłem estetycznego przeżycia, ale także przyczyniło się do trwałego wątku cywilizacyjnego w jego twórczości. Dostrzegał w nich nie tylko wartości ludzkie, ale tchnienie wieczności: „Ruiny są zasługą, by móc niszczyć, trzeba być”¹⁴⁷. Norwid potrafi w nich dostrzec ocalałe dobro, co wyraził w zakończeniu poematu *Rzecz o wolności Słowa*:

Ruiny w poezji Norwida są symbolem, znakiem odnoszącym się do metafizyki człowieka; który był „wytworny i piękny i upadł”. Stał się zatem człowiek ruiną tej doskonałej konstrukcji z raj. Norwid – poeta kultury, duże znaczenie przywiązuje do ruin. Wtapiają się one w rzekę czasu niosąc istotne przesłanie historii. W poemacie *Empedokles* ruiny badane są przez archeologów, ale po ich odejściu do głosu dochodzi mędrzec, który czuje i myśli jak autor. Ciągłość kultury stanowi o możliwości dostrzegania przejawów

¹⁴⁵ Z. Kubiak, *Obecność tradycji antycznej*, „Znak” 1992, nr 440, s. 6.

¹⁴⁶ M. Piechał, *Mit Pigmaliona, Rzecz o Norwidzie*, Warszawa 1974, s. 69.

¹⁴⁷ J. Puzynina, *Słowo Norwida*, Wrocław 1990, s. 48.

wieczności i niezmienności w „rzece czasu”. Bruk dla poety również przyjmuje postać semantyczną, co wykazuje w swej analizie Irena Sławińska¹⁴⁸. Bruk powiązany jest zawsze w poezji Norwida z miastem. W wielkim mieście odczuć można mocno samotność, a wiąże się to ze spotkaniem z historią. Norwid sformułował to u schyłku życia w prawie stygmatów w noweli *Stygmata*. Otóż kolejne warstwy kultur z przeszłości zostają w kamieniach pokoleń. Człowiek nie może wobec tego nie zauważyć i odczuć tego *genius loci* danego miejsca:

*Ale czy będę błogosławić tobie
O miasto wielkie! – serc i kwiatów grobie?
Gdzie oddychając cudze chłoniesz tchnienia,
Kroku niemocnyś zrobić pierwotnie.
Myślisz, żeś wesół – to nie twe wrażenia.
Cnoty nie twoje i nie twoje zbrodnie:
Nie jesteś! – z bruku wolają kamienie –
Przechodź! Próby.*

Norwid nie przechodzi obok tych stygmatów historii obojętnie, dokonuje w swej myśli ich adaptacji. Mimo że bruk jawi mu się pejoratywnie, jako śliski i obcy, to jednak budzi w poecie refleksje historyczne i chęć odbudowy z ułamków kamienia czy ruin całej cywilizacji¹⁴⁹.

1

*Na śliskim bruku w Londynie,
W mgle podksiężycowej, białej,
Niejedna postać cię minie,
Leczty ją wspomnisz struchlały.*

2

*Czoło ma w cierniu czy brudzie?
Rozeznać tego nie można;
Poszepty z Niebem o cudzie
W wargach...czy piana bezbożna?...*

3

Rzekłbyś, że to Biblii księga,

¹⁴⁸ I. Sławińska, *Motyw antyczny u Norwida*, „Roczniki Humanistyczne” 1957, t. 6, z. 2 s. 130.

¹⁴⁹ Tamże, s. 132.

*Zataczająca się w błocie,
Po którą nikt już nie sięga,
Iż nie czas myśleć o cnocie!...*

4

*Rozpacz i pieniądz – dwa słowa –
Łyskają bielmem jej źrenic.
Skąd idzie?... sobie to chowa,
Gdzie idzie?...zapewne, gdzie nic!*

5

*Takiej to podobna jędzy
Ludzkość, co płacze dziś i drwi;
- Jak historia ... wie tylko: „Krwi!...”
Jak społeczność?... tylko: „Pieniądzy!...”*

Gorzka to Norwidowa diagnoza współczesności. Nasuwa się pytanie czy straciła ona swą aktualność? To dziecię wsi, skąd bliżej do Boga, nie godzi się z charakterem współczesnych mu wielkich aglomeracji miejskich, w których przyszło mu żyć. Spróbujmy przyjrzeć się jak poeta postrzega Rzym. Słowo to odnosi się do wielu obszarów semantycznych; Rzym starożytny, Rzym stolica chrześcijaństwa, wieczne miasto. Znaczenia te uwypukla choćby poemat *Quidam*, gdzie młodzieniec z Epiru poszukuje prawdy w cesarstwie na styku antyku i chrześcijaństwa. Przenikają się tam wartości pozytywne, ale do głosu dochodzi również Roma pogańska. „Pogański Rzym działał przez ziemskiego człowieka = przez ideę wszechmocy; chrześcijański Rzym działał przez niebiańskiego człowieka = przez ideę wszechmiłości” (Zarysy z Rzymu)

Związek bluszczu z kobiecością jest przejawem obecności tradycji starożytnej w twórczości Norwida¹⁵⁰. Bluszcz to ulubiona roślina Bachusa.

Zamiłowanie do antyku i symbolicznej interpretacji mitologii greckiej wyniósł Norwid ze szkoły, gdzie edukację historii rozpoczynano od bajecznego świata starożytności. Przenikanie się człowieczości i boskości wyraża w myśli Norwida adaptacja mitu Pigmaliona¹⁵¹. Nawiązując do tego mitu, uwiecznił poeta obraz grającego Chopina:

¹⁵⁰ Puzynina, *Słowo...*, dz. cyt. s.59.

¹⁵¹ Bernard Shaw określił Pigmaliona jako „bogopodobny”. Zgodnie z mitologią Pigmalion ożywił wyrzeźbiony przez siebie posąg kobiety; Galatei, a uczynił to mocą uczucia.

*I byłeś jak owa postać – którą
Z marmurów łona,
Niżli je kuto,
Odejma długo
Geniuszu – wiecznego Pigmaliona! (II,*

Żadnemu utworowi nie nadał Norwid tytułu Pigmaliona, ale jak twierdzi Marian Piechal, mit ten stał się zasadą całej twórczości poety, jako jej imperatyw kreacjonistyczny¹⁵². Pierwszy raz poeta wymienia to imię w odpowiedzi na list z Poznania (9 maja 1849) na rok przed napisaniem *Promethidiona*: „Ja wam powiem, co jest sztukmistrz w Polsce. (...) obudzi się w nim miłość wielka do Pigmaliona mitu, który nie z posągów życie brał, ale ognia iskrą je ożywiał, tak iż z miejsca wstawały w całym ideału majestacie”¹⁵³. Brzmi to jak program artysty, który ogniem miłości wyciskać pragnie zamię duchu na materii. Bohater poematu *Quidam* zadaje pytanie:

*- Mamże Epiru zostać Pigmalionem,
Czy rzymskie jeszcze oglądać mogiły
W ogromnych łunach? – i, mimo Zeusa,
Padłe, jak niegdyś Korynt za Mumiusa? (III, 97)*

Pytanie to pada w sytuacji kiedy rodzi się nowa era – chrześcijaństwo. Starożytny świat płonie w „ogromnych łunach”. Tradycja jednak trwa niezmiennie z powtarzalnością i ciągłością. Norwid wiąże tradycję w *Garstce piasku* z definicją człowieka: „Wiedz, że to przez tradycję wyróżniony jest majestat człowieka od zwierząt polnych”¹⁵⁴. () Pobrzmiewają tu echa definicji człowieka Arystotelesa – homo sapiens. Kontinuum tradycji stanowi, według poety, o bogactwie kultury. Z tradycji właśnie czerpał on wiedzę o przeszłości kultur i człowieka. Poszukiwał prawdy w tym co dawne, czerpiąc pełnymi garściami z Biblii; z tradycji Mojżeszowej, ale również prometejskiej¹⁵⁵. (*Tęcza* w.43-51, *Rzecz o wolności słowa* V 1-18, *Notatki z mitologii*). Prometeusz poświęca się dla dobra człowieka. Za cenę własnej wolności, za cenę cierpienia wykrada bogom ogień i przekazuje go człowiekowi. Ogień ten można umieścić w sferze alegorii, jako symbol wewnętrznego

¹⁵² M. Piechal, *Mit Pigmaliona...*, dz. cyt., s. 71.

¹⁵³ Tamże, 72

¹⁵⁴ Por. S. Sawicki, *Norwida wywyższenie tradycji*, dz. cyt., s. 4.

¹⁵⁵ Tamże s. 6.

ognia twórców, artystów. Tytułowy bohater poematu *Promethidin* odzwierciedla tę antyczną postać. Człowiek ma działać na rzecz prawdy, dobra i piękna bo w nim działa Bóg. Wydaje się zatem, że nie słusznie twierdzi Elżbieta Felisiak jakoby Norwid nie uznawał bezpośredniej Ingerencji Opatrzności w bieg historii¹⁵⁶. Na potwierdzenie tej myśli przytacza fragment *Listów o emigracji*: „Bo Przedwieczny w człowieku przez się dział, ale w historii przez człowieczość” (VII, 38). Należy pamiętać, że według poety „człowieczość jest boża”. Więc logicznie rzecz ujmując jeśli „Boży człowiek” działa w historii” to działa w niej także przez niego Bóg. Mit *Promethidiona* był dla Norwida symbolem osoby zaangażowanej twórczo w historię, która opanowuje chaos, zaspakajając potrzeby człowieka. Orfeusz i Prometeusz to dla autora *Tyrteja* twórcy cywilizacji tej technicznej oraz tej kulturowej: „Stąd Orfej, miast założyciel i mistrz; stąd Prometem – pierwsi apostołowie cywilizacji, którzy spójność kobiet i dóbr wyniszczają” (VII, 281).

„Wieczny człowiek” z *Promethidiona* jest syntezą postaci Prometeusza i Adama, a zatem tej najstarszej tradycji biblijnej. Promethej z młotem to Adam, przywracający utracony w raju doskonały porządek przez sztukę pracę. Praca ta wykonywana z miłością ma prowadzić do piękna, od którego już tylko krok do zmartwychwstania. Taka sztuka praca z ideą piękna ewokuje dobro i prawdę. Tradycję Prometeusza łączył Norwid z tradycją Mojżesza, który według poety strzeże Bożego Prawa i jest wyrazicielem odpowiedzialności społecznej oraz etycznej¹⁵⁷. Poszukiwał Norwid ideału człowieka wiecznego. W liście do Zygmunta Krasińskiego tak pisał: „Cywilizacja składa się z nabytków wiedzy grecko rzymskiej, a łono jej chrześcijańskie”(VIII, 334). Zadaniem filozofa i twórcy jest odkrywanie prawdy mówiącej o tym kim był człowiek w czasie i kim jest człowiek ponadczasowy. Temu ma służyć badanie hieroglifów przeszłości tej najbardziej odległej¹⁵⁸. Myśliciel cenił najbardziej tradycję Mojżeszową – jako najstarszą, ale równocześnie najbliższą tej utraconej rajskiej. Dał temu wyraz w wierszu *Ojczyzna*, którą rozumiał nie jako obszar, ale jako uniwersum wartości tych najbardziej powszechnych i wiecznych:

*Ojczyzna moja nie stąd wstawa czołem;
Ja ciałem zza Eufratu, (I)
Naród mnie żaden nie zbawił ni stworzył;
Wieczność pamiętam przed wiekiem ; (I. 336)*

¹⁵⁶ E. Feliksiak, *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin 2001, s. 106.

¹⁵⁷ Tamże, s. 110.

¹⁵⁸ S. Sawicki, *Norwida wywyższenie tradycji*, dz. cyt., s. 6.

Mitom i legendom, w które wierzył przypisywał sensy chrześcijańskie. Adekwatne, jeśli chodzi o Norwida, byłoby twierdzenie dotyczące wielkich myślicieli chrześcijańskich; św. Augustyna – o którym mówi się, że „ochrzcił” Platona i św. Tomasza, który „ochrzcił” Arystotelesa. Norwid zaś ochrzcił niektóre mity; wspomnianego już Prometeusza, ale również Apolina, Tyrteusza – kulawego poetę – wodza, bohatera tragedii Norwida *Tyrtej* zostaje wysłany przez Ateńczyków do Sparty, by pełnić tam rolę wodza. W nagrodę otrzymuje obywatelstwo spartańskie. Tragedię otwiera chór, złożony ze starców, który wyraża ciągłość prawdy, przejętej z harmonii wszechświata. W spotkaniu z Egeiną poeta – wódz wypowiada swój żal niezrozumienia:

*Cedr nie ogrody, lecz pustynie rodzą,
Próżnia – kołyską olbrzyma...
Egeinej! Wielcy poeci przychodzą,
Gdy poetów wielkich nie ma (Tyrtej)*

Słowa te, w kontekście biografii, poety nabierają sensu osobistego. Oto Norwid przywdziewa maskę Tyrteusza z własnej tragedii i próbuje porwać do walki rodaków, nie orężnej lecz duchowej¹⁵⁹. Wieszczą *Rzecz o wolności słowa* nazwał poeta swą tyrtejską pieśnią i boleścią (1247 wers). Inne motywy greckie w tym poemacie to motyw ironii oraz cynizmu. Cynicy obrali za swego patrona Herkulesa jako uosobienie trudu, pracy dającej człowiekowi wolność. Norwid postrzegał cynizm jako siłę oczyszczającą z konwenansów w starożytnej Grecji:

*Zaś cynizm ma poważną przeszłość i ma szkołę
Starą: - jak to, że dziecię w świat przychodzi gołe,
Ani zapomnieć słuszna, iż wykwintne owe
Myślenia, co korony nosiły laurowe
I stopy miały złotym promienne koturnem,
Musiały się gdzieś spotkać z czemś prostszem, mniej Górnem,
I że cynizm w Ateńskiej wiedzy Panteonie
Był Herkulesem. 794*

¹⁵⁹ T. Sinko, *Klasyczny laur Norwida*, dz. cyt., s. 58.

W *Quidamie* jedyny filozof grecki nazwany był cynikiem. Inny komentarz do tradycji greckiej odczytać można w niedokończonym poemacie „*A dorio ad phrygium*”, szeroko komentowanym przez norwidologów. Obszerne omówienia poematu podjęła się Elżbieta Felisiak¹⁶⁰. Przedstawia ona dwie koncepcje interpretacji tytułu. Według pierwszej tytuł jest lapidarnym skrótem głównej idei historiozoficznej poematu; od wielkości do upadku. Druga interpretacja przypisywana jest Tadeuszowi Sinko, który w swej książce z roku 1933 wydanej we Lwowie; *Hellada i Roma w Polsce*, zamieszcza obszerny rozdział poświęcony Norwidowi. T. Sinko snuje swe rozważania wokół stylu doryjskiego, utożsamianego z klasyczną prostotą i stylu frygijskiego, jako przeciwstawiającego się klasycyzmowi w sztuce. E. Felisiak twierdzi, że pojęcia te są na pewno przeciwstawne. Interesująca w jej studium wydaje się konkluzja, że element frygijski został wprowadzony w związku z działalnością ludu, a doryzm to panowanie despotyzmu, nie tylko w sztuce – ścisły kanon, ale również w strukturach społecznych, a zatem jest to kwestia nie tylko opozycji apollinijsko-dionizyjskiej na płaszczyźnie estetyki, ale i pewna diagnoza stosunków społecznych Norwida¹⁶¹.

*Po trojańskiej wojnie w sporo już czasu,
Kiedy nominalny ostatni król
Panował w królestwie nominalnym, (III, 317)*

Pojęcie „nominalny” przywołuje konotacje znanego z pewnością Norwidowi sporu o uniwersalia, tu jednak może się odnosić do sytuacji ostatniego króla Polskiego panującego nominalnie, czyli bez troski o Rzeczpospolitą.

Mieczysław Ingot, który podejmuje kwestię tego poematu, rozpoczynając od przedstawienia mitu o Satyrze Marsjaszu i jego sporze z Apollem, co sytuuje poemat w kontekście mitologicznym¹⁶², próbuje ustalić po której stronie sporu apollinijsko-dionizyjskiego opowiada się Norwid. Słusznie twierdzi, że tytuł poematu ma w zamierzeniu autora charakter archetypiczny. Norwid dostrzega, jak twierdzi Ingot, w historii sztuki spór dwóch pierwiastków doryckiego (klasycznego) i frygijskiego (prometejskiego, romantycznego). Dorowie byli uosobieniem porządku, przepis, prawo, a także despotyzm, Frygijczycy zaś uważani przez poetę za potomków zwyciężonych Trojan – swobodę, naturę, demokrację i poszanowanie człowieka:

¹⁶⁰ E. Feliksiak, „*A dorio ad Phrygium*”, [w:] *taż, Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin 2001, s. 171- 212.

¹⁶¹ *Tamże*, s. 174-175.

¹⁶² M. Ingot, „*A dorio ad phrygium*” Cypriana Norwida i „*Apollinijskie*” wiersze Zbigniewa Herberta *Paralele*, „*Studia Norwidiana*” 1983, nr 1.

*Człowiek jest to ktoś, co sobie idzie
Gdzieś przez pole i ty widzisz jego,
Drogą jadąc – Parskają twe konie –
„Człek” uchyla czapki i żegna się... ()
W drogę! w drogę! podróżny człowieku,
Tobie tylko iść zostawa ówdzie (a Dorio) (III, 316)*

Powyższy fragment poematu stanowi zarys idei Norwidowego „homo viator”, człowieka będącego wiecznie w drodze.

Dla starożytnych Greków mit był heroicznym eposem, który nadawał przeszłości kształt wypełniony znaczeniem. Mit stanowił opowieść zawierającą cele praprzyczyny i początki. Autorytet mitów tkwi w ich zakorzenieniu w tradycję. Słowo „mit” pochodzi z greckiego „mythos”, co oznacza „słowo” w sensie pewnej prawdy. „Mythos” i Logos stoją u podstaw filozofii Norwida. Stosunek mitu do Logosu nie jest jednak jednoznaczny. Stanowiska w sprawie tej relacji bywają przeciwstawne, tzn. genetyczne pierwszeństwo przypisuje się bądź filozofii, bądź mitowi. Innymi słowy filozofia powstała z zaprzeczenia czy też przewyciężenia mitu, albo zrodziła się z „głębi” mitu. Norwid zdaje się podzielać przekonanie o metafizycznym „pierwszeństwie Logosu”, które wyraża się w mniemaniu, że całą rzeczywistością rządzi ukryty sens. Stróżewski w tym kontekście twierdzi, że sens ów jest zadany człowiekowi do odkrycia przy wykorzystaniu wszelkich władz (osobowych) będących w jego dyspozycji (intelekt, wola, emocje, wyobraźnia itd.). Logos natomiast wykazuje dwa aspekty: aspekt racjonalności (ograniczonego zrozumienia) oraz aspekt tajemnicy. Racjonalna strona Logosu (racjonalny aspekt Logosu) jest źródłem mitu. Innymi słowy mit jest odpowiedzią na wezwanie do odkrycia ukrytego sensu rzeczywistości. Mythos religii wyraża się w rozmaitych formach literackich, szczególnie w poezji, (hymn, poemat, psalm), lecz także w opowieściach. Jedność Logosu odsłania się w najgłębszej warstwie wielowarstwowego Mythosu religii. Nawet najodleglejsze wierzenia mają bowiem określony wspólny rys, chociaż ich poszczególne prawdy nie są ze sobą uzgadnialne. Mythos filozofii również polega na rozjaśnieniu tajemnicy Logosu, gdyż każdy system filozoficzny zakłada istnienie sensu, który zamierza poznać. Adekwatne i zupełne poznanie Logosu na gruncie

żadnej z filozofii nie jest możliwe, ponieważ filozofia ma swój ponadczasowy wymiar poprzez zawsze otwarte pytanie o sens rzeczywistości¹⁶³.

Bez tych kontekstów kulturowych, filozoficznych a także biograficznych, trudno dogłębnie odczytać i zrozumieć twórczość poety; jego myśl. Poznając relikty przeszłości, ubogacał swe spojrzenie na kanon piękna, mechanizmy historii, poszerzając tym samym horyzont spojrzenia na kwestię Polski i Polaków, a także „rzecz ludzką” w ogóle. Azymut rodzimej kwestii narodowej i kulturalnej był dla niego najbardziej istotny, w związku z tym kreślił swe poglądy w oparciu o coraz to nowe doświadczenia i wiedzę. Miał tendencję do całościowego postrzegania fenomenu, któremu na imię człowiek. Analizując jego myśl można wysnuć wniosek, że upatrywał istotę tego fenomenu w stałych, niezmiennych podstawach istnienia bytu i transcendentaliów. Dwa kolejne rozdziały pracy ujaśnią jego wizję człowieka i wartości.

¹⁶³ Por. W. Stróżewski, *Logos i Mythos*, [w:] tenże, *Logos, wartość, miłość*, Znak, Kraków 2013, s. 135-141.

ROZDZIAŁ DRUGI
TRZY ODSŁONY ANTROPOLOGICZNEJ MYŚLI CYPRIANA NORWIDA

Podstawowe pytanie filozofii człowieka brzmi: kim jest człowiek? Dokonano wiele syntez historycznych stanowisk antropologii filozoficznej¹⁶⁴. Generalizując, można podzielić je na trzy grupy:

1. ujmującą człowieka przez pryzmat tego co ponad nim,
2. wychodzącą od tego, co znajduje się poniżej
3. przenikającą człowieka w głąb.¹⁶⁵

Cyprian Norwid ukazał człowieka w zwierciadle jego transcendentnych odniesień (pierwsza grupa powyższego uogólnienia). Model człowieka poety zgłębia sferę nieskończoności metafizyki i eschatologii. Człowiek Norwida ma świadomość swego człowieczeństwa, swej podmiotowości oraz swego „ja”. Inspirującą siłą dla jego myśli była filozofia klasyczna, rozumiejąca – egzystencjalizm, jednak ten optymistyczny w wydaniu Sokratesa, Kierkegarda, a współcześnie Marcela. Obce natomiast były mu koncepcje człowieka „steryzowanego”, ciężącego jedynie ku temu co ziemskie (łac: terra – ziemia):

*- Och! tak, wszelako; gdziekolwiek człowiek stoi,
O wielekroć więcej niebios ogląda,
Niżeli ziemi... (II, 86)*

Czasy, w których żył i tworzył Cyprian Norwid nie cechowała filozofia realizmu metafizycznego. Dominował w nich heglizm, panlogizm, w których Bóg świat i człowiek sprowadzeni byli tylko do pojęć. Norwid, w swojej bogatej spuściźnie intelektualnej

¹⁶⁴Niech za przykład posłużą: Roman Ingarden, Albert Krąpiec, Stanisław Kowalski, Józef Tischner.

¹⁶⁵Por. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 141.

nawiązuje jednak do filozofii klasycznej, nie ulegając współczesnym mu tendencjom myślenia.

W rozdziale tym ukażemy antropologiczną myśl Norwida w trzech odsłonach. Analogii w spojrzeniu na człowieka dopatrujemy się w trzech nurtach filozoficznych: realizmie Arystotelesa i św. Tomasza, egzystencjalizmie Marcela – *homo viator*, w swoistej syntezie tomizmu z fenomenologią Karola Wojtyły, oraz w koncepcji *homo faber* wywodzącej się od Pico Della Mirandola, jak również w kontekście encykliki Jana Pawła II *Laborem excrrens*.

2.1. Homo - *Quidam*¹⁶⁶

Quidam – ten tajemniczy tytuł poematu wprowadza w charakterystyczną dla Norwida niejednoznaczność. Jak wykażemy niżej, może znaczyć po prostu człowiek. Stefan Sawicki podejmuje rozważania dotyczące semantyki pojęcia – tytułu poematu i dochodzi do wniosku, że „każdy” może mieć rangę imienia własnego postaci Quidama – ogrodnika, czy Quidama – z Epiru¹⁶⁷. Elżbieta Felisiak poszerza krąg semantyki tego pojęcia i wskazuje na tajemnicę, jaką w sobie kryje¹⁶⁸. Kreśli ona bogactwo tego słowa, jako „środka odsłaniania bogactwa natury ludzkiej, znaku człowieczeństwa o wielu twarzach, mających świadczyć o godności osoby niezależnie od jakości i formy jej zakorzenienia w historii”¹⁶⁹. Człowiek widziany oczyma Norwida jawi się jako najdoskonalsze stworzenie ziemskie, wychylone ku wiecznemu trwaniu z Bogiem.

2.1.1. Norwidowa „teoria” osoby

Filozofia zakładająca stanowisko realizmu metafizycznego, z którą koresponduje postrzeganie świata i człowieka przez poetę, sponuje postawę optymizmu. „Świat, tak jak go widzi św. Tomasz, można by porównać do ogromnego wspaniałego drzewa, z korzeniami głęboko w ziemi, wierzchołkiem wysoko w niebie. Człowiek może się pewnie i bezpiecznie oprzeć o jego pień”¹⁷⁰. Filozofia ta wychodzi zawsze od stwierdzenia faktu istnienia¹⁷¹. Fakt ten jawi się w bezpośrednim oglądzie rzeczywistości. Podmiot poznający stwierdza, że świat

¹⁶⁶ *Quidam* – tytuł poematu Norwida (III, 79 – 79-239).

¹⁶⁷ Por. S. Sawicki, *Norwida wywyższenie tradycji*, dz. cyt., 4-6.

¹⁶⁸ Por. E. Feliksiak, *Poezja i myśl...*, dz. cyt., s. 24.

¹⁶⁹ Tamże.

¹⁷⁰ A. Osęka, *Mitologia artysty*, Warszawa 1978, s. 6.

¹⁷¹ Por. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1985, s. 104-106.

istnieje i równocześnie dostrzega własne istnienie. Taką wizję człowieka można odnaleźć na kartach Norwidowego *Quidama*.

Zaimek nieokreślony *Quidam* pełniący rolę imienia przybiera charakter metafory. Felisiak posuwa się w swych interpretacjach w kierunku paraboli: „Człowiek potraktowany przez prześladowców jako *homo quidam*, objawił się w czasie i ponad czasem jako *ecce Homo*. I tak oto słowo *Quidam* okazuje się nie tylko wskazaniem na imię nienazwane, nie tylko znakiem nieokreśloności samej, jako pewnego stanu, lecz także i przede wszystkim znakiem tajemnicy”¹⁷². Słowo *Quidam* zyskuje ogromną pojemność, wyraża człowieka wszechczasów, dla którego najistotniejsze w życiu jest poszukiwanie prawdy. Można doszukać się w takim ujęciu egzystencji momentów biograficznych poety. On też znalazł się w stolicy intelektualnej ówczesnego świata i przeżywał dramat pustki, co wyraził opisem *Młodziana-Quidama*, poszukującego w starożytnym Rzymie sprzed Edyktu Mediolańskiego, prawdy:

- *Młodzian? co upada blady*
Pomiędzy tłumem wszystko miał na bohatera!
Lecz prawdy chciał i, idąc za mistrzem w ślady,
Tula się – i fatalność jakaś go obdziera,
Trud współzucia zawodów nastręcza obficie,
Ten i ów, nim mu prawdę da, zabierze życie. (II, 154)

Dla człowieka-*Quidama* świat jawi się optymistycznie, o ile oprze się on o pień stałych i pewnych wartości:

Do tych co mają tak za tak, nie za nie, bez światło-cienia (I, 224)

Wartości te urzeczywistnia człowiek partycypując w najwyższej wartości, którą jest Bóg, przyczyna jego istnienia:

O! Boże...jeden, który JESTEŚ – Boże,
Ja także jestem...
...choć jestem przez Ciebie. (I, 219)

¹⁷² Tamże, s. 23.

Wiersz ten można uznać za kwintesencję całej myśli realizmu metafizycznego. Człowiek – osobowy byt przygodny partycypuje w Absolucie. Fakt jego istnienia i trwania jest uwarunkowany sprawczością bytu absolutnego. By zaznaczyć realną tożsamość bytu ludzkiego, Krąpiec nazywa człowieka „bytem samoistniejącym – substancją”¹⁷³. Być takim samoistnym podmiotem to „być człowiekiem”. Pisane przez Norwida wielkimi literami JESTEŚ, sugeruje Absolut jako czyste istnienie. Przyczynę istnienia „ja” Norwid upatruje w Absolucie. Poeta nie tylko przyczynę istnienia człowieka upatruje w Bogu, ale konsekwentnie głosi, że nasza wola ma odkrywać wolę Przedwiecznego, mamy stawać się „z-woleni” z Nim. Uważał on, że najwyższą powinnością człowieka jest tworzenie Królestwa Bożego tu na ziemi i to nie przez szczególną misję narodu polskiego, jak chciał mesjanizm, ale przez rzetelną pracę. W *Promethidionie* poeta kreśli specyfikę owej pracy. By mogła urzeczywistniać się idea piękna, zachęcającego do pracy:

trzeba być z-wolonym z myślą Przedwiecznego pierw, aby być wyzwolonym z przeciw – myśli Bożej – z niewoli – postać ta to jest Polski – dziś z-wolającej się z wolą Bożą, niezadługo z-wolonej, a następnie i wy-z-wolonej - myśl –

- napisze Norwid w liście do Lenartowicza (VIII, 101). Taka jest też wymowa dramatu *Zwolon*. Gdyby wolność człowieka polegała tylko na tym, że ma on wolny wybór, twierdzi Henryk Siewierski, to należałoby powiedzieć, że jest on na tę wolność skazany¹⁷⁴. Rozumienie wolnej woli przez Norwida bliskie jest rozumieniu św. Pawła, który mówi o powołaniu do wolności. Znaczy to, że człowiek dokonując wyborów, nie jest skazany wyłącznie na siebie, ale wybiera wobec Tego, który powołując nas do wolności objawia ją w swej woli. „Nie narzuca, ale objawia. Według Norwida człowiek staje się wolny, zestrzajając swą wolę z wolą Bożą”¹⁷⁵. Antropologia norwidowska opiera się głównie na relacji człowieka do Boga. Odniesienie człowieka do Boga zdaje się być dominantą przenikającą całą twórczość autora *Białych kwiatów*. Taka orientacja poety stawia go na poczesnym miejscu wśród spadkobierców myśli „Doktora anielskiego”. W 41 ogniwie *Vade-mecum – Królestwo* poeta powie:

¹⁷³ Tamże, s. 131.

¹⁷⁴ H. Siewierski, *Architektura słowa*, Kraków 2012, s. 140.

¹⁷⁵ Tamże.

*Nie niewola ni wolność są w stanie
Uszczęśliwić cię... nie! – tyś osobą; (II, 64)*

Warto podkreślić, że będąc spadkobiercą owej wizji, Norwid określa człowieka jako osobę, która jest dla siebie czymś jedynym i niepowtarzalnym. W takiej koncepcji nie chodzi o człowieka abstrakcyjnego, ale rzeczywistego, o człowieka konkretnego historycznego¹⁷⁶. Chodzi o człowieka każdego. Każdy bowiem człowiek jest obrazem Boga. W ten sposób miarą wielkości i godności człowieka staje się sam Bóg. Im bardziej obraz odzwierciedla swój prawzór, tym bardziej jest sobą. Człowiek – osoba jest całym sensem człowieka¹⁷⁷. Osoba realizująca wartości jest ostatecznie „konstytuowana przez uczestnictwo w Królestwie Bożym”¹⁷⁸. Myśl Norwida o człowieku koresponduje z personalizmem chrześcijańskim. Można poprowadzić paralele między Norwidową wizją człowieka, a tę którą odczytujemy z kart programowej encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis*: „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie przyswoić, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym”¹⁷⁹.

Papież wielokrotnie podkreślał, że wiele zawdzięcza temu wielkiemu post - romantykowi, który dostrzegał koneksje wolności i mądrości, co prowadziło go do wniosku, iż pełna wolność człowieka polega na jego „Zwoleniu” z Bogiem. Poeta starał się interpretować świat i ludzi zgodnie z wolą Boga. Zaznacza się to w sferze pojmowania wolnej woli człowieka. Człowiek, jako ikona Boga, ma zakodowaną w swej naturze wolę Bożą. Odnoszą się do tego zjawiska słowa poety – *człowieczość jest Boża*. Bóg nie tylko obdarował

¹⁷⁶ Por. Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Watykan 2007, s. 69-70. W rozdziale *Pogłębienie wiedzy* Papież w skrócie kreśli swoją formację naukową – „Z woli mojego Biskupa miałem zajmować się nauką jako wykładowca i profesor etyki na Wydziale Teologicznym w Krakowie i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Owocem tych studiów była najpierw praca doktorska o św. Janie od Krzyża, a następnie habilitacja na temat myśli Maxa Schellera, to znaczy, o ile jego fenomenologiczny system etyczny może być pomocny w kształtowaniu teologii moralnej (...). W ten sposób włączyłem się w nurt współczesnego personalizmu filozoficznego (...). Ta formacja w kontekście kulturowym personalizmu uświadomiła mi głębiej, że każdy jest osobą jedyną i niepowtarzalną.

¹⁷⁷ Por. M. Jaworski, *Chrystocentryczny humanizm Jana Pawła II*, „Colloquium Salutis” 1985, nr 17, s. 95.

¹⁷⁸ J. Maciejewski, *Cyprian Norwid*, Warszawa 1992, s. 41.

¹⁷⁹ Jan Paweł II, *Redemptor dominis*, 10.

człowieka wolną wolą, ale także uczynił go zdolnym do jej rozpoznawania¹⁸⁰. Troska o poznanie osobowego charakteru człowieka i zagwarantowanie jego praw łączy myśl Jana Pawła II z myślą autora *Rzeczy o wolności słowa*. Zauważenie bytu osobowego człowieka ma miejsce w sytuacji bycia człowiekiem. Przy różnych „moich” czynnościach dostrzegamy w autorefleksji, czyli doświadczeniu wewnętrznym, istnienie naszego „ja” jako podmiotu, który emanuje z siebie „moje” akty. Przeżywamy to „moje ja” w aktach „moich” jako immanentne, a równocześnie transcendujące te akty. Zawsze „moje ja” przekracza wszystkie „akty moje”¹⁸¹. A zatem wiemy i doświadczamy, że „ja” istnieje jako podmiot. Owo „ja”, którego doświadczamy we wszystkim, co jest „moje”, to byt osobowy, to ludzka osoba, o której Norwid napisał cytowane już:

-tyś osobą:

Udziałem twym – więcej!... panowanie

Nad wszystkim na świecie, i nad sobą. (II, 64)

Tak uposażony człowiek może uczestniczyć w naturze samego Boga. Poeta pochyla się nad człowiekiem by pokazać cały potencjał tajemnicy złożony w nim przez Stwórcę:

„Człowiek na to przychodzi na planetę ażeby dał świadectwo prawdzie. (...) Cywilizacja każda uważana być winna jako środek, nie jako cel – dlatego też zaprzedać cywilizacji duszę swoją i przy tym modlić się w Kościele jest to być *Tartuffem* (VI, 434).

Tworzenie rzeczywistości, według Norwida, to nadawanie kształtu odwiecznemu zamysłowi Przedwiecznego. Człowiek ma taką zdolność jako osoba stworzona na obraz Boga. Obraz ten jest wciąż zamazywany przez *tego, który prawa rwie* (IX, 314). „Norwid należy do tego nurtu w dziejach myśli ludzkiej, który upomina się o mądrość i dojrzałość człowieka”¹⁸² Wartość człowieczeństwa określił poeta w *Odpowiedzi*. Polega ona na tym, że ważność i godność przynależy każdemu człowiekowi, niezależnie od jego zasług czy win, niezależnie od jego uposażenia osobowościowego¹⁸³. Dojrzałość nie jest człowiekowi dana, do niej się dąży, jest niejako zadana, parafrazując Jana Pawła II. Osiąga się ją w drodze.

¹⁸⁰ Por. H. Siewierski, *Architektura słowa*, Kraków 2012, s. 139.

¹⁸¹ Por. M.A. Krapiec, *Osoba i społeczność*, [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 69.

¹⁸² J. Puzynina, „*Całość*” Norwida, [w:] J. Puzynina, E. Teleżyńska [red.], „*Całość*” w twórczości Norwida, Warszawa 1992, s. 65.

¹⁸³ Por S. Sawicki, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986, s. 62; W. Borowy, *O Norwidzie. Rozprawy i notatki*, wydała i opracowała Z. Stefanowska, Warszawa 1960, 48.

Ludzka egzystencja ma charakter dynamiczny¹⁸⁴. Ów dynamizm zakłada dwa kierunki: zarówno wertykalny – w odniesieniu do Boga, jak i horyzontalny – w odniesieniu do drugiego człowieka. Quidam Norwida wędruje, by szukać:

Nic on nie działa, szuka tylko i pragnie dobra i prawdy. (III, 79)

Quidam pozostaje wierny prawdzie, mimo że czeka go za to wyrok skazujący na śmierć – umiera jako apostoł prawdy. Nie ucieka od niej i jak Sokrates w jej imię wypija swój „kielich cykuty”. „Bo są prawdy i prawdy – prawdy, do których można dojść przez czytanie ksiązek i prawdy, do których dochodzi się przez pracę przy pługu, przez modlitwę u stóp krzyża, przez cichy płacz w chwilach zupełnej bezradności. Kto posiadał taką prawdę, ma prawo sądzić wedle niej świat nie wyłączając siebie samego”¹⁸⁵.

2.1.2. „Człowiek to kapłan bezwiedny i niedojrzały”

Pochylmy się nad jedną z najbardziej znanych definicji człowieka Norwida, zawartą w wierszu *Sfinks*:

*- Człowiek?... jest to kapłan bezwiedny
I niedojrzały.*

Definicja ta uobecnia w sobie istotną treść Norwidowej prawdy o człowieku – przeświadczenie o jego powinności kapłańskiej. „Odślania prawdę «świętości», prawdę o osobowej wartości człowieka, o jego godności. Kluczem otwierającym rozumienie tej metafory jest głęboki, religijny sens kapłaństwa, poprzez które autor wiersza ogląda rzeczywistość człowieka, przypatruje się jego powołaniu”¹⁸⁶. Kapłan dla Norwida to nie tylko ten, który sprawuje urząd, osoba pełniąca funkcję kultu. Nadaje on temu pojęciu szeroki zakres semantyczny, bliski pojęciu kapłaństwa powszechnego, a właściwie jeszcze szerszy. Powinność kapłaństwa powszechnego dotyczy w Kościele ludzi ochrzczonych. Norwid wychodzi poza teologiczne konotacje pojęcia kapłaństwa powszechnego by zbliżyć się ku teologii osoby ludzkiej. Owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka Jan

¹⁸⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 23-26.

¹⁸⁵ J. Tischner, *Cyprian Norwid, Sumienie Słowa. Wybór myśli z listów i rozpraw*, Wrocław 2004, s. 13.

¹⁸⁶ W. Kudyba, „*Aby mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo*”, *Norwida mówienie o Bogu*, Lublin 2000, s. 134.

Paweł II odnosi do każdej postaci prawdziwego humanizmu¹⁸⁷. Kapłan to ten, który niesie ze sobą dar wglądu w tajemnicę. Potrafi jej dotknąć by ubogacić nią innych. Papież tę szczególną godność ludzkiego powołania określił w cytowanej wyżej encyklice *Redemptor hominis* jako dar i jako królewskość. Ten moment spotkania z tajemnicą był dany Norwidowi. Emanuje to z każdej zapisanej myśli poety, ale chyba najdobitniej przemawia przez strofę *Pielgrzymia*:

*Przecież ja aż w nieba łonie trwam,
Gdy ono duszę mą porywa.
Jak piramidę. (II)*

Nie każdy człowiek zdaje sobie sprawę ze swej kapłańskiej godności i nie realizuje w sobie tego ideału¹⁸⁸:

Głowę zwiesił niemy (II)

Odkrycie w sobie tej królewskiej powinności kapłana „jest w stanie uszczęśliwić” człowieka - osobę i unieść go w sferę sacrum, *na wysokości myślenia, skąd widok stromy* (II, 65).

Norwid wielokrotnie pochyla się nad prawdą o Bogu wcielonym. Po mistrzowsku wyraziła to Irena Sławińska. Komentując *Redemptor hominis* cytuje Norwida: „Encyklika *Redemptor hominis* zaskakuje niezwykłym bogactwem wątków związanych zwornikiem naczelnego problemu. Każdy wątek dotyczy relacji Chrystus – człowiek (...) Jakże odkrywczo i zaskakująco mówi Ojciec święty o różnych wymiarach czy aspektach tego misterium! Już tu, w kontekście rozważań o darach odkupienia, zjawia się myśl, tak często później przez Ojca świętego przywoływana, że człowiek nie może zrozumieć samego siebie bez Chrystusa, że On objawił dopiero człowieka samemu człowiekowi, objawił istotę jego człowieczeństwa. Podpływa w tym miejscu piękne adagio Norwida: *Nie sama Boskość-ludzkość ludziom objawiona* (III, Rzecz o wolności słowa)”¹⁸⁹. Zarówno Jan Paweł II jak i

¹⁸⁷ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 10.

¹⁸⁸ Zob. W. Stróżewski, *Filozofia człowieka w Vade-mecum Cypriana Norwida*, [w:] tenże, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Znak, Kraków 2002, s. 7-17. Interpretacje Stróżewskiego dotyczące filozofii człowieka w twórczości C. K. Norwida, odsłaniają sposób szczególnie wyczulenie poety na, można by rzec, „moment” transcendencji człowieka, jako elementu jego istoty.

¹⁸⁹ I. Sławińska, *Urzeczywistnić dojrzałe człowieczeństwo w każdym z nas*, [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, dz. cyt., 235.

Norwid wyraża zachwyt nad Jego miłością do człowieka, którego określa *sąsiadem Boga* (I, 272). W wierszu *Człowiek* poeta kreśli swoje streszczeni Ewangelii:

*Więc oto Człowiek , takie jeszcze ziarno,
Spotkał już miłość czystą i ofiarną,
Która mu stopki dziecięce obmywa,
Z weselem służy i o Bogu śpiewa.
Znać, że Pan z panów – służbą uprzedzony,
Skinieniem rządzi, świeci bez korony.
Znać, że i Kapłan, bo ileż to razy
Domowe swary godzi bez obrazy! –
Znać, że i Władca, bo zwierz mu domowy
Pod ciosy piąstki nachyla rad głowy. (I, 271)*

W dalszej części cytowanego wiersza pada pytanie do Boga – człowieka:

*Czy idziesz posiąść na tym starym świecie
Boleść i nędz? – czy bisior i złoto?
Czy idziesz wrzucić na ramiona młode
Sokole skrzydła poezji wiosennej
I hardo począć wielką życia Odę. (...)
- Czy będziesz jako mędrzec, wódz, general,
Bogacz, lub szczęśny patrycjusz umierał? (I, 272)*

Odpowiedź brzmi w ostatniej strofie:

*Że jesteś w większym postawiony prawie (...)
Że Boga jesteś sąsiadem – człowiekiem.*

Misję tego *ECCE-HOMO* którego *zły anioł uniósł na opok szczyty* Norwid ukazuje w swym *Monologu*:

*Kto pracował na Miłość, ten z miłością pracować potem będzie,
To jest szczęściem prawdziwym. – Tutaj innego szczęścia nie*

Masz.

Wszelka rozkosz przyjaźni tym jest.

Wszelkie zadowolenie i pełność siebie tym jest.

I wszelki spokój tym jest.

Taka miłość wymaga doskonałości i umiejętności ofiary, samopoświęcenia. W starożytnej Grecji „co doskonałe (zupełne), to jest ze wszech miar dobre” – pisał Platon¹⁹⁰. Doskonałe utożsamiano z zupełne. Norwidowy człowiek – kapłan dąży do takiej zupełności - doskonałości. „Świadectwem dopełnionego żywota jest przejmujący do głębi wiersz *Na zgon śp. Józefa Z., oficera Wielkiej – Armii, rannego pod Paryżem, jednego z naczelników Powstania w Polsce*”:

Może byśmy już na śmierć zapomnieli

O chrześcijańskim skonu pogodnego tonie

I o całości żywota dojrzałego...

Może byśmy już zapomnieli, doprawdy!...

Widząc – jak wszystko nagle rozbiega się

I jak zatrząskuje drzwiami przeraźliwie:

Lecz mało kto je zamknął z tym królewskim wczasem i pogodą,

Z jakim kapłan zamyka Hostię w ołtarzu.¹⁹¹ (II, 149)

Według Norwida kapłaństwo powszechne to powołanie każdego człowieka, nie zawsze przez niego realizowane¹⁹². Norwid jest tu nowatorski, jak w wielu teologicznych kwestiach; apokatastazy, podjętej w *Zmartwychwstaniu historycznym* (VI, 609 – 617), czy modlitwy (VI, 618 – 621).

Norwid w jednym z ostatnich swoich dzieł, pisanych prozą, w *Stygmacie* twierdzi, że każdy rodzi się kapłanem, a zatem każdy wypełnia na ziemi swoją kapłańską misję. Misja ta polega na przybliżaniu sfery sacrum innym, ale też pokazywaniu, że ziemskie *profanum* może być podniesione na wyżyny ducha. W ten sposób Norwid rysuje osobę jako wciąż stojącą się.

¹⁹⁰ W. Tatariewicz, *O doskonałości*, Warszawa 1976, s. 7.

¹⁹¹ Por. W. Stróżewski, *Filozofia człowieka w Vade-Mecum...*, art. cyt., s. 8.

¹⁹² A. Kadyjewska, T. Korpysz, J. Puzyńska, *Chrześcijaństwo w pismach Cypriana Norwida*, Warszawa 2000, s. X, XI – wstęp.

2.1.3. Dynamizm osoby w ujęciu Norwida

Człowiek osiąga doskonałość przez cnoty teologiczne – wiarę, nadzieję i miłość oraz przez cnoty kardynalne – roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo. Te pierwsze wpływają na jego odniesienia wertykalne, kształtują jego relację do Boga. Kardynalne zaś obejmują życie moralne. Ta katechizmowa nauka nie była obca myślicielowi według, którego:

Człowieczość jest Boża. (IX, 99)

Wszystko bierze żywioł z ideału. (II, 194)

*Cała tajemnica postępu ludzkości zależy na tym,
ażebym przez wcielenie dobra i rozjaśnienie prawd
męczeństwo uniepotrzebniło się na ziemi.*

Do takiej interpretacji upoważnia nas fragment listu do Marii Trębackiej, w którym Norwid stawia pytanie:

„Co by zostało z całego dzisiejszego ukształtowania, gdyby odeń odjąć to, co za pieniądze się nabywa? i na powrót, dla pieniędzy, w drugim stopniu tandetny?

Mnie się zdaje, że zostałyby katechizm.(...) Jak wiele jest hierarchij mądrości laureatów, sawantów, filozofów etc., gdy tymczasem wielce się oburzają na Kościół, w którym papież, jako uczony człowiek, tyle wie zupełnie doktryny, ile pierwsza lepsza dziewczyna bosa, co gęsi pasie, a umie katechizm – o cóż więc światłu owemu idzie: czyli o rozlanie go przez najpopularniejsze światło wiary, nadziei i miłości. (VIII, 213-214).

Autor *Assunty* sam był człowiekiem tych trzech cnót Boskich, a wykreowane przez niego postacie literackie dążą zawsze do tego co w górze. Jadwidze Łuszczewskiej poeta daje odpowiedź wierszem:

A dziś co kreślę albo z brązu leję,

To tylko jako w murze ćwiekiem

Więzień: kto inny ma laur i nadzieję,

Ja – jeden zaszczyt: być człowiekiem. (I, 323)

Poeta – myśliciel wielokrotnie, nawiązując do biblijnej Księgi Rodzaju, akcentował ideę obecnego w człowieku obrazu Boga:

*Człowiek – jest Obraz i Częstka, tj. Stworzyciela. (VI, 549)*¹⁹³.

Stąd przekonanie o ontycznej równości wszystkich ludzi, ale też głębokie przeświadczenie o powołaniu każdego do zadania szukania i realizowania prawdy w życiu. Ten antropologiczny imperatyw jak i nauczanie o niezwyklej godności osoby ludzkiej autora *Białych kwiatów*, sprawia, że cała jego myśl idzie torem równoległym do personalizmu chrześcijańskiego i można ją uznać za znaczące preludium myśli Jana Pawła II. Sam papież powiedział, że myśl poety o kapłaństwie człowieka, którego „życiowym zadaniem jest od samego początku budowanie mostów (*ponti-fex*) łączących człowieka z człowiekiem, a wszystkich z Bogiem” była mu zawsze bliska i kształtuje jego społeczny wymiar pontyfikatu¹⁹⁴. W cytowanym przemówieniu Ojciec święty powołuje się również na te momenty myśli IV wieszca, w których głosi myśl, że być człowiekiem to wielki zaszczyt, stąd ogrom pracy stojącej przed osobą ludzką, by jako obraz Boga dążyć do jego pierwowzoru – by stawać się podobnym samemu Bogu. To wymaga od człowieka heroizmu, „bez którego ludzkość sama siebie zdradza” (III, 564). Istotę człowieczeństwa objawił człowiekowi sam Chrystus; ta istotna myśl encykliki *Redemptor hominis*, jak uwertura brzmi u Norwida w *Rzeczy o wolności słowa*:

Nie sama Boskość-Ludzkość ludziom objawiona. (III, 587)

Poeta daleki był od deifikacji człowieka, jak chciały niektóre współczesne mu nurty filozoficzne¹⁹⁵. W liście do Joanny Kuczyńskiej tak wypowiedział się na temat tej kwestii: *Adoracji, która, Bogu jedynie należąc, organów nawet w człowieku usposobionych słusznie nie znajduje, aby ją dla człowieka miał – skutkiem której też w następstwie monstrualne i sparaliżowane wypadają z tego stosunki, albowiem człowiek dla człowieka adoracji nie może mieć (IX, 74).*

Również obce poecie były nurty terryzujące człowieka¹⁹⁶, sprowadzające go do poziomu zwierzęcia:

¹⁹³ Por. A. Dunajski, *Człowiek – „Boga żywego obraz”*, *Studia Norwidiana* 1983, nr 1, s. 81-88.

¹⁹⁴ Jan Paweł II, *Z poezji Norwida Emanuje światło*, www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan-pawelii/audiencje/norwid.

¹⁹⁵ Tamże.

¹⁹⁶ Heglizm, Nietzscheanizm.

Człowiek nigdy nie jest zwierzęciem istnym z tej przyczyny, iż człowiek jest zawsze obrazem i podobieństwem Boga żywego – zasługuje przeto od równych sobie na głębokie uczczenie. Może ten obraz być skażony, ale to zawsze Boga żywego obraz. (IX, 314).

Poeta sprzeciwiał się ostro wszelkiemu łamaniu godności człowieka:

Każdy – już chrześcijański – obywatel, który podnosi bat na obywatela i kobietom grozi chłostą, jest albo nieprzytomny, albo nikczemny, albo Tatar, choćby od Piasta pochodził. (IX, 314).

Jak współczesny personalizm chrześcijański, człowieka poeta ustawiał po środku stworzenia; pomiędzy światem zwierzęcym, a duchowym – anielskim ze wskazaniem przekraczania swego usytuowania w kierunku rzeczywistości duchowej, bożej. Taka wędrówka wzwyż jest możliwa dzięki boskiemu uposażeniu człowieka, czyli wolnej woli, intelektowi i zdolności do miłości:

*Boga? – że znikający nam przez doskonałość –
Nie widziałem zaprawdę jak widzi się całość,
Alem był na przedmieściach w Jego Jeruzalem:
W wodzie obłoków krzyżem pławiąc się czerwonym,
Zwierzo-krzewowe psalmy mówiłem z korałem,
Z delfinem – pacierz, z orłem? – glorię – uskrzydłym (II, 270)*

Norwidowa miłość, tak istotna w procesie stawania się człowiekiem, jest bliska ujęciu św. Pawła¹⁹⁷. Według Apostoła człowiek miłujący nie ucieka od spraw doczesności, ale uduchowia to co ziemskie w imię tego, co w filozofii egzystencjalnej nazywamy wymogiem transcendencji. Bliskość takiego myślenia u Norwida dostrzec można we fragmencie poematu *Niewola*:

*Poczęty jestem: wiem, że skończyć muszę,
Ile formalną tu bywam osobą –
Więc i nie czekam, aż mi wezmą duszę,
Lecz duchem formę z każdą niszczę dobą –
U-nadforemniam się, i pale ciało,*

¹⁹⁷ Por. A. Mierzejewski, *Kształtem jest miłości*, [w:] K. Kopczyński, J. Puzynina [red.], *Język Cypriana Norwida. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Pracownię słownika języka Norwida w dniach 4-6 listopada 1985 roku*, Warszawa 1990, s. 263.

By jako mirra w woń się rozleciało (III, 376)

Poeta upatruje kształtowanie „formalnej osoby” w trudzie i mozołach; „unadforemnia się i pali ciało” by stawać się coraz bardziej człowiekiem wolnym:

*Bo wolność?...jest to celem przetrwanie
Doczesnej formy. Oto wyzwolenie!...(III,*

Kondycja człowieka przedstawiona przez Norwida w poemacie *Niewola* bliska jest wizji człowieka zawartej na kartach encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis*. Bóg stając się jednym z nas pragnie przebóstwić człowieka. Taka perspektywa ewokuje szczególny dynamizm osoby, który sięga wymiaru eschatologicznego. „Tę szczególną godność człowieczego powołania określa Papież jako *dar i jako królewskość*”¹⁹⁸. Ten dar musi człowiek nieść aż do kresu urzeczywistnienia swojego człowieczeństwa by wzlecieć:

*Tam, gdzie jest Nikt i jest Osobą:
-Podzielni wszyscy, a cali!...*

Piękny komentarz tego niezwykłego wiersza *Do zesłej* daje Sawicki¹⁹⁹. Pochylimy się jednak nad konotacją wskazaną przez Jeżewskiego, według którego „...Nikt, i jest Osobą...” jest genialnym określeniem Boga odsyłającym do koncepcji Mistra Eckharta²⁰⁰. Ten średniowieczny myśliciel, opisując widzenie Szawła na drodze do Damaszku, tak skomentował to że św. Paweł nic nie widział. „Ujrzał Nicość: był to Bóg. On jest Niczym, a równocześnie Czymś (...) Ujrzał Boga, w którym wszystkie stworzenia są nicością. Ukazały się one jego oczom jako nicość, ponieważ On ma w sobie byt ich wszystkich”²⁰¹. Norwid z teologicznym zapałem kreśli plastyczną wizję sytuacji eschatologicznej, do której wszyscy zmierzamy i wyraża przekonanie, że czeka tam na nas Ten, którego:

*Stopy dwie, gwoździ przebite,
Uciekające z planety...*

¹⁹⁸ I. Sławińska, *Urzeczywistnić dojrzałe człowieczeństwo w każdym z nas*, art. cyt., s. 236.

¹⁹⁹ Zob. S. Sawicki, „*Tam gdzie jest NIKT i jest OSOBĄ*” w: *Język Cypriana Norwida. Materiały z konferencji*, dz. cyt., s. 193-202.

²⁰⁰ K. Jeżewski, *Cyprian Norwid, a myśl i poetyka Kraju Środka*, Warszawa 2011, s. 114.

²⁰¹ Tamże.

Każda ludzka egzystencja ma dojść do takiej pełni, w której możliwe będzie pozostawienie:

Sieni tej drzwi otworem poza sobą

Myśl Norwida dotyka wszystkich istotnych kwestii jeśli chodzi o sferę bytu ludzkiego, dochodząc do kresu eschatologicznego. Kwestie te dopowiada poeta w rozprawce *Zmartwychwstanie historyczne*:

każdy duch, nie szukając siebie, ale celu swojego, to jest Duchów – Ducha, uzmartwychwstawa w ono drugie powietrze, w światłość prawdy (...) (VI, 611).

Kontekstem tej głębokiej myśli poety, sięgającej arkanów eschatologii jest scena Przemienienia Pańskiego. W obliczu pełni wizerunku Pana odsłonięta została pełnia prawdy Apostołom. Otrzymali w darze pełnię własnej osoby:

Powietrze to – jest właśnie ona jasność, która Zbawiciela i uczniów Jego otaczała w chwili PAŃSKIEGO PRZEMIENIENIA – powietrze to w oddech uczni biorąc mówili Mistrzowie, że im dobrze, że chcieliby z Nim zawsze tam pozostać – że czuli się w Pokoju, w odpoczynku. (VI, 611).

A zatem kim jest Norwidowy Quidam? Istotnymi aspektami człowieka w jego odniesieniach teleologicznych jest moment pielgrzymi i moment pracy, przez który człowiek zmierza do owej pełni osoby. W kolejnych podrozdziałach poruszymy te zagadnienia.

2.2. Homo – Viator

Punktem wyjścia filozofii egzystencjalnej jest fakt ludzkiej egzystencji, ale ujęty nie w ramach określonego systemu filozoficznego, lecz jako świadome istnienie człowieka, zaangażowanego w swe życie. Człowieka określa Marcel jako wędrowca – *homo viator*²⁰², dążącego do pełni człowieczeństwa i uczestniczącego w trudach życia. Ten tytuł dzieła Marcela jest adekwatnym określeniem drugiej odsłony antropologii Norwida, w której pokażemy, że pielgrzymowanie, bycie w drodze to – według poety – nieodzowny wymiar kondycji ludzkiej. Warto wskazać na jeszcze jedną zbieżność w kontekście Norwida i Marcela, mianowicie ich najgłębszy etos myślenia. Słusznie zauważa Tischner, że „Kluczową wartością stanowiącą o jakości *ethosu*, była dla niego [Marcela – przyp. K. L-F]

²⁰² G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984.

wierność. Dotychczas było wiadomo: filozofia to miłość mądrości. Ale nikt przed Marcelem nie powiedział tak wyraźnie, że filozofia to także sprawa wierności – to forma zabezpieczenia przed pokusami zdrady”²⁰³.

Istotnym rysem tego wymiaru bycia w drodze jest ciekawość i niepokój, który stanowi część struktury wewnętrznej człowieka: „Ciekawość tym bardziej stawać się będzie we mnie niepokojem, w im większym stopniu jej przedmiot będzie stanowić część mnie samego, im ściślej będzie włączony w moją strukturę wewnętrzną. Z drugiej strony niepokój jest tym bardziej metafizyczny, im bardziej dotyczy tego, czego nie można oddzielić od mego „ja”. (...) Jest to niepokój właściwy nam wszystkim”²⁰⁴. Taki właśnie niepokój stawia „moje ja” w sytuacji drogi wiodącej do ciągłego przekraczania mnie samego. Spójrzmy zatem jak w tym kontekście widzi człowieka Norwid.

2.2.1. „Człowiek jest natury pielgrzymiej”

Takie przekonanie wyraził Poeta w liście do Seweryny Duchinińskiej (X, 131). Metafora drogi zyskuje nowe oblicze – pielgrzymki. Jak każda pielgrzymka, tak również pielgrzymka ludzkiego życia, ma swój określony cel. Cel ludzkiego pielgrzymowania do eschatologicznego kresu ukazał Zbawiciel swą „drogą-męką”²⁰⁵. „Wcielenie i Odkupienie było dla twórcy *Quidama* nie tylko wielkim spełnieniem, poświęceniem dla człowieka i za człowieka. Było także symbolem, figurą historycznego losu ludzkiego”²⁰⁶. Stanowiło też wzorzec do naśladowania. W wykładach o Juliuszu Słowackim powiedział iż to zwycięstwo Mesjasza na Golgocie nie zwalnia nas od prac i obowiązków. (VI, 418). W liście do Józefa Bohdana Zaleskiego Norwid napisał:

Nie nauczam ani dyskutuję , tylko mówię, jak dożyłem w sobie tych rzeczy co do starania się naprzód o królestwo Niebieskie. Owo, u mnie to opanowanie geograficzne globu Niebieskim Królestwem naprzód to nie przyczyna , ale skutek – boć to nie z tego świata, co państwo rzymskie, to Królestwo...To skutek tego, że we wszystkich staraniach i drobiazgach o nie naprzód, o owe Królestwo, troszcząc się. (...) Ale gdzież to dziś uczą, że połowa umiejętności – krzyża swojego szukać, a druga połowa – nieść go za Zbawicielem. (VIII, 121).

²⁰³ J. Tischner, *Gabriel Marcel*, [w:] tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2004, s. 165.

²⁰⁴ G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 201-202.

²⁰⁵ J. Maciejewski, *Cyprian Norwid*, Warszawa 1992, s. 44-45.

²⁰⁶ Tamże.

„Pielgrzym, homo viator, to trafiająca w samą jego istotę, metafora człowieka”²⁰⁷. Sam tytuł cyklu – *Vade-mecum*, to jest podążaj za mną, zaprasza do odkrycia sensu wędrówki jako celu i szczególnego zadania. Usłyszał je od Jezusa po raz pierwszy św. Piotr, kiedy zarzucał sieć w jezioro (Mt 4, 19). „Pielgrzym wędrując przez życie, często jak człowiek chromy, czasami zbity z tropu, niekiedy zupełnie zagubiony; pielgrzym całkiem nieświadomie szuka chwilami czegoś lub kogoś, żeby nadać sens życiu, a już na pewno, żeby nadać sens śmierci”²⁰⁸. Myśl tę wyraził Norwid w jedenastym ogniwie *Vade-mecum*, zatytułowanym *Pielgrzym*:

*Nad stanami jest i stanów – stan:
Jako wieża nad płaskie domy
Stercząca w chmury...
Wy myślicie, że i ja nie Pan,
Dlatego, że dom mój ruchomy,
Z wielbłądziej skóry...
Przecież ja aż w nieba łonie trwam,
Gdy ono duszę mą porywa
Jak piramidę!
Przecież i ja ziemi tyle mam,
Ile jej stopa ma pokrywa,
Dopokąd idę! (II, 28)*

Pielgrzym bez stałego miejsca zamieszkania podąża przed siebie z głową uniesioną w niebo; własna sytuacja go nie przeraża, transcenduje to, co ziemskie, by *trwać w nieba łonie*. Nasuwa się tu interpretacja zgodna z przeświadczeniem, że w życiu jednak lepiej jest „być” niż „mieć”. Istotne jest to, snuje swe rozważania Stróżewski, by rozumieć bycie, czyli byt człowieka jako byt pielgrzyma. Pielgrzym – parabola ludzkiej egzystencji, wyraża istotę ludzkiego bytu – jako będącego wciąż w drodze. Pobrzmiwają tu echa Heideggerowskiego – czystego *Dassien* – bytu skierowanego ku byciu i świadomego tego odniesienia, czystej egzystencji²⁰⁹. *Stanów-stan* to najwyższa godność człowieka. Wiąże się z tym nieustanny

²⁰⁷ W. Stróżewski, *O stawaniu się człowiekiem*, [w:] W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 40-41.

²⁰⁸ G.B. Hume, *Droga pielgrzyma*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1987, s. 26.

²⁰⁹ Por. W. Stróżewski, *O stawaniu się człowiekiem*, art. cyt., s. 37.

dynamizm; brak zakotwiczenia w oceanie wciąż płynącej egzystencji. *Stanów-stanów* wiedzie w kierunku odkrywania istoty ludzkiego bycia, której dominantą jest ciągle pięcie się wzwyż:

„Znajomość siebie, prawo nadane – znajomość drugich i ich ulepszanie – owszem, przez to samo i innych tworów, istot żyjących i wegetalnych – jakoż wedle prawa ich doskonalenia się je sterując, czyni się rzecz sił niebieskich i ziemskich, i władzę trzecią – oto prawo niebieskie”. (XI, 410).

Kiedy człowiek świadomie podejmuje trud szukania prawdy, to kroczy drogą wiodącą do znajomości praw rzeczywistości (Norwid powie, w duchu filozofii klasycznej - *pryncypiów*), ale też coraz większej znajomości siebie:

Nie znawstwem ludzi, jakby ziarna w plewie,
Lecz – znajomością siebie... i człowieka! (

Ta znajomość siebie ewokuje postawę bycia w drodze tej horyzontalnej, ale i wertykalnej. Co robimy z obrazem siebie? Jak definiujemy własne ja? Często gloryfikujemy siebie, by zyskać aprobatę wizji swojej drogi. W sposób pochlebny przekształcamy fakty z własnej historii. Kim jest Norwid dla siebie samego? Obraz ten można zrekonstruować na podstawie obszernej spuścizny epistolarnej. W swych listach nie pozwalał sobie na czczą gadaninę, ale skupiał się na istocie zjawisk. Nie można doszukać się w jego podejściu zawiści, lecz da się odkryć sokratejską troskę o zwycięstwo prawdy i rozwój osoby. Dźwięczą tu tony analogii do Platonskiej *Paidei*, u podstaw której leżało przekonanie, że powołaniem człowieka jest rozwój intelektualny i duchowy jako proces formowania²¹⁰. Koncepcja ta została „ochrzczona” przez Orygenes, według którego chrześcijaństwo realizuje wyższy poziom wychowania i sięga samego Bytu jako realizacja woli Bożej od początku świata, a była odczytywana jako wędrówka chrześcijańskiego Ducha²¹¹. Wędrówka i rozwój to w ujęciu Norwida główny wymiar ludzkiej egzystencji. Zauważa to Antoni Dunajski, który twierdzi iż: „(...) historyczny wymiar człowieka wyraża się szczególnie w jego ewolucji moralnej, osiągnięciu coraz wyższej doskonałości etycznej i coraz wyższej personalizacji (...). Całe dzieje człowieka zmierzają ostatecznie ku temu, by «w życia-zawodzie pełność samoistnej energii do jej najsrebrniejszego dźwięku doprowadzić». Chodzi tu o «życia zawód» w pełnym tego słowa znaczeniu: jako zespół wszystkich ontycznych i moralnych aspiracji i powinności

²¹⁰ Por. D. Pniewski, *Narzędzia Norwidowej moralistyki*, „Studia Norwidiana” 2011, nr 29, s. 129.

²¹¹ Tamże, s. 128

człowieka, urzeczywistnianych na drodze szeroko (...) pojmowanej człowieczej „twórczości”²¹². Norwid, ten niezłomny głosiciel prawdy, traktuje zarówno poezję jak i całą swą twórczość jako posługę słowa, ale też arenę walki o lepszy świat i lepszego człowieka, w oparciu o naukę moralną Kościoła. Jego *Wieczny człowiek z Promethidiona*, zobowiązany jest w swym sumieniu do wcielania dzieła Bożego w historię ludzkości:

To w tym – o pięknem przypowieść ma leży!
I tak ja widzę przyszłą w Polsce sztukę,
Jako chorągiew na prac ludzkich wieży,
Nie jak zabawkę ani jak naukę,
Lecz jak najwyższe z rzemiosł apostoła
I jak najniższą modlitwę anioła.
(...)
I rozbrzmiewa czyn długą hosanną!...(III, 445 – 446)

Zwróćmy uwagę na biblijne pochodzenie pojęcia „hosanna”. W Starym Testamencie występuje jako okrzyk modlitewny, który został przetłumaczony w *Biblii Tysiąclecia* – „O Panie wybaw, O Panie daj pomyślność” (PS 118, 25). Takim okrzykiem witano Jezusa wkraczającego do Jerozolimy, jako Tego, który szedł w imię Pańskie – „Hosanna! Błogosławiony Ten, który przychodzi w imię Pańskie” (Mk 11, 9). Norwidowi, który sam tłumaczył fragmenty Biblii z języków oryginalnych znany z pewnością był ten źródłosłów biblijnego „hosanna”. A zatem nasuwa się jasna interpretacja powyższego wersu z *Promethidiona* wskazująca na to, że czyn człowieka ma się stawać uwielbieniem Boga. Przez pracę ma się stawać wola Boża na ziemi, ale przez nią ma się również realizować Królestwo Boże, które zapoczątkował Mesjasz wkraczając tryumfalnie do Jerozolimy. Biblijne konotacje zapożyczeń Poety – myśliciela wskazują na analogie drogi, czynu i uwielbienia Boga. Pobrzmiewają one zarówno w motcie jak i epilogu cytowanego *Promethidiona*:

Nie za sobą z krzyżem Zbawiciela, ale za Zbawicielem z krzyżem swoim: ta jest zasada wszech – harmonii społecznej w Chrześcijaństwie – ten jest tego, co zowią materialnie specjalnościami, rytm i akord... Ta to jest na reszcie tajemnica ruchu sprawiedliwego...(III, 431).

²¹² A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985, s. 154.

Idąc za Zbawicielem, stawia nam autor *Assunty* imperatyw niesienia swojego krzyża, który może być rozumiany jako imperatyw pełnienia woli naszego Zbawcy, wszak taka jest *zasada wszech – harmonii społecznej w Chrześcijaństwie*. Czyż nie brzmi tu ton Katolickiej Nauki Społecznej, której prekursor Leon XIII był współczesnym Norwida. Ów zagadkowy *Wieczny Człowiek* – autorytet moralny z *cytowanego poematu* poety jawi się jako uosobienie Prawdy dobra i piękna, wartości, które ma przez *czyn – hosannę* realizować człowiek w drodze do pełni naznaczonej trudem stawania się.

2.2.2. Trud egzystencji wędrującej

Po utracie pierwotnej harmonii, biblijnego Edenu w ludzką egzystencję wpisany jest trud. W dwudziestym ogniwie *Vade-mecum* Poeta zastanawia się z goryczą:

*Czemu? Ten świat – nie jako Eden,
Czemu – nie Idealem? (II, 40)*

Pobrzmiwają tu echa tęsknoty za utraconym biblijnym rajem oraz pragnienie lepszej rzeczywistości od tej zdiagnozowanej w dalszej części utworu. Sytuacja rzeczywistości ludzkiej wykazuje braki, wyrażone przez mini - portrety. Sportretowane postaci są niepełne²¹³.

Zachwianie równowagi, spowodowane rajskim upadkiem, doprowadziło do dezintegracji osoby ludzkiej. Stefan Sawicki, interpretując wiersz odwołuje się do koncepcji św. Tomasza z Akwinu utożsamiającej sposób istnienia bytu z jego działaniem²¹⁴. Norwid posługuje się dychotomią władz człowieka wywodzących się z filozofii klasycznej; serce i rozum – wola i intelekt, z którym powiązane jest sumienie. Norwid kreśli w omawianym utworze dwa obrazy niepełnych osób; pierwsza posiada *najlepsze serce*, druga – *najlepszą głowę*. Taka diagnoza ludzkiej kondycji, ironiczne wskazanie na jej niepełność ewokuje odpowiedź na postawione w pierwszej strofie pytanie:

*Więc – stąd to świat nie jest jak Eden!
Ale będzie... gdy głowy*

²¹³ Por. S. Sawicki, *Daleko od Edenu. O wierszu Norwida Specjalności*, „Studia Norwidiana” 2004-2005, nr 22-23, s. 111.

²¹⁴ Tamże, s. 112.

Wnijdą na swe tułowy.

- Choć nie zawsze z dwóch byłby choć jeden!...(II, 40)

Puenta sugeruje konieczność podjęcia trudu, by naprawić to pęknięcie natury ludzkiej. Norwid, który znał klasyczną myśl filozoficzną, między wierszami analizowanego wiersza ukrył myśl o osobie jako integralnej całości. Jest zatem możliwy powrót do sytuacji tej idealnej z raju przez podejmowanie trudu scalania przez partycypację w boskim planie zbawienia: *Bo pokój on – pokój Chrystusowy – to punkt wyjścia do walki, to pierwszy krok w szrankach* (VIII, 115).

Wielu Norwidologów interpretowało tytuł *Vade-mecum* jako zaproszenie do podjęcia wspólnej drogi życia. Przy czym sam myśliciel przyjmuje rolę współwędrowca, nie zaś nauczyciela czy przewodnika²¹⁵. Dla Norwida wspólne bycie w drodze to przyjęcie wspólnego systemu wartości²¹⁶. Dominantą tego odniesienia jest kierunek drogi ujętej metaforycznie we wstępie do *Promethidiona*:

Nie za sobą z krzyżem Zbawiciela, ale za Zbawicielem z krzyżem swoim: ta jest zasada wszech-harmonii społecznej w Chrześcijaństwie – ten jest tego, co zowią materialnie specjalnościami, rytm i akord ...Ta to jest na reszcie tajemnica ruchu sprawiedliwego (III, 431).

U podstaw tego sformułowania, jak wskazuje Elżbieta Felisiak, leży perykopa z Ewangelii św. Mateusza: „Wtedy Jezus rzekł do swoich uczniów: «Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech mnie naśladuje»”(Mt 16, 24)²¹⁷. Trud *viae vitae* ukazany w *Vade-mecum* związany jest z odkrywaniem i wcielaniem w życie wartości obiektywnych. Wszak, jak twierdził poeta w swych paryskich wykładach:

Człowiek na to przychodzi na planetę, ażeby dał świadectwo prawdzie (VI, 434).

Jest jeszcze inna ewangeliczna formuła wskazująca na koneksje biblijne cyklu stu ogniw, mianowicie: „Nazajutrz (Jezus) postanowił udać się do Galilei i spotkał Filipa. Jezus powiedział do niego: pójdz za mną” (J 1, 43). U synoptyków znajdują się analogiczne wezwania Jezusa: „I rzekł im: Pójdzcie za mną, a uczynię was rybakami ludzi. A oni

²¹⁵ M. Ingot, *Nad studiami o Norwidzie Elżbiety Felisiak*, art. cyt., s. 225.

²¹⁶ E. Feliksiak, *Poezja i myśl*, dz. cyt., s. 19.

²¹⁷ Tamże, s. 30.

opuściwszy sieci, szli za nim” (Mt, 4, 20 i Mk 1, 17)²¹⁸. Jest to wezwanie nie tylko do Apostołów. Norwid odczytuje je jako wezwanie do siebie samego aby pójść śladami Mistrza, dźwigając swój krzyż. Zachęca do tego odbiorcę, stając się tym samym kapłanem ukazującym przesłanie Pana. Obecnie powszechna jest semantyka tytułu *Vade-mecu* jako przewodnika. W wierszu *Moralności* zarysowane są dwa drogowskazy owej drogi, symbolizowane przez dwie wersje kamiennych tablic Dekalogu. Ta właściwa, niosąca Boski zapis Prawa, przetrwała, by stać się na wieki drogowskazem tego co prawe. Idąc wyznaczoną przez Dekalog drogą człowiek staje się. Musi zatem charakteryzować się nie tylko możliwością, która jest warunkiem stawania się, ale też posiadać wyznaczony cel. Władysław Stróżewski cel ten określa ideałem lub ideą, wedle której owo stawanie się ma być kierowane – ideą człowieczeństwa²¹⁹. Dla Norwida jest to trud wznoszenia się w górę, by osiągnąć coś ważnego:

Tak na górę idąc, właśnie że już niedaleko szczytu będąc, trzeba na nowo cały oddech wziąć w piersi i całą mocą ruszyć. (IX, 32).

Metafora góry jako trudu pojawia się wielokrotnie w poezji Norwida:

*Jeszcze tylko kilka ciężkich chmur
Nie-porozpychanych nozdrzem konia;
Jeszcze tylko kilka stromych gór,
A potem – już słońce i harmonia!* (I, 377)

Trud istnienia wyraża kolejny fragment cytowanego wyżej wiersza *Święty-Pokój*:

*I wciąż tylko jeden jeszcze trud –
Wysilenie jedno – jeden cud –
A potem – już nie!...*

Norwidowy imperatyw dążenia do prawdy w życiu nieodłącznie wiąże się z trudem; Norwid po sokratejsku wierny jest raz odkrytej prawdzie i za cenę braku zrozumienia przez współczesnych głosi ją innym, ponosząc konsekwencje na miarę swego starożytnego mistrza.

²¹⁸ Na koneksje te wskazuje Józef Fert we wstępie do krytycznego wydania cyklu: C. Norwid, *Vade-mecum*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1990, s. LXXV, wstęp.

²¹⁹ W. Stróżewski, *O stawaniu się człowiekiem*, [w:] tenże, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 37.

Własne przemyślenia wkłada w usta bohaterów swoich utworów. Są to często słowa mówiące o sensie życia, usłanym trudem. Narrator z *Assunty* wyznaje:

*Taką to drogą – do góry – do góry
Idąc, od słońca nawiedzany wskośnie,
Dłgie na piasku depcesz cieniów chmury,
Szczęble Jakuba drabiny, co rośnie – (III, 271) (...)*

*Pomnąc, że gdzieś są bezmowne cierpienia,
Są wniebogłosy... bo są – przemilczenia... (III, 294).*

Wędrowiec tworzy drogę, którą wędruje, drogę pełną trudu; tworzy przestrzeń, która prowadzi go do jakiegoś celu. Jest to możliwe ponieważ nie zadawała się pozostawianiem na jednym miejscu. „*Dasein* jest tak określone, że zawsze chodzi mu o... Czy śpi, czy czuwa, czy pracuje, czy odpoczywa, zawsze „chodzi o...”. W ostatecznym rozrachunku idzie o to, by naprawdę być. Dlatego właśnie *Dasein* «wybiega przed siebie», by bardziej być tym, czym nie jest, niż tym, czym jest. Wybieganie to dokonuje się jednak już w zastanym świecie, oznacza więc, że *Dasein* podejmuje możliwości określone przez faktyczność²²⁰.

Gotard z dramatu *Aktor* stawia gorzką diagnozę społeczeństwa:

*Najwięcej chcą od świata ci, co nic nie robią,
Ażeby on był innym! Tylko się żalobią ,
Samotnie niszcząc serce! - - gdyby coś robili,
Mieliby i sił więcej, i świat by kształcili... (IV,*

Myśl ta wyraża prawdę o roli działania ludzkiego, kształtującego świat i własną osobę. Myśliciel nie godził się nigdy na stagnację w życiu, obce było mu rutynowe, bezmyślne wykonywanie czynności przynależnych stanowi. Gorzko powie o tym w *Czynownikach*:

*Czynowników! – o! - czynowników
Naspotykałem w życiu dużo;
Nie pomnę liczby ich guzików,*

²²⁰ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, dz. cyt., s. 254-255.

Ani ku czemu wszystkie służą?

.....

Oni?... z dymisją – czynownicy. (II, 27)

Wiersz ten stanowi dziesiąte ogniwo *Vade-mecum* i nie przez przypadek poprzedza cytowanego *Pielgrzyma*. Wolny pielgrzym stanowi opozycję zniewolonego czynownika, który nie wie co to wolność i nie ma odwagi wejść na drogę szukania prawdy. Pielgrzym *trwając w nieba łonie*, odkrywa swoje być w odniesieniach wertykalnych i im wyżej się wznosi w relacji pionowej „ja” - Bóg tym szerszy horyzont mu się odsłania, tym jaśniej rozumie i realizuje relacje te poziome „ja” – „ty”.

2.2.3. Relacja człowieka do Boga w myśli Norwida

Warto tu postawić pytanie o relację Norwida do Boga. Jego religijność odbiegała mocno od stereotypów mu współczesnych; a oscylowała w kierunku wyznaczonym przez odniesienie ja do Ty – tego boskiego, jako relacja osób, daje temu wyraz w wierszu *Modlitwa*:

Przez wszystko do mnie przemawiałeś – Panie!

Przez ciemność burzy, grom i przez świtanie;

Przez przyjacielską dłoń w zapasach z światem,

Pochwałą wreszcie – ach! – nie Twoim kwiatem...

Jest to, jak zauważa Józef Fert, zwrócenie się do Boga z prośbą o umiejętność bycia z nim w kontakcie. Byt osobowy jest nam poznawczo dostępny bezpośrednio poprzez nasze ludzkie przeżycia. Teoretycznie opracowywany w antropologii filozoficznej (jako podmiot aktów moich – świadomych i wolnych), staje się podstawą konstrukcji pojęcia bytu osobowego Absolutu, ku któremu zmierza osoba ludzka w wewnętrznym dialogu, pojmując go jako „Ty”²²¹. Takiej głęboko personalistycznej umiejętności nikt nikogo nie potrafi nauczyć. Tu poeta dotyka kwestii łaski wiary²²². Dostrzega ogrom owej Łaski:

Przez całą dobroć Twą, w tym jednym oku,

Jak całe niebo objaśnione w stoku!

²²¹ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 151.

²²² Por. J. F. Fert, *Norwid poeta dialogu*, Wrocław 1982, s. 82-84.

Równocześnie zauważa brak, swoją niedoskonałość bycia w ogromie Łaski Bożej:

*Panie! – ja nie miałem głosu
Do odpowiedzi godnej – i – milczałem;*

W obliczu ogromu znaków Miłości Logosu dostrzega granice swoich możliwości, ale równocześnie wie, że ta bezkresna Miłość godzi się na pokorne bycie w prawdzie, pokorne bycie dzieckiem:

*Na cztery strony świata mając ramię,
Gdy doskonałość Twą obejmowałem,
To jedno słowo wyjąknąwszy: „kłamię” –
Do niemowlęctwa wracam...*

Ten fragment *Modlitwy* ewokuje ewangeliczne „jeśli się nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do Królestwa Bożego” (Mk10,15). Intelktualista Norwid, który snuje filozoficzne rozważania sięgające wieczności Logosu, przyznaje się do dziecięcej pokory i to nie tylko w *Modlitwie*. W *Częstochowskich wierszach* wiara poety jawi się jako pełna ufności dziecięcej i prostoty relacja do Wszechmocnego:

*Wiem, że Bóg jest na niebie,
Co gospodarzy światem
I zna wszystko u Siebie,
I to, co drzewem, i co kwiatem,
I co dniem, i co nocą,
I jak gwiazdy się złocą...*

Pobrzmiwają tu echa Hymnu Jana z Czarnolasu *Czego chcesz od nas Panie za Twe hojne dary*. Ta sama zgoda na porządek boski wszechświata i miejsce człowieka w tym kosmicznym łańdźcu – ufającego dziecka bez egzystencjalnych dylematów; zgoda dziecka, które wie, że:

trzeba tak kształcić swój wzrok ażebyśmy mogli odgadywać sprawy Boże pod powłoką spraw ziemskich, zbliżając się tym sposobem coraz bezpośrednio do nieustannie pracującej woli Opatrzności Boga naszego. (VI, 619).

Może ktoś powie, że to sprzeczność w sytuacji kontekstu filozofii egzystencjalnej. Jeśli chodzi o Sartra czy Heideggera tak, ale Homo-Viator Marcela to przykład egzystencjalizmu pogodzonego z Boskim Porządkiem²²³. Marcelowski wymóg ontologiczny, jako pragnienie sensu i prawdy niesie zgodę na hierarchię św. Augustyna: Jeśli Bóg na swoim miejscu to wszystko inne na miejscu właściwym. Norwidowe *Principium* (III, 617) odwołuje się również do owego ładu, na którym zbudował swą sumę doktor Anielski. Ilustrację poetycką takiego stanu rzeczy odnaleźć można w kolejnym fragmencie cytowanych już *Częstochowskich wierszy*:

*Tylko w swoim porządku,
Jak sobota po piątku,
Po sobocie niedziela,
Wszystko się tam z-kościela.
A to człowiek nie robi,
Tylko k`temu sposobi.*

Odkrycie tajemnicy porządku wszechrzeczy stało się dla poety normą bycia tego, który czuwa i jest obecny:

Lecz Ty? – lecz ja? – uderzmy w sądne pienie,

Być obecnym w rzeczywistości, w egzystencji, to być nieobojętnym wobec zdarzeń istotnych, nie milczeć o nich, jeśli godzą w prawa boskie, godzą w godność osoby ludzkiej. Za przykład niech posłuży odniesienie się Norwida do sytuacji obywatela Johna Browna, skazanego na śmierć za postawę wobec niewolników, w których ten szlachetny Amerykanin zobaczył po prostu człowieka:

Przez Oceanu ruchome płaszczyzny

²²³ Por. M. Jędraszewski, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 1986, s. 179.

Pieśń Ci, jak mewę, posyłam, o! Janie...
Ta lecieć długo będzie do ojczyzny
Wolnych – bo wątpi już: czy ją zastanie?... (I, 302)

Norwid nie może przejść obojętnie wobec tej rozbieżności między ideami wolności, a niewolnictwem w Stanach Zjednoczonych. Taka postawa czuwania Norwida bywa określana jako otwarcie na działanie Ducha świętego²²⁴. Postawę taką można również odnieść do tego, co Marcel uważa za istotne zadanie filozofa, mianowicie czuwanie²²⁵. Nie pozwala ona na „bycie sennym” wobec istotnych kwestii społecznych i niesie ze sobą kwestię braterstwa, co porusza w *Testamencie Filozoficznym* Marcel²²⁶. Bliskość Norwida takiej postawie ukazuje fragment wiersza *Do Walentego Pomiana*:

- Jako więc, w świata tego którejkolwiek stronie,
Na mchu jeśli w odludnym przylgniesz parowie,
Planeta Ci się zaraz pod Twe małe skronie
Zbiega, i czujesz globu kulę za wezglowie –
Tak, mówię Ci, że skoro istota Poety
Zebrać u piersi swoich nie umie planety
Całego chóru ludzkich współ-łez i współ-jęków (...) (II, 157)

Rolę Marcelowskiego filozofa u Norwida przyjmuje podmiot liryczny, który:

„Boga, że znikający przez doskonałość, nie widział, ale był na przedmieściach w Jego Jeruzalem” (II, 157).

Porównywani myśliciele, zarówno Marcel jak i Norwid wskazywali na „odpowiedzialność filozofa jako tego, kto czuwa, a polega ona ”na ocenie zmian, jakie zdumiewający rozwój technik faktycznie wprowadza do obyczajów i sposobów myślenia aż po sferę wierzeń, a jednocześnie na uporczywym przypominaniu o tym, co niezniszczalne, i bez czego ów rozwój

²²⁴ K. Jeżewski, *Cyprian Norwid a myśl i poetyka kraju środka*, Warszawa 2011, s. 121.

²²⁵ G. Marcel, *Mądrość i poczucie sacrum*, tłum. K. Chodacki, P. Chołda, Kraków 2011, s. 112.

²²⁶ W wymienionym wyżej dziele, w podrozdziale *Testament Filozofa* kreśli rolę filozofa, który czuwa w prawdziwym braterstwie „Wydaje mi się jasne – twierdzi – że braterstwo w swojej istocie i ostatecznej prawdzie może być tylko braterstwem wobec Boga, i że z konieczności traci ono swoją prawdziwą naturę wszędzie tam, gdzie Bóg jest nieznan, albo tym bardziej negowany. Może się wówczas przerodzić w zwykłą współ-przynależność, a w skrajnym przypadku we wzajemną funkcjonalną zależność, z której znika niestety owa tajemnicza, a zarazem niepodważalna wartość cechująca każdą autentyczną ludzką relację. Tamże, 114.

ostatecznie musi się przemienić w klęskę. (...) Niezniszczalne to nie tylko miejsce konwergencji ontologicznej, ale także, korelatywnie, integralność myśli, która wobec samej siebie i wobec Tego, który ją przekracza, powzięła zobowiązanie do nieugiętości wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi prawda”²²⁷. To Sokratejskie stanowisko Marcela uwydatnia poglądy autora *Quidama*. Przypomnijmy, cytowaną już parafrazę Ewangelii iż

„człowiek na to przychodzi na planetę by dać świadectwo Prawdzie” (VI, 434).

Słowo Prawda często pisane dużą literą wiąże Norwid ze Słowem Logosem – Prawdą Wcieloną. Jak zauważa Józef Fert nie ma w filozofii Norwida pomieszania porządków transcendencji boskiej i transcendencji ludzkiej, właściwego ówczesnym systemom myślowym²²⁸. To rozróżnienie porządku boskiego i ludzkiego sprawiało, że Norwid był twórcą i myślicielem konsekwentnie poruszającym się w obszarze transcendentalistów²²⁹. „Sztuka była dla Norwida Pięknem, wyrażała Prawdę i prowadziła do Dobra”²³⁰. A jego myśl zawsze zogniskowana była wokół odwiecznego Logosu:

*Słowo już umie Człeka w Jeden ogół zlewać,
Nauczyło się jeszcze Razem się spodziewać,
Poczuć osobę trzecią, co z nim zamieszkała –
Lecz istnieje punkt wyjścia – nie sam człowiek działa. (III, 588)*

Osoba trzecia to oczywiście Osoba Ducha świętego, której asystencję autor *Rzeczy o wolności słowa*, wspominał wielokrotnie; zacytujmy przedstawioną w *Rzeczy o wolności Słowa kwestię św. Pawła*:

*Gdy mąż ów, cały prawie świat obiegłszy stary,
Spór znalazł w Antyjochii o literę wiary,
I, takowy rozstrzygnąć że sam nie był w stanie,
Szedł, gdzie Piotr, Jan i Jakub czynili zebranie,
I gdzie się wolność stalej niż kiedy wysłowi,
Mówiąc: ZDA SIĘ GODZIWIYM ŚWIĘTEMU DUCHOWI
I NAM... ”*

²²⁷ Tamże, s. 115.

²²⁸ J. Fert, *Norwid poeta dialogu*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1982, s. 133.

²²⁹ D. Pniewski, *Narzędzia Norwidowej Moralistyki*, „Studia Norwidiana” 2011, nr 29, s. 119.

²³⁰ Tenże, *Między obrazem i Słowem*, Lublin 2005, s. 325.

Cytując ten fragment *Dziejów Apostolskich*, odsyłających do mowy św. Piotr z pierwszego w dziejach Kościoła Soboru, Norwid podkreśla istotną rolę tej trzeciej Osoby Boskiej w urzeczywistnieniu przez człowieka przesłania Osoby drugiej Logosu. Stąd natchnienie autentyczne twórcy sprawia, że *Słowo jest czynu testamentem* (III, 463), a treść niesiona przez nie jest *zwolona* z Duchem świętym.²³¹ Wyraz temu daje poeta w kolejnym fragmencie cytowanego poematu:

*Jakiż? Jest bowiem słowa cel i arcydzieło,
Jeśli nie to? – by Ludzkość wszelaką przyjęło,
A dotrzymało Boskość i świeciło astrem,
Złagodzoną wytwornej lampy alabastrem.* (III, 590)

Imperatywem wynikającym z głębokiej wiary poety – myśliciela jest troska o świętość Słowa. Imperatyw ten stanowił niejako odpowiedź na wezwanie Mistrza – Logosu – *Vade mecum*:

*Nareszcie: słowa-świętość w Majestacie całym
Gore, lecz nie zewnętrznie głośnym Idealem,
I, niżli spostrzegł, pierwaj świat jest zwyciężony.* (III, 602)

Cytowane wyżej fragmenty *Rzeczy o wolności Słowa* jak i cały poemat, można by uznać za swoistego rodzaju świadectwo twórcy na wskroś przenikniętego Słowem – Logosem z Janowej Ewangelii, który próbuje nadać intelektualny kształt swojej głębokiej wierze i w ten sposób komunikować światu odkrywaną wciąż w swym akcie wiary Prawdę. Sięga ona również prawdy krzyża, ujętej w formę wiersza *Dziecko i krzyż*:

1

*- Ojcie mój! Twa łódź
Wprost na most płynie –
Masz uderzyć!... wroć...
Lub wszystko zginie.*

2

²³¹ Por. A. Dunajski, *Słowo stało się siłą*, Pelplin 1996, s. 61.

*Patrz! Jaki tam krzyż,
Krzyż niebezpieczny –
Maszt się niesie w z-wyż,
Most mu poprzeczny –*

3

*- Synku! Trwogi zbądź:
To znak-zbawienia;
Płyńmy! Bądź co bądź –
Patrz, jak? Się zmienia...
Oto – wszereż i w z-wyż
Wszystko – toż samo.*

*

- Gdzież się podział krzyż?

*

- Stał się nam bramą. (II, 96)

W tym pięćdziesiątym siódmym ogniwie *Vade-mecum* poeta ukazuje po mistrzowsku krzyż jako bramę. Trudy ziemskiej drogi na wzór Mesjasza, stają się bramą końcowego zwycięstwa i szczęścia. *Vade-mecum* naszego Mistrza jest zaproszeniem do naśladowania Go. Przypomina o tym Norwid:

Nadzieja, mimo zwycięstwa na Golgocie, odnadzieja się nieraz na powrót, to zwycięstwo albowiem bynajmniej nas od prac i obowiązków nie uwolniło (VI, 418).

Opis odkrycia prawdy krzyża odnaleźć można w wypowiedzi Jerzego Machnacza, zatytułowanej *Dochodzenie do prawdy*, a opisującej drogę Edyty Stein: „to było moje pierwsze spotkanie z krzyżem i Boską mocą udzielaną tym, którzy go niosą. (...) była to chwila, w której załamała się moja niewiara, wiara żydowska straciła znaczenie, promieniował Chrystus w tajemnicy krzyża”²³².

²³² Cyt. J. Machnacz, *Dochodzenie do prawdy*, w: *Kim jestem? Rzecz o świętej Edycie Stein OCD*, Kraków 2012, s. 11: „W czasie intensywnego filozoficznego zmagania się o prawdę własnego istnienia Edyta Stein poznaje Annę Reinach, żonę jej nauczyciela Adolfa Reinacha, który zginął na froncie I wojny światowej.” To właśnie to spotkanie z cierpiącą, ale mężną wdową uświadomiło Edycie Stein moc płynącą z krzyża.

Norwidowy Homo Viator pracując, zatrzymuje się by popatrzeć w niebo. Tak czyni Assunta i zakochany w niej młodzieniec, tak czyni poeta, a wyraża to przez dystych *Rzeczy o wolności Słowa*:

Tak mało ziemi co krok dookoła

Widzim – a niebo całe jednym ruchem czoła. (III, 569)

Słowa te mogą stanowić dominantę *Pielgrzyma*, który idąc ku *Przedmieściom Jeruzalem* patrzy w niebo. Właśnie tam zmierza Norwidowski *Quidam* - Homo Viator, który modląc się pracuje, jak w starej benedyktyńskiej regule.

2.3. Homo – Faber

Współczesna teologia pracy sens i genezę pracy wyprowadza z samego aktu Stworzenia, akcentując przede wszystkim to, że człowiek – stworzony na obraz i podobieństwo Boga – od początku był powołany, by czynić sobie ziemię poddaną. Trud i ciężar pracy wiąże z następstwami grzechu pierworodnego. Od samego początku człowiek był laborem exercens – taki tytuł nadał Jan Paweł II swej encyklice ogłoszonej w 90-tą rocznicę słynnej encykliki Leona XIII – *Rerum novarum*. Przedstawił w niej Kościołowi i wszystkim ludziom dobrej woli traktat o człowieku w kontekście rzeczywistości pracy. Jan Paweł II wielokrotnie cytował myśl Cypriana Kamila Norwida w swym nauczaniu. Można dostrzec jak bardzo karty tego papieskiego dokumentu przeniknięte są myślą poety zawartą w poematach: *Promethidion*, *Rzecz o wolności słowa*, *Vade-mecum*, w eseju *Do Spartakusa*, w pismach społeczno-politycznych: *Memoriał o emigracji*, *O idei reprezentacji*. Warto je czytać razem, równolegle. Autor *Fortepianu Szopena*, pozwala lepiej zrozumieć drogi myśli papieża, którego formacja duchowa tak silnie powiązana jest z polską poezją romantyczną. Ojciec Święty wprowadza z kolei w rozmyślania poety jakby nowy kontekst, pozwala lepiej wydobyć i ocenić ich nurt wybiegający w przyszłość²³³.

Analogie pomiędzy myślą Papieża i poety, dotyczące pracy ukażemy w trzech kontekstach: antropologicznym, etycznym i społecznym.

2.3.1. Ujęcie antropologiczne

²³³ Por. Z. Trojanowiczowa, *W stronę Norwida. Norwidowskie refleksje o pracy*, [w:] Z. Trojanowiczowa, P. Śniedziewski, A. Artwińska, J. Borowczyk [red.], *Romantyzm, od poetyki do polityki: Interpretacje i materiały*, Kraków 2010, s. 61-62.

W liście skierowanym do artystów²³⁴ Jan Paweł II przywołał ten, chyba najbardziej znany, cytowany już dystych poety:

*Bo piękno na to jest, by zachwycalo
Do pracy – praca, by się zmartwychwstało* (III, 440)

Koncepcję pracy Norwid wyprowadzał z etosu pracy ludu polskiego i widział w niej szansę dla całej ludzkości. Wierzył, że w nowej cywilizacji, zdominowanej przez „panowanie komersu” i „bałwochwalstwo przemysłowe” (III, 446) „sztuka – praca” otworzy przed ludzkością nowe możliwości podniesienia godności człowieka i godności pracy ludzkiej. Będzie łączyć wysiłki umysłowe i fizyczne w jeden łańcuch prac, wytwarzać nowe więzi społeczne, a w rezultacie doprowadzi do odrodzenia moralnego społeczeństw. Piękno – ów „profil Boży” – stanowić miało naturalną, odwieczną inspirację do pracy, pojmowanej jednak zawsze jako pokuta, jako utrudniona przez grzech pierwszych ludzi droga do Boga. Bohater *Promethidiona* – Prometej – Adam tak wyraża się o tym zjawisku:

*Gdy jako pięknem rzekłem – że jest profil Boży,
Przez grzech stracony nawet w nas, profilu cieniach,
I mało gdzie, i w rzadkich odczuwań sumieniach –
Tak i o pracy powiem, że – zguby szukaniem,
Do której pieśń – ustawnym się nawoływaniem.* (III, 438 – 439)

Zachwyć może stawać się źródłem entuzjazmu do pracy, nie tej pojmowanej jako przekleństwo, ale tej, która przekształca materię wyciskając na niej ślad Ducha, a przez to otwiera umysły na rzeczywistość wieczną. Papież Jan Paweł II uznał pracę za podstawowy wymiar bytowania ludzkiego na ziemi, który to wymiar stanowi źródło godności człowieka²³⁵. Zarówno Ojciec Święty, jak i Norwid obiera biblijno-teologiczny punkt wyjścia:

*Człowiek był wytwornym. – I Ludzkości prolog
W Raju jest* (III, 567)

²³⁴ Jan Paweł II *List do artystów*, Wrocław 2005, s. 8.

²³⁵ Por. W. Irek, *Praca – zawód i powołanie*, Wrocław 2009, s. 108.

Bo cały był i piękny... i upadł...(III, 571)

Dzieje aktywności człowieka nie rozpoczynają się więc od jakiegoś punktu zerowego. Dla Norwida, co zgodne jest z nauczaniem Jana Pawła II, jest to krzywa gwałtownie opadająca w dół, z wyżyny doskonałości (Raj), aby potem w „cierpliwym i trudnym mozoł, w krwi i cierpieniu znów się wznosić”²³⁶. Upadek człowieka spowodował deformację jego natury, zachwiał pierwotną harmonię, ale to nie przekreśliło pierwotnego zamiaru Boga w stosunku do człowieka, którego uczynił na swój obraz i podobieństwo (por. LE 9):

Dziś – praca

Coś w nim kształtuje, i coś mu powraca. (III, 571)

Tworzenie piękna przez pracę, według poety, stanowi powrót do utraconego przez grzech porządku doskonałej harmonii. Praca to nie przekleństwo, następstwo grzechu. Zbawiciel przez swój Czyn znosi owo przekleństwo:

Zbawiciel wciąż pracuje i umywa nogi (VIII, 214).

Homo-faber Norwida nie traktuje pracy jako pańszczyzny. W swym eseju *Do Spartakusa* pracy przykłada miarę wolności. *Wiadomo jest wszystkim na świecie, że praca odnosi się swoją dziel-nością i obfitością do miary wolności: gdzie więcej wolności, tam i pracy więcej, i o ile wolniejszym społeczeństwo, o tyle dzielniejszą jest i praca (VI, 640).*

Praca przeniknięta wolnością niweluje trud:

Dziś autorowie są jak Bóg:

Dość jest, że tchną, wnet arcydzieło wstawa;

W skrzydlaty lot posuwa ciężki pług –

Trud jest jakoby zabawa. (II, 89)

Homo – Faber Norwida jest artystą, którego twórczość ewokuje *piękno – kształt miłości*. Tytuł poematu *Promethidion* nawiązuje do znanego mitu prometejskiego.²³⁷ Prometeusz uczy ludzi sztuki pracy, by ich cywilizować. Wykrada dla nich ogień od bogów, za co zostaje ukarany. *Prometej z młotem* przez syntezę piękna i pracy zmierzać ma do zmartwychwstania.

²³⁶ J. Trznadel, *Czytanie Norwida. Próby*, Warszawa 1978, s. 76.

²³⁷ K. Laszczyńska-Fankanowska, *Trzy odsłony antropologicznej myśli C.N. Norwida*, art. cyt., s.169-176.

„Posłanie prawdy jako odrodzenie przez czyn i ofiarę, zawarte w *Księdze Rodzaju* i w micie prometejskim, zostanie następnie przekazane Piastowi przez aniołów”²³⁸.

W drugiej części cytowanej encykliki Jan Paweł II koncentruje naszą uwagę na pracy w znaczeniu podmiotowym. „Człowiek dlatego ma czynić sobie ziemię poddaną, ma nad nią panować, ponieważ jako obraz Boga jest osobą, czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie” (LE 6). Papież kładzie akcent na zasadzie pierwszeństwa osoby przed rzeczą, na godności człowieka stworzonego przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, aby „czyinił sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28). Norwid w 41 ogniwie swego *Vade-mecum*, zatytułowanym *Królestwo* powiedział:

*Nie niewola ni wolność są w stanie
Uszczęśliwić cię... nie! – tyś osobą:
Udziałem twym – więcej!... panowanie
Nad wszystkim na świecie, i nad sobą. (II, 63)*

Warto zwrócić uwagę na to, iż Norwid jawi się tu jako spadkobierca wizji człowieka św. Tomasza z Akwinu. Karol Wojtyła – profesor etyki na KULu – wykładał swoim studentom, iż człowiek to osoba, która jest dla siebie czymś jedynym i niepowtarzalnym. W takiej koncepcji nie chodzi o człowieka abstrakcyjnego, ale rzeczywistego, o człowieka konkretnego, historycznego. Chodzi o człowieka każdego. Każdy bowiem człowiek jest obrazem Boga. W ten sposób miarą wielkości, godności człowieka staje się sam Bóg, którego on jest obrazem. Im bardziej obraz odzwierciedla swój prawzór, tym bardziej jest sobą. Człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla siebie samego” (RH 13). Bóg chrześcijańskiego objawienia ukazuje się nam jako Bóg – Osoba. Człowiek – osoba jest zatem całym sensem człowieka.²³⁹ Norwid w liście do Marii Trębackiej pisał:

każdy, ktokolwiek czuł sprawy ręki Pańskiej, choćby sobie nie śmiał powiedzieć tego, ani napotkał tego w Piśmie Świętym, w głębi serca czuje to – nieuszanowanie człowieka jest czysto – ludzki wynalazek (VIII, 2005).

²³⁸ M. Ingot, *Cyprian Norwid*, dz. cyt., s. 38.

²³⁹ Por. M. Jaworski, *Chrystocentryczny humanizm Jana Pawła II*, „Colloquium Salutis” 1985, nr 17, s. 95.

Wielu norwidologów uważa poetę za jednego z najbardziej i najgłębiej katolickich umysłów dziewiętnastego stulecia. Myśl jego konsekwentnie wskazuje na transcendencję jako instancję ostatecznych odniesień.²⁴⁰ Wyraża to fragment wiersza napisanego w Nowym Jorku 1853 roku:

*O! Boże...jeden, który JESTEŚ – Boże,
Ja także jestem...
...choć jestem przez Ciebie. (I, 219)*

Osoba ludzka jest bytem dynamicznym, rozwijającym się powoli i dochodzącym do doskonałości przez aktualizację swych potencjalności (możliwości). „Jako osoba jest tedy człowiek podmiotem pracy. Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samego człowieczeństwa” (LE 6). Swoją naukę o pracy papież opiera na zasadzie pierwszeństwa osoby przed rzeczą. Tak rozumianą podmiotową koncepcję pracy Jan Paweł II przeciwstawia koncepcji przedmiotowej, panującej we współczesnej ekonomii, zarówno liberalnej, jak i tzw. socjalistycznej, w której „człowiek zostaje potraktowany jako narzędzie produkcji” (LE, 7). Mimo że człowiek po grzechu pierworodnym wypełniać będzie to zadanie pracy w „trudzie i pocie czoła” (Rdz 3, 17), to na zawsze praca będzie jego powołaniem i dobrem, przez które ma zmierzać do doskonałości²⁴¹. W ogniwie *Vade-mecum* zatytułowanym *Prac-czoło* Norwid dał temu poetycki wyraz:

*Głos grzmi nad tobą: „Postradałeś Eden!”
Grzmi dookoła: „Pracuj! z potem czoła!”(II, 91)*

Nie obca Papieżowi – Polakowi była rzeczywistość ludzi pracy fizycznej. Wiemy, że podczas okupacji niemieckiej, kiedy zamknięto Uniwersytet Jagielloński, a profesorów uprowadzono, młody adept filologii polskiej podzielił los robotników zakładów chemicznych Solvay. Ten rys biograficzny sprawia, że fragment *Laborem exercens* opisujący trud i ciężar pracy po złamaniu pierwotnego przymierza z Bogiem nabiera osobistego kontekstu. Jan Paweł II solidaryzuje się i identyfikuje z każdym człowiekiem oraz jego warsztatem, a słowa: „Ów

²⁴⁰ K. Laszczyńska-Fankanowska, *Trzy odsłony antropologicznej myśli C. K. Norwida*, art. cyt., s. 176.

²⁴¹ Por. W. Irek, *Praca – zawód i powołanie*, dz. cyt., s. 109.

trud zaś jest faktem powszechnie znanym, bo powszechnie doświadczanym” (LE, 9) brzmią autentycznie, jak wyznanie, po którym były robotnik – papież rysuje bogaty pejzaż różnych zawodów. Pisze w cytowanym już rozdziale 9 *Laborem exercens* pod tytułem „Praca – godność osoby”: „Wiedzą o nim nie tylko rolnicy, poświęcający długie dni uprawie ziemi, która niekiedy „rodzi ciernie i osty” (Hbr 6, 8; por. Rdz 3, 18), ale także górnicy w kopalniach czy kamieniołomach, hutnicy przy swoich wysokich piecach, ludzie pracujący przy budowach i konstrukcjach w częstym niebezpieczeństwie kalectwa czy utraty życia. Wiedzą o nim równocześnie ludzie związani z warsztatem pracy umysłowej, wiedzą uczeni, wiedzą ludzie obciążeni wielką odpowiedzialnością za decyzje o dużym znaczeniu społecznym. Wiedzą lekarze i pielęgniarki czuwający dzień i noc przy chorych. Wiedzą kobiety, które niekiedy, bez należytego uznania ze strony społeczeństwa, a czasem własnej rodziny, znoszą codzienny trud i odpowiedzialność za dom i za wychowanie dzieci. Wiedzą wszyscy ludzie pracy – a ponieważ praca jest powołaniem powszechnym: wiedzą wszyscy ludzie”. (LE, 9).

Norwidowi również przyszło zmierzyć się z trudem pracy fizycznej. Kiedy tułaczy los zaprowadził go na drugą półkulę do Ameryki, był zmuszony zarabiać na życie jako drwal, a zatem słowa z *Promethidiona*:

*I stąd największym prosty lud poetą ,
Co nuci z dłońmi ziemią brązowemi, (III, 440)*

nie brzmią jak kokieteria, lecz wynikają z osobistego doświadczenia poety. W dalszej części cytowanej strofy poeta wymienia, podobnie jak Ojciec św. różne zajęcia:

*A wieszcz periodem pieśni i profetą,
Odlatującym z pieśniami od ziemi.
I stąd największym prosty lud muzykiem,
Lecz muzyk jego płomiennym językiem.
I stąd najlepszym Cezar historykiem,
Który dyktował z konia – nie przy biurze –
I Michał Anioł, co kuł sam w marmurze... (III, 440)*

Zarówno Jan Paweł II jak i Norwid mają głębokie przeświadczenie, iż mimo trudu, a może właśnie z powodu tego trudu, praca jest ogromną wartością dla człowieka, dzięki której może on bardziej być. „Jeśli dobro to nosi na sobie znamię „bonum arduum” wedle terminologii św.

Tomasza, to niemniej jako takie jest ono dobrem człowieka” (LE 9). Ojciec św. wyjaśnia, że nie jest to dobro tylko użytkowe, czy użyteczne, ale dobro godziwe czyli odpowiadające godności człowieka. Przez pracę bardziej staje się człowiekiem. Myśl Norwida biegnie podobnym torem:

*Że użyteczne nigdy nie jest samo,
Że piękne wchodzi nie pytając bramą! (III, 441)*

Piękno – jako *kształt miłości* – miało zdejmować z pracy piętno kary, sprawiać że praca stawałaby się codziennym praktykowaniem miłości człowieka do Boga, czyli służbą Bogu i ludziom²⁴².

Pojęcie miłości było pojęciem kluczowym w twórczości Norwida w latach 1848-1851. Ten okres twórczości poety, zwany przez norwidologów okresem promethidionowym zdominowany jest przez problematykę etyczną z licznymi odniesieniami do tekstów biblijnych. Według Norwida praca jako akt pokuty umożliwia powrót do Zbawiciela, gdy towarzyszy jej miłość. W *Promethidionie* napisze:

Końcem, końców, praca z grzechu jest i tylko ją miłość odkupuje. (III, 466).

2.3.2. Perspektywa etyczna

Warto w tym miejscu przypomnieć list, napisany przez chorego Norwida w Zakładzie św. Kazimierza, dwa miesiące przed śmiercią, do znanego działacza emigracyjnego, Józefa Rustyki:

Za czasu, gdy śp. Bronisław Zalewski żył, zrobiłem z nim razem krok korzystny o otrzymanie dla Sióstr narzędzi dobrych i całych, jako to szczotek, mioteł etc... Dziś, przy myciu całego domu, jest toż samo, czyli że myją paznokciami rąk słabych, bo szczeci w szczotkach nie ma. Egipcjanie tak robili z Żydami, że im usuwali ułatwienia pracy, do której ich zaprzęgali. Widoczna z tego, że co innego jest praca, a co innego prześladowanie – i że jest jednym z najświętszych względem Sióstr obowiązków, ażeby miały ucywilizowane i odpowiednie pracy

²⁴² Por. Z. Trojanowiczowa, *W stronę Norwida. Norwidowskie refleksje o pracy*, art. cyt., s. 66.

narzędzia. Inaczej - cała myśl chrześcijańska tych robót znika i zaczyna się jakieś fatalne indyjskie umartwianie! (X, 201).

Ten piękny list koresponduje z następującym fragmentem omawianej encykliki: „Wiadomo przecież, że pracy można także na różny sposób używać przeciwko człowiekowi, że można go karać obozowym systemem pracy, że można z pracy czynić środek ucisku człowieka, że można wreszcie na różne sposoby wyzyskiwać pracę ludzką, czyli człowieka pracy. To wszystko przemawia na rzecz moralnej powinności łączenia pracowitości jako cnoty ze społecznym ładem pracy, który pozwoli człowiekowi bardziej stawać się człowiekiem, a nie degradować się, tracąc nie tylko siły fizyczne (co do pewnego stopnia jest nieuniknione), ale nade wszystko właściwą sobie godność i podmiotowość. (LE, 9)

Według Norwida praca jako akt pokuty umożliwia powrót do Zbawiciela wówczas, gdy towarzyszy jej miłość. W cytowanym już eseju *Do Spartakusa*, napisze:

„praca człowieka, lubo z pokutnego źródła pochodząca, nie tylko że się na smętnościach pokutnych nie ogranicza, owszem, byłaby niecałą rzeczą, gdyby nie obejmowała Zbawstwa” (VI, 642).

Zatem praca to nie tylko ekspiacja za grzech pierworodny, ale także droga odnowienia przymierza z Bogiem, rozwoju duchowego, doskonalenia się. „Uparte wydobywanie tego aspektu pracy stwarzało w refleksji Norwida taki horyzont problemowy, który nie przekreślając i nie lekceważąc materialnego, ekonomicznego, przedmiotowego sensu pracy, równocześnie dawał pierwszeństwo jej podmiotowemu wymiarowi”²⁴³. Mówiąc językiem Karola Wojtyły, przez pracę człowiek jest bardziej człowiekiem. Godziwa praca kreśli perspektywę być przed mieć, perspektywę człowieka przed rzeczą. „Nie ulega bowiem wątpliwości, że praca ludzka ma swoją wartość etyczną, która wprost i bezpośrednio pozostaje związana z faktem, iż ten, kto ją spełnia, jest osobą, jest świadomym i wolnym, czyli stanowiącym o sobie podmiotem” (LE, 6). I dalej „Wiąże się z tym od razu bardzo ważny wniosek natury etycznej: o ile prawdą jest, że człowiek jest przeznaczony i powołany do pracy, to jednak nade wszystko praca jest „dla człowieka”, a nie człowiek „dla pracy”.

Autor *Promethidiona* uważa, że praca uaktywnia wszystkie tkwiące w człowieku możliwości twórcze, i przez nią uczestniczy on w rzeczywistości ziemskiej i boskiej. Aby

²⁴³ Z. Trojanowiczowa, *W stronę Norwida. Norwidowskie refleksje o pracy*, art. cyt., s. 64.

wypełnić to powołanie człowiek powinien mieć jednak warunki, w których jego człowieczeństwo – poprzez pracę może się urzeczywistniać:

Praca za pańszczyznę! – to czyste próżniactwo!... A jakkolwiek postawisz taką pracę piramidy, o których też ledwo że wiemy, co są – jednakowoż nie postawisz taką pracę na nogi chrome go narodu ani Leonidasowej falangi” (VI, 641 – 642).

W takim sformułowaniu Norwida można doszukać się preludeum do zasady, którą sformułował Jan Paweł II w omawianej encyklice – „praca przed kapitałem” – „Zasada ta dotyczy bezpośrednio samego procesu produkcji, w stosunku do której praca jest zawsze przyczyną sprawczą, naczelną, podczas gdy „kapitał” jako zespół środków produkcji pozostaje tylko instrumentem: przyczyną nadrzędną. Zasada ta jest oczywiście prawdą całego historycznego doświadczenia człowieka” (LE, 12). „Opisując konflikt między światem pracy i światem kapitału, tzn. między małą grupą właścicieli i dysponentów środków produkcji, dążących do maksymalnego zysku wszelkimi środkami, a ogromną rzeszą ludzi uczestniczących w procesie produkcji tylko przez pracę, Papież stwierdza, że próby rozwiązania tego konfliktu, bez uwzględnienia etyczno-społecznej zasady priorytetu pracy przed własnością, są błędne od samego początku, gdyż dążą do likwidacji skutków, a nie przyczyn”²⁴⁴. Jan Paweł II miał głębokie przeświadczenie, iż zasada pierwszeństwa pracy przed kapitałem jest postulatem należącym do porządku moralności społecznej. W rozdziale *Argument „personalistyczny”* cytowanej encykliki przywołuje prawdę, że „człowiek pracujący pragnie nie tylko należytej za swą pracę zapłaty, ale także uwzględnienia w samym procesie produkcji takich możliwości, ażeby mógł mieć poczucie, że pracując nawet na wspólnym, pracuje zarazem „na swoim”. To poczucie zostaje w nim wygaszone w systemie nadmiernej biurokratycznej centralizacji, w której człowiek pracujący czuje się raczej trybem w wielkim mechanizmie” (LE 15). Nauka Kościoła zawsze wyrażała przekonanie, że praca ludzka odnosi się nie tylko do ekonomii, ale ma także, a nawet przede wszystkim wartości osobowe. Sam zaś system ekonomiczny i proces produkcji zyskuje na tym, gdy te właśnie wartości osobowe są w pełni respektowane. Papież apeluje o to, by ten argument personalistyczny był uwzględniany w uspołecznianiu środków produkcji. W przeciwnym razie, jak twierdzi, muszą powstawać w całym procesie ekonomicznym nieobliczalne straty – i to nie tylko straty ekonomiczne, ale przede wszystkim straty w człowieku.

²⁴⁴ W. Irek, *Praca – zawód i powołanie*, dz. cyt., s. 109.

Nasuwa się pytanie, co leży u podstaw mądrych i odpowiedzialnych decyzji i rozwiązań. Tu w sukurs przychodzi nam Norwid, ze swoją teorią „zwolenia”. Jacek Salij określił Norwida mianem największego teologa Polskiego. Teoria *zwolenia* może uzasadniać tę tezę. O co w niej chodzi? Otóż dobro oznacza „zwolenie” z wolą Przedwiecznego. Zwolony czyli zespolony z wolą Bożą. Przed wolną wolą człowieka pojawia się alternatywa: współdziałać z wolą Bożą w celu doskonalenia świata albo się jej przeciwstawiać – *tertium non datur*. Wykładnię zasad etycznych daje Norwid w poemacie: *Psalmów psalm*, w którym odnajdujemy poetycko-filozoficzny komentarz ośmiu błogosławieństw ze słynnego Kazania na górze (Mt 5):

1

*O! dobrze, dobrze, wam – którzyście w duchu ubozi,
Nie wiedząc wyszli z bram, i korzystacie już z żniwa,(...)
I jak ptaszęta wy, kiedy do gumien się zwozi,
Skowronkujecie tym, które pot trawy oblewa.*

2

*Lecz i Ci tęskni, och! którzy o czasie się biedzą,
I nie są jako wy i po nad czasem nie siedzą,
Ale wciąż smętni tu, choć im tu waszego nie stawa:
O! i was czeka dar stamtąd, skąd wszystko się dawa.*

3

*Toż ciszy, którzy są bez – mowej ziemi obrazem,
Pracując jako ta i w głuchym rytmie z nią razem,
Tak ziemię w sobie pierw prac tych posiędą ćwiczeniem,
Że daną będzie im i ta, której są sklepieniem.*

4

*A owi – którzy roz-sprawiedliwości spragnieni,
Co marny znają los, króle! a siedzą w przedsieni,
I owym z czasem dzban do ust się spiekłych nachyli,
Jeżeli pragnąc wciąż, nie sami dzbanu kusili!*

5

*Wam słodziej, o! i jak ... co miłosierdzie czynicie,
Bo Ten, co Miłość jest, od-pomni przeszłe wam życie,
Bo każdy dobro-czyn wpierw zmartwychwstanie już Wami,
Nie sami czując tu i tam staniecie nie sami*

*Czystego serca mąż, pociech i teraz nie próżny,
Widzi on bowiem Cel, lubo do celu podróżny,
I dobrze, pewno, mu – ani go tuman błyskawic,
Ani go błędna skra w samotrzask zwiedzie trzęsawisk.*

*Lecz z wszystkich pono ten rzecz ma najlepszą w udziale,
Kto czyni pokój tu pomiędzy ale a ale,
I nie sam pokój-słów, który jest śmierci pokojem,
Lecz pokój w Słowie-słów, pokój pokojem i bojem (III, 412-413)*

Norwida marzeniem było by te siedem słów *ciałem się stało* w Ojczyźnie. Jest przekonany, że gdyby to nastąpiło ziściłoby się Królestwo Boże na ziemi i można byłoby zawołać:

I – amen – amen przed – wieczny! (III, 414)

Program Mesjański z kazania na górze był bliskim sercu programem autora *Vademecum* i to zarówno dla pojedynczego człowieka jak i całego narodu i całej ludzkości.²⁴⁵ Norwid wiedział, że program ten nie spotka się z uznaniem współczesnych mu. Inaczej odczytywał rolę Polski i Polaków niż Krasiński czy Cieszkowski, dla których miała ona odegrać rolę znaczącą w transformacji własnej i europejskiej sytuacji polityczno – społecznej. Myśliciel przedkładał poziom moralny społeczeństwa nad jego rolę przywódczą wśród innych narodów.

*Bo nasza rzecz jest wieczność w Polsce, a rzecz Wasza –
Polska w dziejach wiecznego. (III, 417)*

Osiem błogosławieństw jako streszczenie, kwintesencja Ewangelii była dla poety fundamentem tradycji naszego narodu, stanowiącym o jego tożsamości.

Poetę niepokoiły objawy dehumanizacji w świecie. Dał temu wyraz w liryku *Źródło*, który zawiera wizję oraz sąd nad zbliżającą się epoką wynaturzeń i bezdroży cywilizacji. Wskazuje w nim na rozbrat kultury i cywilizacji. Norwidowska koncepcja człowieka

²⁴⁵ Por. A. Merdas, *Luk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983, s. 86.

zmierzała ku coraz rozleglejszej nobilitacji osoby ludzkiej. Nie pozostawało to bez skutków dla jego rozumienia obowiązków i uprawnień człowieka w planie ziemskim, społecznym, a tym samym również dla jego koncepcji pracy.

Praca jest tak dalece samodzielnością, iż najemnik ulicę brukujący, jeśli tylko tak jak drudzy ręką rusza, a nie wkłada w robotę swego oryginalnego akcentu, to próżniak (VI, 641).

To pojęcie o pracy cale jest, bo od brukującego ulicę do Kopernika też same i jedne i zupełne. (VI, 641).

Nie ma zatem pracy ważniejszej i mniej ważne. „Świadomość, że praca ludzka jest uczestnictwem w dziele Boga, winna przenikać – jak uczy Sobór Watykański II – także do zwykłych codziennych zajęć. (...) Trzeba przeto, ażeby owa chrześcijańska duchowość pracy była powszechnym udziałem wszystkich.” (LE, 25).

2.3.3. Aspekt społeczny

„Człowiek musi mieć świadomość swego autentycznego obywatelstwa, swego pierwszeństwa w jakimkolwiek układzie stosunków i sił. (Jan Paweł II, Warszawa 1978). Ta troska o to, by człowiek zawsze był świadomy swej wielkiej godności, leżała mocno na sercu tego największego z Polaków. Żeby lepiej zrozumieć miejsca wspólne w myśleniu Ojca św. i Norwida należy pamiętać, że formułują oni swoje refleksje na temat pracy ludzkiej w obliczu zasadniczych przemian cywilizacyjnych. Encyklika *Laborem exercens* pisana była „w przeddzień nowych przemian w układach technologicznych, ekonomicznych i politycznych, które w opinii wielu specjalistów będą wywierać na świat pracy i produkcji wpływ nie mniejszy od tego, jaki miała rewolucja przemysłowa w ubiegłym wieku. (LE. 1) ²⁴⁶

Dziewiętnastowieczna rewolucja przemysłowa – to oczywiście casus Norwida, świadomego, że:

zaświtał wiek nowy, przemysłowy, handlowy wiek, nie batystowy (IV, 350).

W liście do Konstancji Górskiej wyraził swe obawy:

²⁴⁶ Z. Trojanowiczowa, *W stronę Norwida. Norwidowskie refleksje o pracy*, art. cyt., s. 62.

ten wiek jest jednym z czasów krytycznych dla Ludzkości (IX, 264).

Mimo krytyki epoki Norwid był przekonany, że cywilizacja przemysłowa jest koniecznym etapem w rozwoju ludzkości, ale etapem, którego znaczenie dla człowieka stoi pod znakiem zapytania: może ona zarówno służyć człowiekowi, ale może też obrócić się przeciwko niemu, swoimi materialnymi dążeniami, degradując go społecznie, pomniejszając jego godność. Swe niepokoje wyraził w *Memoriale o Młodej Emigracji*:

Bo tak jest – wszystko w tę stronę idzie – cały świat... i tego się niczym nie zatrzyma. To się tylko złagodzić i uharmonizować prawdą wcześniej i odważnie zapowiedzianą uda (VII, 110).

Tę chrześcijańską prawdę o człowieku i jego powołaniu starał się głosić całym swoim dziełem pisarskim. Akcentował społeczny wymiar człowieka. Warunkiem podstawowym społecznego funkcjonowania człowieka jest spełnianie obowiązków. Nie przyczyna prawna leży u podstaw tych obowiązków, ale moralna, wynikająca z dekalogu. Mojżesz, jak twierdził poeta, nie otrzymał od Boga karty praw człowieka, ale dwie tablice obowiązków. Bóg stwarzając człowieka na swój obraz, powołuje go do życia we wspólnocie (rodzinnej, narodowej, ogólnoludzkiej). I tu pojawia się moment odpowiedzialności za siebie, za innych i za historię. Zadaniem osoby jest panowanie nad własnymi zmysłami i namiętnościami oraz nad zbiorowością, której jest się członkiem; nie dopuścić do własnego uprzedmiotowienia i zniewolenia²⁴⁷. Myśliciel Norwid pragnął, by utworzono „Towarzystwo uszanowania praw człowieka” (VII, 52). Pisze memoriał, w którym podkreśla prawo człowieka do tego, by zbiorowość mu służyła, umożliwiając rozwój osobowości przez stwarzanie warunków życia moralnego i duchowego. Znana maksyma Norwida: *Ojczyzna to wielki zbiorowy obowiązek, który dzieli się, albo raczej składa się w naturze rzeczy z dwóch: „zobowiązującego Ojczyznę dla człowieka i zobowiązującego człowieka dla Ojczyzny* (VII, 113). Nie można dostrzegać w człowieku jedynie jednostki, która służy, zapominając o sobie, ale która wymaga. Papież mówi o „dyskretnej ewangelii pracy, którą znajdujemy w życiu Chrystusa i Jego przypowieściach – w tym, co Jezus czynił i czego nauczał” (LE, 26). Według Ojca Świętego normą aktywności ludzkiej jest to, żeby zgodnie z planem Bożym i wolą Bożą odpowiadać prawdziwemu dobru rodzaju ludzkiemu. Cytuje on Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: „Więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest,

²⁴⁷ Por. H. Siewierski, *Architektura słowa*, Kraków 2012, s. 161-162.

niż ze względu na to, co posiada. Podobnie warte jest więcej to wszystko, co ludzie czynią dla wprowadzenia większej sprawiedliwości, szerszego braterstwa, bardziej ludzkiego uporządkowania dziedziny powiązań społecznych, aniżeli postęp techniczny” (LE, 26). Autor *Tryptyku Rzymskiego* wskazuje na trudny do rozwiązania problem jakim jest realizacja postulatów priorytetu pracy w stosunku do własności w życiu społeczno-gospodarczym. Papież nie rozwiązuje tego problemu, lecz wskazuje na kierunki poszukiwań rozwiązania. Mówi o wadliwym systemie społeczno-gospodarczym i politycznym, określając go mianem „pracodawcy pośredniego” oraz o nowych frontach solidarności w dziedzinie ludzkiej pracy” (LE 8). Chcąc podkreślić zakres praw i obowiązków pracownika oraz ich uwarunkowania mające wpływ na kształtowanie się sprawiedliwych lub niesprawiedliwych struktur ekonomiczno-społecznych, papież wprowadza w *Laborem exercens* pojęcie pracodawcy pośredniego i bezpośredniego. To rozróżnienie między podmiotami, stanowiącymi o warunkach pracy jest po raz pierwszy wprowadzone do magisterialnych dokumentów tak wyraźnie²⁴⁸. Pod pojęciem pracodawcy bezpośredniego papież rozumie osobę lub też instytucję, z którą pracownik zawiera bezpośrednio umowę o pracę pod określonymi warunkami, które to warunki ustala pracodawca pośredni. W zakres pojęcia pracodawcy pośredniego wchodzi wiele czynników związanych ze strukturą społeczno-gospodarczą. Należą do nich zasady ustroju społeczno-gospodarczego, obowiązujące ustawodawstwo pracy, a także firmy międzynarodowe czy też polityka państwa lub międzynarodowego układu gospodarczego. Pracodawcą pośrednim są też związki zawodowe, jak i organizacje międzynarodowe powołane specjalnie do obrony praw człowieka, na przykład Organizacja Narodów Zjednoczonych i jej agendy, szczególnie Międzynarodowa Organizacja Pracy. Papież wskazując na relacje zachodzące między pracodawcą pośrednim i bezpośrednim „nie ma na celu uwolnienie tego ostatniego od właściwej mu odpowiedzialności, ale tylko zwrócenie uwagi na cały splot uwarunkowań, które wywierają wpływ na jego postępowanie” (LE, 17). Warto w tym miejscu przytoczyć korespondujący z tym, co powyżej fragment *Memoriału o młodej emigracji Norwida*:

Ci, którzy przez Ojczyznę dla człowieka działać obowiązani są – są to wszyscy w Narodzie Obywatele – posiadacze. (...) Jeżeli właściciele posiadaczami tylko będą, to jest – poza obrębem interesów posiadania – własności moralnej (to jest przymiotów posiadania) przepomną; jeżeli tej nieśmiertelnej prawdy, około której krążą dziś wszystkie społeczeństwa,

²⁴⁸ W. Irek, *Praca – zawód i powołanie*, dz. cyt., s.113.

nie postarają się wcielić w czyn u siebie – prawdy tej, mówię, że od zwożącego mierzwi parobka do pracy człowieka uczonego powinien być cały łańcuch prac coraz to idealniejszych zachowany...to i ich posiadanie (bez własności – moralnych do posiadania przywiązanych) ciężarem się stanie i zawadą w następstwie rozwijania się społeczeństw. Bo tak jest – wszystko w tę stronę idzie – cały świat... i tego się niczym nie zatrzyma. To się tylko złagodzić i uharmonizować prawdą wcześniej i odważnie zapowiedzianą uda. (VII, 109-110)

Norwid mocno akcentował konieczność zespolenia posiadania z cnotą, z wysokim morale posiadaczy. Apelował by utworzyć „Towarzystwa – Przyjaciół – Pracy”,

które człowieka jedynie na celu mieć powinny (VII, 111). Był przekonany, że Jak się takie Towarzystwa – Przyjaciół - Pracy zorganizują – w życie wejdą – to ruch sprawiedliwy i sprawiedliwe zatrudnienie inteligencji, i nagroda, i czynność posiadaczy – umoralni – zatrudni – do rzeczywistości z marzeń wróci – zmężni – usumienni...(VII, 112).

Mówiąc o aktualności Norwida nie można nie wspomnieć o jego idei reprezentacji wyłożonej w tomie VII pism wszystkich:

Gdyby albowiem od osoby człowieka oddzielić przyszło wszystko to, co on reprezentuje, a przyjąć to jedynie, czego on praktycznie dopina – tedy ani człowiek taki nie byłby cały, ani społeczeństwo takie całości mieć by nie mogło (...). Człowiek zaś, który by żadnej reprezentacyjnej nie podejmował pracy, musiałby pełnić tylko to, co praktycznie i faktycznie dokazuje się, dopina i zyskuje, ale musiałby całkiem zapomnieć starania się o to, co się godzi, i z tym, co się nie godzi walczenia. Z tego to względu (a ze względu najdroższej wolności) idea reprezentacyjna i społeczeństwu, a i człowiekowi cało-istności chorągiew dała w ręce (VII, 51-52).

Idea reprezentacji wyraża przekonanie o ponadinstytucjonalnej więzi międzyludzkiej, która opiera się na boskich prawach. Działanie człowieka na rzecz umocnienia tych więzi służy nie tylko integracji społecznej, ale także integracji osobowości człowieka, ponieważ stwarza przestrzeń dla jej rozwoju. Uczestniczenie w życiu społecznym przez wnoszenie własnego wkładu jest więc nakazem moralnym – bo służy dobru człowieka²⁴⁹. „Zakorzeniona

²⁴⁹ Por. H. Siewierski, „Ludzkości wstrząśnięte sumienie”: Norwid o opinii, [w:] tenże, *Architektura słowa i inne szkice o Norwidzie*, Kraków 2012, s. 153.

w człowieku jako imperatyw moralny idea reprezentacji jest źródłem jego aktywności tworzącej opinię, poprzez którą przemawia Bóg. W tym zbiorze reprezentacji, jakim jest opinia, jest miejsce dla każdego odpowiedzialnego członka danej zbiorowości. Wybrana reprezentacja tworzy parlamentarny organ władzy, którego afirmacja jest u Norwida zarazem afirmacją pluralizmu społecznego²⁵⁰. Myśl społeczno-polityczna Norwida bliska tradycji republikańskiej, koncentrowała się nie wokół problemów władzy, ale obywatelskiej odpowiedzialności, obejmującej cały organizm narodowy. Za władzę prawowitą uważał tę, którą konstytuuje zbiorowa odpowiedzialność, a nie ambicja jednostek. Jan Paweł II mówi o społecznym ładzie pracy, który stwarza korzystne lub niekorzystne warunki do wewnętrznego rozwoju osoby. Według Norwida człowiek winien być czynny w planach Boga, czyli realizować to do czego powołał go Bóg, tworzyć Boży świat, pełen prawdy, dobra i piękna, które to wartości są kluczem tajemnicy i wezwaniem transcendencji. Stwórca łaskawie użycza nam iskry swej transcendentnej mądrości i powołuje do udziału w stwórczej mocy, by przekształcać materię, otwierając umysły na rzeczywistość wieczną²⁵¹.

Encyklika *Laborem exercens*, wyrasta z niepokoju o to, co z nami dalej. Przez społeczną naukę Kościoła chce oddziaływać na bieg przemian, w trosce o to „aby wraz z nimi dokonywał się prawdziwy postęp człowieka i społeczeństwa” (LE, 1). Podobieństwo okoliczności zewnętrznych i spojrzenia na sprawy człowieka we współczesnym świecie, wspólna wiara w ocalającą siłę prawdy chrześcijańskiej dobrze oświetlają drogę, jaką musiała pokonać myśl Norwida, aby dojść do takiego rozumienia wartości pracy dla człowieka, jakie zarysowało się w encyklice Jana Pawła II.

Celem niniejszych rozważań było ukazanie paralelności ujęcia pracy Cypriana Kamila Norwida i Jana Pawła II. Praca zarówno w jednej jak i w drugiej refleksji stanowi wyraz miłości człowieka do Boga. Miłość zdejmuje z niej piętno kary i pozwala wejść człowiekowi na drogę osobowej relacji ze Stwórcą. Trwałą płaszczyzną przymierza, w owych dwu planach, jest piękno zachęcające do pracy, akcentujące jej twórczy i podmiotowy charakter.

Dotychczasowe rozważania były próbą odpowiedzi na pytanie kim jest człowiek w myśli Norwida. Skupiliśmy uwagę na filozoficzne odniesienia koncepcji człowieka poety, ze szczególnym podkreśleniem wpływu filozofii klasycznej, a zwłaszcza nurtu tomistycznego, którego kontynuację upatruje się w Szkole Lubelskiej. Wskazaliśmy także wpływy filozofii egzystencjalnej na wizję dynamizmu osoby w ujęciu autora Quidama. Analizując istotny moment ujęcia osoby, przez poetę jakim jest praca – sztuka punktów stycznych dostarczyły

²⁵⁰ Tamże.

²⁵¹ Por. Jan Paweł II, *List do artystów*, dz. cyt., s. 16.

pisane w duchu personalizmu chrześcijańskiego encykliki Jana Pawła II: *Redemptor hominis*, *Laborem exercens*, jak również szeroki kontekst katolickiej nauki społecznej. Myśl Papieża zawarta w jego dziełach z zakresu etyki, oraz koncepcje nakreślone przez szkołę filozofów krakowskich były również pomocne w eksploracji myśli antropologicznej autora *Vademecum*.

Podsumowując, spojrzenie na antropologiczną myśl Cypriana Kamila Norwida pozwala na wyodrębnienie kilku aspektów:

1. *Homo – Quidam*. Człowiek, który JEST to osoba zwrócona w kierunku transcendencji, upatrująca przyczynę swego istnienia w Bycie Absolutnym, posiadająca swoją godność wynikającą z bycia obrazem Boga.
2. *Homo – Viator*. Osoba zorientowana na ciągłe przekraczanie siebie zbliżająca się do idei prawdy, dobra i piękna. Określa ją dynamizm aktu ludzkiego, ciągłe dążenie do coraz to doskonalszego etapu rozwoju:

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, czy popiół tylko zostanie i zamęt, czy na dnie popiołu świecący dyjament (IV, 459).

Pobyt człowieka w świecie jest dla Norwida swoistą dantejską drogą przez piekło życia. Znanemu archetypowi wędrowni autor *Promethidiona* nadaje sens chrześcijański – pielgrzymki – czyli drogi usłanej trudem, ale mający ważny cel. Ziemskie *hic et nunc* przybiera wymiar trwania w perspektywie finalnej²⁵².

3. *Homo-Faber* to artysta, który przez sztukę – pracę ewokuje *piękno – kształt miłości*. Poeta łączył piękno pracą i zmartwychwstanie. Był to jego wariant romantycznej idei słowa i czynu.

Człowiek Norwida ten, który JEST zorientowany na transcendencję, będąc w drodze, dąży wciąż do doskonałości ewokując piękno przez pracę jako kontynuację aktu stworzenia. Człowiek Norwida stara się być sobą i żyć najgłębszą istotą swego Ja.

Rozpoczynając rekapitulujące uwagi należy podkreślić, że zarówno antropologiczna, jak i aksjologiczna refleksja Norwida nie miały systematycznego i homogenicznego charakteru. Dość oczywista trudność rekonstrukcji i filozoficznej interpretacji tych zagadnień jest generowana przez to, iż myśl poety, która dotyczyła człowieka w powiązaniu z pięknem,

²⁵² Por. J. Maciejewski, *Cyprian Norwid*, dz. cyt., s. 44.

dobrem, prawdą czy sztuką, jest wyrażona w różnorodnych gatunkowo utworach literackich. W różnorodności pisarskiej Norwida zawierają się wszak dramaty, proza (nowele, eseje), wykłady, memoriały, czy utwory z pogranicza gatunków literackich (np. *Czarne kwiaty*). Najważniejsza pod względem objętości i znaczenia jest jednak twórczość literacka Norwida, epistolografia i publicystyka. Poczesne miejsce zajmuje poezja, której zwieńczeniem jest *Vade-mecum* (1865–1866), czyli zbiór zawierający ponad sto utworów z różnych okresów życia i twórczości Norwida, dalej – omawiane w niniejszej dysertacji poematy (*Promethidion*, *Quidam*, *Assunta*). Przypomnienie różnorodności twórczej Norwida wskazuje na ważną konkluzję. Otóż bogactwo różnorodności z jednej strony nakłada konieczne ograniczenia możliwości interpretacji całości poglądów Norwida, z drugiej strony natomiast daje świadectwo głębi wielu jego antropologicznych intuicji. Norwid nie był filozofem akademickim, a jednak w swoim bogatym dorobku zawarł cenne refleksje na tematy antropologiczne, estetyczne, metafizyczne, historiozoficzne, egzystencjalistyczne. Swoją wagę miała problematyka narodowości, czy patriotyzmu w aspekcie moralno-religijnym.

Formułując uwagi o charakterze filozoficznej interpretacji należy zauważyć, dla człowieka, w ujęciu Norwida, fundamentalne znaczenie ma sztuka, która zapewnia koherencję ludzkiej wrażliwości, harmonijnego rozwoju wewnętrznego, a także transcendentnego ostatecznego celu człowieka. Twórcza praca bowiem otwiera perspektywę perfekcjonizmu, etycznej autokreacji człowieka, samodoskonalenia prowadzącego do Boga. Norwidowy człowiek poszukuje utraconego stanu Bożego dzieciństwa otwierając się na te aspekty kultury, które mają się stać „łukiem przymierza”²⁵³ z Bogiem. Twórcza praca człowieka jest jakby momentem boskości w człowieku, tym, co upodabnia do Boga.

Odkrywana przez Norwida natura pracy jest jednym z ważniejszych akcentów antropologicznych. Ma zresztą swoje źródło w antropologii teologicznej wskazującej na konieczność pracy jako skutku utraty biblijnego raju. Mimo trudu i mokołu pracy, w swojej istocie praca winna być ugruntowana w pozytywnej wolności i rozumności człowieka. Norwidowa problematyka pracy wynikała, w pewnym sensie, z krytyki romantycznego aktywizmu. Autor *Promethidiona* podporządkował ją eschatologicznej moralistyce. Praca bowiem wiąże się nie tyle ze społeczną reformą, lecz, jako służąca całościowej aksjologicznej odnowie człowieka, zapośrednicza jego ruch ku Transcendencji.

Należy podkreślić zbieżność Norwidowej refleksji na temat pracy z myślą etyczno-społeczną połowy XX wieku, w której praca zyskuje charakter *stricte* kategorii

²⁵³ Por. A. Merdas, *Tęczy okrąg*, [w:] tenże, *Łuk przymierza. Biblia w twórczości Norwida*, Lublin 1983, s. 71 nn.

antropologicznej. W katolickiej nauce społecznej praca jest kluczem do zrozumienia kwestii społecznej. Miarą wartości pracy jest godność osoby, która jest zarówno podmiotem pracy, jak i jej nadrzędnym celem. Godność pracy i znaczenie dla rozwoju osobowości jest powiązana z kwestią realizacji powołania człowieka i dzieła zbawienia. Jak zostało już zasygnalizowane, jedną z postaci pracy jest twórczość artystyczna, a jej rezultatem sztuka, która towarzyszy niemal wszystkim przejawom życia społecznego. Wytwory aktywności artystycznej człowieka stanowią prymarną część rzeczywistości. Właśnie ten związek pracy i sztuki rodzi, jako konsekwencję, oddalenie Norwidowego rozumienia sztuki od czystego estetyzmu. Sztuka ma za to o tyle utylitarystyczny wymiar, o ile pełni funkcję wychowawczą. Jak słusznie zauważa jeden z badaczy twórczości Norwida: „Sztuka jest [...] po prostu sama częścią rzeczywistości, chociaż – wraz z innymi formami pracy – ma obowiązek podnosić i udoskonalać całość, której jest elementem. Artysta, według Norwida, jest rzemieślnikiem tego tworzywa, z którego buduje swe dzieła (poeta np. to rzemieślnik słowa). Sztuka siłą swą czerpie ze związku z pracą fizyczną (pracą mięśniową – jak by to nazwał Brzozowski), ale zarazem (...) stanowi wartość nadrzędną, niezależną od towarzyszących jej funkcji użytkowych, dydaktycznych czy rozrywkowych”²⁵⁴.

Parafrazując Tischnerowskie intuicje antropologiczne²⁵⁵ można powiedzieć, że dla Norwida sposobem istnienia człowieka jest piękno. Na kanwie choćby *Sonetu do Guyskiego* widać, że zdaje się zachodzić ontologiczny związek zależności pomiędzy wyobraźnią a siłą nadawania postaci, zdolnością tworzenia obrazów. Dzięki wspólnej sztuce i życiu kategorii obrazu oraz wspomnianej zależności ontologicznej jest możliwa życiowo istotna rola sztuki. Jej znaczenie dla życia polegałoby na tym, że dzieła sztuki wnoszą ideały konstytuujące świat człowieka. Ogląd artysty na gruncie sztuki inicjuje proces przebiegający w życiu drugiego człowieka. Artysta zatem, zapośrednicza świat ideałów ze światem społecznym²⁵⁶.

Jednym z ważniejszych wymiarów życia człowieka są narodowość i patriotyzm, ujmowane w aspekcie aksjologiczno-etycznym i religijnym. Formowanie się narodu wymaga ofiary, poświęcenia i budowania kultury. Naród, jako struktura duchowa, winien prowadzić człowieka do Boga. Znamienne dla „społecznego myślenia” Norwida jest rozróżnienie pomiędzy narodem niosącym swój historyczny bagaż, który naród konstytuuje, a społeczeństwem, czyli narodem „tu i teraz”, i wreszcie państwem, które „zniewala”, tj. trwa

²⁵⁴ J. Maciejewski, *Norwid a pozytywizm: rekonesans*, art. cyt., s. 125.

²⁵⁵ Chodzi o przekonanie Tischnera, że sposobem istnienia dobra (w człowieku – przyp. K. L-F) jest wolność. Dzięki dobru, człowiek istnieje w sposób usprawiedliwiony, ponieważ byt jest usprawiedliwiony przez wartość.

²⁵⁶ Zob. J. Krupiński, *Jedność sztuki i życia. Norwida teoria estetyki*, „Estetyka i Krytyka” 2009 nr 2/ 2010 nr 1, s. 186-188.

dzięki zewnętrznemu przymusowi. Wydaje się, że „etyka społeczna” Norwida ma jako kontekst jego „diagnozę” współczesności, w której widział brak szacunku dla prawdy, także wśród zawodowych filozofów, bezideowość, materializm, dewaluację historii, ułomność „ścislej” nauki, której chłodne analizy nie sięgają pełni prawdy. Wywiedzenie z prawa naturalnego obowiązków ojczyzny wobec jednostki z jednej strony, i człowieka wobec ojczyzny z drugiej, nie byłoby oczywiście możliwe bez odniesień do aksjologicznych źródeł kultury europejskiej. A Norwid dość trafnie odczytał aksjologiczną orientację Europy, wskazując na takie źródła cywilizacji europejskiej, jak kultura grecka, rzymska oraz chrześcijaństwo, dla których wręcz symbolicznymi postaciami są: Sokrates, Cynceron i św. Paweł.

W kontekście uwag dotyczących pracy, sztuki i środowiska egzystencji człowieka należy powiedzieć, że pełna odpowiedź na pytanie o byt ludzki u Norwida pada dopiero w perspektywie teologicznej: człowiek zyskuje tożsamość w relacji do Boga. Przekonanie to stoi u podstaw chrześcijańskiego personalizmu, który w centrum filozoficznych badań stawia osobę ludzką, podkreślając jej wyjątkową doskonałość wśród innych bytów. Ontyczne złożenie osoby oraz umieszczenie w ontycznej perspektywie Absolutu pozwala na ustalenie zasad samodoskonalenia się osoby ludzkiej. Sama możliwość samoaktualizacji, czy też zdolność do rozwoju wynika z ontycznego złożenia, z faktu, iż osoba jest istotą spotencjalizowaną, rozumną, wolną, samoświadomą, samostanowiącą i odpowiedzialną. Ujęcie człowieka w relacji do Absolutu ukazuje jedyną drogę uszczęśliwiającą, polegającą głównie na respektowaniu godności osoby ludzkiej i przestrzeganiu właściwej hierarchii wartości humanistycznych²⁵⁷. Droga do ich prawdziwego odkrycia widzie przez sumienie, które, jak pisze Karol Wojtyła, „(...) jest zupełnie swoistym wysiłkiem osoby zmierzającym do ujęcia prawdy w dziedzinie wartości – przede wszystkim wartości moralnych. Jest ono naprzód szukaniem prawdy i jej dociekaniem, zanim stanie się pewnością i sądem”²⁵⁸.

Wyczulenie poety na „moment” transcendencji człowieka, jako elementu jego istoty, oraz jej aksjologiczny charakter, odsłaniają interpretacje Stróżewskiego dotyczące Norwidowej antropologii. Pielgrzym, który mówi o sobie i ujawnie istotę swojego bycia, to samoświadomość głębi własnego istnienia. W nomenklaturze Martina Heideggera trafne byłoby określenie „jestestwa”, czystego *Dasein*, czyli bytu skierowanego ku byciu i świadomym tego odniesienia. „«Stanów stan», pisze w tym kontekście krakowski filozof, to najwyższa godność człowieka, wynosząca go nad inne godności [...] to stan nieustannej

²⁵⁷ Por. S. Kamiński, *Jak filozofować*, Lublin 1989, s. 287.

²⁵⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn, oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 203-204.

transcendencji, jak wzniesienie wieży sterczącej w chmurach. Ale nie jest to stan statyczny, lecz wyraziście dynamiczny: to ciągle stawanie się, przechodzenie z jednego etapu w drugi, bez przywiązywania się do aktualnie zajmowanego miejsca, do stałego domu”²⁵⁹. Powyższa interpretacja sugestywnie ukazuje, że koncepcja człowieka u Norwida ma wybitnie aksjologiczny charakter. Poeta zdaje sobie sprawę ze skomplikowanego charakteru ludzkiej natury, wewnętrznych walk a nawet swoistej dialektyki wartości zachodzącej w obrębie antroposfery. Ład – harmonia w aksjologicznym życiu człowieka, zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym, jest ufundowana albo na powierzchniowych i mało ważnych emocjach, nastrojach, humorze, itd., albo też na sumieniu. Norwid również wie, „(...) że stan człowieka nie zawsze zależy od niego samego, że nie za wszystko sam ponosi odpowiedzialność. Winę za jego los dzielą inni: ich obojętność i rzecz najgorsza – zdrada”²⁶⁰.

Podobne intuicje znajdujemy u Tischnera, który twierdzi, iż sens bycia przychodzi do człowieka przez doświadczenie Innego w Spotkaniu. Owocem tego Spotkania jest odpowiedź na pytanie: co to znaczy naprawdę być? „Bycie autentyczne”, w prawdzie, to więź egzystencji z Dobrem, które, zdaniem autora filozofii dramatu, jest pierwotniejsze od więzi z bytem. Z punktu widzenia ontologii, na gruncie której Heidegger usiłuje rozwiązać problem *Dasein*, nie wiadomo, czego dotyczy trwoga przed śmiercią? Trwoga może odsłonić się dopiero wtedy, gdy ukaże się jej dno, to jest obecność zła²⁶¹. Dokonana przez Tischnera krytyka całej analityki *Dasein* z perspektywy aksjologii pokazuje, że „jestestwu” w jego bytowaniu winno chodzić o wartości. W przeciwnym razie egzystencja jest czymś formalnym, bez materialnego określenia²⁶². Człowiek Norwida wie, że: „Piękno jest kluczem tajemnicy i wezwaniem transcendencji. (...) Stwórca łaskawie używa artyście iskry swej transcendentnej mądrości i powołuje go do udziału w swej stwórczej mocy”²⁶³.

Z Norwidowym człowiekiem w znacznej mierze koresponduje pełna niekłamane go patosu charakterystyka swoistości istnienia człowieka, wyrażona przez Romana Ingardena w

²⁵⁹ W. Stróżewski, *Filozofia człowieka w Vade-mecum Cypriana Norwida*, [w:] tenże, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Znak, Kraków 2002, s. 10.

²⁶⁰ Tamże, s. 17.

²⁶¹ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, [w:] *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 293.

²⁶² Serafin wyjaśnia to w następujący sposób: „Heideggerowskie rozumienie (*Verstehen*) ogranicza się do pewnej struktury formalnej ukazującej przebieg rozumienia, lecz nie dotyka treści. Aksjologiczny wymiar rozumienia oznacza, że horyzontem rozumienia są wartości horyzontalne, które Ja osobowe przyjmuje jako osobiste i w świetle których rozumie siebie. Osoba szukająca swego miejsca, pojętego jako *ethos* i *Umwelt*, w którym odnajduje siebie, zarazem bytuje na sposób rozumiejący. Domeną osoby jest działanie w świecie. Bytowanie rozumiejące, to umiejętność działania w świecie w horyzoncie wartości, czyli umiejętność odpowiedzi na propozycje świata realizacją wartości”. K. Serafin, *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości w ujęciu Józefa Tischnera. Studium z antropologii filozoficznej*, Wrocław 2010, s. 73.

²⁶³ Jan Paweł II, *List do artystów*, dz. cyt., s. 39.

eseju *Człowiek i czas*: „Jestem siłą, co chce być wolna. I nawet trwanie swoje wolności poświęci. Ale zewsząd pod naporem sił innych żyjąca, niewoli zaródź sama w sobie znajduje, jeśli się odpręży, jeżeli wysiłku zaniedba. I wolność swoją utraci, jeżeli się sama da siebie przywiąże. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna, prawdy. Wówczas dopiero istnieje”²⁶⁴. Prawda, o jakiej mówi Ingarden, jest ujęta przez Norwida jako konkretna treść egzystencji ludzkiej. Najgłębszy wymiar prawdy ma swój rys soteriologiczny, ponieważ odnosi ona do najwyższej rzeczywistości, która nadaje sens ludzkiej egzystencji, albo jako słuszna postawa człowieka, który dąży do dobra i piękna. Strażnikiem i korzeniem wszelkiej prawdy jest Bóg. Prawda istnieje obiektywnie i jest transcendentna. „W świecie” żyje ona dzięki postawom świadczących o niej ludzi, lecz najpełniej zaświadczył o prawdzie Chrystus²⁶⁵. Prawda jest więc wezwaniem transcendencji, podobnie jak Dobro i Piękno.

Wprawdzie refleksja Norwida rzadko dotyczyła filozofii w ścisłym sensie, to jednak orientacja poety ku myśli naprowadzającej na zrozumienie sensu ludzkiego życia, w pełni uzasadnia akcentowanie w badaniach norwidologicznych tego, że czwarty wieszcz jest niejako prekursorem chrześcijańskiego egzystencjalizmu. Antropologia Norwida orientuje na ujęcie człowieka w jego pełni, z wydobyciem tego, co najistotniejsze dla ludzkiej egzystencji, tj. autokreacji wyznaczonej przez odniesienie do Transcendencji. Jeden z kluczowych wyznaczników egzystencjalizmu, czyli rola wolności człowieka w budowaniu siebie, koresponduje z Norwidową koncepcją „z-wolenia”. Autentyczna egzystencja człowieka jest nacechowana realizacją wartości, z triadą prawdy, dobra i piękna na czele, naprowadzającą na cel „ludzkiego pielgrzymowania”. Człowiek jest przede wszystkim osobą. Jej istota jednak wydaje się być o wiele bardziej skomplikowana, niż sądził Boecjusz. Istota bytu ludzkiego, jak wolno sądzić, polega na tym, że jest ona tym, czym dopiero powinna się stać. Dlatego też człowiek jawi się jako *homo viator*, „będący w drodze”, w której podtrzymuje go nadzieja na odzyskanie utraconego ongiś raju. Można powiedzieć, że twórczość Norwida jest niemalże antropocentryczna. Kluczem do jej pełnego odbioru jest bowiem wizja człowieka, przede wszystkim jako istoty moralnej, dramatycznej, a nie rzadko paradoksalnej.

Jeżeli Norwid osadza swoją refleksję w kontekście mało optymistycznej diagnozy sobie współczesnych czasów, naznaczonych – jego zdaniem m. in. kryzysem wartości, to egzystencjalizm stoi w opozycji do kryzysu sensu wywołanego tragiczną historią

²⁶⁴ R. Ingarden, *Człowiek i czas*, [w:] tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 2001, s. 68-69.

²⁶⁵ Zob. R. Zajączkowski, *Głos prawdy i sumienie. Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Toruń, 2012, s. 178-179.

dwudziestowiecznych wojen i stanowi odpór na takie nurty myślowe, jak racjonalizm Kartezjusza, pozytywizm, naturalizm, czy heglizm. Biblijna proveniencja twórczości Norwida także może kojarzyć z myślą egzystencjalną. Znamienny dla niej bunt wobec uprzedmiotowienia człowieka wyraża się natomiast w Norwidowej obronie ludzkiej godności. W refleksji czwartego wieszczka pobrzmiewa także znamienny dla egzystencjalizmu protest wobec „unaukowieniu filozofii”, czy też uznanie, że nauka nie może mieć poznawczych roszczeń do wyjaśnienia jednostkowej egzystencji. Wart zasygnalizowania jest wątek „milczenia”, jako wyrazu postawy w czasach deprecjacji słowa oraz „przybliżenia”, tj. intuicji poznania prawdy w opozycji do drogi systemowej. Generalnie autor *Promethidiona* był oportunistą wobec systemów i „zamkniętym ideologii”²⁶⁶.

²⁶⁶ Por. J. Maciejewski, *Norwid a pozytywizm: rekonesans*, „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 1984, nr 3, s. 121.

ROZDZIAŁ TRZECI

NORWIDOWSKA ADAPTACJA PLATOŃSKIEJ TRIADY – PRAWDY, DOBRA I PIĘKNA

Już sam tytuł wprowadza w kontekst pojmowania wartości przez Norwida. Platon po raz pierwszy w historii podjął kwestię natury wartości, opracował spekulatywny system filozofii wartości. Dobro istnieje samoistnie, a jego idea łączy w sobie wszystkie inne idee. Ale czy tylko sam Platon wchodzi tu w grę? Mimo znanego powiedzenia Whiteheada, że cała historia filozofii to tylko przypisy do Platona, wykażemy poniżej, że Norwida ujęcie wartości wykracza poza rozumienie założyciela pierwszej Akademii. Poruszać będziemy się w obszarze zawartych w tytule trzech kategorii, wyprowadzając ich zakres i rozumienie ze szczegółowej analizy tekstów poety i myśliciela w kontekstach filozofii klasycznej oraz egzystencjalnej. Odkrywana w prawdzie rzeczywistość, taka jaka jest, domaga się ewokowania z niej wartości: dobra i piękna. „Triada wartości najwyższych raz jeszcze dochodzi do głosu”²⁶⁷.

3.1. „Człowiek na to przychodzi na planetę aby dał świadectwo prawdzie”- C. K. Norwida „Prawda cała”

Podrozdział ten jest próbą uchwycenia i systematyzacji kategorii prawdy, zawartych *implicitie* w pismach C. K. Norwida. Wyodrębniamy w nich cztery znaczenia prawdy: prawdę ontologiczną, epistemiczną, etyczną i estetyczną.

Poszukiwanie prawdy było naczelnym imperatywem w życiu i twórczości poety. W rozprawie *Słowo i litera* umieszcza *Dodatek o prawdzie*, w którym kreśli swą definicję prawdy. Postrzega ją jako istniejącą realnie, a równocześnie dającą świadectwo w świecie

²⁶⁷ W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 107.

ludzkich aktów. Prawda jest wpisana w byt. Jeśli chodzi o prawdę epistemologiczną w ujęciu Norwida to koresponduje ona z klasyczną definicją prawdy: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. W *Rzeczy o wolności słowa* jest ona prawdą sądów i wypowiedzi. W wielu pismach prawdę łączy Norwid z sumieniem. Dostrzec można odniesienia do etyki chrześcijańskiej. Zarówno u Norwida, jak i u św. Tomasza z Akwinu rozum praktyczny poznaje prawdę podobnie jak spekulatywny. Poeta twierdzi, że prawdziwy artysta to taki, który w służbie prawdzie godzi się umrzeć dla siebie by pozostać wierny sumieniu. A jak postrzega Norwid prawdę w sztuce. Przychyla się on do realizmu estetycznego. W *Promethidionie* twierdzi, że sztuka nie może istnieć bez prawdy:

W dialogu pierwszym idzie o formę, to jest Piękno.

W drugim o treść, to jest Dobro, i o światłość obu, Prawdę. (III, 429)

Norwidowi *szło* o prawdę *całą*. Jest to kategoria najbardziej tajemnicza w pismach Norwida. Próba przybliżenia tej tajemnicy jest celem Wydaje nam się, że tego podrozdziału.

Człowiek na to przychodzi na planetę aby dał świadectwo prawdzie. (VI, 434)

Ta parafraza słów Jezusa ze słynnego dialogu z Piłatem (J 18,37) oddaje wagę pojęcia prawdy w życiu i dziele Norwida, którego Jan Paweł II nazwał jednym z największych myślicieli chrześcijańskiej Europy. Kreśli on swoją aksjologię zakorzenioną głęboko w filozofii klasycznej. Jak ujmujemy prawdę w tej filozofii? Otóż, najogólniej rzecz biorąc, o prawdzie można mówić w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze w znaczeniu epistemicznym – jako o prawdzie naszego poznania i po drugie w znaczeniu ontycznym – jako o prawdzie samej rzeczy²⁶⁸. Obie są aspektami prawdy transcendentalnej. Wykażemy, to odnosząc się również do dystynkcji prawdy u Norwida poczynionych przez Jadwigę Puzyninę. Wyodrębnia ona pięć znaczeń prawdy: ontyczne – odnoszące się do rzeczywistości i tu włącza rzeczywistość wyższą – Byt Nieskończony, Boga; aksjologiczne; epistemiczne; estetyczne oraz etyczne²⁶⁹. Quidam poszukuje Prawdy, a ten jego imperatyw staje się naczelnym w życiu poety które można by określić jako służba prawdzie. Tak to odczytał Jan Paweł II, gdy podczas audiencji w 180 rocznicę urodzin mówił: „Podczas okupacji niemieckiej myśli Norwida podtrzymywały naszą nadzieję pokładaną w Bogu, a w okresie

²⁶⁸ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1985, s. 169.

²⁶⁹ J. Puzynina, *Słownictwo etyczne Cypriana Norwida, czI*, Warszawa 1993, s. II (wstęp).

niesprawiedliwości i pogardy, z jaką system komunistyczny traktował człowieka, pomagały nam trwać przy zadanej prawdzie i godnie żyć. Cyprian Norwid pozostawił dzieło, z którego emanuje światło pozwalające wejść głębiej w prawdę naszego bycia człowiekiem”. (Watykan, 30. 06. 2001²⁷⁰).

Niniejszy podrozdział niech będzie próbą odkrycia owej *głębi prawdy* Norwida w czterech odsłonach: ontycznej, epistemicznej, etycznej oraz estetycznej.

3.1.1. Prawda ontyczna

Norwid porusza się w systemie pojęć filozofii klasycznej, która odkrywała znaczenia i wartości, nie rosząc pretensji do ich tworzenia. Bliska jest mu filozofia przedmiotu, nie zaś postkartezjańska filozofia podmiotu. W rozprawie *Słowo i litera* umieszcza *Dodatek o prawdzie*, w którym kreśli swoją definicję prawdy:

Prawda dopiero: jest ideą nieustannie powodującą – równe sobie świadectwo (VI, 327)²⁷¹.

Janusz Maciejewski interpretując to określenie prawdy wskazuje na związek prawdy z rzeczywistością²⁷². Zobaczmy w jaki sposób Norwid definiuje prawdę: Prawda – idea – świadectwo. Pobrzmiwają tu echa platońskich idei, istniejących realnie, w świecie doskonałym, chciałoby się rzec – wiecznym. Napotykać na opór Norwidowskiego języka; *nieustannie powodująca równe sobie świadectwo*. Mamy tu zatem, obok *jest* – momentu istnienia, *nieustannie powodującą* – moment dziania się, aktu w obszarze egzystencji. Wydaje nam się ten rys istotnym dla całej koncepcji prawdy Norwida: postrzega ją jako istniejącą realnie, a równocześnie dającą *świadectwo* w świecie ludzkich aktów:

Że zaś Ideą i mocą (a mocą mającą miejsce swoje) jest, więc koniecznie i władzą stawa się (VI, 327).

²⁷⁰ Jan Paweł II Przemówienie *O Cyprianie Norwidzie w 180. rocznicę urodzin poety*, w: K. Wojtyła, *Poezje. Dramaty. Szkice - Jan Paweł II, Tryptyk rzymski*, wybór i układ M. Skwarnicki, J. Turowicz, wstęp M. Skwarnicki, oprac. J. Okoń, Kraków 2004, s. 580.

²⁷¹ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz Gomulicki, Warszawa, 1971, t VI, s. 327; w nawiasach na końcu cytatów z Norwida cyfra rzymska oznacza numer tomu, a arabska stronę.

²⁷² J. Maciejewski, *Cyprian Norwid*, Warszawa 1992, s. 40.

A zatem prawda wpisana jest w byt, ale jeśli chodzi o człowieka to konieczny jest moment dynamizmu prawdy, jej rozwój. Pomijamy tu spór transcendentalia a wartości²⁷³. Zasygnalizujmy jednak, że transcendentalia są „per se accidentia tenis” (istotnymi własnościami bytu). Wartość prawdy (tak jednak będziemy ją określać) przynależy w myśli Norwida samemu bytowi. W dramacie *Za kulisami* Domingo Szpieg rozprawia z Omegittem:

Domingo – Szpieg: Zaś moc prawdy skąd idzie?

Omegitt: Pochodzi z jej Całości...a przeto stąd, że prawda jest Ideą powodującą nieustannie równe sobie świadectwo... (IV, 532).

Zauważmy, że po wtóre myśliciel prawdę definiuje przez świadectwo, tak samo jak w *Dodatku o Prawdzie*. Tu dochodzi jednak dziwna, ale jakże znacząca kategoria całości²⁷⁴. U Norwida dostrzec można związek prawdy z „Całością”. W poemacie *Rzecz o wolności słowa* poeta powie:

„Całość” - rzekłem we wnętrzu ducha i, struchlały,

Dodałem: „Taka!...że jej nie wypowiem całej...” (III 616)

Kategoria ta odsyła w przestrzeń wertykalną do Absolutu. Wynika to z dalszego fragmentu *Rzeczy o wolności słowa*:

„...Zaprawdę – Ruina

Jest całością!...

I nową twórczość odpoczywa”

A patrząc dłużej rzekłem:

„...Jest! kres taki, który

Nie Ruiny już tycze, lecz – architektury!”

I począłem się w duchu tą myślą dziwować:

„Szczególniejsza?!... że można Ruinę zepsować!...

Że więc dzieło zniszczenia i dzieło tworzenia

Harmonijnie się kędyś łączy i spierścienia...”

²⁷³ Zob. P. Jaroszyński, *Transcendentalna a wartości*, [w:] A. Maryniarczyk [i in. red.], *Analogia w filozofii*, Lublin 2005, s. 145-57.

²⁷⁴ Por. J. Puzynina, *Całość Norwida*, Warszawa 1992, s. 55-67.

*

*W tym momencie dotknąłem palcem Zmartwychwstanie
I wymówiłem słowo: JESTEM...” – niespodzianie,
I chciałem ręką wtóry kamień podjąć z ziemi...
Zadrżałem znów...*

*...gdy orzeł rzekł, jak trąba grzmiąca:
KTO TU TRĄCA RUINĘ, TEN PRINCIPIUM TRĄCA...”*

*

*Odtąd już, w jakąkolwiek się przeniosłem sferę,
Zrozumiewałem Całość – słowa i Literę. (III, 617)*

Zakończenie powyższego poematu odsyła czytelnika do zasad wszechrzeczy: zasad i przyczyn bytu, co jest przedmiotem zainteresowania metafizyki. Św. Tomasz, który wylicza 5 takich zasad – transcendentaliów: rzecz (res), jedność (unum), odrębność (aliquid) prawda (verum) i dobro (bonum)²⁷⁵. Zasady te są nieograniczone zakresowo, a ich zawartość nie różni się od samego bytu. Nie są one przypadkowe bo przysługują każdemu bytowi. U Norwida pojawia się wielokrotnie *JESTEM*, pisane wielkimi literami. Wskazuje to na moment metafizycznego istnienia. Takie rozumowanie zdaje się potwierdzać wprowadzenie pojęcia *PRINCIPIUM*, zaczerpniętego z metafizyki klasycznej, gdzie wszystkie te transcendentalia, a więc byt i jego własności znajdują swoje ostateczne uzasadnienie w Absolucie. Może Norwidowska *Całość* pozostaje w jakiejś relacji do Absolutu. W liście do Marii Trębackiej poeta powie:

*o gwieździe na niebiosach umysłowego świata, łączącej wszystkie uczucia w jedno ognisko.
(VIII, 22).*

To *jedno ognisko* może być analogiczne do *Całości*, którą Puzynina uważa za pojęcie ewoluujące ku *całości doskonałej*, albo ku czemuś doskonałemu.²⁷⁶

*Człowiek, aby się różnił, że ma zbroję całą,
Nie dosyć jest – rozdarcie w sercu pozostało.
Zbroja czysta – gdy tenże razem jest znamieniem,*

²⁷⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate, O prawdzie*, A. Maryniarczyk [red.], tłum. A. Białek Lublin 1999, 21,1

²⁷⁶ Por. J. Puzynina, *Całość Norwida*, dz. cyt., s. 59.

Symbolem!... z sercem całym i z całym sumieniem.(III 59)

Autor *Promethidiona* kreśli filozofię Słowa jako postępowego objawienia Prawdy w nieustannej walce z *wieczystym udawaczem prawdy* – Szatanem, fascynującym ludzkość magią swych czarów. Jerzy Braun zauważa, że u Norwida dzieje są inicjacją prawdy, a nawet wojną prawdy przeciw różnym fałszywym bożkom²⁷⁷. Według niego w doktrynie Norwida Słowo jest transcendentną istotą Osoby, której celem jest Prawda:

Prawda jest myślą, więcej całościowym wiecznym i czasowym człowieka. Na tym świecie wszystko cokolwiek żyje świadczyć musi o prawdzie. (VIII, 279)

W liście do Karola Ruprechta poeta czyni wykład na temat pryncypiów. Mówi o mocy praw wyższych:

Od praw refleksji aposteriori (...) A jeżeli nazowię to prawem? – to dlatego, iż nie jest czasowym przepisem, ale że tak jest i w figurach pisarskich, i w całym stworzeniu, od środka tarczy słonecznej przyciemniającej uderzeniem, aż do drżenia najdrobniejszego – atomu-atomu!

Nie znam prawd dwóch: co? Prawdą jest w ziarneczku piasku i w obrocie słońca, na skroś bytów, tylko to Prawda! A co nie jest na skroś wszech bytów prawdą – to CZAS, to BŁĄD” (IX, 212).

W swej myśli autor *Białych kwiatów* chce świadczyć o wszelkiej prawdzie. W ten sposób można stworzyć w sobie całego człowieka. To całość – człowieczeństwo i służba prawdzie jest duchową obsesją Norwida. Ciemność, niezrozumienie, które mu zarzucano nie wynikało z jego formy, lecz z celowania wysoko w kierunku Prawdy Bożej, do której się zbliżał.

*Boga że znikający nam przez doskonałość -
Nie widziałem zaprawdę –jak widzi się całość –
Alem był na przedmieściach Jego Jeruzalem.* (II 158)

²⁷⁷ Por. J. Braun, *Filozofia Norwida*, Rzym 1972, s. 33-35.

Dostrzegamy tu prawdę transcendentną wobec wszystkiego, co człowiek pomyśleć zdoła. Myśl Norwida, twierdzi Jerzy Braun, stanowi jeden z etapów systemu myślenia, który odnieść można do filozofii bytu, filozofii Boga lub metafizyki Absolutu. „U podstaw filozofii Norwida leży przeświadczenie o absolutnej transcendencji Boga – *Niewysłowionego i Niepojętego* – Pseudo-Dionizego, Augustyna, Hojne-Wrońskiego widzianej tylko w *nocy umysłu*, gdy porzucimy wszelkie ułomne definicje ludzkie. Jest w niej jednak również pewność, że na dnie transcendentnej osoby ludzkiej, w jądrze *cało – człowieczeństwa* mieszka Logos-Chrystus”²⁷⁸.

Prawda Bytu objawia się człowiekowi jako:

ogromny głos Boga (III 455), *grzmot prawdy walnej* (III 462), *wiecznej prawdy błyskawice* (I 156), *meteor epifanii nad arameńskim starożytnym światem* (VI 512)

3.1.2. Prawda epistemiczna

Obok prawdy ontycznej dostrzegamy u autora *Czarnych kwiatów* wiele momentów mówiących o prawdzie epistemicznej, logicznej. Zaczniemy od wstępu do *Vade-mecum*:

Ponad wszystkie wasze uroki,

Ty! Poezjo, i ty, Wymowo,

Jeden – wiecznie będzie wysoki:

* * * * *

Odpowiednie dać rzeczy – słowo! (II 13)

Pobrzmiwają tu echa znanej definicji prawdy *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Definicja ta, uważana dziś za klasyczną, sformułowana została przez Izaaka Ben Salomona, lekarza i filozofa żydowskiego²⁷⁹. Korzeniami definicja ta sięga tekstów *Metafizyki* Arystotelesa, zwłaszcza księgi IV, gdzie omawiana jest zasada niesprzeczności. W *Rzeczy o wolności słowa* prawda jest prawdą sądów i wypowiedzi.

W pełnym nostalgii liście do Marii Trębackiej pisany z drugiej półkuli poeta powie:

²⁷⁸ Tamże, s. 37.

²⁷⁹ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 169.

Że wszystko, co Ci tu piszę, niepodobne jest do listów, jakie zwykle czytujemy mniej więcej – daję Ci więc najświętsze słowo honoru, iż każdy wiersz najprostszą i najprościej powiedzianą jest prawdą. (VII 241)

Epistemiczny charakter owej prawdy podkreśla dalszy fragment cytowanego listu, gdzie autor porównuje wyrażanie swych myśli do dodawania w matematyce „z wiernością tak mechaniczną rzeczy, jak są”(VII 241). Autor *Quidama* uważa prawdę za istniejącą zarówno w wymiarze empirycznym jak i transcendentnym. Swobodnie przechodzi, mówiąc o niej ze sfery *a-priori* do sfery *a posteriori*. Zatacza ona w jego rozumieniu kręgi szerokie. Te właśnie aspekty prawdy, jak twierdzi Puzynina, sprawiają że nie może ona być pojęciem jasnym – w sensie pełnej zrozumiałości²⁸⁰.

Winszuję zaś tym, co życie jasno widzą, dla mnie jest ono sprawą pełną stron dramatycznych, a nie automatycznych, a więc i zawitych; skoro zaś musiałbym od prawdy oddzielić życie, musiałbym zaraz podejrzewać, że ona jest fałszem, i i dopuszczając, że do niej wchodzi życie – dopuszczam, że jest prawdą.(VI 450).

Widzimy tu jasno owo „adaequatio intellectus et viva”. Życie nie może być oderwane od prawdy, która stanowi dla Norwida *Principium*. Poeta zastanawia się czy możliwe jest poznanie prawdy *Ty*. Te prekursorskie w stosunku do Bubera rozważania prowadzi na kanwie *Assunty*. Ramlau zastanawia się jak zewnętrzna ekspresja ukazuje wewnątrz osoby²⁸¹. Tylko zewnętrzność jest dostrzegana przez innych i na jej podstawie można sądzić o wnętrzu człowieka. *Assunta* nie mówi. Porozumiewanie jej z otoczeniem odbywa się bez słów. Jest to komunikacja niewerbalna.

*Czytuję, coraz z jaśniejszym zapalem,
Słowa – ja, co ich brzmienia nie słyszałem! (II 236)*

Nić porozumienie wykracza poza formę słów. Treść emanuje z wnętrza *Assunty*, w jej wzroku utkwionym w niebo. Jest to możliwe w sferze dialogu miłości. *Impresja* jest działaniem bezpośrednim, ekspresja zaś jest skoro widzimy naprzód przedmiot naturalny,

²⁸⁰ Zob. J. J. Puzynina, *Całość Norwida*, wstęp, s. IV.

²⁸¹ Ł. Ramlau, *Spojrzenie jako sposób ekspresji osoby ludzkiej w „Assuncie” C. Norwida*, [w:] Z. Lisowski [red.], *Materiały z sesji popularno-naukowej*, Siedlce 1986, s. 69.

potem przepracowywany to pojęcie w duszy naszej i oddajemy przez ekspresję. (List do M. Trębackiej maj 1854)

Spojrzeniem rzekła i anielskim głosem:

Czy widzisz teraz we mnie ukochaną? (III 291)

Spojrzenia Assunty nabierają znaczenia, przemawiają trafniej niż słowa. Milczenie nabiera znaczenia w perspektywie miłości²⁸². Możliwe jest odkrycie prawdy Ty.

Poemat ten, zauważa Trybuś²⁸³ osadzony jest pomiędzy znakiem mikroskopu i teleskopu – dwu nieskończoności Pascala. Ta metafora przestrzenna łączy się, według przywołanego komentatora twórczości Norwida, z problematyką metafizyczną. Przestrzeń uporządkowana jest wertykalnie, co ma charakter wartościujący. Poeta jest zawieszony między niebem a ziemią, i tak spotyka się z Bogiem. Poeta pokonuje drogę ku Prawdzie. Cała ta podróż wydaje się metafizycznym szukaniem całości obdarzonej sensem²⁸⁴.

Poeta dialogu²⁸⁵ zastanawia się co może być pomiędzy Ja a Ty²⁸⁶. Jak wiemy, sam nie zyskał uznania sobie współczesnych. Odrzucony, niezrozumiany trwał przy swoim imperatywie prawdy. Wierzył, że:

Syn minie pismo, lecz ty wspomnisz wnuku. (II 17)

Fert twierdzi, że norwidowska idea dialogu, szczególnie w odniesieniu do procesu poznawania prawdy, nawiązuje do tradycji europejskiej, a zwłaszcza do Sokratesa, który nazywał siebie stręczycielem. Aranżował sytuacje dysputy, których wynikiem były narodziny prawdy. A Norwid:

Kto prawdę mówi, ten niepokój wszczyną;

Kto zrozumiałym chce być, graniczy z oszczerstwem,

Boć trzeba zwiększyć rzeczy, by rzeczy postrzegli (I 411)

²⁸² Por. E. Fromm, *O sztuce miłości*, Warszawa 1971 s. 44-45.

²⁸³ Por. K. Trybuś, *Assunta jako poemat metafizyczny*, „Studia Norwidiana” 1993, nr 11, s. 95.

²⁸⁴ Tamże.

²⁸⁵ Tak określa poetę Fert por: J. Fert, *Poeta dialogu*, Ossolineum, 1982, s. 10.

²⁸⁶ Por. M. Głowiński, *Norwidowska druga osoba*, „Roczniki Humanistyczne” 1971, t. 19, z. s. 127.

Interesująca ze względu na nasze poszukiwania norwidowej prawdy jest jego koncepcja poety przedstawiona przez Puzyninę, która stawia tezę, że dla Norwida bycie poetą jest czymś pierwotnym²⁸⁷. W *Milczeniu* człowiek jest poetą niejako inherentnie, z natury swojej.

Jeżeli wiecie, co jest poeta? – nie dziwię się; każdy kto nie medyk, wie przecież w pewnym względzie, co jest krew; dość, aby się skaleczył... Jeżeli Akademia nie żądała definicji poety, nie dziw – najłatwiej definiować to co w oddali. (VI 408)

Człowiek z racji bycia poetą ma wpisana w intelekt prawdę. Według Norwida tę poetycką naturę najpełniej zachował lud: *stąd największym prosty lud poetą* (III 440)

Z możliwości posiadania prawdy przez poetę wynika konieczność służby społeczeństwu. Tej kwestii poświęca Norwid *Lekcje o Juliuszu Słowackim*.

Obowiązkiem mówcy publicznego jest jasność w Prawdzie, nie jasność w literze samej. (VI 407)

Mianem poety narodowego darzy Norwid tego: *w którego utworach naród jego zajmuje ten udział i tę część, jako tenże naród zajmuje w dziejów – ludzkości rozwoju* (IX 128)

Puzynina zauważa, że Norwid wymienia tu Dantego, Szekspira, Skargę i Krasińskiego, natomiast odmawia tej godności Mickiewiczowi, Byronowi i Słowackiemu²⁸⁸. Dla autora *Fortepianu Szopena* wartościowe i prawdziwe jest to co uniwersalne, powszechne. Odrzuca on *purytanizm*. Poetycka służba prawdzie jest dramatyczna²⁸⁹:

Jestże się poetą, czyli raczej tylko bywa się? (VI 38)

Artystę a zwłaszcza poetę utożsamia Sawicki z tym, który kocha wskazując na wiersz *Moralności*:

*Kochający – koniecznie bywa artystą,
Choćby nago jak herkules stał.*

²⁸⁷ J. Puzynina, *Poeta w twórczości Norwida*, „Studia Norwidiana” 2004-2005, nr 22-23, s. 3-25.

²⁸⁸ Tamże.

²⁸⁹ S. Sawicki, *Norwida walka z formą*, „Studia Norwidiana” 1984, nr 2, s. 23.

Artysta i kochający to dwa oblicza tej samej osoby. Warunkiem koniecznym aktów twórczych jest miłość, to pozwala wносить prawdę do sztuki²⁹⁰. Sawicki łączy dzieje Słowa z dziejami duchowymi człowieka. Twierdzi, za Norwidem, że są one ustawicznym zmaganiem z formą ograniczającą wolność Słowa. Prawdę poznania umieścił Norwid w granicach języka. Zdzisław Łapiński nazywa Norwida filozofem języka. Poeta krytykował romantyzm za zadawanie kłamu realizmowi. Mówić prawdę znaczyło wejść w konflikt z własną społecznością. Quidam z przypowieści wie, że niełatwo jest odkrywać, przekazywać i żyć prawdą. Już samo jej poszukiwanie odbywa się często za cenę heroicznego wysiłku. Za najcięższy grzech współczesnej mu cywilizacji uważał Norwid, jak twierdzi Łapiński, strach przed rzeczywistością²⁹¹.

3.1.3. Prawda etyczna

Pisząc o Norwidowskiej Prawdzie nie można pominąć bardzo istotnego zagadnienia – związku jej z sumieniem. Wielu autorów (Tischner, Fert)²⁹² omawiało szeroko to zagadnienie w swej refleksji nad autorem *Fortepianu Szopena*. Fert wskazuje na aspekt prawdy epistemicznej, jeśli chodzi o sumienie. Twierdzi, iż „Prawda o sumieniu może się objawić jako pewna abstrakcja poznawcza, wyniesiona ponad uwarunkowania osobiste czy historyczne, choć w konkretnych tekstach (czy – analogicznie – ludzkich czynach) nie można nie zauważyć jej aktualnej jednorazowości, zjawiskowości”²⁹³. W wierszu *Czy ten ptak kala gniazdo, co je kala* (I 249) Fert dostrzega motyw sumienia włączony w dyskurs prawdy. Twierdzi, że może on wydać się polemiką z pragmatycznym pojmowaniem prawdy. Zaprzecza on jednak tej tezie kładąc akcent na odniesienia do programu artystycznego poety, w którym sztuka ma być bliska życiu, nie zaś w sferze praw wąskiego utilitaryzmu. Nam jednak wydaje się, że godna uzasadnienia jest teza, iż Norwidowska prawda wykracza poza pragmatyzm. Fert przyznaje, że prawda sumienia nie jest abstrakcją, a konkretnym wymiarem ludzkiej osoby, pozwalającym utrzymać więź w prawdzie z realnym bytem. „Utrzymanie” prawdy z realnym bytem nie jest pragmatyzmem, ale ma swe odniesienia do filozofii realistycznej²⁹⁴. Fert przyznaje jednak, że mimo, iż sumienie sąsiaduje ze sferą przeżyciową,

²⁹⁰ Por. S. Sawicki, „Kształtem jest miłości” – Norwid o kulturze, „Studia Norwidiana” 2001, nr 19, s. 6-7.

²⁹¹ Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków, 1971, s. 16-18.

²⁹² J. Fert, *Poeta sumienia, Rzecz o twórczości Norwida*, Lublin 1993, J. Tischner, *Sumienie słowa*, Wrocław 2004.

²⁹³ Fert, *Poeta dialogu*, dz. cyt., s. 13.

²⁹⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1959, s. 150-155.

to ostatecznie ciąży ku prawdzie myśli (rozumu). W tekście *O tszynie i czynie* poeta zastanawia się skąd pewność sumienia:

Pytanie: Jak zyskać wiedzę(ufność), że to a to przedsięwzięcie jest oryginalnym (czyli że zapewnia zwycięskie upadki i wreszcie zwycięstwo zupełne)?

Odpowiedź: Tę wiedzę-ufność indywidualnie zyskuje się przez odniesienie indywidualnego sumienia swego do ostatecznego źródła prawdy, za pomocą najzdrowszej – ekstazy, modlitwami coraz to krótszymi, aż do tak krótkiej i w tym zjętej toku, w jakim jest Modlitwa Pańska (Ojcze nasz) (VII, 55).

Mamy tu odniesienie do etyki chrześcijańskiej, gdzie rozum praktyczny poznaje prawdę podobnie jak spekulatywny. Św. Tomasz łączy prawdę z formą, która jest pierwszą doskonałością każdego bytu, dzięki formie każda rzecz realizuje w sobie prawdę w znaczeniu metafizycznym, a równocześnie tworzy podstawę prawdy w znaczeniu logicznym²⁹⁵.

Prawdę z piersią nagą, Norwid utożsamia z sumieniem, prawością ludzką opartą na wewnętrznym głosie Boga w człowieku. Sumienie ukazane jest we fragmencie dialogu *Wiesław* jako brylant²⁹⁶. W liście do Józefa Bohdana Zaleskiego z 1850 r. Norwid umieszcza pozdrowienie przekazywane cesarowi przez gladiatorów:

Morituri te salutant, Veritas (VIII 152)

Słowa te zamieścił Norwid również w motcie wiersza *Scherzo* i, jak zauważa Maciejewski, są one wielkim symbolem losu ludzkiego.²⁹⁷

W wierszu *Legenda* Norwid głoszoną przez siebie prawdę porównał do biblijnego ziarna, które musi obumrzeć, aby mogło przynieść plon. Jacek Salij zauważa, że tu własną sytuację miał Norwid przed oczyma, kiedy przeciwstawiał artystę prawdziwego, który w służbie prawdzie godzi się umrzeć dla siebie by pozostać wierny sumieniu, takiemu, który by zdobyć tani poklask, karze umrzeć prawdzie²⁹⁸.

*Czy, mówię, prawdę na swym stawiał grobie,
Czy się jej grobem podpierał ciosanym?* (III 433)

²⁹⁵ Por. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność*, cz. 3, Lublin 1986, s. 129-131.

²⁹⁶ Por. J. Puzynina, *Prawda w poematach Norwida*, „Studia Norwidiana” 1991-1992, nr 9-10, s. 9.

²⁹⁷ Por. J. Maciejewski, *Cyprian Norwid*, Warszawa, 1992, s. 40-41.

²⁹⁸ J. Salij, *Problem męczeństwa u Norwida*, „Studia Norwidiana”, 2001, nr 19, s. 28.

Salij *Promethidion* odczytuje w sposób swoisty, jako medytację nad rdzennie chrześcijańską prawdą, że istotą naszego upadku jest rozdzielenie tego, co powinno być złączone. „Upadek nasz polega na tym, że z chwilą kiedy porzuciliśmy Boga, rozdzieleniu uległy nasze podstawowe wartości, które z natury są nierozłączne. W ten sposób Prawda oddzieliła się od Dobra, Dobro od Radości, Radość od Miłości, Praca od Piękna, Piękno od Praktyczności”²⁹⁹. W pierwszym i ostatnim wersie autor poematu *Promethidion* kreśli nadzieję, że to co zostało rozdzielone zostanie połączone.

Zdaniem, artyście, w mniemaniu autora *Czarnych kwiatów*, jest owe pęknięcia scalać przez trud odkrywania prawdy i przez przekaz jej odbiorcy. I tu kolej na rozważenie relacji prawda, a sztuka.

3.1.4. Prawda estetyczna

W historii myśli estetycznej różne były zapatrywania na tę korelację prawdy i sztuki. Tatarkiewicz podejmując tę kwestię w *Dziejach sześciu pojęć*, przytacza fakt, iż w starożytności relacja odnosiła się do sztuki literackiej i podejmowana była przez poetów³⁰⁰. Poeci starożytni pytali czy poezja daje wyraz prawdzie, czy w swej treści jest prawdziwa. To pytanie Norwid odnosi w ogóle do sztuki. W *Promethidionie* twierdzi, że sztuka nie może istnieć bez prawdy. W dialogu pierwszym *idzie o formę, to jest o piękno; w drugim o treść, to jest o Dobro, i o światłość obu, Prawdę.* (III) Puzynina zastanawia się jaka jest relacja tych kategorii u Norwida. Stawia pytanie „Czy chodzi o to, że prawda w znaczeniu wypowiedzi zgodnej z rzeczywistością czyni piękno i dobro jawnym, pozwala je poznać?, w tym sensie rozjaśnia, rozświeśla”³⁰¹. Wskazuje tu na charakterystyczną dla *Promethidiona* metaforykę światła. Czy też chodzi o to, że Prawda Bytu, Prawda Nieskończona, jest ich rzeczywistą światłością, rozpraszającą mroki niewiedzy i zła. Puzynina wskazuje na liczne konteksty prawdy w *Promethidionie*, które ukazują całą skalę relacji między prawdą, a człowiekiem i artystą. Otóż zdarza się, że twórca wstydy się prawdy, tłumy ją, wybiera zamiast niej jej *udanie i naśladowanie* (5), a nawet wręcz zabija ją budując jej *grób ciosany*. Ale są też tacy, *którzy jej posąg na swym grobie stawiają*. Istnieją *prorocy*, oraz ci, *którzy idą za Zbawicielem z krzyżem swoim. Wszyscy oni walczą prawdą dla prawdy* (III, 455). Prawda w sztuce jest o

²⁹⁹Tamże, s. 28.

³⁰⁰W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2011, s. 359-369.

³⁰¹Por. J. Puzynina, *Prawda w poematach Norwida*, „Studia Norwidiana” 1991-1992, nr 9-10, s. 8.

tyle ważna, by nie *Zagłuszyć gromu prawdy walnej*, (*Dedykacja III, wiersze*). „Forma spełnia określone funkcje „dla”, jest „środkiem do mety”. Nie może zasłaniać ostatecznego celu człowieka. Nie może nim rozrządzać:

Więc jej używam ja, nie mnie używa (III 377)

Ma wspomagać wolność człowieka zbawionego. Niewola jest dewiacją³⁰².

*Niewola – jest to formy postawienie
Na miejscu celu. – Oto uciśnienie...(…)
Bo wolność?... jest to celem przetrwanie
Doczesnej formy. Oto wyzwolenie!...*

Forma, zatem ma służyć prawdzie w sztuce i prowadzić do celu ostatecznego – Boga.

Ale Bóg spyta – On – co Sam jest celem.(III 377)

Norwid sztukę pojmuje zadaniowo. Przez nią ma się dokonywać powrót do pierwotnej, utraconej przez bunt człowieka, harmonii. Twórczość, jak i w ogóle praca jest czynnikiem konstytutywnym dziejów. Jest sferą człowieczeństwa, podlegającym osądowi moralnemu³⁰³. Nad sztuką czuwa *Prawda sumienia* ponieważ jest ona sferą świata wartości, obszarem sumienności, a nie tylko sprawności technicznej. Sztuka zatem jest walką o wartości, szukaniem prawdy przez jej praktykowanie, zdobywaniem harmonii w dysonansach ludzkiego bytu. By twórca mógł realizować taki obraz sztuki powinien:

Samemu kwiatem wzrósć, ku prawdzie pierwowzoru...(III 161)

Istotę norwidowej prawdy sztuki i kultury uchwycił Ingot parafrazując fragment *III Lekcji o Juliuszu Słowackim*:

³⁰² S. Sawicki, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986, s. 57.

³⁰³ Por. J. Fert, *Harmonia*, [w:] J. Puzynina, E. Teleżyńska [red.], *Całość w twórczości Norwida*, Warszawa 1992, s. 21.

„czytanie kultury polega na wyczytywaniu z niej tego, co Bóg stworzył i tego co pracą wieków nad tym wyrosło” (VI 428)³⁰⁴.

Norwid pozostaje poetą *Prawdy całej*. Jest nim na poziomie słowa, a także refleksji nad człowiekiem, poznaniem, wartościami³⁰⁵. Zatacza kręgi transcendentne, dąży do uchwycenia tego co Absolutne, Bytu Najwyższego. Konstrukcje, które dostrzega „Puzynina typu „cało-życie”, „cało-człowieczość”, „cało-piękno”, potwierdzają jej tezę o religijnym horyzoncie słowa „całość”. Metafizyczny, czy nawet teologiczny wymiar całości i Prawdy dostrzec można w wypowiedzi ks. Dunajskiego³⁰⁶. Pełnia Prawdy nastanie w Królestwie Bożym, które jak sugeruje ks. Dunajski, jest jednym z imion *Prawdy Calej*. A gdy wypełnią się dzieje nadejdzie upragniony stan *Harmonii*³⁰⁷.

Obowiązek szukania prawdy, świadectwa prawdzie i umierania za prawdę koresponduje z pokojem Chrystusowym, gdyż właśnie dla tej nadziei eschatologicznej Chrystus przyniósł *rozerwanie i miecz* i dla niej poniósł śmierć na krzyżu, zaś za jego przykładem poszli apostołowie. Norwid boleje nad polską obojętnością wobec prawdy.

Umieją morze krwi przelać, a kilku słów prawdy nie powiedzą...

Według Poety nie nastąpi prawdziwe wyzwolenie *aż wojnę prawdy Polska wygra w sobie*.

3.2. „Dobro cenię we wszystkich, nawet w sobie” - Norwidowe ujęcie Dobra

Preludium do niniejszych rozważań niech stanowią wybrane dystynkcje pojęcia dobra z historii filozofii. Dla Platona dobro było wartością najwyższą jako transcendentna idea, principium oraz ostateczny cel wszystkiego³⁰⁸. Według Arystotelesa wartość człowieka stanowi jego rozumna natura, oraz rozumne działanie poznawcze i cnotliwe. Cnotę uważa Stagiryta za sprawność czyniącą człowieka posiadającego ją i dzieło tegoż człowieka dobrym. Najwyższą wartością dla twórcy *Perypatu* była doskonałość stanowiąca również ostateczny cel. Stoicy za naczelną wartość uważali cnotę złączoną z wolnością. Św. Tomasz z Akwinu

³⁰⁴M. Inglot, *Duch i litera (refleksyjny kształt poezji Norwida)*, [w:] tenże [red.], *Dramat życia prawdę wyrabiający Materiały Norwidowskiej Sesji Naukowej, Jelenia Góra, 6–7 maja 1983*, s. 25.

³⁰⁵Por. W. Kudyba, *Nad „całością” Norwida*, „*Studia Norwidiana*”, 1994-1995, nr 12-13, s. 76.

³⁰⁶Por. A. Dunajski, *Teologiczne implikacje Norwidowego dopełnienia*, [w:] J. Puzynina, E. Teleżyńska [red.], *Całość w twórczości Norwida*, dz. cyt., s. 3-21.

³⁰⁷Por. J. Fert, *Harmonia*, art. cyt., s. 21-35.

³⁰⁸S. Kamiński, *Jak filozofować*, Lublin 1986, s. 294.

przejął te ujęcia i dobro określił: *Bonum est in re inquantum habet ordinem ad appetitum*. Klasycznych rozróżnień dobra dopatrujemy się w twórczości Norwida, co wykażemy poniżej. U poety w obszarze semantycznym dobra odnajdujemy również takie wartości jak: godność osoby, miłość, dobrą wolę, wolność, sprawiedliwość oraz doskonałość. Nasze rozważania, zatem, oscylować będą wokół dobra i zasugerowanego kręgu wartości. Norwidową problematykę dobra ukażemy w trzech odsłonach. Po pierwsze skupimy się na zagadnieniu metafizyki dobra, po drugie omówimy dobro etyczne, po trzecie rozpatrzymy doskonałość i dążenie do niej, jako dynamiczny aspekt osoby.

3.2.1. Metafizyka dobra w myśli filozoficznej Norwida

Norwida określić można jako poetę ładu moralnego. Jego myśl przenika etyka chrześcijańska, w której człowiek stworzony na obraz Boży ma szczególną godność. Należy go szanować, ponieważ sam Bóg odnosi się do niego z szacunkiem. W liście do Marii Trębickiej pisał: „powiedziano w Księgach Mądrości, iż *cum magna reverentia... avec une grandereverence Dieu dispose de l'homme*. I każdy, ktokolwiek czuł sprawę ręki Pańskiej, choćby sobie nie śmiał powiedzieć tego, ani napotkał tego w Piśmie Świętym, w głębi serca czuje to – nieuszanowanie człowieka jest czysto – ludzki wynalazek” (VIII, 2005)³⁰⁹. Wielu norwidologów uważa poetę za jednego z najbardziej i najgłębiej katolickich umysłów dziewiętnastego stulecia³¹⁰. Myśl jego konsekwentnie wskazuje na Transcendencję jako instancję ostatecznych odniesień. We wstępie do dialogów *Promethidiona* znajdujemy słynne ujęcie relacji *Piękna, Dobra i Prawdy*:

W dialogu pierwszym idzie o formę, to jest Piękno.

W drugim o treść, to jest o Dobro, i o światłość obu, Prawdę. (III, 429)

Pojęcie formy i treści przywołuje na myśl złożenia bytowe, charakterystyczne dla filozofii bytu Arystotelesa przejętej przez św. Tomasza z Akwinu. Problematyka złożenia bytowego należy do jednej z ważniejszych w refleksji i uprawianej w ramach Lubelskiej Szkoły Filozofii

³⁰⁹ C. K. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz Gomulicki, Warszawa 1971; w nawiasach na końcu cytatów z Norwida cyfra rzymska oznacza numer tomu, a arabska – strony.

³¹⁰ Por. S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków-Wrocław 1983 s. 221-222.

Klasycznej³¹¹. Według finalistycznej koncepcji dobra istnieją relacje pomiędzy bytem, a pożądaniem, czyli wolą³¹². Można wskazać na trojaką specyfikę dobra: jako przymiot samej rzeczy, jako przymiot pożądania oraz dobro moralne jako przymiot woli. „Byt nie dlatego jest dobry, że jest pożądany przeze mnie, lecz dlatego jest przeze mnie pożądany i kochany, że już sam w sobie ma treść taką, że jest ona zdolna w jakiejś mierze uzupełnić moją bytowość. A zatem dlatego byt jest kochany, że jest dobry”³¹³.

W poemacie *Psalmów Psalm, jako pieśni społecznej poszyt trzeci* odnajdujemy parafrazę *Hymnu o Miłości* św. Pawła:

*Bo rzeczy swoich nie szuka, a przecie
Cudzego nie chce – wie, że Bożym trzecie...(...)
Tej – co z Prawdy tylko się uciesza ,
Wszystkiemu wierzy i wszystko rozgrzesza,(...)*

*Miłości! W tobie jednej odpocznienie
I moc, i bytu ós; w tobie – Sumienie—(III, 411)*

Dostrzegamy paralelność ujęcia Norwida z powyższym rozumowaniem – w miłości tkwi moc i bytu ós, a zatem byt jest kochany, ponieważ jest dobry. Słowo *Miłość* odsyła do szerokiego spektrum semantycznego; moc – Boża Energia, bytu ós – w każdym czynie przedłużona jest bytowość, by zachować istnienie. „Cokolwiek bowiem działam, to przedłużam mą bytowość poprzez moje czyny. W każdym czynie chcę zachować i zarazem ubogacić moje istnienie”³¹⁴. Poprzez czyny i działania uwidacznia się zasadnicza inklinacja – miłość – do własnego istnienia. Wydaje nam się zasadne odwołanie do takich ontologicznych analogii ze względu na powiązanie pojęcia miłości z bytem, wszak:

*Do Boga!... Miłość tylko pozostanie
Jak w zapalonym stosie hełm brązowy
Z napisem „jesteś!” (III, 411)*

³¹¹ Por. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 224-390.

³¹² Tamże, s. 190.

³¹³ Tamże, s. 182.

³¹⁴ Tamże, s. 181.

Pobrzmiwają tu echa finalistycznej (teleologicznej) koncepcji dobra, wywodzącej się od Arystotelesa, a zaadaptowanej przez Akwinatę. Dobro jest racją, celem działania i dążenia bytów: *bonum est quod omnia appetunt*. Ostatecznie celem człowieka i całej natury jest Dobro Najwyższe.

*Więc Ten, O! dobry, tam, gdzie miłosierdzia źródłisko,
Śpiewaki swoje nam sprawił i przysłał tu blisko (III, 402)*

Norwid akcentuje społeczny wymiar człowieka. Warunkiem podstawowym społecznego funkcjonowania człowieka jest spełnianie obowiązków. Nie przyczyna prawna leży u podstaw tych obowiązków, ale moralna wynikająca z dekalogu. Mojżesz nie otrzymał od Boga karty praw człowieka, ale dwie tablice obowiązków. Bóg stwarzając człowieka na swój obraz, powołuje go do życia we wspólnocie (rodzinnej, narodowej, ogólnoludzkiej). I tu pojawia się moment odpowiedzialności za siebie, za innych i za historię³¹⁵. Takie powołanie może być realizowane tylko w obszarze wolności.

*Nie niewola i wolność są w stanie
Uszczęśliwić cię... nie! – tyś osobą:
Udziałem twym – więcej!...panowanie
Nad wszystkim na świecie, i nad sobą. (II, 64)*

Co to znaczy „panować nad wszystkim i nad sobą”? Zadaniem osoby jest panowanie nad własnymi zmysłami i namiętnościami oraz nad zbiorowością, której jest się członkiem; nie dopuścić do własnego uprzedmiotowienia i zniewolenia³¹⁶. Myśliciel pragnął by utworzono „Towarzystwo uszanowania człowieka” (VII, 52). Pisze memoriał, w którym podkreśla prawo człowieka – osoby do tego by zbiorowość służyła mu, umożliwiając rozwój osobowości przez stwarzanie warunków życia moralnego i duchowego. Znana maksyma Norwida – *Ojczyzna to wielki zbiorowy obowiązek – nawiązuje do personalizmu chrześcijańskiego, zgodnie z którym „obowiązek ten dzieli się, albo raczej składa się w naturze rzeczy z dwóch: zobowiązującego ojczyznę dla człowieka i zobowiązującego człowieka dla Ojczyzny (VII, 113).*

³¹⁵ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 116-120.

³¹⁶ Por. H. Siewierski, *Architektura słowa*, Kraków 2012, s.161-162.

„Nie można dostrzegać w człowieku jedynie jednostki, która służy, zapominając o osobie, ale która wymaga”³¹⁷.

W rozumieniu Norwida szlachetną ambicją filozofii winno być i było – co rozumieli filozofowie starożytni, nie tylko rozjaśnianie zagadek bytu, ale też uczynienie człowieka „moralnie szczęśliwym”. Niepokoiły poetę objawy dehumanizacji w świecie. Dał temu wyraz w liryku *Źródło*, który zawiera wizję oraz sąd nad zbliżającą się epoką wynaturzeń i bezdroży cywilizacji. Wskazuje w nim na rozbrat kultury i cywilizacji. Ten surowy sąd Norwida nad znieprawioną przyszłością pojawił się w czasach, gdy głośna już była na Zachodzie filozofia Maxa Stirnera, przekreślająca autorytatywnie wszelkie normy moralne, głosząca, że należy żyć, mając na uwadze własny jedynie interes, jako że miarą rzeczy jest jaźń ludzka zmienna i przemijająca. Rozwijający się wtedy pozytywizm niewiele poświęcał uwagi zagadnieniom teorii wartości, etyki czy religii. W cyklu *Vademecum* mówił Norwid o pewnych powinnościach ludzkich, by dać opór tym złowrogim dla człowieka tendencjom. Dokonuje obrachunku z epoką kupiecko-przemysłową. Rysem specyficznym tej epoki jest zamęt w sferze wartości. Nadzieję poety po tej pesymistycznej diagnozie podtrzymuje przeświadczenie o stałej opiece Boga i wiara w sens cierpienia.

W system wartości Norwida, obok prawdy, dobra i piękna, wpisana jest cnota nadziei. System ten nie jest wyłożony bezpośrednio jako koherentny tekst, ale jest on *implicite* zawarty we wszystkich wypowiedziach autora *Assuntę*. Poeta podejmuje te kwestie, uciekając się do paraboli, metafor, sięga do źródeł i istoty słów i znaczeń. Język poety zmierza w kierunku syntezy³¹⁸. Jednym z pierwszych norwidologów podejmujących kwestie filozofii języka w twórczości autora *Rzeczy o wolności słowa* był Kazimierz Bereżyński. Dostrzegł istotną dla naszych rozważań kwestię twierdząc iż: „przewyciężeniem dualizmu boskości i ludzkości jest Słowo: ma ono swoją stronę wewnętrzną, ściśle z duchem człowieka związaną, boską – i zewnętrzną, ludzką. Harmonia obydwu stron Słowa jest jego ideałem, *celem i arcydziełem*. Dzieje ludzkości wykazują większe lub mniejsze oddalenie od ideału. Chrystianizm przyniósł z sobą upragnioną harmonię – a widocznym tego znakiem jest Jezus Chrystus, wcielone Słowo, łączący w swej osobie boskość i ludzkość”³¹⁹. Z tak ambitnego podejścia do istoty słowa wynika specyfika języka poety. Docieranie do właściwych znaczeń stanowiło dla autora *Quidama* powinność moralną. Stąd *ciemność mowy*, na którą skarżyli się już współcześni Norwidowi. Nie czynił on ani jednego gestu, ani jednego ustępstwa,

³¹⁷ Tamże, s. 15.

³¹⁸ Por. J. Fert, *Norwid poeta dialogu*, Wrocław 1982, s. 110.

³¹⁹ K. Bereżyński, *Filozofia Cypriana Norwida*, Warszawa 1911, s. 19.

umożliwiającego wejście w łączność myślową i uczuciową z odbiorcami swojej epoki.
Błądził samotnie licząc na zrozumienie późnego wnuka.

Ty skarżysz się na ciemność mojej mowy:

- Czy też świecę zapalałeś sam?(...)

Wiary trzeba – nie dość skry i popiołu...

Wiare dałeś?...patrz – patrz, jak płonie!...(...)

Podobnie są i słowa me, o! człeku,

A Ty im skąpisz chwili marnej,

Nim, rozgrzawszy pierwej zimnotę wieku,

Płomień w niebo rzuca ofiarny...(II, 26)

W owej syntetycznej ekspresji zamyka poeta odkrywany wciąż na nowo *profil Nieskończonego*³²⁰ Od odbiorcy świadomie wymaga pewnego przygotowania i zaangażowania intelektualnego, oraz postawy otwarcia na transcendencję.

3.2.2. *Sumienie Słowa* – dobro etyczne

Słowo *Sumienie* prowadzi nas w kierunku etyki. W „Kurierze Wileńskim z 1939 roku czytamy wypowiedź Arcimowicza: „Fundamentem filozofii Norwida jest katechizm – jest to filozofia wierzącego głęboko i niezachwianie katolika. «Co by zostało z całego dzisiejszego ukształcenia, gdyby mu odjąć to, co za pieniądze się nabywa, i na powrót dla pieniędzy...» Mnie się zdaje że zostałyby katechizm – czytamy w liście do M. Trębackiej z 1854 r. Katechizm to fundament, wiązaniem zaś całości (...) jest teoria «Zwolenia». Na katechizmowej prawdzie, że Bóg stworzył świat, Syn Boży odkupił, a Duch święty oświecił i oświeca w dalszym ciągu rozumy ludzkie, uszlachetnia uczucia i wspiera wolę, buduje Norwid wspomnianą teorię. (...) Ta teoria „Zwolenia” leżała w podwalinach wszystkich poglądów poety”³²¹. W teorii tej dobro oznacza być *z-wolonym* z wolą Przedwiecznego. Przed wolną wolą człowieka pojawia się alternatywa: współdziałać z wolą Bożą w celu doskonalenia świata albo się jej przeciwstawić idąc w odmiennym kierunku. By uwydatnić

³²⁰ M. Giergielewicz, *Cyprian Norwid, Laur Dojrzały* Londyn 1946, s. 150-158; cyt. za: M. Inglot, *Norwid. Z dziejów recepcji twórczości*, Warszawa 1983, s. 409-416.

³²¹ W. Arcimowicz, *W 50-tą rocznicę zgonu*, „Kurier Wileński” 1939, nr 134, s. 2-3; cyt. za: M. Inglot, jw., s. 265.

znaczenie *Zwolenia* autor *Quidama* dokonuje zmiany słowa *zwolona* na *zwolona* w *Bogurodzicy*. W trzecim akcie monologii *Zwolonon* po monologu tytułowego bohatera chór śpiewa:

*U Twego Syna, gospodyna, Matko zwolona Maryja,
Ziści nam – spuściłam
Twego Syna Chrzcziciela zbożny czas...
Kyrie Elejson. (IV 47)*

Wykładnię zasad etycznych daje Norwid m.in. w poemacie *Psalmów Psalm*, w którym odnajdujemy poetycko-filozoficzny komentarz ośmiu Błogosławieństw ze słynnego Kazania na górze (Mt 5.), które *kością bytu nam*:

1

*O! dobrze, dobrze, wam – którzyście w duchu ubozi,
Nie wiedząc wyszli z bram, i korzystacie już z żniwa,(...)*

2

*Lecz i ci tęskni, och! Którzy o czasie się biedzą,
I nie są jako wy i po nad czasem nie siedzą,
Ale wciąż smętni tu, choć im tu waszego nie stawa:
O! i was czeka dar stamtąd, skąd wszystko się dawa.*

3

*Toż ciszy, którzy są bez – mowej ziemi obrazem,
Pracując jako ta i w głuchym rytmie z nią razem,
Tak ziemię w sobie pierw prac tych posiędą ćwiczeniem,
Że daną będzie im i ta, której są sklepieniem.*

4

*A owi – którzy roz-sprawiedliwości spragnieni,
Co marny znają los, króle! a siedzą w przedsieni,
I owym z czasem dzban do ust się spiekłych nachyli,
Jeżeli pragnąc wciąż, nie sami dzbanu kusili!*

5

*Wam słodziej, o! i jak ... co miłosierdzie czynicie,
Bo Ten, co Miłość jest, od-pomni przeszłe wam życie,
Bo każdy dobro-czyn wpierw zmartwychwstanie już Wami,
Nie sami czując tu i tam staniecie nie sami*

*Czystego serca mąż, pociech i teraz nie próżny,
Widzi on bowiem Cel, lubo do celu podróżny,
I dobrze, pewno, mu – ani go tuman błyskawic,
Ani go błędna skra w samotrzask zwiedzie trzęsawisk.*

*Lecz z wszystkich pono ten rzecz ma najlepszą w udziale,
Kto czyni pokój tu pomiędzy ale a ale,
I nie sam pokój-słów, który jest śmierci pokojem,
Lecz pokój w Słowie-słów, pokój pokojem i bojem (III, 412-413)*

Norwida marzeniem było by te siedem słów *ciałem się stało* w Ojczyźnie. Jest przekonany, że gdyby to nastąpiło ziściłoby się Królestwo Boże na ziemi i można byłoby zawołać:

I – amen – amen przed – wieczny! (III, 414)

Program Mesjański z kazania na górze był bliskim sercu programem autora *Vademecum* i to zarówno dla pojedynczego człowieka jak i całego narodu i całej ludzkości³²². Norwid wiedział, że program ten nie spotka się z uznaniem współczesnych mu. Inaczej odczytywał rolę Polski i Polaków niż Krasiński czy Cieszkowski, dla których miała ona odegrać rolę znaczącą w transformacji własnej i europejskiej sytuacji polityczno-społecznej. Myśliciel przedkładał poziom moralny społeczeństwa nad jego rolę przywódczą wśród innych narodów.

*Bo nasza rzecz jest wieczność w Polsce, a rzecz Wasza –
Polska w dziejach wiecznego. (III, 417)*

Osiem błogosławieństw jako streszczenie, kwintesencja Ewangelii była dla poety fundamentem tradycji naszego narodu, stanowiącym o jego tożsamości. Przeszłość jest zawsze obecna w terażniejszości. Nie do pomyślenia jest człowiek bez własnej tradycji. To z niej czerpiemy i uaktualniamy perspektywę historii zbawienia³²³. Według Norwida tradycja stanowi o istocie człowieka i jego godności: „Wiedz, że to przez tradycję wyróżniony jest

³²²Por. A. Merdas, *Luk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983, s. 86.

³²³Por. S. Sawicki, *Wywyższenie tradycji*, „Studia Norwidiana” 1990, nr 8, s. 3-14.

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). Człowiek rodząc się, twierdzi Sawicki, ma w sobie zakodowane to, że jest Bożym obrazem. Nosi w sobie równocześnie tragiczny ślad pierwotnej dezintegracji, której nie jest świadomy³²⁴. Człowiek nie może zrozumieć własnych korzeni bez odniesienia do przeszłości i tradycji, a Jan Paweł II ujął to chrystologicznie: „Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa, co więcej człowiek nie może sam siebie zrozumieć bez Chrystusa”. To odniesienie ewokuje istotę norwidowego rozumienia tradycji, która ma być „wstępem do zmartwychwstania i trwania wiecznego”³²⁵. Norwid interpretował wszystkie zjawiska w dwóch odniesieniach: horyzontalnym i wertykalnym i, jak zauważa Sawicki, był głęboko przekonany, że prawda domaga się perspektywy całości, również ta związana z tradycją³²⁶. Tradycja jest nośnikiem wartości, które mają ogromny wpływ na kształtowanie sumienia – tak ważnej dla Norwida świętości. Inspiracja chrześcijańska w twórczości autora *Białych kwiatów* ma wymiar teologiczny. O Norwidzie jako o teologu często wypowiadał się ks. Dunajski³²⁷.

*Ale czas idzie – Szlachty – Chrystusowej,
Sumienia – głosu i wiedzy – bezmownej (I, 122)*

Bardzo istotną dla aksjologii Norwida wartością jest sumienie, które stanowi jedno z kluczowych pojęć etyki personalistycznej³²⁸. Sumienie to swoiście ludzki zmysł moralny, swoiście ludzka dyspozycja umożliwiająca wydawanie sądów o moralnej wartości czynów i stanowiąca pierwotne źródło rozpoznania powinności moralnej³²⁹. Kreśli ono etyczny wymiar osoby ludzkiej i pozwala na bycie w sferze wartości moralnych. Poeta ujmuje je jako zakorzenione w sacrum. Na związek sumienia z sacrum wskazuje Puzynina³³⁰. W dialogu *O Tuzinie i czynie czytamy:*

Tę wiedzę-ufność indywidualnie zyskuje się przez odniesienie indywidualnego sumienia swego do ostatecznego źródła prawdy, za pomocą najzdrowszej – ekstazy,

³²⁴ Tamże, s. 11.

³²⁵ Tamże, s. 12.

³²⁶ Tamże, s. 13.

³²⁷ A. Dunajski, *Norwid wobec tradycji teologicznej*, „Studia Norwidiana” 1990, nr 8, s. 15-22.

³²⁸ J. Leociak, *Vade-mecum czyli wędrówka przez świat „mylnego zamętu”*, [w:] K. Kopczyński, J. Puzynina [red.], *Materiały z konferencji zorganizowanej przez Pracownię Słownika Języka Norwida w dniach 4-6 listopada 1985 roku*, Warszawa 1990, s. 119.

³²⁹ Por. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, t. 3, Lublin 1986, s. 59.

³³⁰ J. Puzynina, *Z problemów języka wartości „Vade-mecum”*, [w:] K. Kopczyński, J. Puzynina [red.], *Materiały z konferencji*, dz. cyt., s. 89.

modlitwami coraz to krótszymi, aż do tak krótkiej i w tym zjętej toku, w jakim jest Modlitwa Pańska (Ojcze nasz). Sumienie indywidualne, zamiarem zaprzątnięte i z onym tą i tam idące drogą, od-źródła wyboru i wynalastwa wolę i siłę (VII, 55).

Koneksje sumienia z *sacrum* odnajdujemy również w *Promethidionie*:

*Jeśli mistycyzm jest to urojenie,
Lub urojenie tylko mistycyzmem,
To nie wiem, za co słowo to: sumienie,
Miałby dotykać kto z was ostracyzmem...
I owszem... toć jest urzeczywistnienie
Najdoskonalsze, i może jedyne,
I owszem, brylant to jest, który wagą
Przecieka, prując powierzchną glinę,
I owszem – prawda to, z swą piersią nagą!*

Dobro – jako wartość moralna i sumienie sięgające *sacrum* tworzą Norwidowego „sumiennego męża”. Kim on jest? Jest to człowiek zakorzeniony w tradycji chrześcijańskiej, odpowiedzialny za siebie samego oraz za cały zniewolony naród. Jest to człowiek odrzucający wolę zemsty, ale dążący do doskonalenia siebie i świata przez rzetelną pracę „z potem swego Czoła” (I, 390). Wszak:

*-O! nieskończona jeszcze Dziejów praca,
nie przepalony glob sumieniem. (II, 19)*

Autor *Assunty* dostrzegał możliwość wyboru dobra w zaufaniu do rozumu. Ujmował je zwykle podmiotowo – jako życzliwe nachylenie ku drugiemu człowiekowi, oddanie mu. Taką postawę wiązał poeta z wolną wolą ludzką. Był przekonany, że wiele zależy od człowieka i nic nie może mu przeszkodzić w poszukiwaniu Prawdy i realizowaniu Dobra, tworzeniu Piękna.³³¹ Sumienie jest walką, doczesność polem bitwy i drogą prowadzącą -

„Tam, gdzie jest Nikt i jest Osobą:

³³¹ Por. J. Maciejewski, *Cyprian Norwid*, Warszawa 1992, s. 47.

- Podzielni wszyscy, a cali!...

Ogromnym niebezpieczeństwem dla człowieka jest zatracenie sumienia, głuchy i tępy spokój, który wynika ze śmierci tego co ludzkie.

*W każdym kraju inaczej prawda się udziela,
Lubo wszędzie jednego ma nieprzyjaciela,
A tym jest kłamstwo, tudzież lenistwo i pycha,
I nerwów – wstręt, co, aby mieć pokój, ucicha. (II, 102)*

Z metafizycznego punktu widzenia zło jest brakiem dobra³³². Norwid zdaje się podzielać ten punkt widzenia. Przyczynę zła upatruje w:

Braku albo fałszu jawności w społeczeństwie (Szczęście)?

U podstaw dobrych stosunków społecznych leży porządek moralny:

*I moralność nie tylko jest osobistą:
Jest i wtóra – moralność - zbiorowych ciał (II, 78)*

Odrzucenie tego związku deformuje relacje międzyludzkie jest przyczyną zła, skazuje społeczność na poruszanie się w przestrzeni kłamstwa i zła. W kategoriach metafizycznych i norwidowskich zarazem, kłamstwo jest powiązane ze złem stanowiąc brak:

*Zawsze – zemści się ma tobie brak.
- Piętnem globu tego – niedostatek, (III, 257)*

Brak, kłamstwo stanowi przeszkodę w dobrych relacjach interpersonalnych. Zamiast prawdy w Buberowskiej przestrzeni „Ja-Ty” pojawia się fałsz, prowadzący do rozpadu więzi międzyludzkich:

Jak niewiele jest ludzi i jak nie ma prawie

³³² M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 197-199.

Pragnących się objawić!... – Przechodzą – Przechodzą – (...)
Popularnie nieświadomi siebie i osobni. (II, 84)

Przestrzeń sumienia staje się dla Norwida przestrzenią napięcia, walki. W liście do Marii Trębackiej napisał: „Jestem nieprzyjacielem harmonii w kwestiach sumienia...(VIII, 198).

W jednym z pierwszych liryków *Vade-mecum – Harmonii* mówił o zgodności opinii na sprawy najistotniejsze, regulowane sumieniem jako o możliwości głębszych kontaktów międzyludzkich. Taka harmonia możliwa będzie w wymiarze eschatycznym, a dziś:

I nerwów gra, i współ-zachwycenie,
I tożsamość humoru –
Łączą ludzi bez sporu:
Lecz bez walki nie łączy sumienie! (II, 21)

Tęsknotę za prawdomównością bez zbędnych konwenansów dialogowania salonowego, omijającego istotę zjawisk wyraził w *Mojej piosnce* adresowanej do Marii Trębackiej Fragment:

Do tych co mają tak za tak,
Nie za nie bez światłocienia.
Tęskno mi Panie. (

nawiązuje bezpośrednio do ewangelicznego: „niech wasza mowa będzie tak – tak, nie – nie”.

Po zasygnalizowaniu związku norwidowego sumienia z *sacrum*, wskazać należy na paralelność sumienia z norwidowym Słowem. Swoją niedokończoną historię sztuki – *Sztuka w obliczu dziejów jako syntetyki księga pierwsza* – rozpoczął mottem wyjętym z Prologu Ewangelii św. Jana:

- 1. Na początku było Słowo a ono Słowo było u Boga, a Bogiem było ono Słowo.*
- 2. To było na początku u Boga.*
- 3. Wszystkie rzeczy przez (VI, 269)*

Pojęciu Logosu Norwid nadał sens antropologiczny w duchu filozofii chrześcijańskiej. Słowo wcielone stało się pośrednikiem między boskością a człowieczeństwem, między sferą ducha a materią. W cytowanym powyżej dziele myśliciel pokazuje, że źródło sztuki jest tam, gdzie „duch się uzewnętrznia i naznacza stosunek swej czynności do otaczającej go przyrody” (VI, 279)³³³. Ten pierwszy kontakt myśli człowieka z naturą zapoczątkowuje jego wrodzone predyspozycje porządkowania rzeczywistości oraz nadawania jej znaczeń, w wyniku czego powstaje symbol. Umiejętność tworzenia symboli wpisana jest w ludzką naturę i jest czynnikiem kulturotwórczym. U Norwida pojęcie słowa jako aktu ludzkiego nie da się oddzielić od Słowa – aktu Bożej kreacji³³⁴. Stąd ogromna odpowiedzialność poety za Słowo i cierpienie wyrażane zarówno w twórczości jak i w korespondencji z powodu jego dewaluacji. Język ludzki przez swą genezę i twórcze możliwości jest odzwierciedleniem tego Słowa, które było na początku u Boga. I tak jak w naturę ludzką wpisane jest Słowo, tak też wpisana jest w nią odpowiedzialność za nie czyli *sumienie słowa*. Tischner odpowiadając na pytanie – czym jest u Norwida „sumienie słowa – utożsamia je z samym Norwidem. „Norwid pozwala, by strumień życia przepływał przez jego wnętrze i znalazł tam swój sąd, jeśli nie ostateczny, to jednak nieodwołalny. Szukamy u Norwida definicji sumienia? Czym było? Jak je rozumieć? Oto definicja: sumieniem jest sam Cyprian Kamil Norwid”³³⁵.

Na Boski wymiar Słowa – sumienia wskazuje wstęp do *Rzeczy o wolności słowa*: „słowo było z człowieka wywołane i dlatego dwie przyczyny tam uczestniczyły: jedna – w sumieniu człowieka, druga – w harmonii praw stworzenia” (III, 559). W katolickiej myśli Norwida odnajdujemy nurt „etyzacji” przestrzeni odniesień interpersonalnych, które chociaż rozdarłe ciągłym antagonizmem dobra i zła, Słowa i anty-Słowa, posiada swą dominantę w przymierzu z najwyższym Dobrem³³⁶.

*I moralność nie tylko jest osobistą:
Jest i wtóra – moralność – zbiorowych – ciał
Dwie było tablic – dwie! prawowitego cudu:
Jedna – władnie do dziś wszech-sumieniem,
Druga – całym pękła kamieniem
O twardość ludu.*

³³³ H. Siewierski, *Architektura słowa*, Kraków 2012, s. 80.

³³⁴ Por. tamże, s. 82.

³³⁵ J. Tischner, *Cyprian Norwid. Sumienie Słowa*, Wrocław 2004, s. 8.

³³⁶ H. Siewierski, *Architektura słowa*, dz. cyt., s. 138.

„Sens chrześcijaństwa widzi Norwid w przyjściu Słowa Wcielonego nie tylko do pojedynczego człowieka, ale również do „człowieka zbiorowego”.³³⁷ Poeta był szczególnie wyczulony na symboliczny kontekst potocznych społecznych zachowań. Łatwo postrzegał fałsz w słowach i gestach nieadekwatnych do pozycji mówcy, panujących obyczajów, instytucji oraz sytuacji politycznych.³³⁸ Sam, pracę nad precyzją słowa, uważał za najistotniejszy postulat etyczny. Dbał o to by:

Odpowiednie dać rzeczy – słowo! (II, 13)

W dobie dewaluacji słowa warto przyjrzeć się tezie Norwida, *implicite* zawartej w poemacie *Promethidion*. Tezę tę pod wpływem lektury artykułu Siewierskiego, „*Ludzkości wstrząśnięte sumienie*” sformułowaliśmy następująco: opinia publiczna jest przestrzenią, w której do człowieka przemawia Bóg. „Opinia jest promieniem prawdy, której uniwersalnym centrum jest sam Bóg”³³⁹. Zacytujmy za wymienionym powyżej autorem fragment *Promethidiona*:

*-A ja wam mówię – Wiesław się odzywa –
Że, co opinii głosem się nazywa,
To jest...cóż?...
...to jest Proroctwa promieniem
Ostatnim...z którym świat nie całkiem zrywa.
To jest – Ludzkości wstrząśniętym sumieniem!...
I nie Narodu tego lub owego,
Wedle spuścizny i Ojczyzny jego
(co tylko służy ku zespoleniu
Różnowyraźnych akordów w Sumieniu),
Ale ludzkości, ile jej dojrzewa
Co wiek, co wieku mąż, co cud, co dzieło,
Jeśli się w Boga obliczu poczęło!
Opinio! ojczyzn ojczyzno – twe siły
Są z głosu ludu...głos ten wszakże wtedy*

³³⁷ Tamże, s. 139.

³³⁸ Por. Z. Łapiński, *Pieśń zwycięska*, „*Studia Norwidiana*” 1994-1995, nr 12-13, s. 144-145.

³³⁹ H. Siewierski, *Ludzkości wstrząśnięte sumienie*, [w:] tenże, *Architektura słowa*, Kraków 2012, s. 149.

*Pozarastane otwiera mogiły
I jest ogromnym głosem Boga, kiedy
Już tylko głosem i bez swojej siły,
Kiedy orzeka prawdę, by ją orzec,
Jak w nieczłowieczym ujęciu toporze...*(III, 451-455)

Norwid opinii przypisuje charakter proroczy. Twierdzi, jak zauważa Siewierski, że jest najwyższą, ponadnarodową instancją moralną i głosem prawdy, bo jest nośnikiem wartości wspólnych wszystkim ludziom, niezależnie od kulturowych i politycznych podziałów. „Ponieważ obce jej są jakiegokolwiek deterministyczne koncepcje prawdy, nie godzi się na gwałcenie ludzkiej godności pod jakimkolwiek pozorem”³⁴⁰. W dobie ponowoczesnej dyktatury relatywizmu słowa Norwida brzmią szczególnie aktualnie i mogą stanowić drogowskaz dla koryfeuszy opinii publicznej. Zgodnie z wyżej wspomnianą tezą, ponadnarodowa opinia stanowi najwyższą instancję moralną, jest niejako boskim objawieniem. Ze względu na jej ogromną wartość należałoby zabezpieczyć ją przez społeczne formy instytucjonalne. Należy więc „oczyszczać głos opinii, tak iżby przeczysto się dał słyszeć – trąbę jakby sprawując ku wysłuchiowaniu wołań Pana” (III, 469). W zniewolonym narodzie – taką instancją zinstytucjonalizowaną opinii miała być, według Norwida sztuka narodowa. Ma ona podnosić to co *ludowe do ludzkości*, tak jak to uczynił Chopin.

*I była tam Polska, od zenitu
Wszech-doskonałości dziejów
Wzięta, tęczę zachwytu* (III, 257)

I właśnie tak pojmowana sztuka miała być wyrazem opinii – „który jest to – co głos Boga.” Norwid wypowiadał się w tej kwestii w konkretnych sytuacjach politycznych i społecznych, a czynił to z poczucia obowiązku obywatelskiego. Kiedy podczas wojny rosyjsko-tureckiej pojawiła się nadzieja stworzenia legionu polskiego po stronie tureckiej, poeta zabiera głos by zaakcentować konieczność „ogłoszenia narodowej opinii”: „Wielkie i bliskie rzeczy dzieją się – nie mamy ambasadorów i floty – mamy opinię – trzeba walnym manifestem ogłosić opinię narodową w sprawach zagajonych, aby przeto uprzedzone były

³⁴⁰ Tamże, s. 150.

rokowania i rozwiązane ręce pojedynczym zachodom, i stanęła kontrola. Bez kontroli i steru opinii można być podchwyconym jaką Targowicą – rzezi – galicyjskiej...” (VII, 179).³⁴¹

Norwidowe Słowo – sumienie to nie tylko sam Norwid, jak chciał Tischner, nie tylko indywidualna przestrzeń, ale także społeczna, a nawet ponadnarodowa. I ta ponadnarodowa instancja opinii miała być obiciem głosu Prawdy całej w wymiarze transcendentnym. Prorok, jak zauważa Puzynina, nie lata, lecz idzie, idzie po ziemi z jej dobrem i złem „w nadziei razem, w miłości i w wierze”³⁴².

3.2.3. Doskonałość – wartość człowieka, który się staje

Z właściwą sobie ironią dostrzega Norwid w *Quidamie*, że „człowiek współczesny to ten, co prawdę poprawia lub wini” (III,96) „Naród, tracąc przytomność – traci obecność – nie jest – nie istnieje... Głos prawdy – ludzie prawdą żyjący i dla prawdy – mogą znowu powołać go do życia” (III, 468). W trzecim podrozdziale skupimy się na wyartykułowanych przez poetę powinnościach dążenia do doskonałości. Życie, dla niego jest dobrem, gdy uwzględnia trzy aspekty: świadomość aktualności, zakorzenienie w tradycji i sens perspektywy, z którego wynika bezpośrednio imperatyw wspinania się wzwyż. Doświadczenie etyczne wiąże się z poznaniem człowieka, który się staje. Stawanie się Norwid rozumie jako proces doskonalenia, zdobywania mądrości, którego uwieńczeniem jest odkrycie prawdy. Syn Aleksandra z poematu *Quidam* jest przede wszystkim tym, który w trudnym momencie przesilenia epok „szuka tylko i pragnie dobra i prawdy” (III, 79)³⁴³. Norwid w swoich poematach wskazuje na liczne zagrożenia prawdy we współczesnym świecie: w *Promethidionie* tym zagrożeniem jest szatan, w *Rzeczy o wolności słowa* jest to jakaś bezosobowa siła przyjmująca postać „potwora wietrzącego”, lub „węża, który oślini mowę”(III, 599). Poeta twierdzi że ostoją prawdy są ludzkie charaktery oraz poddawanie się działaniu budującego słowa.

Wyrobić musi pierw: umysłu stałość.

Sił bez niej, ciągu bez niej nie ma – nie ma zysku...

*

Realnych mistrzów wszystkich zbierz i nagle

Zapytaj, co jest pracy abecadłem?...(...)

³⁴¹ Tamże, s. 151-152.

³⁴² J. Puzynina, *Prawda w poematach Norwida*, „Studia Norwidiana” 1991-1992, nr 9-10, s. 9.

³⁴³ Por. tamże, s. 12.

.....
Z prac najpierwszą jest: umysłu stałość. (III, 632)

Zdaje się być bliskie Norwidowi rozumienie dobra w sensie dobra godziwego, ale i przyjemnego³⁴⁴. Owo rozróżnienie dobra godziwego, czyli dobra – celu obiektywnego, dobra przyjemnego, czyli dobra – celu osobistego jest rozróżnieniem analogicznym. A zatem wszystkie typy dobra, charakteryzujące działanie człowieka, mogą się sobie przeciwstawiać lub dopełniać.

Każda miłość indywidualna (w społeczeństwie chrześcijańskim) zrównoważona odpowiednią jej miłością idealną, to jest: miłość Ojca – miłością społeczeństwa; miłość Matki – miłością prawdy; miłość narzeczonych – pojęciem Miłości samej i kontemplacją jej – dadzą (...) wywalczoną spod wpływów trąfu trzeźwość i moc postanowienia (VI, 634).

Bohater *Menego* jest przekonany, że:

nic nie ginie, co prawdziwie piękne, bo to ma w sobie nieśmiertelności iskrę, miłość (VI, 168).

Dla autora *Promethidiona* życie ludzkie ma o tyle wartość, o ile realizuje się w nim dobro. Jest to możliwe przez tworzenie piękna, *kształtu prawdy i miłości* (III, 456). Miłość wymaga widomych znaków dotyczących jej przedmiotu, a więc takich jak chociaż „cień obrazu” ukochanej osoby, „ślad do lubej wiodący mieszkania”, „rozłożone ręce drogowskazu”, „krzyż”, „litanii nawoływania”, wieża kościoła³⁴⁵. Symetryczność powyższego układu, jak zauważa Lisowski, polega na tym, że trzy pierwsze motywy dotyczą miłości do kobiety, trzy ostatnie – miłości do Boga. Drogowskazem stojącym na pograniczu kierunku horyzontalnego i wertykalnego jest wieża kościoła z krzyżem, jako znakiem prowadzącym do wieczności. Te dwie perspektywy są nieodłącznym motywem myśli Norwida i stanowią o perspektywie etycznej jego twórczości. Najpełniej postawę poety charakteryzuje kluczowy symboliczny gest – „spojrzenie ku niebu”. „Motyw „spojrzenia ku Niebu” funkcjonuje jako dominanta w poemacie *Assunta*³⁴⁶. *Assunta* z języka włoskiego

³⁴⁴ Krąpiec uważa, że jeśli przedmiotem i celem naszych pożądań jest sam przedmiot dla niego samego, ze względu na sam przedmiot, to taki rezultat pożądania nazywa się dobrem godziwym, który zazwyczaj jest osobą, gdyż tylko wtedy możemy kochać kogoś tylko dla niego samego, nie podporządkowując tego pożądania czemuś innemu. Jeśli natomiast pożyjemy dobra ze względu na sam akt pożądania, czyli w samej funkcji pożądania – kochania znajdujemy powodu naszego zaangażowania w działanie, wówczas mamy do czynienia z dobrem przyjemnym. Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu, Dzieła*, t. VII, Lublin 1995, s. 190-191.

³⁴⁵ Z. Lisowski, *Cyprian Norwid – poeta moralista*, [w:] tenże [red.], *C. Norwid – materiały z sesji popularno-naukowej*, Siedlce 1986, s. 28.

³⁴⁶ Tamże, s. 14.

znaczy właśnie uniesiona w niebo, wniebowzięta. Główna, tytułowa bohaterka poematu jest zatem uosobieniem idei „spojrzenia ku Niebu”. Tę ideę można uznać za prymarną w całej twórczości autora *Wędrownego sztukmistrza*.

Kluczem stawania się człowieka „patrzącego w niebo” jest spełnianie dobra i innych wymienianych wyżej wartości. Określamy je w perspektywie realizmu aksjologicznego, czy też metafizycznej teorii wartości Krąpieca, co koresponduje z punktem widzenia Norwida. Wartość można określić jako doskonałość bytu (dobroć), zdolną wywołać pożądanie. Krąpiec odróżnia dobro od wartości, w tym sensie, że dobrami są byty *in se*, zaś wartościami te ich właściwości, dzięki którym są one aktualnie pożądane przez kogoś, czyli stanowią cel jego działania. Wartość może być uważana za jakość, przymiot bytu, o ile jest ona przedmiotem intencyjnych aktów poznawczo-wolitywnych³⁴⁷. Myśl Norwida stanowi jeden z etapów tego systemu myślenia, który określa się mianem filozofii bytu, filozofii Boga lub metafizyką Absolutu. U podstaw filozofii Poety leży przeświadczenie o absolutnej transcendencji Boga. „Jest w niej również pewność, że na dnie transcendentnej osoby ludzkiej, w jądrze «całoczołowieczeństwa» mieszka Logos-Chrystus, «światłość oświecająca każdego człowieka przychodzącego na ten świat». Przebywa on tam gdzie świętość sumienia, miłość Prawdy i twórczość geniuszu”³⁴⁸. Wyżyny doskonałości można osiągnąć przez twórczość.

*Wciąż wyrzucać przed siebie zadatek.
-Kłos, gdy dojrzał jak złoty kometa,
Ledwo że go wiew ruszy,
Deszcz pszenicznych ziarn kruszy,
Sama doskonałość go – rozmiata... (III, 258)*

Tylko twórczość jako wyraz miłości ma wartość. Wszystko, co piękne rodzi się z miłości. Takie rozumowanie Norwida Sawicki odnosi do kontekstu teologii chrześcijańskiej³⁴⁹. Bóg, z miłości do człowieka, stworzył ludzkie uniwersum i podtrzymuje je w istnieniu. Według Norwida człowiek jest zdolny do tworzenia, także siebie, jeśli posiada od Niego dar miłości. W naszej polskiej historii kultury widziano w miłości siłę twórczą, sprzyjającą sprawiedliwości społecznej. Sawicki, w cytowanym artykule, dotyczącym związku miłości z

³⁴⁷ M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, dz. cyt., s. 175.

³⁴⁸ J. Braun, *Filozofia Norwida*, Rzym 1972, s. 37.

³⁴⁹ S. Sawicki, „Kształtem jest miłości”, „Studia Norwidiana” 2001, nr 19, s. 12.

kulturą u Norwida przytacza fragment preambuły Unii horodelskiej: „przez nią (miłość) prawa się tworzą, królestwa rządzą, miasta porządkują”³⁵⁰.

*Rzeczy one nie samym widzeniem,
Ale miłością prawdy każąc, więc natchnieniem,
Więc dobrą wolą. Tej zaś Święty Duch z wysoka
Błogosławi...(I, 120)*

W *Quidamie* pojawia się *wieczny Kościół prawdy* (III, 63?), który przedstawiony jest przez poetę jako przedmiot miłości człowieka zacnego. Kościół ten, jak w swych norwidologicznych rozważaniach dostrzega Puzynina, „budowany od wieków przez ludzi na cześć Bytu Nadprzyrodzonego, powstaje z ich prawości i autentyczności, jest zatem wytworem prawdy w sensie poznawczym i etycznym. Ta piękna metafora chrześcijaństwa otwartego wydaje się być szczególnie związana z istotnym przekazem myślowym *Quidama*”³⁵¹. Pisząc o Norwidowej prawdzie sumienia nie można nie wspomnieć Fertę, który uważa, że relacja prawdy i sumienia to problem fundamentalny w refleksji etycznej poety, który włącza często motyw sumienia w dyskurs prawdy³⁵². Zacytujmy za Fertem wiersz zawierający swoistą definicję sumienia:

*Jaka różnica między oskarżeniem,
Z-niesieniem, klątwą, albo przemienieniem? –
I jak te rzeczy do siebie się mają,
I czy sądzący, ucząc się jej, zna ją?
I czy sumienie może jąć się za nic,
Bez-organicznym będąc, bo bez granic,
Czymś, co jak magnez odpycha lub styka?...
A cnoty-treść – co? – galwanoplastyka?...
A jaw co wtedy będzie – a praktyka
Czym?...
...tu – odpowiedź – w pukaniu stolika!! (I, 249)*

³⁵⁰ Tamże, s. 14.

³⁵¹ J. Braun, *Filozofia Norwida*, dz. cyt., s. 16.

³⁵² J. Fert, *Poeta sumienia*, Lublin 1993, s. 13.

Sumienie nakazuje tu celowe działanie, którego zadaniem jest odkrywanie moralnego aspektu prawdy. Podstawowym warunkiem takiej aktywności jest istnienie konkretnego przedmiotu sądu. Sumienie nie jest abstrakcją, jest konkretnym wymiarem ludzkiej osoby³⁵³. Dostrzegamy tu paralelną ujęcie zagadnienia sumienia przez Wojtyłę w jego *Elementarzu Etycznym*: człowiek to osoba, która obdarzona samostanowieniem w zakresie własnych czynów winna polegać na sędzię własnego sumienia o dobru i złu moralnym. Sąd Boga jako ostatnia instancja prawdy o człowieku nie dewaluuje w żadnym szczególe sądu człowieka, ale z jednej strony z nim się przede wszystkim liczy, a z drugiej strony wyostza go i wysubtelnia.³⁵⁴ Dobro moralne doskonali człowieczeństwo. Człowiek przez nie staje się lepszym człowiekiem, staje się lepszy jako człowiek – aktualizuje drzemiącą w nim możliwość do bycia takim. Doskonałość moralna jest w ten sposób głównym i centralnym aktem natury ludzkiej, wobec czego wszystkie inne udoskonalenia człowieka do niej się w jakiś sposób sprowadzają.

Innym określeniem doskonałości ludzkiej jest dojrzałość. Dojrzałość, jak twierdzi Stróżewski pojawia się na różnych drogach. Szczególnie wyraźnie widoczna jest w sztuce³⁵⁵. To właśnie na jej gruncie dochodzi do tej postaci dojrzałości, której Norwid daje poetycki wyraz w *Fortepianie Szopena*:

*O Ty! – co jesteś Miłości-profilem,
Któremu na imię Dopelnienie;
Te – co w sztuce mianują Stylem,
Iż przenika pieśń, kształci kamienie... (...)
Zwiesz się razem: Duchem i Literą,
I „consumatum est”
O! Ty – zupełne Dokończenie! (III, 257)*

Dojrzewanie człowieka wiąże się z trudem nie tylko z natchnieniem. W wierszu *Bogowie i człowiek* poeta powie:

*Dziś autorowie są jak Bóg:
Dość jest, że tchną, wnet arcydzieło wstawa:*

³⁵³ Por. tamże, s. 14.

³⁵⁴ Jan Paweł II, *Elementarz etyczny*, Watykan 2006, s. 54

³⁵⁵ W. Stróżewski, *Filozofia człowieka, w Vade-mecum Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana” 1999-2000, nr 17-18, s. 9.

*W skrzydlany lot posuwa ciężki pług –
Trud jest jakoby zabawa!*

Istotne znaczenie w procesie dochodzenia do doskonałości w myśli Norwida ma czas. Jednym z podstawowych zadań człowieka jest jego właściwe wykorzystanie. Dobre wykorzystanie czasu ma łączyć w sobie terażniejszość z przeszłością.

*Przeszłość jest i dziś, i te dziś dalej:
Za kołami to wieś,
Nie – jakieś tam – coś, gdzieś,
Gdzie nigdy ludzie nie bywali!...*

Norwid zdawał sobie sprawę z konieczności wewnętrznej trudnej walki o wartości w sercu człowieka, w wyniku której zyskuje się spokój sumienia. Analiza wiersza *Harmonia* doprowadziła Stróżewskiego do poetyckiego wniosku: „Pozostanie kontemplacją harmonii gwiazd i spokój sumienia”³⁵⁶. Warto przytoczyć pytanie jakie nasunęło się Stróżewskiemu w związku z powyższym wnioskiem: czy Norwidowi znana była Kantowska maksyma *Niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie?* Fert twierdzi, że w twórczości poety dostrzec można polemikę z Kantowskim czystym aprioryzmem etycznym, który oddziela sferę racjonalną od pożądaną, przypisując czystemu rozumowi zdolność formułowania prawa moralnego³⁵⁷. W liście do Marii Trębackiej Norwid pisze: „Świątą jest rzeczą obowiązek – rzeczą, mówię – bo formą, ale obowiązek bez miłości jest tylko świętym formalizmem” (VII, 48). W myśli etycznej Norwida można wielokrotnie zetknąć się z przesłaniem moralnym, w którym ideał prawdy ewokuje czyn. Ideał bycia w prawdzie uaktywnia nastawienie „na człowieka”³⁵⁸. Owo bycie w prawdzie domaga się spotkania osób w komunii prawdy³⁵⁹. Wydaje się, że personalistyczne i Buberowskie konotacje myśli Norwida warte są przeanalizowania.

*Nie ma woli bez nie-woli;
Nad ich zespolenie,*

³⁵⁶ Tamże, s. 12.

³⁵⁷ J. Fert, *Poeta sumienia*, dz. cyt., s. 20.

³⁵⁸ Tamże, s. 16.

³⁵⁹ Można zauważyć u Norwida prekursorskie intuicje etyczne wobec współczesnych poglądów personalistycznych, czy filozofii dialogu. Epoka Norwida, zdominowanej przez szukanie relacji między myślą, a bytem, obce były takie refleksje filozoficzne.

chce, czy nie chce, wszystko boli
Ciałem – lub sumieniem. (III, 349)

Ten fragment poematu *Pieśni społecznej cztery stron* sugeruje jeszcze jedno odniesienie etycznych Norwidologicznych poszukiwań – cierpienie. Tischner na pytanie – czym jest filozofia, którą uprawiam – odpowiada, że „rodzi się ona z bólu”³⁶⁰. Zaskakuje nas paralelność tej myśli ze stwierdzeniem autora *Assunty*: „dramat życia prawdę wyrabiający” (VI, 433). A zatem do prawdy, również tej filozoficznej, dochodzimy przez *dramat życia*. Odkrywanie prawdy i przekazywanie jej innym uczynił Norwid swoją powinnością, kierunkiem swoich działań wyrażonych w *II lekcji o Juliuszu Słowackim*: „Nie trzebaż to nam jeszcze filozofię uczłowieczyć, politykę i ekonomię uchrześcijanić, praktyki religijne odserdecznić – choćby w nas samych? – salonowe formy uprostodusznić, a rubaszość gminną wznieść nad poziom?! Jeszcze przecież w postępie pogwałconym lub opóźnionym, jakby antropofagi, spychamy starców, a młodzieńcom dostępu nie dajemy, jeszcze bibułą drukowaną zaklejamy sobie oczy, a słowa natury i liter palcem pisanych Bożym czytać zaniechaliśmy” (VI, 418).

„Etyczna myśl” Norwida została tu tylko zarysowana. Uczyniliśmy to w trzech odsłonach: metafizycznej, etycznej oraz teleologicznej. W odsłonie pierwszej ukazaliśmy dobro stanowiące treść życia człowieka zorientowanego na transcendencję; jako przedmiot pożądania. Według finalistycznej koncepcji dobra istnieją relacje pomiędzy bytem, a pożądaniem czyli wolą. Odsłona druga ilustruje etyczny wymiar pojęcia – sumienie Słowa. Dobro – jako wartość moralna i *sumienie* sięgające sacrum tworzą Norwidowego „sumiennego męża”. Jest to człowiek zakorzeniony w tradycji chrześcijańskiej, odpowiedzialny za siebie samego oraz za cały zniewolony naród. Odrzuca on wolę zemsty, ale dąży do doskonalenia siebie i świata przez rzetelną pracę. Z pojęciem sumienia koresponduje w myśli Norwida pojęcie Logosu rozumiane w duchu filozofii chrześcijańskiej. Trzecią część tryptyku naszych rozważań wypełnia pojęcie doskonałości – jako wartości człowieka, który się staje. Myśliciel podkreśla powinność dążenia do doskonałości. Stawanie się jest według niego procesem zdobywania mądrości, którego uwieńczenie stanowi prawda. Główny bohater poematu *Quidam* „szuka jedynie dobra i prawdy”.

³⁶⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1981, s. 13.

Wszystkie podjęte tu wątki mogą być kontynuowane. Nasuwa się pytanie, co sprawia, że myśl Norwida może być penetrowana bez końca; jaka tajemnica leży u podstaw jej niezwyklej pojemności i ponadczasowości? Niech odpowiedzi udzieli sam Poeta:

*O! żar słowa, i treści rozsądek,
I niech sumienia berło
W muzykalny łączą się porządek
Słowem każdym, jak perłą! (II, 25)*

3.3. „Miłości – która wszystko to stworzyła. A wszystko piękne!” - Norwidowe ujęcie piękna

Kwestia czy kreujemy piękno, czy je odkrywamy leży u podstaw rozwoju myśli estetycznej w historii europejskiej filozofii. Kategorię piękna przedstawiano na różne sposoby. Platon twierdził, że istnieje ono w sferze wiecznych idei, a my „kajdaniarze” widzimy tylko cienie rzeczywistości idealnej³⁶¹. W starożytnej Grecji pojęcie obejmowało również piękno moralne. Podobny sens tkwi w średniowiecznym powiedzeniu: *pulchrum et perfectum idem est*. Jak wykażemy poniżej Norwidowe piękno zatacza tak szeroki zakres i jest bliskie takiemu ujęciu. Subiektywiści wiązali piękno z przeżyciem estetycznym i ze wszystkim, co je wywołuje – kolorem, dźwiękiem, myślą. To pojęcie piękna, jak twierdzi Tatariewicz, weszło do kanonu europejskiej kultury³⁶². Dla św. Tomasza piękne jest to co się podoba, gdy jest postrzegane. (*Pulchra sunt, quae visa placent*)³⁶³. U Norwida odnajdujemy podobne określenie:

Co pięknem, to się każdemu podoba (III, 434)

Tak rozumiane piękno określa Tatariewicz kategorią piękna *sensu largo*, które od starożytności poprzez średniowiecze aż po renesans stanowiło o tak zwanej Wielkiej teorii, gdzie funkcjonowało obok proporcji, harmonii oraz doskonałości. Św. Tomasz wyróżniał obiektywne składniki piękna: zupełność, czyli doskonałość, proporcję, czyli harmonię i jasność.³⁶⁴ Twierdził, że piękno jest tym, czego samo poznanie się podoba³⁶⁵. Inny nurt myśli

³⁶¹ Platon, *Państwo*, tłum: W. Witwicki, Warszawa 1991, s. 63-65.

³⁶² W. Tatariewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2011, s. 140.

³⁶³ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theolog.*. I-a II – ae q.27 a. 1 ad 3.

³⁶⁴ Tamże, I, q. 39, a. 8.

³⁶⁵ Por. P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna*, Lublin 1986, s. 11.

estetycznej opowiadał się za pięknem w wąskim znaczeniu, czyli w znaczeniu jednej z kategorii estetycznej³⁶⁶. W metafizycznej koncepcji piękno istnieje obiektywnie, przynależąc bytowi³⁶⁷. Nurt obiektywizmu zapoczątkowany został przez Pitagorejczyków i stanowi najstarszą teorię piękna³⁶⁸. Z obiektywizmem dyskutowali subiektywiści, a godzić oba stanowiska próbowali relacjoniści (Maritain, Gilson, Krąpiec). Twierdzą oni, że piękno jest własnością rzeczy, ale ujętej w relacji do podmiotu obdarzonego miłością i poznaniem intelektualnym³⁶⁹.

Assunta zapatrzona w niebo zdaje się przekonywać nas o tym, że piękno istnieje jako wieczna idea, którą teraz *ogłądać możemy jakby w zwierciadle* (1Kor 13, 12). Poetycki kunszt wiąże się w twórczości Norwida z dyskursem filozoficznym. Jawi się ta twórczość jako płaszczyzna zjednoczenia sfery *theorii* ze sferą *poiesis*. Piękno Norwida ukażemy w trzech odsłonach. W osłonie pierwszej pochylimy się nad tekstami Norwida by wyłowić z nich jego metafizykę piękna. W kolejnym podrozdziale uwydatnimy myśl tytułowego aforyzmu by podjąć próbę analizy genezy pojęcia piękna w szerszym kontekście twórczości poety. W odsłonie trzeciej ukażemy kwestię teorii sztuki autora *Vade-mecum*.

3.3.1. Norwidowa metafizyka piękna

Metafizyk dokonując oglądu rzeczywistości stwierdza, że byt jest, istnieje, a rzeczywistość jest „pytajna”. Taki jest punkt wyjścia współczesnych kierunków transcendentalnych filozofii³⁷⁰. Tak zwana pytajność nie wynika ze struktury psychiczno – poznawczej człowieka, ale jest ona skutkiem struktury samej rzeczywistości. Do czasów Kanta naturę intelektu pojmowano jako receptywną w stosunku do poza podmiotowej rzeczywistości. Intelekt ludzki nie stwarza ale poznaje, czyli przyjmuje na własność prawa bytu, odczytuje je. „Piękno to transcendentale, czyli to samo, co byt. Tak widzieli je niektórzy scholastycy, wykazując, że opiera się ono na relacjach, które konstytuują samą bytowość bytu, takich jak stosunek materii do formy czy istoty do istnienia”³⁷¹. Piękno, zatem, nie ogranicza się do jakiegoś wyróżnionego bytu, ale przynależy każdemu bytowi. Norwidowi dystych:

³⁶⁶ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 203.

³⁶⁷ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 212.

³⁶⁸ Por. P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna*, dz. cyt., s. 30-31.

³⁶⁹ Tamże, s. 11.

³⁷⁰ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 514.

³⁷¹ W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 157.

W dialogu pierwszym idzie o formę, to jest Piękno.

W drugim o treść, to jest o Dobro, i o światłość obu, Prawdę. (III, 429)

można uznać za syntezę powyższego punktu widzenia. Przytoczmy za Krąpcem: *Św. Tomasz w istnieniu aktualizującym treść bytu dojrzał ontyczne podstawy piękna. A zatem wszystko, co jest istniejące jest piękne, bo jest pochodne racjonalnie i wolitywnie od istnienia czystego, Boga, który jest pięknem samoistnym*³⁷². Byt, będąc pochodnym na drodze intelektu i miłości od Absolutu, jest zarówno prawdziwy jak i dobry. W tym kontekście można rozumieć Norwidową relację prawdy dobra i piękna. Relacja bytu istniejącego do intelektu – czyli Prawda; i woli – czyli - Dobro Absolutu, zarazem konstytuuje piękno bytu³⁷³. Każdy byt partycypuje w pięknie pochodnym od Absolutu.

Wszak każdy w sobie cień Pięknego nosi

I każdy z nas tym piękna pyłem (III, 437)

Idąc torem myślowym Krąpca należy dopowiedzieć, że być pięknym znaczy być bytem, czyli istnieć przyporządkowanym intelektowi i woli Absolutu; w sensie transcendentalnym i osobie ludzkiej w sensie przedmiotu oddziałującego na nią³⁷⁴. Powyższy dwuwiersz Norwida można odnieść również do metafizycznego złożenia forma – materia: *piękno – formą, dobro – treścią.*, Jeśli treść zastąpimy materią, to mamy cytowane złożenie. Już u św. Tomasza wartość realna zwana pięknem została uznana za pochodną transcendentalnej prawdy jak i transcendentalnego dobra. Piękno stanowi syntezę prawdy i dobra³⁷⁵. W tym kontekście rodzi się pytanie, czy Norwid czytał św. Tomasza, dla którego świat to wspaniałe drzewo z korzeniami głęboko w ziemi, a wierzchołkiem wysoko w niebie³⁷⁶. Jest to świat pełen ładu i harmonii. To co duchowe i materialne jest konsekwencją hierarchii stworzenia. Norwid jest podobny do św. Tomasza w tym, że uczy zgody na świat. Jego *Assunta spoglądająca w niebo, pielgrzym mający tyle ziemi, ile stopa pokrywa*, czy wędrowny sztukmistrz jawią się nam jako postacie szczęśliwe bez egzystencjalnych, skomplikowanych, niosących niepokój dylematów. A Bogumił i Wiesław z *Promethidiona*

³⁷² M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 214.

³⁷³ Por. tamże, s. 215.

³⁷⁴ Tamże.

³⁷⁵ Jw., s. 206.

³⁷⁶ Por. A. Osęka, *Mitologie artysty*, Warszawa 1978, s. 6.

wpisują się w ów Tomaszowy porządek wszechświata przez pracę sztukę i odkrywanie piękna.

*Takowym świata zewnętrznego tchnieniem
Poczułem duch mój zwrócony ku sobie
I dzień mi przestał być szarym kamieniem.
Wstałem – wyszedłem – czułem, że coś robię! (III, 268)*

Norwidowe wieczne piękno tkwi również w codziennym ludzkim działaniu, a każde zetknięcie się z nim wskazuje na niezwykłą jego właściwość – niepełność:

Zawsze zemści się na Tobie brak. (III, 476)

Obok niepełności piękno otwiera na „więcej”³⁷⁷. Prawdę tę przedstawił Platon w *Uczcie*, gdzie droga poznania piękna polega na tym, że na każdym szczeblu widać coś więcej, aż do momentu dojścia do Piękna jako absolutu. „Wieczny człowiek” z *Promethidiona* mówi:

*Gdy jak o pięknem rzekłem, że jest profil Boży,
Przez grzech stracony nawet w nas, profilu cieniach.*

My *cienie profilu* mamy możliwość wspinania się na kolejne szczeble, a niektórym dany jest dar szczególnego obcowania z pięknem absolutnym:

*A w tym coś grał, taka była prostota
Doskonałości Peryklejskiej,
Jakby starożytna która Cnota,
W modrzewiowy dom wiejski
Wchodząc rzekła do siebie:
„Odrodziłam się w niebie,(...)”
Hostię – przez blade widzę zboże:
Emanuel już mieszka
Na Taborze! (II, 144)*

³⁷⁷ W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce* [w:] *Sacrum i sztuka*, materiały z konferencji – *Kościół a sztuka współczesna*, Kraków 1986, s. 33.

Zaryzykujemy twierdzenie, że ogląd rzeczywistości ewokował u Norwida abstrakcyjne wywody, którym nadawał *odpowiednie słowo*. Odpowiednie można rozumieć tu jako zgodne z rzeczywistością³⁷⁸. Poeta dążył do precyzji obiektywnej olśniewającej prawdą. Dostrzegał istnienie piękna obiektywnego, niezależnie od poznającego je podmiotu, stanowiącego pomost między naszą realnością, a światem boskim, postrzegał je jako pierwiastek boski w człowieku:

*Każdy w sobie cień pięknego nosi
I każdy – każdy z nas – tym piękna pyłem (III, 437)*

Piękno usprawiedliwia byt. Uwniośla go i nakierowuje na transcendencję. Zakorzenione jest w świecie realnym, ale jego konar sięga wysoko w niebo. Staje się blaskiem, rozświetlającym mroki naszej egzystencji i często *gwiazdę zrzuca ze szczytów*. Piękno jako blask rozumiane było przez wielu filozofów w historii estetyki. Norwid wyraża tę prawdę w swojej *Modlitwie*:

*Przez wszystko do mnie przemawiałeś – Panie!
Przez ciemność burzy, grom i przez świtanie;
Przez przyjacielską dłoń w zapasach z światem,
Pochwałę wreszcie – ach nie Twoim kwiatem... (I, 135)*

Takie ujęcie piękna sugeruje semiotyczny jego kontekst; jest ono znakiem – symbolem, wskazującym na desygnat poza sobą. Artysta bierze do ręki dłuto, pędzel, czy pióro, a piękno przychodzi skądinąd:

*Och, nie!... nie sam 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)*

Na boskie pochodzenie piękna wskazuje również św. Augustyn: „Piękno bowiem, które przez dusze artystów sływa ku ich rękom, pochodzi od owej Piękności, która ponad duszami jest i ku której dniem i nocą wzdycha dusza moja”³⁷⁹.

³⁷⁸ J. Fert, *Istna liryka*, [w:] C. Norwid, *Vade-mecum*, Wrocław 1990, (wstęp), s. LXVII.

³⁷⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 34, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2009, s. 319.

Doskonałą syntezą materii i formy było dla Norwida słowo. Dał temu wyraz w rozprawie *Słowo i litera*: „Akt, w którym treść, a forma najnierozdzielniej dopełniają się wzajem, jest słowo” (VI, 311). Takie ujęcie słowa kreśli jeszcze jedną perspektywę piękna – świętość. I chociaż jest ona przymiotem człowieka – osoby to dla Norwida jest znacząca jeśli chodzi o słowo, które integruje, jak twierdzi za Toruń, wszystkie obszary rzeczywistości ludzkiej w myśli Norwida³⁸⁰. Słowo to architektoniczna całość, która, jest eksterioryzacją Ducha i umożliwia syntezę tego co materialne i duchowe w ludzkim świecie³⁸¹.

*Bo jest, powiadam, w słowa określniku
Architektura taka, jak te gmachy,
Gdzie, któryś z mędrców starożytnych mniema,
Że duch się jego mieści – to na dachy
Wstępując płaskie – to pomiędzy dwiema
Kolumny w sieniach stając – to w piwnicy... (III, 434)*

Słowo jest ekspresją tego co w człowieku duchowe, a zarazem święte. Dzisiejsza dewaluacja słowa poraża. Słowa – transcendentalia – mające swą proveniencję w absolicie *sięgają bruku i sterczą ruiną*. Odnowę człowieka może rozpocząć odnowa jego mowy. Przywrócenie słowom ich pierwotnego sensu stanowiło imperatyw twórczy autora *Rzeczy o wolności słowa*, w którym mówi:

*Słowo więc całość w sobie od początku niosło,
Rozwinęło je tylko uczone rzemiosło.
I od początku była część zewnętrzna słowa
I wewnętrzna – jak wszelka świątyni budowa.
- Duch miał czym się na zewnątrz wyrażać lub w górę
Monologiem podnosić; miał architekturę!
Lecz budowa, gdy części w ciężeniu się miną,
Czołem zapada się w ziemię i sterczy ruiną. (III, 582)*

³⁸⁰ Por. W. Toruń, *Świętość słowa w myśli Norwida* [w:] J. Puzynina, E. Teleżyńska [red.], *Całość w twórczości Norwida*, dz. cyt., s. 35- 36.

³⁸¹ Tamże, s. 37.

Stróżewski zwraca uwagę na cechy charakterystyczne doświadczenia doskonałości, a w konsekwencji piękna, które najogólniej sprowadzić można do poczucia własnej małości. Wielkie dzieła sztuki, wielkie osobowości, to zetknięcie z pięknem estetycznym i moralnym, rzuca na kolana. Tego stanu nie odczuwamy jako degradacji. Jest to konieczny warunek przeżycia tej niezwyklej, przekraczającej nas i wszystko wartości. „Czujemy się umniejszeni, wywyższeni, unicestwieni i porwani ku górze”³⁸². Stróżewski stawia pytanie, które usprawiedliwia naszą syntezę piękna i świętości. Pyta, mianowicie: „Czy momenty bojaźni i fascynacji przynależą do piękna i doskonałości tak samo, jak przynależą do numinozum? Czy piękno samo w sobie jest numinotyczne lub na numinozum z konieczności wskazuje?” Numinotyczne konotacje piękna Norwid zamknął w wersie poematu *Niewola*:

*Wierzę, iż celem jest wszech – doskonałość
Przez wykonania stopniowe – po całość- (III, 391)*

Piękno, doskonałość w tym kontekście jest znakiem zorientowanym na świętość. Jest jednym z imion Boga, jego profilem, którego *cień każdy nosi w sobie*. Stróżewski stawia jeszcze inne pytanie w cytowanym tekście – pytanie o możliwość partycypacji dzieła sztuki w *sanctum* rozumianym metafizycznie. Odpowiada, przytaczając ortodoksyjną teorię ikony. A jaką odpowiedź odnajdujemy u Norwida? Tkwi ona w jego powszechnie znanej poetyckiej formule:

*O sztuko – wiecznej tęczo Jeruzalem,
Tyś jest przymierza łukiem – po potopach
Historii – tobie gdy ofiary palem,
Wraz się jagnięta pasą na okopach. (III, 427)*

Przymierza łuk łączy to co materialne z tym co duchowe i nie ma tu miejsca na platoński czy manichejski dualizm. Z syntezy pierwiastka materialnego i duchowego powstaje sztuka jako kształt miłości. Ta parafraza myśli Sawickiego pozwala na postawienie znaku równości między pięknem i sztuką. Sawicki idzie jeszcze dalej w interpretacji pojęcia sztuka utożsamiając je z polem semantycznym kultury³⁸³. W czym Norwid upatruje genezę piękna sztuki i kultury? Kolejny podrozdział będzie próbą odpowiedzi na to pytanie.

³⁸² W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce*, art. cyt., s. 33.

³⁸³ Por. S. Sawicki, „*Kształtem jest miłości*”, art. cyt., s. 8-9.

3.3.2. Norwidowa geneza piękna - synteza sztuki i miłości

Nie miejsce tu na rozstrzygnięcie sporu czy piękno jest czy nie jest arbitralną syntezą prawdy i dobra, ale warto zauważyć, że „że wyraża jednoczesne przyporządkowanie bytu do podmiotu obdarzonego miłością i poznaniem”³⁸⁴.

Nikt tak jak Norwid nie wiązał sztuki i piękna z miłością. „Miłość to dla Norwida wartość inicjująca wszelką sztukę.”³⁸⁵:

*Kochający – koniecznie bywa artystą,
Choćby nago jak Herkules stał. (III, 78)*

W kontekście całej myśli poety, ten dystych można odnieść do chrześcijańskiej miłości Boga i bliźniego. Więzienny psalterz z czasów pobytu w Berlińskim więzieniu zamyka Norwidowski hymn na cześć miłości³⁸⁶.

*Modlitwy idą i wracają – nie ma nie wysłuchanej.
Dlatego wszystkie wysłuchane, że każda zwraca się na powrót.
A dlatego powraca każda z modlitw, że wszystkie są z Miłości.
Kto pracował na Miłość, ten z miłością pracować potem będzie.*
(VII, 218)

Można zaryzykować twierdzenie, że dla Norwida Miłość utożsamiana ze Słowem – Logosem, który stanowi punkt odniesienia wszystkich ludzkich spraw - *całożywota*. I Tak jak *Piękno kształtem miłości* tak *kształtem miłości* winno stać się całe uniwersum człowieka. Norwid ubolewał nad tym, że:

Ludzie nie są jeszcze czyści, są dopiero perfumowani. (VI,

³⁸⁴ P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna*, dz. cyt., s. 158.

³⁸⁵ S. Sawicki, „*Kształtem jest miłości*”, art. cyt., s. 6.

³⁸⁶ Por. A. Mierzejewski, *Norwidowskie pojęcie piękna*, „*Studia Norwidiana*” 1987-1988, nr 5-6, s. 4-6.

Prawdziwe wielkie dzieła pełnią funkcję katharsis wszelkiego zła, które Norwid rozumiał metafizycznie, jako brak dobra³⁸⁷. W dialogu z *Menego*, jeden z rozmówców twierdzi: „nic tu nie zginęło, co prawdziwie piękne, bo to ma w sobie nieśmiertelności iskrę, miłość!” (VI, 168). A zatem, wszystko, co naznaczone miłością trwa wiecznie i prowadzi do rozprzestrzeniania się dobra w świecie przez piękno i sztukę. Gdy Norwid mówi o przemijaniu i o śmierci w swych utworach (*Bema Pamięci żałobny rapsod*, *Czarne kwiaty*, *Assunta*, liczne ogniwa *Vade-mecum*) to po to, by powiedzieć o wieczności, o transcendentnej perspektywie człowieka, o celu, który prowadzi tam, gdzie:

Jest Nikt i jest Osobą.

Taka perspektywa pozwala autorowi *Vade-mecum* na odważne i pogodne zwrócenie się do przyjaciela, który odszedł, w setnym ogniwie *Vade-mecum*:

*Twoja śmierć, Szanowny Mężu Józefie,
Doprawdy, że ma podobieństwo
Błogosławionego jakby uczynku! (III,)*

Ten *Błogosławiony uczynek* w przeświadczeniu poety jest uwieńczeniem *Dzieła życia*, o których mówi poeta w liście do Walentego Pomiana (obecnie epilog *Vade-mecum*). Nie można nazwać *dziełem życia* niczego co nie ma w sobie iskry piękna i miłości; niczego co nie niesie w sobie *Profilu Bożego*. „Mam przekonanie, że nic piękniejszego nie ma nad to, kiedy jeden człowiek wzywa cały choćby świat do walki. (...). Na to potrzeba, ażeby to nie była tylko jedna jaka *fakultas* człowieka – jedna jego myśl – uczucie jedno – władza jedna – organ jeden (...), tylko na to trzeba, ażeby to był cały – człowiek – od stóp do głów – cały!” (IX, 59).

Nasuwa się pytanie, gdzie tkwi źródło piękna tak istotnego w procesie twórczym? Najbardziej adekwatną odpowiedź stanowi myśl poety zaliczona do jego słów skrzydlatych:

Piękno – kształtem Prawdy i Miłości. (III, 456)

³⁸⁷ Por. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 25-30.

Genezę wszelkich ludzkich słów i czynów widział autor *Quidama* w miłości:

Mówim i dzielem przez Miłość (I, 282)

Zwróćmy uwagę, na to że Miłość pisana jest wielką literą. Nie można, zatem, nie odnieść jej do Ewangelii Janowej, gdzie takie imię ma Bóg. *Deus Caritas est*³⁸⁸. Przez miłość tworzy i działa sam Bóg, którego uobecnieniem w świecie jest Logos – Słowo. Norwid wprowadza chrześcijański kontekst tego greckiego pojęcia, zaczerpniętego z prologu Ewangelii św. Jana (J 1,1). Słowo – Logos „stało się pośrednikiem między boskością a człowieczeństwem, między światem ducha a światem materii”³⁸⁹ Bóg – Miłość poprzez Boga – Logos wchodzi w relację z człowiekiem czyniąc go zdolnym do miłości i poruszania się w przestrzeni dobra, prawdy i piękna.

Przekonanie o bezwzględnej autonomii człowieka, specyficzne w tak zwanej myśli ponowoczesnej, nie było obce współczesnym Norwidowi. Poeta tak diagnozuje tę sytuację w wierszu *Teofilowi*:

*Pomnij, żeś właśnie tej Epoki dożył,
W której tak rzadko mówi kto na świecie
Z serca: „Dziękuję-ć, Panie, żeś mnie stworzył...!” (I, 233)*

Idąc tym tropem można dojść do tych obszarów myśli Norwida, gdzie kreśli on swoje przekonanie o tym, że człowiek, robiąc to co potrafi, wykonuje część zadania – resztę dopełnia Bóg. Za przykład posłużyć może wiersz *Do słynnej tancerki rosyjskiej*. Tam wszelkie modlitwy, a może dusze ludzkie dążą do *Miłości środka*:

*Płynniej i słodkiej tylko ciekłą fale,
Tylko różańców zlatują opale,
Grawitujące do Miłości środka
Co zwie się Chrystus – i każdą z nich spotka! (I, 393)*

³⁸⁸ Por. A. Mierzejewski, „Kształtem jest Miłości”. *U źródeł Norwidowskiego pojęcia piękna*, „Studia Norwidiana” 1987-1988, nr 5-6, s. 6.

³⁸⁹ H. Siewierski, *Architektura słowa*, Kraków 2012, s. 80.

Proces ewokowania piękna wymaga czasu i trudu. Nie wystarczy tylko samo natchnienie.³⁹⁰
Zacytujmy za Stróżewskim:

*Dziś autorowie są jak Bóg:
Ledwo że go wiew ruszy –
Deszcz pszenicznych ziarn prószy,
Sama go doskonałość rozmiata... (II, 89)*

Norwid rozumiał, że bez iskry Bożej wszelki trud może powołać do istnienia dzieło niedopełnione i kalekie:

*Bądź sobie, jak tam chcesz?... realnym człkiem,
Nic nie poradzisz!... każde twoje dzieło,
Choćby się z trudów herkulejskich wszczęło,
Niedopełnionem będzie i kalekiem... (II, 91)*

Według Tischnera tym co usprawiedliwia istnienie przedmiotu jest zawsze jakaś wartość: „tylko wobec wartości – wartości absolutnych - nie pytamy *dlaczego?* Piękno należy do takich wartości”³⁹¹. Dla autora *Filozofii dramatu* piękno nie jest ani harmonią, ani proporcją, ani rytmem – jest czymś innym i czymś więcej. „Piękno ukazuje nam nowy niecodzienny poziom bycia i przenosi nas tam, niekiedy mówi się: porywa”³⁹². Takiego kontekstu piękna można doszukać się u Norwida. Assunta, gdy kieruje swe spojrzenie w niebo, pozostawia całą prozę życia, cały jego dramat (mówiąc po tischnerowsku) poza sobą i unosi się na poziom poezji bycia, tam, gdzie piękno płynie od Tego, który jest Miłością. W *Assuncie* Norwid kreśli pejzaż spotkania z pięknem, dzięki któremu „dostojniej ludzkość ukochał”. (III, 280). Dotykamy tu tej relacji miłości i piękna, którego przeczucie wyraził Kant, gdy pisał: „Piękno przygotowuje nas do tego, by coś bezinteresownie kochać”³⁹³. To spotkanie staje się wydarzeniem, które unosi w sferę piękna absolutnego:

*Assunta weszła i, biegła w swej sztuce,
Dwa postawiła kwiaty na widoku –*

³⁹⁰ Por. W. Stróżewski, *Filozofia człowieka w Vade-mecum Cypriana Norwida*, art. cyt., s. 7.

³⁹¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 97.

³⁹² Tamże, s. 96.

³⁹³ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1964, s. 169.

*To heliotropy, co balsamią płuce,
Nieledwie białe jak wełna obłoku,
Wonność oblała nas - - po chwili ciszy:
„Assunto! – rzeknę – tu nikt nas nie słyszy.(...)”
Myślałem, że to Anioł, że Ojczyzna,
Że to społeczność Ducha z Idealem – (...)”
Tak zacną siłą miłość bywa w chwili,
Gdy ludzie jeszcze jej nie zeszkaradzili! (III, 279)*

Motyw spotkania, poszukiwania obecności pojawia się w hymnie Bogumiła z *Promethidiona*:

*Kto kocha – widzieć chce choć cień postaci,
I tak się kocha Matkę – Ojca – braci –
Kochankę – Boga nawet...(III,
Kto kocha, widzieć chce choć cień obrazu. (III,*

Takie spotkania z pięknem są zdarzeniami, o których Heidegger powie że nadają sens naszej egzystencji, są wydarzeniami sensu. „Dzięki w wydarzeniu piękna człowiek dotyka rdzeniem swej osoby czegoś, co ma moc usprawiedliwienia lub odmowy usprawiedliwienia jego obecności na scenie świata”³⁹⁴. Dochodzi do zjednoczenia piękna i miłości jak w salomonowej *Pieśni nad pieśniami*, gdzie oblubienica przepelniona miłością widzi swego miłego pięknym³⁹⁵. Znaczące spotkania dokonują się tylko w przestrzeni miłości. „Pojęcie miłości objąć może całość życia duchowego, nie tylko to, co przejawia się we władzach intelektu, rozumieniu czy nawet kontemplacji, a także całość wartości, jakie z takim życiem są związane. Sięga wyraźnie do tradycji chrześcijańskiej, sformułowanej najdobitniej już w słowach pierwszego listu św. Jana: «Deus Caritas est». Piękno jest tedy w swej istocie «kształtem Boskości», a więc wyrazem tego, co najwyższe, przejawem sacrum. Gdy ucieleśnia się w sztuce, podnosi ją do optimum, nieosiągalnego w żaden inny sposób”³⁹⁶.

3.3.3. Zarys teorii sztuki Norwida

³⁹⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 93.

³⁹⁵ Por. A. Mierzejewski, „Kształtem jest miłości” *U źródeł Norwidowskiego pojęcia piękna*, „Studia Norwidiana” 1987-1988, nr 5-6, s. 18.

³⁹⁶ W. Stróżewski, *Cyprian Norwid o muzyce*, Kraków 1997, s. 62.

Wielu Norwidologów interpretując myśl Norwida formułującego własną koncepcję sztuki wskazywało na platońskie odniesienia, na idee, które istnieją w świecie duchowym³⁹⁷. Wprawdzie Norwid posługuje się platońską formą dialogu, sam nawet to uzasadnia we wstępie do *Promethidiona*: „Forma greckiego dialogu zdała mi się być najkorzystniejszą do zaszczerpienia głównych pojęć o powadze sztuki, bez czego niepodobna do rozwinięcia dalszego – w prozie historycznej – i w prozie technicznej – przystąpić” (III, 429), jednak przełamuje platoński dualizm. Duch koegzystuje tu z materią. Materia nie jest zbędnym balastem Ducha, ale jego uobecnieniem. Duch przenika materię, a wyrazem tego przenikania jest kultura. Niezależnie od mnóstwa definicji kultury można ją określić generalnie jako uduchowanie materii³⁹⁸. Analogiczne określenie odnajdujemy u Norwida „gdziekolwiek duch się uzewnętrznia i naznacza stosunek swej czynności do otaczającej go przyrody” (VI, 278-279).

Właśnie takie przesłanie płynie z teorii sztuki Norwida, wyłożonej na kartach *Promethidiona* którego mottem i zarazem streszczeniem jest to doskonale uchwycenie relacji zachodzących w platońskiej tradycji. Norwid podobnie jak Sokrates miał głębokie przeświadczenie o niepoznawalności całego dobra i piękna „Wiedzę etyczną o absolutnym dobru może posiadać, zdaniem Sokratesa, jedynie Bóg. Rzeczą człowieka jest jej pragnąć”³⁹⁹. Norwid tak postrzega również piękno i prawdę. Przy czym, jeśli chodzi o prawdę, to poszukiwanie tak zwanej Prawdy *całej* stało się imperatywem jego życia i dzieła. Sztuka, w zamyśle autora *Rzeczy o wolności słowa* miała przybliżać do owej Prawdy i ją realizować w życiu. Dostrzegamy tu paralelność do estetyzującej postawy Shaftesburego⁴⁰⁰. Ten angielski filozof z przełomu XVII i XVIII wieku postawę taką uznał za wzór dla naukowej, a kontemplację za stan, który umożliwia artyście i uczonemu dotarcie do istoty świata. Przeżycia estetyczne według niego dotyczyły nie tylko dzieł sztuki. Absolutne piękno przypisywał Bogu. Moralność i piękno duchowe, podobnie jak Norwid, łączył z kultem piękna.

Dla Norwida sztuka to kontinuum wiecznych wartości, tych uniwersalnych, które istnieją obiektywnie, a rola człowieka polega tylko na ich twórczym odkrywaniu:

*Jeśli ty mnie szukasz? – Prawda woła –
To z namiętnościami czasowemi*

³⁹⁷ G. Halkiewicz-Sojak, *Autokreacja w Promethidionie*, „Studia Norwidiana” 1991-1992, nr 9-10, s. 29.

³⁹⁸ Por. M. A. Krapiec, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, s. 106-112.

³⁹⁹ M. Dzielski, *Wiara Sokratesa*, „Znak” 1977, nr 6, s. 640.

⁴⁰⁰ Por. M. Gołaszewska, *Estetyka rzeczywistości*, Warszawa 1984, s. 70.

Węzeł swój roztargnij, synu ziemi!
Bo nie dojrzysz i cieniu mego zgoła... (II, 23)

W sformułowaniu: *węzeł swój roztargnij synu ziemi*, pobrzmiewa echo platońskiej jaskini z VII rozdziału *Politei*. Syn ziemi to kajdaniarz, który zakuty w kajdany może oglądać tylko cienie rzeczywistości prawdziwej. Sztuka pozwala kajdaniarzom ujrzeć przeblysk rzeczywistości prawdziwej:

Głębią sztuki ostatnią jest może
Przypadkowe odgarnąć, wyświecić, co Boże (IV, 342).

Sztuka zatem ewokuje wartości z rzeczywistości. Norwid podobnie jak św. Tomasz z Akwinu uważa, że słowo, tworzywo sztuki, ale też narzędzie, pozwalające na łączność z rzeczywistością transcendentną, zawiera w sobie sacrum i doskonałość. W przedmowie do *Rzeczy o wolności słowa* Norwid twierdzi: „Słowa nie wywiódł człowiek z siebie sam – ale słowo było z człowieka wywołane i dlatego dwie przyczyny tam uczestniczyły: jedna – w sumieniu człowieka, druga – w harmonii praw stworzenia” (III, 559)⁴⁰¹.

Jan Paweł II, który Norwida określił „jednym z największych poetów i myślicieli chrześcijańskiej Europy” w *Liście do artystów* napisał: „Wszyscy artyści zdają sobie sprawę, jak głęboka przepaść istnieje między dziełem ich rąk, nawet najbardziej udanym, a olśniewającą doskonałością piękna, dostrzeżonego w chwili twórczego uniesienia: wszystko, co zdołają wyrazić malując, rzeźbiąc i tworząc, jest jedynie przeblyskiem owej światłości, która na kilka chwil zajaśniała oczom ich duszy”⁴⁰². Norwid w liście do Marii Trębackiej wyraził podobne przeczucie: „Poezja ma architekturę rozsądku swego, i rzeźbę profilu wiersza, i malarstwo światłocienia, i muzykę powoju słów, i taniec powtarzanych i odbijanych strof, i światło, i ciepło wewnętrznego-sumienia-pieśni w czasie, i ogień...i tu z kopułą obejmującą wszechstworzenie łączy się.” (II 209)

Dla Norwida sztuka to z jednej strony iluminacja, przeblysk tego co Boskie: a z drugiej strony praca. Sztukę określał „kościółem pracy” (VI, 375), „jednym z zakonów pracy ludów i pracy ludzkości” (III,469). Koncepcję pracy Norwid wyprowadzał z etosu pracy ludu polskiego i widział w niej szansę dla całej ludzkości. Wierzył, że w nowej cywilizacji,

⁴⁰¹ Por. A. Dunajski, *Słowo stało się siłą*, dz. cyt., s. 26, K. A. Jeżewski, *Cyprian Norwid a myśl i poetyka kraju środka*, Warszawa 2011, s. 12.

⁴⁰² Jan Paweł II, *List do artystów*, 6.

zdominowanej przez „panowanie komersu” i „bałwochwalstwo przemysłowe” (III, 446) „sztuka-praca” otworzy przed ludzkością nowe możliwości podniesienia godności człowieka i doprowadzi do odrodzenia moralnego społeczeństw. Piękno ów „profil Boży” – stanowić miało naturalną, odwieczną inspirację twórczą:

Bo piękno na to jest, by zachwycalo

Do pracy – praca, by się zmartwychwstało. (III, 440)

Dzieje aktywności człowieka nie rozpoczynają się od jakiegoś punktu zerowego. Dla Norwida jest to krzywa gwałtownie opadająca w dół, z wyżyny doskonałości (Raj), aby potem w „cierpliwym i trudnym mozole, w cierpieniu znów się wznosić”⁴⁰³.

Człowiek był wytwornym. – I ludzkości prolog

W Raju jest (III, 567)

Bo cały był i piękny...i upadł...(III, 571).

Tworzenie piękna przez sztukę – pracę, według poety, stanowi powrót do utraconej przez grzech doskonałej harmonii zarówno tej pionowej, stanowiącej relację ze Stwórcą, jak i tej poziomej budującej relację z drugim człowiekiem:

Dziś – praca

Coś w nim kształtuje, i coś mu powraca. (III, 571).

Sztuka – praca miała łączyć Ducha z materią, życie z teorią. Twórca przez realizację imperatywu prawdy, wcielać miał dobro, a piękno stanowiłoby doskonałą kwintesencję obu wartości⁴⁰⁴. Taka sztuka:

Jako chorągiew na prac ludzkich wieży,

Nie jak zabawkę ani jak naukę,

Lecz jak najwyższe z rzemiosł apostoła

I jak najniższą modlitwę anioła. (III, 446)

⁴⁰³ J. Trznadel, *Czytanie Norwida. Próby*, Warszawa 1978, s. 76.

⁴⁰⁴ Por. E. Feliksiak, *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin 2001, s. 138.

dotyka kresu eschatologicznego, łączy temporalne z wiecznym. Norwid przełamuje dualizm ducha i materii. Każda sztuka ma wchodzić w przestrzeń rzeczywistości społecznej by ubogacać to co ziemskie profilem Boskim – pięknem:

*Że użyteczne nigdy nie jest samo,
Że piękne wchodzi nie pytając bramą! (III, 441).*

Tak pojmowana sztuka łączy kategorie estetyczne ze społecznymi, a także estetyczne z etycznymi. Poeta wskazuje również na kapłański charakter sztuki. I chociaż człowiek to *kapłan bezwiedny i niedojrzały*, to artysta pełni rolę kapłana, wchodzącego do „Przybytku” Boskich idei aby je przybliżyć ludziom:

*A w tym, coś grał: taka była prostota
Doskonałości Peryklejskiej,
Jakby starożytna która Cnota,
W dom modrzewiowy wiejski
Wchodząc, rzekła do siebie:
Odrodziłam się w Niebie (II, 144).*

Artysta kapłan „kolejne stopnie piękna prawdziwego oglądając do końca miłości dobiega. I nagle mu się cud odsłania; piękno samo w sobie, ono w swej istocie, piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie”⁴⁰⁵.

Powyższe analizy prowadzą do wniosku, iż w norwidowskim systemie wartości naczelną rolę zajmuje triada: Prawda, Dobro i Piękno, ale ubogacona o chrześcijańskie prawo Miłości. Norwid świadczy w swych pismach wszelkiej prawdzie: filozoficznej, społecznej, religijnej, artystycznej, psychologicznej, naukowej. W ten tylko sposób można *stworzyć w sobie całego człowieka*⁴⁰⁶. „«To cało-człowieczeństwo» jest duchową obsesją Norwida. Tylko taki człowiek, katolicki w znaczeniu *powszechności*, obejmujący umysłem, spojrzeniem, sercem wszystkie sprawy ludzkie, może stać się Słowem prawdy⁴⁰⁷.

Istotne miejsce w „aksjologii” poety zajmuje etyka. Dobro i jego pełnienie stanowią o ładzie etycznym. Idea dobra stanowi istotną wartość wielu jego utworów. W cyklu stu

⁴⁰⁵ Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982, s. 114-115.

⁴⁰⁶ J. Braun, *Filozofia Norwida*, dz. cyt., s. 36.

⁴⁰⁷ Tamże.

wierszy *Vade-mecum* Norwid akcentuje mocno kwestię moralności, stawiając diagnozę „narodowego ducha”. Piękno, ten *profil Boży, kształt prawdy i miłości* prowadzić ma przez *sztukę pracę* do zmartwychwstania. Poeta wiązał istotę piękna i sztuki z miłością⁴⁰⁸. Z filozofii piękna i pracy przenikniętych miłością wynika jego istota kultury, w której sztuka powiązana z trudem prometejskim pracy:

*I tak ja widzę przyszłą w Polsce sztukę,
Jako chorągiew na prac ludzkich wieży, (...) (III, 445-446)*

„Ta przyszła kultura pracy, wyzwalająca społecznie nawet pracę najprostszą i przywracającą jej godność moralną, stworzyłaby warunki dla rozwoju Słowa czyli samorzutności twórczej w człowieku, zrodzonej z harmonii Prawdy i Dobra w duszy”⁴⁰⁹.

Rekapitułując niniejszy rozdział, sformułujemy uwagi i konkluzje na kanwie interpretacji filozoficznej. Pierwszym jej przedmiotem będzie tajemnicza kategoria prawdy *calej*. Zwięźle ujmując, Norwidowe supozycje dotyczące kwestii prawdy wytyczają tezy: a) Prawda jest wpisana w byt, a nawet istnieje realne (prawda ontyczna); b) Sądy i wypowiedzi są nośnikami prawdy (prawda poznawcza); c) Prawda spełnia funkcję dawania świadectwa w świecie ludzkich aktów; d) Prawda jest odniesiona do Absolutu; e) Prawda jest „złączona” z sądem rozumu praktycznego (sumieniem); e) Prawda ostatecznie stanowi warunek możliwości istnienia sztuki. Podkreślić należy jeszcze bodajże najmocniejszy akcent prawdy: f) Prawda ma życiową moc, najwyższą egzystencjalną wagę zobowiązującą do niestrudzonego jej poszukiwania. Temu roszczeniu prawdy *calej* Norwid pozostawał wierny przez całe swoje życie, którego kres nastąpił w przytułku św. Kazimierza w Paryżu. Wymienione „tezy” w kwestii prawdy zdecydowanie otwierają na perspektywę realistyczną.

„Intuicyjne”, czy też zdroworozsądkowe i zarazem realistyczne podejście do problemu prawdy, kieruje na ogólną formułę zgodności pomiędzy tym, co zawiera nasza myśl, a tym, czego dotyczy, czyli rzeczy do których odnosi się poznanie. Ta pierwotna intuicja – wydaje się – legła u podstaw klasycznej definicji prawdy. Generowała następnie problemy dotyczące nie tyle owego przedteoretycznego pojęcia prawdy, ile trudności samej definicji i konsekwencji z nich wynikających. Metodyczna analiza analizy pojęcia prawdy oczywiście wyraźnie zawarta jest już w Arystotelesowskiej *Metafizyce*⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ S. Sawicki, „*Kształtem jest miłości*” – Norwid o kulturze, art. cyt., s. 13.

⁴⁰⁹ J. Braun, *Filozofia Norwida*, dz. cyt., s. 35.

⁴¹⁰ „Oto czym jest prawda: styczność z rzeczą i twierdzenie jest prawdą” (1051 b).

Zarzuty stawiane przez rozmaitych krytyków klasycznej definicji prawdy, jak choćby problem wyjaśnienia, na czym polega „zgodność”, czy „dorównanie” podmiotu poznania do przedmiotu, nie oznaczają triumfu sceptycyzmu, lecz – wręcz przeciwnie – sprokurowały odpór w postaci obrońców ujęcia klasycznego. Być może niektóre przynajmniej zarzuty wobec korespondencyjnego ujęcia prawdy nie zostałyby sformułowane, gdyby krytycy pogłęбили badania nad tekstami samego św. Tomasza. Gwoli przykładu, w kwestii *De Potentia* Akwinata wskazuje na możliwe zróżnicowanie stosunku umysłu do rzeczy (*adaequatio*), zależnie od tego, jak są one pojmowane tzn., czy chodzi o rzeczy jako rzeczy realne (*res*), czy jako umysłowe formy poznawcze (*species*, będąc przedmiotami umysłowymi są właściwe intelektowi i z nim tożsame), czy jako sam proces poznawania, czy w końcu jako wytwór intelektu w postaci pojęcia intelektu. Dystynkcje te są fundamentalne, ponieważ w przypadku choćby odniesienia intelektu do realnie istniejącej rzeczy, mamy do czynienia właściwie z relacją poza-poznawczą, a o „odpowiedniości” (*adaequatio*) decyduje kryterium substancjalności⁴¹¹.

W każdym razie należy podkreślić, że liczne próby przewyższenia, w nowszej filozofii, stanowiska deflacionizmu czy też nihilizmu w kwestii klasycznej koncepcji prawdy z perspektywy przyjętej w niniejszej pracy mają walor probierza także zasadności epistemicznych intuicji Norwida. Antyczne źródła jego myślenia naturalnie odnoszą do filozofii Stagiryty.

Z intuicją zawartą w klasycznym, Arystotelesowym pojęciu prawdy, tak oryginalnie przepracowanym w wiekach średnich przez św. Tomasza z Akwinu, zgadzał się choćby Alfred Tarski⁴¹². Wspomnienie tego filozofa jest w tym kontekście o tyle ważne, o ile jego teoria prawdy należała bodajże do najbardziej znaczących prób rozwijania ujęcia korespondencyjnego. Ponadto niewątpliwie należy do wybitnych osiągnięć filozoficznych XX wieku, i to nie jedynie na gruncie naszej ojczywej refleksji. Zaznaczmy jedynie, że w rozmaitych głosach polemicznych wobec krytyki klasycznej koncepcji prawdy nie chodziło jedynie o próby odpięcia głównych zarzutów, dotyczących pojęcia zgodności czy semantycznych antynomii, lecz także o tworzenie takiej teorii, która przewyższałaby

⁴¹¹ Por. T. Bartel, *Nowa interpretacja definicji „Veritas est adequatio rei et intellectus” u świętego Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1989, nr 2, s. 198.

⁴¹² Do pojęcia *adaequatio* zresztą Tarski się wprost odnosił twierdząc, że „Prawdziwość zdania polega na jego zgodności (lub korespondencji) z rzeczywistością”. A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, [w:] tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1995, s. 232.

zupełnie krytykę. Podkreślić przy tym należy, iż kontrowersje budzi nie tyle pojęcie prawdy ile jej definicja⁴¹³.

Wydaje się, że kontrowersje i trudności teoretyczne, jakie niosła definicja Arystotelesowska, miały być – w intencji Tarskiego – przewyżnione w jego koncepcji wyrażonej zdaniem: „p jest zdaniem prawdziwym wtedy i tylko wtedy, gdy p”⁴¹⁴. Przełamanie aporii rodzących się w odniesieniu do korespondencyjnej koncepcji wymagała spełniania rozmaitych warunków, w tym bardzo ważnego, podstawowego rozróżnienia pomiędzy językiem dla którego winna być zbudowana definicja prawdy, zwanym przez Tarskiego językiem przedmiotowym, a metajęzykiem, w którym ma być sformułowana definicja. Metajęzyk, który zawiera wystarczające środki do zdefiniowania prawdy musi być bogatszy względem języka przedmiotowego. Przekładalność jednego na drugi, albo pokrywanie się, oznaczałoby, że są uniwersalnie semantycznie, a to – konsekwentnie – umożliwiałyby w obu rekonstrukcję antynomii kłamcy⁴¹⁵. Definicja Tarskiego miała więc być generalnie zbieżna tak z klasyczną koncepcją prawdy, jak i ze zdroworozsądkowymi przekonaniem, które towarzyszą użyciu słowa „prawda” w językach naturalnych⁴¹⁶. Zaznaczmy jeszcze, iż Tarskiego semantyczna definicja prawdy nie czyni założeń w odniesieniu do dziedziny, którą dane zdanie prawdziwe ma opisywać, dlatego nie suponuje stanowiska filozoficznego na płaszczyźnie sporu między materializmem a idealizmem. W nieco innym natomiast aspekcie nie jest neutralna, lecz kieruje się w stronę realizmu na gruncie filozofii nauki⁴¹⁷.

Traktując już ogólniej kwestię problemów z klasyczną definicją prawdy należy dodać, iż definicja ta może być różnie formułowana, w zależności choćby od tego, co jest uznawane za nośnik prawdy, tj. m. in. wypowiedzi, zdania, treści idealne (sądy w fenomenologii), przekonania itd. Poza tym dochodzi jeszcze kwestia interpretacji charakteru relacji pomiędzy uznanym nośnikiem prawdy, a dziedziną przedmiotową. Jak przekonuje na przykład Stanisław Judycki, korespondencyjne rozumienie prawdy kryje wiele „możliwości

⁴¹³ Por. M. Chlewicki, *Ajdukiewiczowska obrona klasycznej koncepcji prawdy*, „Filo-Sofija” 2015, nr 28, s. 17-31.

⁴¹⁴ A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1, *Prawda*, PWN, Warszawa 1995, s. 231.

⁴¹⁵ Tamże.

⁴¹⁶ A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych (1932)*, [w:] tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1995 s. 9-10.

⁴¹⁷ Przekonująco wyjaśnia to Przełęcki: „Zakładając, że pojęcie prawdziwości [Tarskiego –przyp. K.L-F] stosuje się do każdego w zasadzie twierdzenia naukowego i że każde takie twierdzenie jest bądź prawdziwe (ściśle lub aproksymacyjnie), bądź fałszywe, opowiadamy się w sporze o wartość poznawczą teorii naukowych za stanowiskiem realizmu, który teoriom naukowym taką wartość przyznaje, a przeciwko formalizmowi i instrumentalizmowi, które traktują teorie naukowe (pierwszy – matematyczne, drugi empiryczne) jako swoiste «narzędzia» pozbawione wartości poznawczej”. M. Przełęcki, *Prawda*, „Filozofia Nauki” 1993, nr 2-3, s. 8.

interpretacyjnych”. I tak wspomniana relacja może być określana jako korespondencja w sensie korelacji, jako strukturalnej izomorfii, lub też jako korespondencji, która jest zupełnie unikatowa i znamienna dla ludzkiego intelektu. Dziedzina przedmiotowa zaś może obejmować tak aspekty przedmiotów, jak fakty czy stany rzeczy⁴¹⁸. Niemniej powyższe uwagi, które umieszczają Norwidową koncepcję „prawdy całej” w szerszym kontekście filozoficznym, jak się wydaje, pozwalają na sformułowanie konkluzji, iż zasadnicza epistemiczna intuicja Poety dotycząca samego pojęcia prawdy znajduje pełne filozoficzne uzasadnienie. Intuicja ta sytuuje się po stronie realizmu poznawczego z uznaniem klasycznej koncepcji prawdy oraz tego teoretycznych konsekwencji.

Norwidowe rozumienie dobra wytycza ludzkie bycie *z-wolonym* z wolą Przedwiecznego. Nie oznacza to oczywiście z-niewolenia, ale przeciwnie – wolny wybór zjednoczenia woli człowieka z wolą Boga, współdziałanie z wolą Bożą w celu doskonalenia świata. Odczytywanie dobra, bez którego *z-wolenie* nie jest możliwe dokonuje się w sumieniu, swoiście ludzkim zmyśle moralnym, dyspozycji umożliwiającej wydawanie sądów o moralnej wartości czynów i stanowiącej pierwotne źródło rozpoznania powinności moralnej. Kreśli ono etyczny wymiar osoby ludzkiej i pozwala na bycie w sferze wartości moralnych. Poeta ujmuje je jako zakorzenione w *sacrum* etyczne stawanie się człowieka. Doświadczenie etyczne wiąże się z poznaniem człowieka, który „się staje”, doskonali. Myśl Norwida ewidentnie wpisuje się w krąg filozofii bytu, metafizyki Absolutu Dobra. U jej podstaw leży zdecydowane przekonanie o absolutnej transcendencji Boga i przeświadczenie, że w głębi osoby ludzkiej mieszka Logos-Chrystus. W filozoficznym ujęciu Logos zawiera odpowiedź na pytanie o ostateczny sens rzeczywistości, obejmuje zasadę racjonalności, emocjonalności, wszystkich wartości, ale jednocześnie momenty irracjonalne i nieprzeniknionej tajemnicy. Uzasadnieniem hipotezy o istnieniu Logosu jest tzw. racjonalność (materialnej i intelektualnej) obiektywnej rzeczywistości, istnienie sumienia (synerezy), istnienie piękna oraz aksjotropizm człowieka, czyli szczególne pragnienie wartości, które „nie może być próżne”⁴¹⁹.

Przechodząc do uwag dotyczących wartości piękna należy stwierdzić, że jako „kształt miłości”, jest ono postacią, formą czy też, wyrazem miłości. Oznacza to, iż miłość stanowi

⁴¹⁸ Por. S. Judycki, *Prawda i kryterium prawdy: korespondencja, koherencja, praktyka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, nr 28, s. 25-26.

⁴¹⁹ W tym kontekście Stróżewski pisze: „Chcemy, by nasze poznanie było prawdziwe, a to, co robimy, było dobre. Istnieje tedy w nas szczególny aksjotropizm, który, jak się zdaje, nie może być próżny. W przeciwnym razie podważony zostałby sens naszego istnienia. Sens zakotwiczony właśnie w tym istnieniu. Sens istnienia, założony w hipotezie Logosu, odnajdujemy teraz w nas samych”. W. Stróżewski, *Od wartości bytu do bytu wartości*, [w:] tenże, *Logos...*, dz. cyt., s. 61.

sama w sobie twórczą siłą, nadającą kształt sobie samej. Odmienne od Platona, który widział w miłości reakcję na doświadczenie piękna, Norwid nadaje miłości prymarny charakter. Ona ma nieskończony zakres, ponieważ ogarnia zarówno człowieka, świat oraz „ogromnego Boga”. Miłość stanowi zarówno warunek poznania piękna, jak i miary poznania. Dlatego też przeżywanie miłości i doświadczenie piękna nie jest jednakowa dla każdego człowieka. „Zachwycona” pięknem praca prowadzi do zmartwychwstania, otwiera drogę powrotu ku źródłu piękna, czyli Bogu. Piękno u Norwida, jak się wydaje, wykazuje rys teleologiczny i soteryczny zarazem. O ile uznamy interpretację Stróżewskiego⁴²⁰, Norwidowe ujęcie piękna wykazuje podobieństwo do estetyki teologicznej Hansa Ursy von Balthasara⁴²¹. Koncepcje obu myślicieli mają wspólne, lecz odmiennie wykorzystywane źródła w postaci filozofii platońskiej i neo-platońskiej oraz Pisma Świętego. Platońska *Uczta* przedstawia motywowany miłością „ruch” od zmysłowego piękna ku ekstazie piękna samego w sobie. Przyczyną sprawczą tej drogi jest jednak nie piękno, lecz dobro⁴²². Parabola jaskini z VI Księżce *Państwa* dookreśla pierwszeństwo dobra w porządku metafizycznym. Pogląd o dobru i pięknie świata był już bardzo mocny tak w neoplatonizmie, zwłaszcza u Plotyna⁴²³, jak i w myśli chrześcijańskiej. Szczególne miejsce zdaje się zajmować Pseudo Dionizy Areopagita. Piękno i dobro są w jego koncepcji tym samym w takim znaczeniu, iż piękno jest przyczyną celową, ze względu na nie i do niego dążą wszystkie rzeczy. Stworzenia są piękne o tyle, o ile partycypują w pięknie Boga. Krakowski fenomenolog, analizując fragmenty *Imion boskich*⁴²⁴ pisze: „W pięknie Boga nie ma miejsca na rozróżnienie: piękno – piękność, zachodzi ta różnica natomiast w bytach stworzonych. Obowiązuje tu zasada partycypacji: to, co piękne, uczestniczy w piękności, nad którą wznosi się nie-dająca się wyrazić przyczyna wszystkiego, co piękne. Znajdujemy tu metafizyczne potwierdzenie myśli Norwida, że «każdy w sobie cień pięknego nosi i każdy – każdy z nas – tym piękna pyłem»⁴²⁵. Konkludując, Norwid zadaje się wpisywać w chrześcijańską prawdę o panalii, wyrażonej u świętego Augustyna, Dionizego Areopagity oraz filozoficznie wyeksplikowanej w scholastycznej teorii transcendentalności

⁴²⁰ „Jeśli zgodzimy się uznać bliskoznaczność terminów «kształt» i «postać», to podobną do Norwidowskiej triadę: miłość, kształt (*Gestalt*), piękno, znajdziemy u podstaw estetyki teologicznej Hansa Ursy von Balthasara. W estetyce tej «postać» odnoszona jest w pierwszym rzędzie do Chrystusa (...)”. W. Stróżewski, *Glossa do: Cyprian Norwid, „Promethidion”*, [w:] tenże, *Logos, wartość, miłość*, Znak, Kraków 2013, s. 238.

⁴²¹ Zob. H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. I. Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.

⁴²² Zob. E. Domagała, *Miłość drogą do Piękn-Dobra-Prawdy, czyli o Platońskiej metafizyce miłości*, „Annales Universitatis Mariae Curiae-Skłodowska. Sectio I, Philosophia-Sociologia” 2009, vol. 34, s.77-95.

⁴²³ Zob. D. Dembińska-Siury, *Problem piękna i sztuki w „Enneadach” Plotyna*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 7-8, s. 49-63.

⁴²⁴ Zob. Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, IV, 16, [w:] tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.

⁴²⁵ W. Stróżewski, *Glossa do: Cyprian Norwid, ...*, art. cyt., s. 244.

piękna. Definicje piękna sformułowane przez Dionizego (*consonantia et claritas*) i Norwida („kształt miłości”), nie wykluczają się wzajemnie, ale są komplementarne⁴²⁶. Norwidowe piękno zakłada partycypację w Bogu, źródle piękna – jest pięknem transcendentalnym. W twórczości Norwida jednoznacznie i transparentnie filozoficzne są zatem takie kwestie, jak: transcendentalność piękna, miłość jako warunek poznania i miary poznania piękna, twórcza funkcja piękna i jego obiektywizm.

Spośród rozmaitych, wyróżnionych w filozofii sztuki *resp.* estetyki, możliwości relacji sztuki i rzeczywistości, w odniesieniu do Norwida należałoby przyjąć koncepcję ich zbliżenia, czy nawet przenikania. Zasadniczo odniesienie dzieła sztuki do rzeczywistości może mieć charakter odtwarzający albo poznawczy. Mimetyczną teorię odtwarzania rzeczywistości w sztuce rozumiano najczęściej jako teorię kształtowania obrazu artystycznego (w tzw. sztuce przedstawiającej) w sposób umożliwiający mu stworzenie jak najdoskonalszej „kopii”, przy czym mogło chodzić również o „rzeczywistość” prawdziwą, lecz zmysłowo niedostępną (np. ikony) jak „rzeczywistość” psychiczną (sztuka jako ekspresja). Swoich rzeczników ma także stanowisko głoszące, iż dzieło sztuki ma walory poznawcze⁴²⁷. Poznawczy charakter sztuki, wymaga założenia, że zdania estetyczne spełniają kryterium klasycznie pojętej prawdy, tzn. zgodności pomiędzy treścią sądu a rzeczywistością. Pomijając choćby sygnalizowanie związanych z tym problemem kontrowersji warto wymienić dwóch rzeczników tego stanowiska na gruncie polskiej filozofii: Władysława Stróżewskiego, proponującego koncepcję prawdziwościowej interpretacji dzieła sztuki⁴²⁸, i Marię Gołaszewską wykazującą, że to „[...] co nie mieści się w zasięgu poznania dyskursywnego i nie jest możliwe do opanowania manipulacją praktyczną (m.in. techniczną), poddać się może szczególnemu, artystycznemu opanowaniu, artystycznej «racjonalizacji», innego rzędu i rodzaju niż ta, której dokonuje logika i matematyka, ściśle metody naukowego poznania. Środki artystycznego wyrazu są mniej lub bardziej świadomie stosowane. Czynniki pozaracjonalne to te, sfery świata realnego, które nie zostały dotąd włączone w całość logicznie powiązanych elementów budujących nasz obraz świata (wiedzę naukową)”⁴²⁹. Posiłkując się modelem Gołaszewskiej, można założyć, iż sztuka i rzeczywistość pozostają w określonych relacjach wywierając wzajemny wpływ. Zbliżenie dzieła sztuki i rzeczywistości – ściślej – obecność realnego

⁴²⁶ Por. tamże, s. 236.

⁴²⁷ Zob. K. Gutowska, *Zrozumieć sztukę*, Warszawa 2000.

⁴²⁸ Zob. W. Stróżewski, *O prawdziwości dzieła sztuki. Prawdziwościowa interpretacja dzieła sztuki literackiej*, [w:] tenże, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 231-256.

⁴²⁹ M. Gołaszewska, *Estetyka i antyestetyka*, Warszawa 1984, s. 153; Zob. K. Serafin, *Antropologiczne podstawy estetyki w twórczości Marii Gołaszewskiej*, „Dyskurs”, Zeszyty Naukowo-Artystyczne ASP we Wrocławiu 2014 (17), s. 262-281.

świata w sztuce zaznacza się na kilka sposobów. Pierwszy sposób, to tzw. artystyczna racjonalizacja illogicznej (nie ujętej naukowo, poznawczo przez naukę) strony rzeczywistości, która polega na domniemanym, w pewnym zakresie poznawczo wartościowym, bo „coś” odsłaniającym, ujęciu sensu zjawisk. Sztuka jest jakby „oknem na świat” w tym sensie, że dzięki dziełu artystycznemu podmiot może odkryć te aspekty rzeczywistości, które nie są poznawczo ujęte przez naukę⁴³⁰. Poezja Norwida jest określana przez badaczy właśnie jako poezja pojęć ogólnych⁴³¹. Rzeczywistość może objawić się w sztuce, twierdzi Gołaszewska, za pośrednictwem lansowanych na kanwie dzieła idei ogólnych⁴³², przekonań światopoglądowych żywionych przez twórcę dzieła, dalej – przez symboliczne treści dzieła, przez odwzorowanie, o różnym stopniu wierności, zarówno rzeczywistości realnej, transcendentnej wobec podmiotu, jak i rzeczywistości immanentnej, a w końcu – również przez cytat⁴³³.

W przypadku twórczości Norwida eksplikacji wymaga także związek zachodzący pomiędzy poezją a metafizyką. Według Stróżewskiego treści metafizyczne, jak na przykład problem istnienia, bytu, czy sensu egzystencji ludzkiej, mogą być treścią utworów poetyckich, dane albo bezpośrednio, albo za pośrednictwem symbolu. Metafizyka jako filozofia pierwsza wyrażona jest *explicite*. Określony „projekt metafizyczny” może natomiast być założeniem utworu literackiego. Optymalną sytuacją jest taka, w której zachodzi współmierność, a nawet swoista dialektyka, pomiędzy dwoma poziomami „metafizyczności”: a) treści ukrytych, które trzeba wyeksplikować na drodze hermeneutyki i b) wyrażonych wprost. Niewspółmierność zaś skutkuje dziełem nieudanym, mimo artystycznej poprawności jego wykonania. Dzieło literackie, jak każde dzieło sztuki może otwierać – za pośrednictwem tzw. jakości metafizycznych – na tajemnicę Bytu. Sztuka nie jest wówczas autoteliczna, lecz otwiera na Absolut dzięki swojemu poznawczemu walorowi. Parafrazując Norwida, można pokusić się o twierdzenie, że „piękno jest kształtem prawdy”. Prawda bowiem, jest wartością szczególną. Słusznie zauważa Magdalena Woźniewska-Działak, „(...) że Norwid stworzył swą własną poetykę, wierząc, że każda epoka «rodzi» literacki (kulturowy) kanon piękna właściwy dla niej samej. (...) miał na myśli *mimesis* nie równe naśladowaniu rzeczywistości w sztuce, lecz równe odsłanianiu prawd o niej ukrytych i niedostępnych dla oka patrzącego

⁴³⁰ M. Gołaszewska, *Estetyka rzeczywistości*, Warszawa 1984, s. 115.

⁴³¹ S. Sawicki, *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida*, dz. cyt., s. 13.

⁴³² Zob. M. Gołaszewska, *Poetyka idei ogólnych*, Kraków 1994.

⁴³³ Por. też, *Estetyka rzeczywistości*, dz. cyt., s. 115-119.

powierzchnownie. Stąd tak często korzystał z paraboli, której wykładnią stały się lekcje *O Juliuszu Słowackim i późne Milczenie*⁴³⁴.

Wykraczając poza powyższe interpretacje należy stwierdzić, iż zasadna wydaje się teza głosząca, że piękno w twórczości Norwida niejako zawiera trzy wymiary filozoficznie eksplikowanego piękna: metafizycznego, estetycznego i moralnego. Największy akcent zdaje się padać na piękno w ujęciu metafizycznym i moralnym. Metafizyka klasycznie pojęta bada byt jako istniejący oraz własności bytu zwane transcendentiami, do których należą: rzecz, jedno, odrębność, prawda i dobro. Norwidowy obiektywizm aksjologiczny, klasycznie pojęta prawda i całościowe ujęcie triady wartości, chociaż zasługuje na silne skojarzenie z tradycją platońską i neoplatońską, to nie wykazuje sprzeczności z klasyczną teorią transcendentaliów.

Piękno jako transcendentalna własność bytu należy do transcendentaliów relacyjnych, które ukazują stosunek bytu do podmiotu, w sensie konstytutywnym do Absolutu, a wtórnie do człowieka. Choć formalnie piękno jest niejako syntezą prawdy i dobra, to jednak z punktu widzenia metafizycznego wyraża integralną relację bytu do osoby, a nie tylko do intelektu (prawda), czy tylko do woli (dobro). Piękno w znaczeniu moralnym odnosi natomiast do supozycji, iż w jakimś sensie utożsamia się z dobrem moralnym, lub przynajmniej mimo ewentualnej różnicy, występuje razem z nim, albo też piękno i dobro moralne w określony sposób wzajemnie się warunkują. Norwidowe spojrzenie na sztukę ma zatem przede wszystkim charakter moralno-religijny, normatywny i dydaktyczny, *nota bene* nie licujący z estetyką znaną dla epoki, w której poeta żył i tworzył.

⁴³⁴ M. Woźniewska-Działak, *Poematy narracyjne Cypriana Norwida: konteksty literacko-kulturalne, estetyka, myśl*, Kraków 2014, s. 79.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy było ukazanie antropologicznych i aksjologicznych aspektów myśli Norwida. Zarysowaną tu koncepcję człowieka i wartości można włączyć w wielki wciąż trwający spór. Autor *Quidama* nie stworzył spójnego systemu. Odpowiedzi na fundamentalne pytania egzystencjalne i ontologiczne poszukiwał w sferze transcendencji, „Tam gdzie jest Nikt i jest osobą” (II, 120).

Mimo ogromnego renesansu badań dotyczących twórczości poety nie została dotąd jeszcze gruntownie przebadana jego myśl filozoficzna pod kątem problematyki antropologiczno-aksjologicznej. Niniejsza dysertacja jest pierwszą, skromną próbą wypełnienia tej niszy badawczej. Podkreślić należy, iż zakreślony tematem problem pracy wytycza konieczne ograniczenia dotyczące zarówno przedmiotu, jak i aspektu rozważań. Na omówienie wciąż czekają choćby *stricte* metafizyczne poglądy Norwida, z jednym z kluczowych pytań dotyczących relacji Absolutu to świata.

Na kanwie niniejszej pracy przedstawione zostały źródła rozwoju myśli Norwida sięgające Biblii, starożytnej Grecji Sokratesa i Platona, ruin starożytnego Rzymu, jak biografii „dramat życia wyrabiającej”. Norwid nie stroi się w piórka minionych wielkości, ale przyjmuje postawę odpowiedzialności za życie własne i narodu, będącego w niewoli. Pragnie w poczuciu misterium pracy prostego człowieka unieść to co ludowe do tego co uniwersalne. Nie uważa, że nasz naród ma jakąś misję do spełnienia wśród innych nacji, twierdzi, że rzetelna praca przywraca utraconą w raju harmonię. Na wzór proroka płaczącego Jeremiasza, chce pokazać swoim współczesnym drogi powrotu do „Prawdy całej”, której odkrywaniu i ukazywaniu poświęcił swe życie. Jak kapłan odsłania swym współczesnym, to co istotne; wartości prawdy, dobra i piękna. Świadczy o nich najmniejszym poruszeniem pióra, pędzla i dłuta. Ale spotyka się tylko z krytyką, drwiną i odrzuceniem. Napisze o tym z żalem „gorzki

to chleb jest polskość”.(VIII, 152). Ale pomimo to nie przestaje konsekwentnie przybliżać odkrytej prawdy współczesnym mu.

Poddaje krytyce dochodzące w jego czasach do głosu nurty filozoficzne: niemiecki idealizm transcendentálny, materializm oświecenia, spirytualizm francuski oraz mesjanizm polski. Z Ewangelii krzyża Chrystusa czerpie główne zręby swej myśli, które stanowią idealne dopełnienie, a raczej poszerzenie mądrości starożytnych.

Myśl antropologiczną Norwida ukazaliśmy w trzech odsłonach człowiek – jako byt – *Homo Quidam*, człowiek – jako wieczny wędrowca – *Homo Viator*, oraz człowiek – jako ten który pracuje, tworzy w perspektywie piękna – *Homo Faber*. Poeta, za filozofami klasycznymi, stwierdza fakt istnienia i na gruncie tego przeświadczenia snuje odpowiedź na pytania o człowieka i wartości. Norwidowy *Quidam* to człowiek, który przyczynę swojego istnienia, jak i istnienia świata upatruje w Absolucie. Taka wizja człowieka prowadzi do optymizmu, nadziei. Człowiek zakorzeniony w najwyższej wartości, jaką jest Bóg spełnia swą kapłańską powinność i zaprowadza Królestwo Boże na ziemi, urzeczywistnia prawdę, dobro i piękno przez pracę. Jest to możliwe, tylko w przypadku „bycia zwolonym z myśłą Przedwiecznego pierw, aby być wyzwolonym z przeciw – myśli Bożej”(VIII, 101). Poeta, by odkrywać i przedstawiać istotę znaczeń dokonuje eksperymentów językowych. Mimo, że to powoduje hieroglificzność jego wypowiedzi, pozwala jednak odczytać niejako pierwotną głębię słów, dotrzeć do istoty znaczeń. Te eksperymenty językowe przypominają Huserlowski filozoficzny apel powrotu do rzeczy. Poeta uwydatnia to we wstępie do *Vade – mecum* – „odpowiednie rzeczy dać słowo” (II, 13) Norwidowy *Quidam* przyczynę istnienia człowieka widzi w Bogu. Tworzenie rzeczywistości, według autora *Pierścienia wielkiej damy* to nadawanie kształtu odwiecznemu zamysłowi Przedwiecznego. Człowiek ma taką umiejętność jako osoba stworzona na obraz Boga (IX, 314). Obraz ten jest wciąż zamazywany przez „tego, który prawa rwie”. Reasumując: powyższe rozważania – człowiek to osoba mająca swe odniesienie do transcendencji i upatrująca przyczynę swego istnienia w bycie absolutnym, co stanowi kwintesencję antropologii tomistycznej.

Druga odsłona Norwidowej antropologii, *Homo – viator*, nawiązuje do koncepcji Gabriela Marcela, do jego dzieła o takim tytule. Akcent pada tu na dynamizm osoby; na moment bycia w drodze do pełni człowieczeństwa. Wiersz poety *Pielgrzym*, jak zostało to naświetlone wyżej, jawi się jako doskonałe streszczenie całej koncepcji egzystencjalizmu personalistycznego. *Homo – viator* to metafora człowieka. Tytuł cyklu poetyckiego *Vade – mecum* zaprasza do odkrycia wędrowki jako celu i szczególnego zadania. Znanemu archetypowi wędrowki autor *Quidama* nadaje sens chrześcijański – pielgrzymki – czyli drogi

usłanej trudem, ale mającej ważny cel. Ziemskie *hic et nunc* przybiera wymiar trwania w perspektywie finalnej. Trudy ziemskiej drogi stają się bramą końcowego szczęścia. Tak jak ukazuje to wiersz Myśliciela *Dziecko i krzyż*: „krzyż staje się nam bramą” (II, 96). *Vade – mecum* – wezwanie skierowane przez Jezusa do św. Piotra, jest zaproszeniem również dla każdego z nas do naśladowania Pana, o którym poeta napisał „Zbawiciel wciąż pracuje i umywa nam nogi” (VIII, 214). Stąd trzecia odsłona Norwidowej antropologii.

Homo – faber – poeta to nie niewolnik, traktujący swą pracę jako przekleństwo, lecz osoba wolna, kontynuująca dzieło stworzenia w imię najwznioślejszego celu – zbawienia. Praca dla Norwida to nie przekleństwo, następstwo grzechu. Zbawiciel przez swój czyn znosi to przekleństwo, nadając pracy nowy wymiar aktu wolnej osoby. „Gdzie więcej wolności, tam i pracy więcej, i o ile wolniejszym społeczeństwo, o tyle dzielniejszą jest i praca” (VI, 640). Ideą artysty pracy – sztuki z poematu *Promethidion* nawiązuje do znanego mitu prometejskiego. Norwidowy *Prometej z młotem* przez syntezę piękna i pracy zmierza do zmartwychwstania. Dostrzec tu można powiązania myśli poety z romantyczną ideą słowa i czynu ale zorientowaną finalnie.

W tak skonstruowanym antropologicznym tryptyku człowiek to osoba dostrzegająca swe istnienie w korelacji z bytem transcendentnym, która będąc w drodze, przez wolną pracę – sztukę tworzy dobro i piękno, odkrywając tym samym prawdę, która jest nie tylko wiedzą, ale i życiem. Stanowisko to koresponduje z Marcelowskim wymogiem ontologicznym, w którym zawarte jest pragnienie sensu i prawdy dla ludzkiej egzystencji. Do celu – zmartwychwstania – wiedzie praca, która jest kontynuacją Boskiej kreacji świata przez odkrywanie w nim prawdy, dobra i piękna. Tak rzecz ujmując, naturalnym przejściem w filozofowaniu Norwida jest przejście z jego myśli antropologicznej do aksjologicznej.

Wiele miejsca w jego dziełach zajmuje prawda, którą uczynił naczelną ideą swego życia i twórczości. Artysta twierdził za Jezusem, że dawać jej świadectwo to powinność człowieka i twórcy. Okiem filozofa można dostrzec różne aspekty w ujmowaniu prawdy przez autora *Białych kwiatów*: ontologiczny, epistemiczny, etyczny i estetyczny. W kwestii ontologicznej poeta wypowiedział się między innymi w rozprawie *Słowo i litera*, gdzie kreśli swą definicję prawdy. Postrzega ją jako istniejącą realnie, a równocześnie dającą świadectwo w świecie ludzkich aktów. Prawda jest wpisana w byt. Jeśli chodzi o prawdę epistemologiczną w ujęciu Norwida, koresponduje ona z klasyczną definicją prawdy: „*veritas est adaequatio intellectus et rei*”. W poemacie *Rzecz o wolności słowa* występuje prawda sądów i wypowiedzi. W wielu pismach poeta łączy prawdę z sumieniem, co odnieść można do etyki chrześcijańskiej. Zarówno u Norwida, jak i u św. Tomasza z Akwinu rozum

praktyczny poznaje prawdę tak jak spekulatywny. Poeta twierdzi, że prawdziwy twórca to taki, który w służbie prawdzie godzi się umrzeć dla siebie. A jak postrzega on prawdę w sztuce? Przychyla się on do realizmu estetycznego. W *Promethidionie* twierdzi, że nie ma prawdziwej sztuki bez prawdy. Norwidowi szło o *Prawdę Całą*. To najbardziej tajemnicza kategoria w jego pismach, po części przybliżona w niniejszej dysertacji. Podjęta tu systematyzacja kategorii prawdy stanowić może preludeum do dalszych poszukiwań. Idąc dalej tropem Norwidowej adaptacji platońskiej triady dochodzimy do idei dobra, o którym poeta powie, że „dostrzega je we wszystkim nawet w sobie”. U poety w obszarze semantycznym dobra odnajdujemy również takie wartości jak: godność osoby, miłość, dobrą wolę, wolność, sprawiedliwość oraz doskonałość. Według niego byt jest kochany, ponieważ jest dobry. Takie ujęcie dobra odsyła do dystynkcji tej wartości w klasycznej filozofii⁴³⁵. Autor *Assunty* w swej twórczości wykazał, że te rozróżnienia wartości dobra nie są mu obce, co zostało odnotowane w trzecim rozdziale niniejszej dysertacji. Myśl Norwida przeniknięta jest etyką chrześcijańską, gdzie człowieka stworzonego na obraz Boga charakteryzuje szczególnie godność osoby. Marzyło mu się utworzenie „Towarzystwa uszanowania człowieka” (VII, 52). Nowoczesne były jego poglądy dotyczące relacji osoby do społeczeństwa. Zbiorowość ma służyć jednostce, umożliwiając jej rozwój osobowości przez stwarzanie warunków życia moralnego i duchowego. Znana maksyma tego poety „ładu moralnego” „Ojczyzna to wielki zbiorowy obowiązek” i jej konteksty odsyła do personalizmu chrześcijańskiego. Jako filozof uważał, że nie tylko należy rozwiązywać zagadki bytu, ale działać w kierunku czynienia człowieka „moralnie szczęśliwym”.

Autor *Zwolona* uważał za Platonem, że piękno może uszczęśliwiać. U starożytnych pojęciu piękna przypisywano również piękno moralne. Podobne treści zawiera średniowieczne, bliskie poecie określenie – *pulchrum et perfectum idem est*. Bogata spuścizna pisarza zawiera *implicite* metafizykę piękna przedstawioną w niniejszej pracy. Warto tu przypomnieć Norwidowe ujęcie „piękna – jako kształtu prawdy i miłości” odnoszące się do Platońskiej uczyty, platoników oraz św. Pawła. Istotne miejsce zajmuje kategoria piękna w teorii sztuki – pracy poety, w której piękno ma zachęcać do pracy, a ta z kolei wiedzie do zmartwychwstania, ukoronowania wszystkich innych celów.

⁴³⁵ Dla Platona dobro stanowiło wartość najwyższą, jako transcendentna idea i ostateczny cel wszystkiego. Arystoteles uważał cnotę za sprawność czyniącą człowieka, który ją posiada i dzieło tegoż człowieka, dobrym. Według Stagiryty doskonałość była wartością najwyższą. Św. Tomasz dobro określił: *Bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum*.

Dystych poety ze wstępu do *Promethidiona* przywołuje *Platońską triadę*: „W dialogu pierwszym idzie o formę, to jest Piękno. W drugim o treść, to jest Dobro, i o światłość obu, Prawdę” (III, 429).

Odbiorcę tego zestawienia uderzają bardzo liczne konteksty filozoficzne, które omówione zostały po części w tej pracy i sugerują możliwość poszukiwań dalszych konotacji. Norwidową filozofię człowieka i wartości przenika głęboka ewangeliczna nadzieja, co czyni ją na wskroś aktualną i wiecznie żywą. Ponadto wznosi to co polskie w sferę uniwersum kultury powszechnej, co było zamysłem i marzeniem poety. Świadczą o tym wystąpienia tłumaczy poezji Norwida na języki obce podczas Międzynarodowej konferencji norwidologicznej, pod hasłem – *Kulturowy wymiar twórczości Cypriana Norwida*, która odbyła się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 5 – 6 listopada 2013 roku⁴³⁶.

Głębia myśli Norwida inspiruje i ubogaca tworząc niepowtarzalny klimat spotkania z wielkością i tajemnicą. Nie pozwala na intelektualną obojętność i brak odpowiedzi. Ewokuje wypowiedzi angażujące najbardziej wartościowe obszary osoby wypowiadającego się. Niech podjęta próba wydobywania antropologiczno-aksjologicznych aspektów myśli Norwida będzie zaproszeniem do owocnych, filozoficznych spotkań z jego twórczością.

⁴³⁶ Patrick John Corness – Uniwersytet Leeds – tłumaczy Norwida na język angielski, Peter Gehrich – Uniwersytet im. Humbolta w Berlinie – tłumaczy poetę na język niemiecki. Autorka niniejszej rozprawy wzięła czynny udział w tej konferencji z przedłożeniem na temat Norwidowego ujęcia piękna i sztuki.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

C. K. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz Gomulicki, t. 1 i 2, *Wiersze*, Warszawa 1971, t. 3, *Poematy*, Warszawa 1971, t. 4 i 5, *Dramaty*, Warszawa 1971, t. 6, *Proza*, Warszawa 1971, t. 7 *Proza*, Warszawa 1973, t. 8, 9 i 10, *Listy*, 1971, t. 11, *Aneksy*, Warszawa 1976.

II. Literatura przedmiotu

- Arcimowicz W., *Assunta C. Norwida. Poemat autobiograficzno - filozoficzny*, Lublin 1933.
- Bartel T., *Nowa interpretacja definicji "Veritas est adequatio rei et intellectus" u świętego Tomasza z Akwinu*, "Studia Philosophiae Christianae" 1989, nr 2.
- Berezyński K., *Filozofja Cypriana Norwida*, Warszawa 1911.
- Borowy W., *O Norwidzie. Rozprawy i notatki*, wydała i opracowała Z. Stefanowska, Warszawa 1960.
- Braun J., *Filozofia Norwida*, Rzym 1972.
- Chlebowski P. [red.], *Poeta i sztukmistrz. O twórczości poetyckiej i artystycznej Norwida*, Lublin 2007.
- Chlebowski P., *Cypriana Norwida „Rzecz o wolności słowa”. Ku eposowi chrześcijańskiej*, Lublin 2000.
- Cybulska D., *Motywy chrześcijańskie ukazane w wybranych utworach Norwida*, „Język, Szkoła, Religia” 2006, t. 2, s. 77-87.
- Dunajski A., „*Boga żywego obraz*”, „Studia Norwidiana”, 1983, nr 1.

- Dunajski A., *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985.
- Dunajski A., *Chrześcijańska obecność. Nad wybranymi tekstami Norwida*, „Znak” 1981, nr 4-5.
- Dunajski A., *Norwid wobec tradycji teologicznej*, „Studia Norwidiana” 1990, nr 19.
- Dunajski A., *Słowo stało się siłą*, Pelplin 1996.
- Falkowski Z., *Cyprian Norwid*, Warszawa 1933.
- Feliksiak E., *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lubin 2001.
- Fert J., *Istna Liryka*, [w:] C. Norwid, *Vade – mecum*, Wrocław 1990, (wstęp).
- Fert J., *Norwid. Poeta dialogu*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982.
- Fert J., *Poeta sumienia, Rzecz o twórczości Norwida*, Lublin 1993.
- Fert J., *Wstęp do krytycznego wydania cyklu: C. Norwid, Vade-mecum*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1990.
- Fik I., *Uwagi nad językiem Cypriana Norwida*, Kraków 1930.
- Gadamska-Serafin R., *Imago Dei: człowiek w myśli i twórczości Cypriana Kamila Norwida*, Sanok 2011.
- Gomulicki W., *Kalendarz biograficzny Cypriana Norwida* Warszawa 1976.
- Grabińska, T., *Relacja „natura-kultura” wobec relacji „kobieta-mężczyzna” w „Emancypacji kobiet” Cypriana Kamila Norwida*, „Roczniki Naukowe” (Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu) 2007, nr 13, s. 45-53.
- Halkiewicz-Sojak G., *Autokreacja w „Promethidionie”*, „Studia Norwidiana”, 1991-1992, nr 9-10.
- Halkiewicz-Sojak G., *Nawiązane ogniwo. Studia o poezji Cypriana Norwida i jej kontekstach*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010.
- Halkiewicz-Sojak G., *Wobec tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach „całości”*, Toruń 1998.
- Ingot M. [red], *Dramat życia prawdę wyrabiający. Materiały Norwidowskiej Sesji Naukowej*, Jelenia Góra 1983.
- Ingot M., *Cyprian Norwid*, Warszawa 1991.
- Ingot M., *Nad studiami o Norwidzie Elżbiety Felisiak*, „Studia Norwidiana”, 2002 - 2003, nr 20-21.
- Ingot M., *Norwid. Z dziejów recepcji twórczości*, Warszawa 1983.
- Jeżewski M., *Cyprian Norwid a myśl i poetyka kraju środka*, Warszawa 2011.

- Kadyjewska A., Korpysz T., Puzynina J., *Chrześcijaństwo w pismach Cypriana Norwida*, Warszawa 2000.
- Kasperski E., *Świat wartości Norwida*, Warszawa 1981.
- Korpysz T. A. [red.], *Norwid w świecie wartości. Z „Dni Norwidowskich na Białoleczę”*, Warszawa 2012.
- Kozłowska A., *Duch Święty w pismach Cypriana Norwida*, „Roczniki Humanistyczne” 2008, t. 56, z. 6, s. 89-103.
- Kudyba W., *„Aby mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo...” Norwida mówienie o Bogu*, Lublin 2000.
- Kudyba W., *Nad „całością” Norwida*, „Studia Norwidiana” 1994-1995, nr 12-13.
- Kuik-Kalinowska A. [red.], *Genologia Cypriana Norwida*, Słupsk 2005.
- Łapiński Z., *Norwid*, Kraków 1971.
- Łapiński Z., *Pieśń zwycięska*, „Studia Norwidiana” 1994-1995, nr 12 – 13.
- Laszczyńska-Fankanowska K., *Człowiek na to przychodzi na planetę, aby dał świadectwo prawdzie. Cypriana Kamila Norwida „Prawda cała”*, „Świdnickie Studia Teologiczne”, 2013, nr 10.
- Laszczyńska-Fankanowska K., *Trzy odłony antropologicznej myśli C.K. Norwida*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2012.
- Leociak J., *Vade-mecum czyli wędrówka przez świat „mylnego zamętu”*, [w:] K. Kopczyński, J. Puzynina [red.], *Materiały z konferencji zorganizowanej przez Pracownię Słownika Języka Norwida w dniach 4 – 6 listopada 1985 roku*, Warszawa 1990.
- Lisowski Z., *Materiały z sesji popularno-naukowej*, Siedlce 1986.
- Maciejewski J., *Cyprian Norwid*, Warszawa 1992.
- Makowski S. [red.], *Cypriana Norwida kształt prawdy i miłości. Analizy i interpretacje*, Warszawa 1986.
- Melbechowska-Luty A., *Sztukmistrz. Twórczość artystyczna i myśl o sztuce Cypriana Norwida*, Warszawa 2001.
- Merdas A., *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983.
- Merdas A., *Ocalony wieniec*, Warszawa 1995.
- Mierzejewski A., *„Kształtem jest miłości”. U źródeł Norwidowskiego pojęcia piękna*, „Studia Norwidiana” 1987-1988, nr 5-6.
- Mierzejewski A., *Norwidowskie pojęcie piękna*, „Studia Norwidiana” 1987-1988, nr 5-6.
- Muszyńska Z., *Norwid w więzieniu berlińskim*, „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 1961, t. 52, nr 1.

- Piechal M., *Mit Pigmaliona, Rzecz o Norwidzie*, Warszawa 1974.
- Pniewski D., *Między obrazem i słowem. Studia o poglądach estetycznych i twórczości literackiej Norwida*, Lublin 2005.
- Pniewski D., *Narzędzia Norwidowej moralistyki*, „Studia Norwidiana”, 2011 nr 29.
- Puzynina J., „*Całość*” Norwida, w: J. Puzynina, E. Teleżyńska [red.], „*Całość*” w twórczości Norwida, Warszawa 1992.
- Puzynina J., *Poeta w twórczości Norwida*, „Studia Norwidiana”, 2004-2005, nr 22-23.
- Puzynina J., *Prawda w poematach Norwida*, „Studia Norwidiana”, 1991-1992, nr 9-10.
- Puzynina J., *Słownictwo etyczne Cypriana Norwida*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993.
- Puzynina Jadwiga, *Słowo Norwida*, Wrocław 1990.
- Rzońca W. [red.], *Symbol w dziele Cypriana Norwida*, Warszawa 2011.
- Salij J., *Problem męczeństwa u Norwida*, „Studia Norwidiana” 2001, nr 19.
- Sawicki S., „*Kształtem jest miłości*”: Norwid o kulturze, „Studia Norwidiana” 2001, nr 19.
- Sawicki S., *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida*, Lublin 1986.
- Sawicki S., *Daleko od Edenu. O wierszu Norwida Specjalności*, „Studia Norwidiana” 2004-2005, nr 22-23.
- Sawicki S., *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986.
- Sawicki S., *Norwida wywyższenie tradycji*, „Studia Norwidiana” 1990, nr 8.
- Sawicki S., *Quidam. Wokół semantyki*, „Studia Norwidiana” 2008, nr 26.
- Sawicki S., *Wartość – sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, Lublin 2004.
- Siewierski H., „*Ludzkości wstrząśnięte sumienie*”: Norwid o opinii [w:] tenże, *Architektura słowa i inne szkice o Norwidzie*, Kraków 2012.
- Siewierski H., *Architektura słowa i inne szkice o Norwidzie*, Kraków 2012.
- Sinko T., *Hellada i Roma w Polsce*, Lwów 1933.
- Sławińska I., *Chrześcijańska drama Norwida*, „Studia Norwidiana” 1985-1986, nr 3-4.
- Sławińska I., *Motyw antyczny u Norwida*, „Roczniki Humanistyczne” 1957, t. 6, z.2.
- Sławińska I., *Urzeczywistnić dojrzałe człowieczeństwo w każdym z nas*, w: Jan Paweł II, *Resemptor hominis. Tekst i komentarze*, Lublin 1982.
- Stróżewski W., *Doskonałe – wypełnienie. O „Fortepianie Szopena” Cypriana Norwida*, [w:] tenże, *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981.
- Stróżewski W., *O prawdziwości dzieła sztuki. Prawdziwościowa interpretacja dzieła sztuki literackiej*, [w:] tenże, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002.

- Stróżewski W., *Filozofia człowieka w Vade-mecum Cypriana Norwida*, [w:] tenże, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Znak, Kraków 2002.
- Stróżewski W., *Glossa do: Cyprian Norwid, „Promethidion”*, [w:] tenże, *Logos, wartość, miłość*, Znak, Kraków 2013.
- Stróżewski W., *Nad wierszem Norwida „Trzy strofki”*, [w:] tenże, *Logos, wartość, miłość*, Znak, Kraków 2013.
- Stróżewski W., *Metafizyka Leśmiana*, [w:] tenże, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 2005.
- Stróżewski W., *Od wartości bytu do bytu wartości*, [w:] tenże, *Logos, wartość, miłość*, Znak, Kraków 2013.
- Subko B., *O znaczeniu „prawdy” w „Vade-mecum”*, „Prace Filologiczne” 1988, t. 34.
- Sudolski Z., *Norwid*, Warszawa 2003.
- Świegocki K., *Człowiek wobec Boga i świata w poezji: antropologiczne motywy w twórczości Adama Mickiewicza, Cypriana Norwida, Wisławy Szymborskiej*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2006.
- Świegocki K., *Wizje człowieka i świata w poezji Mickiewicza, Norwida i Leśmiana*, Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2013.
- Świegocki K., *Wizje człowieka w poezji: analiza antropologiczna twórczości Adama Mickiewicza, Cypriana Norwida i Bolesława Leśmiana*, Warszawa, 2009.
- Szmitowi Z., *Miara i symbol wielkości w poezji Norwida*, Warszawa 1930.
- Toruń W., *Świętość słowa w myśli Norwida* [w:] J. Puzynina, E. Teleżyńska [red.], „*Całość*” w *twórczości Norwida*, Warszawa 1992.
- Toruń, W., *Norwida uwagi o prawdzie*, „Roczniki Humanistyczne” 2009, t. 57, z. 1, s. 9-19.
- Trojanowiczowa Z., *W stronę Norwida. Norwidowskie refleksje o pracy* [w:] tenże, *Romantyzm – od poetyki do polityki. Interpretacje i materiały*, Kraków 2010.
- Trybuś K., „*Assunta*” jako poemat metafizyczny, „*Studia Norwidiana*” 1993, t. 11.
- Trznadel J., *Czytanie Norwida. Próby*, Warszawa 1978.
- Włodzimierz T., „*Cóż wiesz o pięknie?...*”: *Norwida pytanie o piękno*, „Prace Komisji Filologicznej” 2008, t. 54.

III. Literatura pomocnicza

- Bartel T., *Nowa interpretacja definicji “Veritas est adequatio rei et intellectus” u świętego Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1989, nr 2.
- Bocheński J., *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993.

- Boorstin D. J., *Poszukiwacze. Dzieje ludzkich poszukiwań sensu świata*, tłum. M. Stopa, Warszawa 2001.
- Brandstaetter R., *Krąg Biblijny*, Warszawa 1994.
- Brzozowski S., *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków – Wrocław 1983.
- Bukowski K., *Biblia a literatura polska*, Warszawa 1984.
- Chlewicki M., *Ajdukiewiczowska obrona klasycznej koncepcji prawdy*, „Filo-Sofija” 2015, nr 28.
- Copleston F., *Historia filozofii, Od Augustyna do Szkota*, t. 2, Warszawa 2004.
- Dembińska-Siury D., *Problem piękna i sztuki w „Enneadach” Plotyna*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 7-8.
- Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, IV, 16, [w:] tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.
- Domagała E., *Miłość drogą do Piękna-Dobra-Prawdy, czyli o Platónskiej metafizyce miłości*, „Annales Universitatis Mariae Curiae-Skłodowska. Sectio I, Philosophia-Sociologia” 2009, vol. 34.
- Dzielski M., *Wiara Sokratesa*, „Znak” 1977, nr 6.
- Ebeling G., *Przyczynek do definicji człowieka*, tłum. M. Łukaszewicz, [w:] K. Michalski [red.], *Człowiek w nauce współczesnej, Rozmowy w Castelgandolfo*, Paryż 1988.
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.
- Gołaszewska M., *Estetyka rzeczywistości*, Warszawa 1984.
- Gołaszewska M., *Poetyka idei ogólnych*, Kraków 1994.
- Grun A., *Piękno. Nowa duchowość radości życia*, tłum. K. Markiewicz, Poznań 2015.
- Grygiel S., *W kręgu wiary i kultury*, Warszawa 1990
- Grzybowski J., *Człowiek jako osoba w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2003.
- Gutowska K., *Zrozumieć sztukę*, Warszawa 2000.
- Heller M., *Wszechświat jest tylko drogą. Kosmiczne rekolekcje*, Kraków 2012.
- Herbut J., *Elementy metodologii filozofii*, Lublin 2004.
- Hume G. B., *Droga pielgrzyna*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1987.
- Ingarden R., *Człowiek i czas*, [w:] tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 2001.
- Irek W., *Praca – zawód i powołanie*, Wrocław 2009.
- Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Watykan 2007.
- Jan Paweł II, *Elementarz etyczny*, Watykan 2006.

- Jan Paweł II, *List do artystów*, Wrocław 2005.
- Jan Paweł II, Przemówienie *O Cyprianie Norwidzie w 180. rocznicę urodzin poety*, [w:] K. Wojtyła, *Poezje. Dramaty. Szkice - Jan Paweł II, Tryptyk rzymski*, wybór i układ M. Skwarnicki, J. Turowicz, wstęp M. Skwarnicki, oprac. J. Okoń, Kraków 2004.
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 10.
- Jaroszyński P., *Metafizyka piękna*, Lublin 1986
- Jaworski M., *Chrystocentryczny humanizm Jana Pawła II*, „Colloquium Salutis” 1985, nr 17.
- Jędraszewski M., *Filozofia i modlitwa*, Poznań 1986.
- Judycki S., *Prawda i kryterium prawdy: korespondencja, koherencja, praktyka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, nr 28.
- Kamiński S., *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin, TN KUL, 1989.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, Warszawa 1964.
- Kobierzycki T., *Filozofia osobowości*, Warszawa 2001.
- Komornicka A., *Pojęcie prawdy w starożytnej literaturze greckiej*, „Znak”, 1992, nr 440.
- Kopera F., „Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne”, nr 4 (Zbioru ogóln. 34), t III Kraków, 1898.
- Krąpiec M.A., *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999.
- Krąpiec M.A., *Ja człowiek*, Lublin 2005, s. 143.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka*. Lublin 1985.
- Krąpiec M.A., *Osoba i społeczność* [w:] Jan Paweł II. *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, Lublin 1982.
- Kubiak Z., *Obecność tradycji antycznej*, „Znak”, 1992, nr 440.
- Machnacz J., *Dochodzenie do prawdy*, [w:] *Kim jestem? Rzecz o świętej Edycie Stein OCD*, Kraków 2012.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984.
- Marcel G., *Mądrość i poczucie sacrum*, tłum. K. Chodacki, P. Chołda, Kraków 2011.
- Maryniarczyk A., *Analogia w filozofii*, Lublin 2005.
- Miśkiewicz G., *Doświadczenie i ewolucja greckiego ideału piękna w koncepcji Pseudo-Dionizego Areopagity. Artysta jako pokorny hymnograf*, „Pro Musica Sacra” 2014, nr 12, s. 91-102.
- Miśkiewicz G., *Doświadczenie i ewolucja greckiego ideału piękna w koncepcji Pseudo-Dionizego Areopagity. Artysta jako pokorny hymnograf*, „Pro Musica Sacra” 2014, nr 12, s. 91-102.

Morstin D J, *Poszukiwacze. Dzieje ludzkich poszukiwań sensu świata*, tłum. Marcin Stopa, Warszawa 2001.

Oseka A., *Mitologia artysty*, Warszawa 1978.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.

Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982.

Przełęcki M., *Prawda*, „Filozofia Nauki” 1993, nr 2-3.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, [w:] *Pseudo-Dionizy Areopagita, Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005.

Serafin K., *Antropologiczne podstawy estetyki w twórczości Marii Golaszewskiej*, „Dyskurs”, Zeszyty Naukowo-Artystyczne ASP we Wrocławiu 2014, nr 17.

Serafin K., *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości w ujęciu Józefa Tischnera. Studium z antropologii filozoficznej*, Wrocław 2010.

Stokłosa T., *Koncepcja osoby w filozofii Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae” 2001, nr 1.

Stróżewski W., *Bogactwo Logosu. Na marginesie wykładu Benedykta XVI*, [w:] tenże, *Logos, wartość, miłość*, Znak Kraków 2013.

Stróżewski W., *O możliwości sacrum w sztuce* [w:] *Sakrum i sztuka, materiały z konferencji – Kościół a sztuka współczesna*, Kraków 1986.

Swierzawski S., *Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy*, „Znak” 1981, nr 4-5.

Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 34, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2009.

Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 5, a. 4, ad 1

Tarski A., *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1, *Prawda*, PWN, Warszawa 1995.

Tarski A., *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych (1932)*, [w:] tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1995 s. 9-10.

Tarski A., *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, [w:] tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1995.

Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1975.

Tatarkiewicz W., *O doskonałości*, Warszawa 1976.

Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paryż 1990.

Tischner J., *Gabriel Marcel*, [w:] tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2004.

Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 254-255.

Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1981.

Tischner J., *Wstęp*, [w:] Cyprian Norwid, *Sumienie Słowa. Wybór myśli z listów i rozpraw*. Wrocław 2004.

Tischner J., *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, [w:] *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004.

Urs von Balthasar H., *Chwała. Estetyka teologiczna. I. Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.

Wciórka L., *J. Maritain koncepcja życia społecznego*, [w:] S. Kowalczyk, E. Balawejder [red.] *J. Maritain prekursor soborowego humanizmu*, Lublin 1992.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

Wojtyła K., *Osoba i czyn, oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

Zdybicka Z., *Człowiek i religia*, Lublin 1993.

SPIS TREŚCI

WSTĘP	3
-------------	---

ROZDZIAŁ PIERWSZY

PROWENIENCJA MYŚLI NORWIDA	13
1.1. <i>Dramat życia prawdę wyrabiający</i> – kontekst biograficzny kształtowania się myśli poety	14
1.1.1. Etapy biografii jako narastająca dramaturgia dochodzenia do prawdy	14
1.1.2. Autobiograficzna refleksja w twórczości poety ukazująca <i>dramat życia</i>	25
1.2. <i>Piszę – ot! Czasem...piszę na Babylon. Do Jeruzalem!</i> – Biblia szkołą Norwidowego Słowa.....	31
1.2.1. Biblijny człowiek Norwida	33
1.2.2. Biblijne usytuowanie Norwidowej aksjologii.....	41
1.3. Antyk Norwida.....	49
1.3.1. Filozofia klasyczna u podstaw myśli Norwida	49
1.3.2. Antyczne podłoże odniesień kulturowych poety	56

ROZDZIAŁ DRUGI

TRZY ODSŁONY ANTROPOLOGICZNEJ MYŚLI CYPRIANA NORWIDA.....	65
2.1. Homo – <i>Quidam</i>	66
2.1.1. Norwidowa „teoria” osoby	66
2.1.2. „Człowiek to kapłan i niedojrzały”	71
2.1.3. Dynamizm osoby w ujęciu Norwida	75
2.2. Homo – <i>Viator</i>	79
2.2.1. „Człowiek jest natury pielgrzymiej”	80
2.2.2. Trud egzystencji wędrującej	84
2.2.3. Relacja człowieka do Boga w myśli Norwida	88
2.3. Homo – <i>Faber</i>	95
2.3.1. Ujęcie antropologiczne	95
2.3.2. Perspektywa etyczna.....	101
2.3.3. Aspekt społeczny.	106

ROZDZIAŁ TRZECI

NORWIDOWSKA ADAPTACJA PLATOŃSKIEJ TRIADY – PRAWDY, DOBRA I

PIĘKNA	119
3.1. „Człowiek na to przychodzi na planetę aby dał świadectwo prawdzie” – Norwida	
„Prawda cała”	119
3.1.1. Prawda ontyczna.	121
3.1.2. Prawda epistemiczna.....	125
3.1.3. Prawda etyczna	129
3.1.4. Prawda estetyczna.....	131
3.2. „Dobro cenię we wszystkich, nawet w sobie” – Norwidowe ujęcie Dobra.....	133
3.2.1. Metafizyka dobra w myśli filozoficznej Norwida	134
3.2.2. <i>Sumienie Słowa</i> – dobro etyczne	138
3.2.3. Doskonałość – wartość człowieka, który się staje.....	148
3.3. „Miłości – która wszystko to stworzyła. A wszystko piękne!” – Norwidowe ujęcie piękna	155
3.3.1. Norwidowa metafizyka piękna	156
3.3.2. Norwidowa geneza piękna – synteza sztuki i miłości.	162
3.3.3. Zarys Norwida teorii sztuki	166
ZAKOŃCZENIE.....	179
BIBLIOGRAFIA.....	185