

Alicja Lisiecka

Z problemów historyzmu Cypriana Norwida : na marginesie tomu 7 "Pism"

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 50/2, 331-421

1959

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

I. R O Z P R A W Y I A R T Y K U Ł Y

ALICJA LISIECKA

Z PROBLEMÓW HISTORYZMU CYPRIANA NORWIDA NA MARGINESIE TOMU 7 „PISM“ *

I. Wprowadzenie do problematyki

Pierwszym szczeblem interpretacji „wielkiej metafory“ poezji Norwida powinna być próba przełożenia jego wypowiedzi poetyckich i prozatorskich na dyskursywny, filozoficzny język epoki. Próba usystematyzowania poglądów historiozoficznych poety i znalezienia ich źródeł i odpowiedników we współczesnej mu literaturze i rzeczywistości. Treścią „wielkiej metafory“ poezji Norwidowskiej jest historyzm. Stanowi on kategorię tak reprezentatywną dla filozoficznej zawartości utworów Norwida, jak reprezentatywna jest kategoria ironii dla jego stylu. Jest ów historyzm osią konstrukcyjną, wiążącą w całość serię ocen moralnych i refleksji filozoficznych poety. Dominuje jako sposób myślenia w rozważaniach i polemikach na temat wydarzeń politycznych aktualnych — i tworzy kryteria dla oceny minionych. Jest układem odniesienia w konstruowaniu i wartościowaniu metaforycznych syntez zamierzonych cywilizacji i postawą poznawczą pozwalającą na ukazanie w skrócie politycznej alegorii czy paraboli — charakterystyk współczesnego życia europejskiego.

Kategorię historyzmu będę traktowała przede wszystkim jako kategorię filozoficzną, typ postawy poznawczej wobec rzeczywistości. Postawa ta, inna, rzecz prosta, w w. XVIII, XIX i XX, bo wynikająca z różnych przesłanek systemów myślowych tych epok, pozostaje w integralnym związku z historiozoficzną refleksją, na której gruncie się zrodziła. Tak więc „historyzm“ kla-

* Zob. C. Norwid, *Pisma polityczne i filozoficzne*. Zebrał i ułożył Zenon Przesmycki (Miriam). Wydał i przedmową poprzedził Zbigniew Zaniewicki. Londyn 1957. Oficyna Poetów i Malarzy. Wydanie to oznaczono dalej skrótem PPF, dodając doń odpowiednią stronę. — Ponadto dla niektórych tomów wydania: C. Norwid, *Wszystkie pisma po dziś w całości lub fragmentach odszukane* — wprowadzono skróty następujące: t. 6 — PSL; t. 8 — *Listy I*; t. 9 — *Listy II*.

syków — jak to pokażę w toku artykułu — związane był z kartezyjską filozofią czasu, historyzm osiemnastowieczny z mechaniczną bądź racjonalistyczno-idealistyczną konstrukcją procesu dziejowego, która to konstrukcja z kolei wchodziła w zakres rozważań współczesnych myślicieli na temat modalności bytu jednostki, świata przyrody i świata historii. Koncepcję „historycyzmu“ dwudziestowiecznego przedstawił w swojej polemicznej książce *Nędza historycyzmu* Karl Popper. Historycyzm to właśnie światopogląd naukowy wspólny wielu szkołom filozoficznym i socjologicznym drugiej poł. XIX i XX w. (np. Millowi, Marksowi, Diltheyowi). Popper pisze:

Rozumiem przez [historycyzm] teorię dotyczącą wszystkich nauk społecznych, teorię, która z przewidywania historycznego czyni swój główny cel i która uczy, że ten cel może być osiągnięty, jeżeli odkryje się „rytmy“ [...], prawa albo „tendencje ogólne“, które rządzą rozwojem historycznym¹.

Istotną cechą myślenia historycznego jest — według autora sławnej książki *Die Entstehung des Historismus*, Meinecke — przewyższenie charakterystycznej dla tradycji starożytnej, chrześcijaństwa, laickich tendencji renesansu, a także oświeceniowego pojęcia prawa natury — koncepcji niezmiennej natury ludzkiej. Zdaniem Meinecke niektórzy myśliciele XVIII w. uświadamiają sobie sprzeczność tej koncepcji z właściwym nowoczesnym czasem rozumieniem zmienności historycznej. Nie umieją oni jednak tej sprzeczności rozwiązać — rozwiązanie przynosi dopiero historyzm romantyczny². W sformułowaniu klasycznym został ten pogląd wyrażony przez Marksa w 6 i 7 tezie o Feuerbachu:

Feuerbach nie widzi zatem, że samo „usposobienie religijne“ jest wytworem społecznym i że analizowana przezeń abstrakcyjna jednostka należy w rzeczywistości do określonej formy społeczeństwa [teza 7]. Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty człowieka. Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest

¹ Por. K. Popper, *Misère de l'historicisme*. Paris 1956, s. XV. Autor odróżnia zresztą „historyzm“ dwudziestowieczny („indywidualizujący“ i w zasadzie przez niego akceptowany) od „historycyzmu“ poszukującego prawidłowości życia społecznego.

² Por. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*. T. 1—2. München und Berlin 1936.

ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych [teza 6] ³.

W tym ujęciu historyzm był koncepcją postulującą rozumienie świata, człowieka, ich wzajemnego stosunku, moralności, sfery wartości — jako procesu stawania się w czasie, stawania ujmowanego w kategoriach racjonalnej konieczności i prawidłowości.

Właściwy nowoczesny historyzm, jako dialektyczna zasada poznania rzeczywistości, rodzi się dopiero w XIX w. na gruncie historiozofii Hegłowskiej. Pierwszy wielki system historiozoficzny (przygotowany zresztą przez Vico, Fichtego i Schellinga, w mniejszym stopniu przez Kanta) stworzył nowoczesną metodę poznawczą, nowoczesny sposób historycznego myślenia. Spekulatywna teoria procesu historycznego to tylko jedna strona, jeden „faktor“ historyzmu romantyków. Drugim elementem tego historyzmu jest sam „schemat“ historycznych ocen, schemat określający postawę człowieka XIX w. wobec przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Schemat będący rezultatem uświadomienia sobie przez tego człowieka „problemu czasu“ — jak pisał Ernst Cassirer ⁴. Świadomość czasu determinuje nie tylko stosunek do „minionego“, wiąże to „minione“ z epoką współczesną — z perspektywy historii każe oceniać jednostce i społeczeństwu własną aktualną egzystencję. Ocena teraźniejszości wpływa na skorygowanie „systemu historiozoficznego“ i jego apriorycznych, filozoficznych założeń. Z jednej strony człowiek epoki romantyzmu szuka w historii uzasadnienia współczesnych norm i ideałów, współczesnych zadań politycznych i społecznych; z drugiej — przewartościowuje uznane wartości kulturowe i historyczne przeszłości z punktu widzenia nowoczesnych ideałów socjotwórczych. Corneille w mitech greckich widział czyste i pełne wyrażenie poczucia wzniosłości uzasadniającego historyczne pojęcie tragizmu. Dla Schillera retoryka była odpowiedzią na wieczną potrzebę duszy ludzkiej. Romantycy pod wpływem współczesnych ruchów i walk społecznych sięgają do przykładów historycznych, w których szukają norm mogących uzasadnić nowoczesne ideały „historyczne“, budowę nowoczesnego państwa, prawa i narodu. Historia jest dla poety romantycznego nie tylko zbiorem martwych przykładów,

³ K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*. T. 2. Warszawa 1949, s. 384—385.

⁴ Por. E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven 1945.

kolekcjonowanych ze skrzętnością archeologa i antykwariusza — to materiał egzemplifikujący współczesne procesy społeczne, walkę narodowowyzwoleńczą, konflikty międzypaństwowe.

Tak więc pojęcie historyzmu romantycznego nie jest identyczne z pojęciem historiozofii romantycznej, choć niewątpliwie w pewnym zakresie się z nim pokrywa. Historyzm romantyczny bowiem to światopogląd myślicieli i pisarzy romantycznych, w oparciu o żywiołową lub świadomie dialektyczną metodę poznawczą (różną od pragmatycznej i kauzalnej postawy poprzednich pokoleń historyków) wartościujących współczesny proces historyczny. Ale to zarazem „cecha strukturalna“ romantycznego myślenia, dyrektywa ujmowania i interpretacji zjawisk w ich ciągłej zmienności, stawaniu się, wzajemnej negacji i walce. Jeżeli zatem historyzm romantyczny jest światopoglądem, tak jak światopoglądem encyklopedystów był oświeceniowy racjonalizm, charakter kwalifikacji nurtu historystycznego w romantyzmie musi być z natury rzeczy ideologiczny; ocena ta musi zawierać nadto sąd o całości poglądów społeczno-politycznych pisarza.

Tylko „koniekturalna“ zasada analizy, zasada przywołująca badaczowi na pomoc ułamkowe treści filozoficzne rozproszone w innych utworach poety, przede wszystkim zaś teoretyczne pisma Norwida pozwalają na odczytanie i określenie charakteru wielkiej metafory jego twórczości. Nieunikniona jest tu ciągła konfrontacja z różnymi postawami filozoficznymi i społecznymi, rozpowszechnionymi w epoce, w której utwory powstały. Konfrontacja nie tylko w duchu banalnej wpływologii literackiej, analizy wędrówki wątków i motywów bezpośrednio zaczerpniętych przez poetę z lektur filozoficznych, ale poszukująca naturalnego kontekstu dla uogólnień intelektualnych pisarza, ich miejsca w epoce, w jej prądach kulturowych i kierunkach myśli europejskiej.

Niewątpliwą pomocą w pracy badawczej nad Norwidem stanie się tu wydany przez Oficynę Poetów i Malarzy, w opracowaniu Zbigniewa Zaniewickiego, jeszcze jeden (7) tom *Pism* poety zebranych przez Zenona Przesmyckiego. Tom ten, którego egzemplarz korektorski dochował się, wraz z drugim, znalezionym po powstaniu warszawskim w piwnicy Miriama, został wydany w r. 1957 pod zmienionym tytułem (tytuł zamierzony przez Przesmyckiego: *Pisma filozoficzne, społeczne i inne*). Z przedrukowanych i zebranych w układzie chronologicznym, bądź przedstawionych czytelnikowi po raz pierwszy, rozprawek epistolarnych, przemówień, artykułów i fragmentów wyłania się skomplikowany

system poglądów Norwida w ich ewolucji, w ich pozornych oraz istotnych sprzecznościach. Odślania się przede wszystkim treść Norwidowskiego historyzmu — konieczny rodowód teoretyczny jego trudnej poezji.

Norwidem-myślicielem zajmowano się dotychczas stosunkowo mało. Poza odpowiednimi rozdziałami w większych monografiach, kilkoma powierzchownymi i ogólnikowymi studiami i trzema większymi pracami: Bereżyńskiego (1911), Arcimowicza (1935) oraz Piechala (1937)⁵ — nasi norwidycy ograniczali się zazwyczaj do apodyktycznych, choć rzadko uargumentowanych, sądów o rzekomej zależności myśli filozoficznej i społecznej Norwida od systemów: Platona, Fichtego, Cieszkowskiego, Trentowskiego, Hoenne-Wrońskiego, socjalistów utopijnych, tradycjonalistów francuskich itd. Najczęściej źródłem tego typu uogólnień były wyrwane z kontekstu poglądów Norwida i mechanicznie odnoszone do współczesnych teorii poszczególne sformułowania poety. O wiele bardziej gruntowne natomiast i bogate w materiał dokumentacyjny, choć ubogie w interpretacje, były prace dotyczące stosunku Norwida do aktualnych wydarzeń politycznych (powstanie styczniowe, rok 1848).

Przedmowa Zaniewickiego jest jeszcze jednym przykładem nawiązującego do apologetycznych tradycji norwidystyki polskiej „studium“ eseistycznego — próbującego metodą interpretacji wybranych dość dowolnie cytów spreparować myśl filozoficzną i polityczną pisarza według własnego, „idealnego“ jej modelu. Model jest naturalnie „narodowy“, katolicki i konserwatywny

⁵ Szkic K. Bereżyńskiego *Filozofia Cypriana Norwida* (Warszawa 1911; odbitka ze Sfinksa) jest pracą dość staroświecką, pozbawioną rygorów nowoczesnej argumentacji naukowej. Praca W. Arcimowicza *Cyprian Kamil Norwid na tle swego konfliktu z krytyką* (Wilno 1935) zawiera pewną propozycję interpretacyjną, dosyć uderzającą na tle dotychczasowej norwidystyki. Arcimowicz mianowicie zwraca uwagę na możliwość wpływu myśli Hegla — „pośrednio czy bezpośrednio“ — na Norwida (por. s. 8, 11, 98). Przyjęta przez Arcimowicza koncepcja heglizmu budzi jednak poważne zastrzeżenia (np. interpretacja heglizmu jako filozofii panteistycznej czy przekonanie, że dla Hegla — a także i Norwida — właściwym przedmiotem poezji jest prawda absolutna, „dostępna tylko intuicji, mistyce i sumieniu“, s. 8). Książka M. Piechala *O Norwidzie* (Warszawa 1937) stanowi interesującą, korzystnie się wyróżniającą na tle norwidystyki polskiej, próbę skodyfikowania poglądów filozoficznych, politycznych i społecznych Norwida. Niektóre jednak wnioski autora, łącznie z przeprowadzoną na końcu paralełą między myślą poety a myślą Piłsudskiego (!), są oczywiście nie do przyjęcia.

politycznie. Przy czym emigracyjna „aktualizacja“ niektórych jego, rzekomych czy prawdziwych, komponentów nie wychodzi oczywiście Norwidowi na dobre. Tak więc Zaniewicki usiłuje „wygrać“ katolicyzm, legalizm i antyrewolucyjne akcenty publicystyki Norwida przeciwko radykalizmowi Mickiewicza, pomniejszanego wyraźnie przez autora wstępu.

W dalszych rozważaniach Zaniewicki snuje także rozważania na temat „duszy mazurskiej“ Norwida, nawiązując do koncepcji, której pionierem był w swojej monografii Zygmunt Wasilewski. Autor przedmowy nie potrafi jednak poruszać się swobodnie i konsekwentnie w ramach żadnej metody interpretacyjnej. Dlatego ogranicza się po prostu do wyliczenia elementów składowych myśli Norwida, operując kategoriami, którymi posługiwał się sam poeta, bez próby przełożenia ich na współczesny język pojęć filozoficznych i socjologicznych. Tak więc Norwidowską teorię pracy cechuje „kmiećność“, stosunek do walki narodowej — „odrzućcie niechrześcijańską ideę zemsty“ i protest „przeciwko ofierze na ołtarzu ojczyzny“. Zaniewicki broni Norwida przed zarzutami „kosmopolityzmu“, chwali go za organicznikowskie pomysły społeczne, podkreśla wpływ kilku jego wierszy na formowanie się mesjanistycznych systemów Cieszkowskiego i Trentowskiego, traktuje jako wyraz poglądów mesjanistycznych Norwida poetycki profetyzm autora *Pieśni od ziemi naszej* („przepowiedział rzeź młodego pokolenia“). Tymczasem utwór ten daleki jest od jakiegokolwiek apologii „misji“ i męczeństwa narodowego Polski, od jakiegokolwiek wizji przyszłego mesjasza — elementów determinujących „doktrynę“ mesjanistyczną. Norwid, wielokrotnie oceniając sarkastycznie polski sarmatyzm, zaściankowość i fanatyzm patriotyczny — formułował jednocześnie typowy dla przeświadczeń historyków romantycznych postulat „własnej drogi narodowej“ Polski. *Pieśń od ziemi naszej* nie ma nic wspólnego z mesjanizmem traktowanym jako kategoria historyczno-polityczna, jest poetyckim wyrazem wyżej wspomnianego postulatu i zawiera poetycką polemikę z ideą męczeństwa i ofiary jako zasady historii narodowej. Zaniewicki swoje rozważania kończy godnym zanotowania wnioskiem uogólniającym (skomentowanym w dalszych rozważaniach):

Tak to Norwid daje nam niejako syntezę romantyzmu i pozytywizmu, odrzucając ich wybujałości, niby nie owocujące gałęzie⁶.

⁶ Zaniewicki, *Przedmowa*. W: PPF XXVI. *Przedmowa* ta jest zresztą traktowana przez Zaniewickiego jako przytoczenie z pamięci „wykładu“ Miriama na temat politycznych poglądów Norwida.

Przedmowa ma jednak niewątpliwe osiągnięcie w postaci zasygnalizowania interesującego zagadnienia „hieroglificzności“ i zaszyfrowanego charakteru symboliki patriotycznej młodzieńczej poezji Norwida. Zaniewicki analizuje aluzje i kryptonimy polityczne takich wierszy, jak *Wspomnienie wioski*, *Noc*, *Dumanie* itd. Teza ta wymaga ostrożnego, niepochoptego, a jednocześnie wnikliwego opracowania. W tym też duchu badania prowadzi nad twórczością młodzieńczą Norwida Juliusz Wiktor Gomulicki. Nie to jednak zagadnienie ma stanowić przedmiot niniejszego studium.

II. O wyznacznikach romantycznego historyzmu

Waga zagadnienia historyzmu, osi konstrukcyjnej światopoglądu i poezji Norwidowskiej — historyzmu jako dialektycznej metody poznawczej i wspierającej się na fundamentach tej metody teorii procesu dziejowego — wymaga precyzji historycznej samego pojęcia. Szczególnie doniosła dla problematyki norwidowskiej kategoria historyzmu r o m a n t y c z n e g o — jest najbardziej chwiejna. Dlatego konieczne są tu przywołania interpretacyjne, które pozwolą ustalić i zdefiniować charakter owej kategorii oraz skonfrontować jej treść z wyznacznikami historyzmu Norwidowskiego.

Spór o charakter historyzmu romantycznego, o jego ewentualne osiemnastowieczne antecedencje i o późnodziewiętnastowieczną tajemną kontynuację, nie został jeszcze zakończony. Ostatnie wybitne prace poświęcone tej problematyce są rozbieżne w zasadniczych rozstrzygnięciach teoretycznych. I tak świetna książka Reizowa *Francuska historiografia romantyczna* odcina się zdecydowanie od prób deprecjonowania i piętnowania etykietą reakcyjności romantycznych przedstawicieli historiograficznej szkoły francuskiej, surowo osądzanej przez dotychczasowych badaczy radzieckich (Alpatow). „Byłoby wielką omyłką rozpatrywać romantyczną historiografię jako produkt reakcyjnej ideologii“ — pisze Reizow⁷. Historyzm romantyczny wiąże Reizow z heglizmem. Za najistotniejszy wyznacznik odróżniający dziewiętnastowieczne systemy historystyczne od osiemnastowiecznego „pseudohistoryzmu“

⁷ Б. Г. Рейзов, *Французская романтическая историография*. (1815 — 1830). Ленинград 1956, s. 521.

uważa obok teorii „identyczności historii ludzkiej“ („jedność głównych idei, powstających wszędzie w okresie wczesnego rozwoju umysłu [ludzkiego] świadczy o pokrewieństwie całego rodzaju ludzkiego“⁸) dialektyczną koncepcję procesu dziejowego, który staje się, w rozumieniu np. historyków Restauracji, źródłem wiedzy o rzeczywistości, a jego konieczny, podlegający dialektycznym prawom przebieg, nabiera mocy argumentu uzasadniającego historyczność Rewolucji Francuskiej. Podobny sens uzyskuje Hegłowska teoria racjonalności wszystkich elementów rzeczywistości, kryjąca, jak zobaczymy choćby na przykładzie Norwida, różne możliwości interpretacyjne. „Triumwirat“ romantyczno-eklektyczno-doktrynerski (Villemain, Cousin, Guizot) czyni ją źródłem akceptacji historycznej różnorodności, odrębności „idei narodowych“. Naród bowiem staje się u romantyków podmiotem procesu historycznego. Opatrzność (w interpretacji Cousina identyczna z logiką dziejów) realizuje swoje plany za pośrednictwem duchów narodowych. Historyczna różnorodność idzie w parze ze zmysłem ogólnym całości, z ideą powiązania wzajemnego epok i narodów⁹. W procesie „indywidualizacji“ odsłania się historyczna zmienność „rozumu“ ludzkiego. Rodzi się zaprzeczenie „wiecznej natury“, „wiecznej prawdy“, objawiającej się identycznie w różnych formach życia, epokach historycznych — niezależnie od ich przeszłości i tradycji¹⁰. „Klasyki rozwój widzieli jako jednorodny proces, ruch po linii prostej“ — wyjaśnia Reizow.

Romantekom proces ten wydawał się bardziej złożony — w każdej epoce każdy naród rozstrzyga własne zadania społeczne, idzie własną drogą do własnego celu¹¹.

Akceptując wszystkie formy lokalne, romantycy widzieli cywilizację tam, gdzie klasycy barbarzyństwo. Filozofia identyczności pojmowała historię jako proces społecznego wzrostu, w którym każdy poprzedni okres zostawiał ślad w skarbcu kultury.

⁸ *Tamże*, s. 310.

⁹ Por. T. Kroński, *Hegel i problemy filozofii historii*. *Studia Filozoficzne*, 1958, nr 3.

¹⁰ Meinecke, *op. cit.*, t. 1, s. 3.

¹¹ Реизов, *op. cit.*, s. 523—524.

Każda kultura jest nie tylko produktem poprzedniego rozwoju, ale i syntezą wszystkich przeszłych cywilizacji (Guizot, Thierry). Nieskończona różnorodność okoliczności czyni historię niepowtarzalną. Zewnętrzne podobieństwo jest tylko przypadkowe. I jeżeli to podobieństwo interesowało jeszcze Chateaubrianda, to Guizot zajmuje się już tylko ogólnymi prawami walki społecznej, jednością dążeń narodu, siłami w nim się ścierającymi. Wydaje się jednak, czego nie podkreślają ani Reizow, ani Meinecke (na ogół zgodni ze sobą w wyżej charakteryzowanym poglądzie), że zasada „indywidualizująca“ w romantycznym historyzmie ogranicza się do tworów i pojęć kolektywnych: epoka, naród, duch czasu itd., nie do jednostek, będących zazwyczaj „nosicielami“ idei, ducha narodu (bohaterowie Byrona, Norwida, Shelleya). W centrum poszukiwań badacza śledzącego w XIX w. procesy dziejowe znajduje się więc antyatomistycznie, po heglowsku pojmowany naród i jego „swoistość moralna“.

Reizowowska interpretacja swoistości francuskiej recepcji historiozofii Hegla i jej aktywnego, politycznego przetworzenia wytycza właściwą drogę rozważaniom na temat różnic między oświeceniowym i romantycznym rozumieniem historii — i przestrzega przed niebezpieczeństwem pochopnego definiowania romantycznego historyzmu „w ogóle“. Sygnalizuje także dyskusyjny problem stosunku tego historyzmu do historiozofii Heglowskiej, zazwyczaj niesłusznie mu przeciwstawianej bądź wyodrębnianej sztucznie z nurtu myśli romantycznej. Jak sądzę (Reizow bowiem ogranicza się jedynie do konstatacji), za podstawę tego wyodrębnienia służyła Heglowska krytyka filozofii romantycznej, szczególnie zaś rozważania autora *Fenomenologii ducha* z tomu 1 tego dzieła. Hegel wiele miejsca poświęca w nim polemice z schellingiańską koncepcją absolutu, z „formalizmem“, „spinozizmem“, „intuicjonizmem“ koryfeuszy romantyzmu europejskiego; z irracjonalną romantyką i „filozofią serca“ Jacobiego¹². Przeciwstawia „romantyzmowi“ racjonalistyczną koncepcję prawdy¹³

[i] czyste prawo, które się wyzwala z bytu zmysłowego [...] to prawo jako pojęcie, które będąc obecne w bycie zmysłowym jest jednak od tego bytu zmysłowego oddzielone i porusza się w nim w sposób nie-

¹² G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*. Traduction de J. Hyppolite. T. 1. Paris 1939, s. 13—17, 8—9.

¹³ *Tamże*, s. 8.

zależny i będąc pogrążone w bycie zmysłowym jest w stosunku do niego wolne i stanowi czyste pojęcie¹⁴.

Interpretatorzy Hegla, odwołujący się głównie do jego poczucia odrębności filozoficznej w stosunku do epoki i poprzedników, nie pamiętają często o obiektywnym związku myśli hegeliańskiej z „duchem czasu“. Tak więc wspólna była przede wszystkim baza społeczna, na której zrodziła się dialektyka romantyczna i jej ukoronowanie — dialektyka Hegłowska. Jak się wydaje nadto, wspólny był również rodowód romantycznej koncepcji rozczarowanych bądź zbuntowanych przeciw rzeczywistości bohaterów Byrona, Hugo, Mickiewicza, Chateaubrianda — i hegeliańskiej teorii alienacji, stanowiącej filozoficzne uzasadnienie tego rozczarowania. Los bohaterów literatury romantycznej ilustrował również niewątpliwie hegeliańską antyindywidualistyczną tezę, przeciwstawiającą „prawu serca“ — „prawo rzeczywistości obiektywnej“¹⁵.

Dialektyka Hegla była przede wszystkim dialektyką świadomości:

Dialektyka, jako ruch negatywny, [...] przejawia się najpierw wobec świadomości¹⁶.

Romantyczne realizacje artystyczne znalazły konkretne, uhistorycznione postaci tej dialektyki — od *Götza von Berlichingen* do *Fausta*, od *Henryka von Ofterdingen* do *Dziadów* Mickiewicza.

Z kolei racjonalizm hegeliański stał się inspiracją współczesnych szkół historystycznych, odnalazł swą literacką postać we współczesnych utworach romantyków-historystów (Shelley, Goethe, Mickiewicz). Wielość definicji Hegłowskiego *Weltgeist* otwierała przed romantykami różne możliwości interpretacyjne; niewątpliwie jednak przeniknęły do współczesnej Hegłowi literatury i myśli filozoficznej głównie dwie racjonalistyczne tezy autora *Fenomenologii*.

Pierwsza — to postulat poszukiwania w dziejach logicznych prawidłowości rozwoju.

Druga (którą słusznie niektórzy badacze uważają za istotę heglizmu, krytykując powierzchowność traktowania „triady“ jako głównego wyznacznika dialektyki Hegłowskiej) — to zasada racjonalnego sankcjonowania różnych postaci bytu. Jak się przeko-

¹⁴ *Tamże*, s. 214—215.

¹⁵ *Tamże*, s. 303.

¹⁶ *Tamże*, s. 173.

namy, obydwa te elementy, występujące zarówno u Hegla, jak i u romantyków, odnajdziemy także w historiozofii Norwida.

Falszywe rozstrzygnięcie problematyki przełomu w teorii procesu historycznego, przełomu, który, jak wielokrotnie stwierdzano, nastąpił po Rewolucji Francuskiej¹⁷, prowadziło w rozważaniach niektórych badaczy do zacierania różnic między ewolucyjną, atomistyczną i mechanistyczną konstrukcją rozwoju społecznego w systemach filozoficznych od Kartezjusza do Kanta — a romantycznym spojrzeniem na historię „z perspektywy dojścia“, romantycznym zgłębieniem procesu historycznego jako źródła wiedzy o człowieku, uzasadnienia norm moralnych, odpowiedzi na pytania, których rozstrzygnięcia osiemnastowieczni myśliciele szukali w samym człowieku, jego niezmiennej naturze i „zdolności do przeżywania wzniosłości“. Rozstrzygnięć tej ontologicznej i etycystycznej problematyki na próżno szukałby osiemnastowieczny czytelnik w *Essais sur les moeurs* Woltera czy w innych, „pomnikowych“ tekstach epoki. Oświeceniowy dydaktyzm „portretów“ historycznych pozwalał jedynie na wystawianie cenzurek moralnych czasom i ludziom; w literaturze — na kostiumy i pseudonimy historyczne, pod którymi kryły się współczesne ugrupowania polityczne, współczesne postawy i współcześni wielcy ludzie.

Odrębna ocena należy się oczywiście osiemnastowiecznym „pre-romantynom“ typu Vico czy Herdera. W *Ideach o filozofii dziejów* konstrukcja procesów historycznych jest jeszcze oświeceniowo naturalistyczna. („Herder traktuje każdą z kultur, które rozważa, jako biologiczną istotę, z jej młodością, dojrzałością i starością“ — pisze Roy Pascal w swojej świetnej książce o *Sturm und Drang*¹⁸). Ale po raz pierwszy w dziele Herdera pojawia się antyatomistyczne i antyoświeceniowe pojęcie „ducha narodu“ („jego głównym zamiarem było odtworzyć wartości kulturalne, ducha narodu, instynkty i uczucia stanowiące o jedności danego ludu, będące duchową substancją praw i obyczajów [...]“¹⁹). Nie tylko w „duchach narodowych“ Herdera, ale i w samej teleologicznej i biologistycznej teorii rozwoju tkwia zalażki romantycznej dialektyki. I chociaż pierwszy impuls dzieje ludzkości otrzymują od transcendentnej w stosunku do nich Opatrzności, chociaż pojęcie

¹⁷ Por. A. Hauser, *The Social History of Art*. T. 2. London 1952, rozdział *Revolution and Art*. Przekład angielski S. Godmana.

¹⁸ R. Pascal, *The German Sturm und Drang*. Manchester 1953, s. 221.

¹⁹ *Tamże*, s. 222.

tej Opatrzności nie równa się pojęciu koniecznych praw historii jak u romantyków, ale uzyskuje fatalistyczną interpretację, to jednak w samej teorii stadialnej ewolucji, której każde stadium dokonuje selekcji elementów wcześniejszego rozwoju i stanowi zarazem ich syntezę, odnajdujemy znów zapowiedź dialektyki hegeliańskiej.

U Vico tą zapowiedzią jest już samo rozumienie Opatrzności, działającej nie „na zewnątrz“ świata ludzkiego, ale w nim, jako określona „zasada“ i prawidłowość autonomicznego rozwoju.

świat społeczny bezwarunkowo urobiony został przez ludzi [w odróżnieniu od świata przyrody, kształtowanego bezpośrednio przez Boga. Charakterystyczne jest to rozróżnienie Vico — inne niż u Herdera], jest tedy możliwe, a nawet konieczne, znaleźć odpowiednie zasady w łonie przemian naszego własnego umysłu ludzkiego. Ktokolwiek rozmyślałby nad tym przedmiotem, dziwić się musi, że wszyscy filozofowie poważnie przykładali się do badań nad tym światem przyrody, o którym, ile że stworzył go Bóg, on jeden wiedzę posiadać może, pomijali zaś całkowicie rozmyślania o tym świecie narodów, czyli o świecie cywilnym (społecznym), który, ile że go ludzie stworzyli, śledzić może wiedza ludzka²⁰.

Vico uhistorycznia pojęcie natury ludzkiej, będącej dla niego rezultatem i odpowiednikiem „czasu i warunków“ — nie wychodzi jednak poza wyznaczony przez *Nową naukę* schemat „identyczności dziejów rodzaju ludzkiego“. Wynika ów schemat bezpośrednio z teorii wiecznego powrotu okresów barbarzyństwa i „złotego wieku“ ludzkości, pojęcia „idealnej historii“, przez którą „płyną w czasie historie wszystkich narodów“, niezależnie od siebie przeżywających te same okresy historyczne, rządzących się tymi samymi prawami i obyczajami. Moment teleologizmu — „racja dostateczna“ trzech epok ludzkości następujących po sobie „w kole“ historii — nie przekreśla antykościelnego charakteru historyzmu Vico.

Zarówno jednak autora *Nowej nauki*, jak i Herdera traktować należy jako zjawisko odrębne w stosunku do całej historycznej myśli XVIII wieku. I dlatego nie wydaje mi się uzasadnione podkreślanie jednorodności i ciągłości rozwoju tej myśli w okresie dwóch wieków narodzin nowoczesnej świadomości

²⁰ J. B. Vico, *Nowa nauka*. Przełożył A. Lange. T. 1. Warszawa 1916, s. 194.

historycznej, a taką postawę reprezentują niektórzy polscy interpretatorzy zagadnienia (por. Suchodolski we wstępie do Condorceta)²¹. Typowo „pozytywistyczną“ koncepcję „narastania“ tendencji historystycznych, od Leibniza („idea jednostki“) przez Woltera („elementy relatywizmu“ i załączkowe pojęcie „ducha narodu“) do Herdera i Goethego — reprezentuje wszakże przede wszystkim cytowany już Meinecke. W jego interpretacji istnieje jednak sprzeczność nie do przewyciężenia na gruncie metody reprezentowanej przez autora *Die Entstehung des Historismus*. Z jednej strony analizuje on podobieństwa myśli historycznej w ciągu dwóch stuleci (XVII i XVIII); z drugiej — wyodrębnia Vico i Herdera z nurtu historyzmu oświeceniowego. Z jednej strony genezę historyzmu romantycznego dostrzega w „preromantycznych“ tendencjach całej drugiej poł. XVIII w. oraz w „impulsach“ niemieckiej filozofii idealistycznej, z drugiej — historyzm romantyczny uznaje za zjawisko jakościowo nowe, w którym obok „residuów“ siedemnasto- i osiemnastowiecznych decydującą rolę odgrywają tendencje związane z przełomem hegeliańskim w historiozofii. Meinecke waha się między koncepcją „jednolitego nurtu“ myśli historystycznej w ciągu trzech stuleci jej rozwoju (w zasadzie książka dotyczy jednak historyzmu osiemnastowiecznego), antydialektyczną koncepcją „kolejnych ogniw“ — i między uzasadnieniem sądu o odrębności historycznej światopoglądu historystów romantycznych, „rozwijających tylko głębiej i szerzej“ tendencje dochodzące do głosu w okresach wcześniejszych²².

Drugim, pryncypialnie różnym od wyżej cytowanego postulatów badawczego Meineckego i Suchodolskiego, stanowiskiem jest fałszywa metodologicznie postawa sztucznego ujednociania odmian historystycznej myśli romantyków i przypisywania tak spreparowanemu idealnemu „wzorcowi“ historyzmu romantycznego — ideologicznej reakcyjności. Model składający się z wyselekcjonowanych elementów literatury i filozofii (*Romantische Schule* niemieckiej, angielskiej — Burke i francuskiej — de Maistre, Bonald) przeciwstawia się następnie „antyromantycznym“ (dawniej „realistycznym“ lub „postępowym“) innym systemom historystycznym (np. Hegla czy rewolucyjnych demokra-

²¹ Zob. A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*. Warszawa 1957.

²² Meinecke, *op. cit.*, t. 1, s. 8.

tów rosyjskich). W tym duchu napisane zostały opublikowane w czasopiśmie filozoficznych artykuły Tadeusza Krońskiego²³.

Proponowany przez Krońskiego model romantycznego historyzmu charakteryzuje się wyznacznikami tradycyjnie przypisywanymi „reakcyjnej“ romantyce niemieckiej. Są to w pierwszym rzędzie antyświeceniowe i antyrewolucyjne hasła polityczne i filozoficzne — występujące w powiązaniu z nacjonalistycznym kultem narodu i państwa, średniowiecznej przeszłości Niemiec lub Anglii i „niepowtarzalności“ idei oraz misji narodowych. Religia zyskuje w tym jednocześnie spirytualistycznym modelu rangę najwyższego szczebla dojrzałości ducha ludzkiego, ekstaza staje się formą bezpośredniego obcowania z Bogiem. Antyracjonalizm i antyindywidualizm służą filozoficznemu uzasadnieniu absolutyzmu. Nawet ludowość, utożsamiana często błędnie z folklorem lub mediewizmem, jest jeszcze jednym sposobem „szukania [...] związku organicznego [...] z przeszłością narodu“ i wyrażania jego „niepowtarzalnych“ cech. Kroński pisze:

Wysuwając postulat historycznego traktowania zjawisk życia narodu romantycy nie rozumieli przezeń bynajmniej żądania, by każde zjawisko rozpatrywać w jego konkretnych warunkach historycznych. Taki sens historyzmu występuje już u Fichtego i oczywiście u Hegla, ale nie u romantyków²⁴.

Jak wynika z dalszych rozważań autora artykułu, ideał przeszłości był dla romantyków wyjąłowany „z rewolucji i wszelkich ruchów społecznych“, reformy współczesności — niebezpieczne politycznie, a przyszłość jako kategoria historiozoficzna została wykreślona ze słownika pojęć filozofii romantycznej.

Trudność dopasowania Norwida do takiego „idealnego wzorca“ historyzmu romantycznego, podobnie jak trudność zaklasyfikowania jego poglądów społecznych i przyporządkowania ich jednemu z popularnych programów politycznych epoki, wywoływała wiele nieporozumień interpretacyjnych. Do powierzchownie rozumianych założeń romantyzmu myśl Norwida nie dała się całkowicie sprowadzić. Niewiele miała też wspólnego z ukształtowanym w po-

²³ Por. T. Kroński: 1) *Problem zła moralnego w heglowskiej filozofii dziejów*. Myśl Filozoficzna, 1957, nr 1. — 2) *Hegel i problemy filozofii historii*. W obszerniejszej wersji artykuły te zostały opublikowane, pt. *Hegel i jego filozofia dziejów*, jako wstęp do książki: Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1. Warszawa 1958.

²⁴ Kroński, *Hegel i jego filozofia dziejów*, s. XLVI.

dobny do wyżej charakteryzowanego sposób — „jednolitym“, „idealnym“ wzorcem mesjanistycznym. Trudno było ją zestawiać w całości z którymkolwiek nurtem literatury krajowej (mimo prób interpretacji uzasadniających „epigonizm“ romantyczny Norwida). Wyjaśniano więc z kolei odrębność filozoficzną i indywidualną poetykę autora *Vade-mecum* „wpływem“ poezji europejskiej: trzeciorzędnych utworów parnasistowskich (lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte!), w najlepszym wypadku Wiktora Hugo, Baudelaire'a²⁵, Jean Paula, Carlyle'a, Byrona. Odwoływano się do Taine'a i poezji „scjentystycznej“ z drugiej połowy wieku. Oczywiście, tak dobrany „kontekst“ podkreślał nietypowość, oryginalność bądź (jak chce Zaniewicki) „kompromisowość“ poety, tworzącego na przełomie dwóch epok. Istniała tendencja do usuwania go — jak niegdyś w podręcznikach literatury francuskiej Flauberta²⁶ — poza nawias wszelkich prądów literackich. Przyczyną tych nieporozumień, jak już powiedziałam, była fałszywa zasada analizy dróg współczesnej Norwidowi myśli historyzycznej.

*

Do całkowicie innych wniosków teoretycznych niż Reizow — dochodzi w swojej wybitnej książce *Społeczna historia sztuki* Hauser. Jego rozważania na temat historyzmu romantyków koncentrują się głównie wokół problemu — jak chce autor — „niedialektyczności“ myśli historiozoficznej z pierwszej poł. XIX wieku. Ucieczka w przeszłość i przyszłość — wyraz lęku przed teraźniejszością, która dla dwóch pierwszych generacji romantyków europejskich stanowi statyczny punkt, podstawę dla owych „amplitud“ „we wspomnienie i przecucie“ — to dowód niedialektycznego, niehistorycznego spojrzenia na współczesność. Romantycy traktują ją jako „niereczywistą“ i „nieracjonalną“ (charakterystyczna by-

²⁵ Nie należy chyba wyjaśniać ironii Norwida — jako zjawiska charakterystycznego dla stylu poety — w oderwaniu od filozofii i ideologii autora *Fortepianu Chopina*. A jakże ta filozofia i ideologia różne były od Baudelaire'owskiej! Ironia autora *Kwiatów zła* — związana integralnie z nowatorstwem poetyckim Baudelaire'a, nowatorstwem płynącym z nowoczesności filozoficznej — przypomina raczej wielką prowokację intelektualną niż refleksyjną, stoicką zadumę Norwida bądź też sarkazm jego epigramatycznych fraszek, zbliżonych stylistycznie do ironizmu późnych wierszy Bérangera.

²⁶ Por. ostatnio podobne opinie w studium: Z. Jastrzębski, *Pamiętnik artysty*. *Roczniki Humanistyczne*, 1956—1957, t. 6, z. 1, s. 114.

łaby w tym rozumieniu teraźniejszości ich opozycja w stosunku do Hegla — to uwaga moja), widzą tylko jedną stronę, jeden „faktor“ procesu dziejowego, jego dialektyki. „Psychoza“ — według terminologii Hausera — lęku przed współczesnością określa świadomość epoki. Nie poszukiwanie prawidłowości rozwoju społeczeństw i dialektyczna jedność przeszłości, teraźniejszości i przyszłości stanowią wyznaczniki romantycznego historyzmu. Dla Fryderyka Schlegla związki historyczne nie mają charakteru logicznego. Filozofia dla Novalisa jest „z gruntu antyhistoryczna“. Fundamentalna natomiast dla dziewiętnastowiecznych historyków teza, że „człowiek nie ma natury, ale historię“²⁷, że w tej historii szuka wyjaśnienia sensu świata, różni w sposób zdecydowany historiozofię romantyczną od normatywnej i dydaktycznej „historii“ racjonalistów oświeceniowych. „Sens“ świata, którego poszukują romantycy, jest całkowicie irracjonalny i metafizyczny. Jego egzegeci nie ograniczają się do uzasadnienia współczesności przy pomocy analizy „minionego“, do poszukiwania analogii z własną epoką, podniety „w ideałach urzeczywistnionych w przeszłości“. Romantycy mają poczucie „*déjà vecu*“; wspominają „dawny miniony czas“ jak „preegzystencję“, przewartościowują wszystkie wzory i wartości kulturowe, ale w ich „przeżywaniu“ historii dominuje „retrospektywny profetyzm“ (określenie Schlegla), kontemplacyjny, filozoficzny stosunek do przeszłości i równie antydialektyczne potępienie własnej epoki. Zdaniem Hausera, linia podziału na historyzm „klasyczny“ i „romantyczny“ przebiega wzdłuż linii racjonalizm-irracjonalizm.

Charakterystyczną cechą ruchu romantycznego było nie to, że zatrzymał się on na rewolucyjnej albo antyrewolucyjnej, postępowej czy reakcyjnej ideologii, ale że osiągnął obydwie pozycje na drodze fantastycznej, irracjonalnej i niedialektycznej²⁸.

Rozwój romantyzmu francuskiego oraz przykład Hegla demaskują pozorność i dowolność tych kryteriów. „Klasycyzujący“ schemat dramatu Hugo bardziej przypomina tragedie Racine'a i Corneille'a niż „formę otwartą“ i irracjonalną fantastykę któregokolwiek z reprezentantów szkoły romantycznej w Niemczech; „racjonalistyczna“ w typie heglowskim historiografia romantyczna we Francji identyfikuje pojęcie „rozumności“ z pojęciem „historycz-

²⁷ Ortega y Gasset. Cyt. za: Cassirer, op. cit., s. 172.

²⁸ Hauser, op. cit., t. 2, s. 154.

ności“ — a kategorię racjonalnego sensu epoki z kategorią idei moralnej, ducha narodowego, logicznych praw historii. Opozycja „rozum-serce“ istniała jedynie w świadomości twórców prądu romantycznego. Wiemy zresztą, jak różne były wśród samych romantyków, a nawet u Hegla, interpretacje treści pojęcia „rozum“. Filozofia osiemnastowieczna zgodnie ze swą tendencją „atomizującą“ mówiła — w aspekcie teoriopoznawczym — o rozumie („intelekcie“) jednostkowym. Z punktu widzenia postulatów etycznych i historyzoficznych interesował myślicieli przedromantycznych „rozum czysty“, abstrakcyjny, „*la raison théorique*“, podstawa „religii naturalnej“ — oraz postulowany przez Kanta „rozum praktyczny“ i związana z nim koncepcja „czynu moralnego“, wolności i „autonomii“. Hyppolite pisze o tym:

Dla „rozumu teoretycznego“ „rzeczywiste“ reprezentuje to, co istnieje na zewnątrz myśli i co ona może uchwycić biernie; również dla rozumu praktycznego „rzeczywiste“ reprezentuje określony porządek i implikuje między Bogiem i człowiekiem zależność pana i niewolnika²⁹.

„Rzeczywiste“ to w terminologii Hegla „historyczne“. Fakt rzeczywisty oznacza „daną historyczną“, zdarzenie „dziejące się“ poza rozumem, „na zewnątrz“ myśli ludzkiej. Hyppolite pisze:

Pytanie, które się tu nasuwa, dotyczy związków rozumu i historii, ale również irracjonalnego i racjonalnego³⁰.

Oświeceniową sprzeczność między „rozumem“ i „historią“, między „elementem rzeczywistym“-historycznym i „wieczną naturą“ rozwiązał dopiero Hegel. „Rzeczywiste“ oznacza u niego z jednej strony „empiryczne“ lub „konkretnie-historyczne“, z drugiej jednak występuje niekiedy — w znaczeniu pejoratywnym — jako synonim „autorytetu, nie opierającego się na rozumie ludzkim“, „elementu historycznego, nazywanego się w ogólności władzą“³¹. Dialektyka „czystego rozumu“ (teoretycznego i praktycznego) i „rzeczywistego“, czyli „elementu historycznego“ — „stanowiącego w pewnym sensie przeszkodę dla wolności człowieka“ — jest pierwszą racjonalną próbą i historystycznego rozwiązania sprzeczności między „wieczną naturą“ i rozwojem świata. Opozycja elementu empirycznego i czystego rozumu ustępuje

²⁹ J. Hyppolite, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*. Paris 1948, s. 35.

³⁰ *Tamże*.

³¹ *Tamże*, s. 36.

miejsca opozycji „życia“ i „statyczności“, starego i nowego. „Rozum“ staje się odpowiednikiem i synonimem historycznych prawidłowości. „Rzeczywiste“ zaczyna oznaczać w okresie frankfurckim Hegla „elementy stare, umarłe“, które straciły swój żywy, historyczny sens i stanowią jedynie przeszkodę na drodze postępu. Ten typ interpretacji „racjonalnego“, czyli zgodnego z wewnętrzną prawidłowością rozwoju świata, „postępowego“ i irracjonalnego (nie irracjonalnego), czyli starego, „martwego“, wstecznego — znajdujemy u większości romantyków-historystów, dialektyków postępu, przede wszystkim u Norwida. Przy tym rozumieniu racjonalizmu (żywym szczególnie w koncepcjach historiozoficznych przed r. 1848) opozycja racjonalizm—irracjonalizm przestaje istnieć. Nie ma więc racji Lukács protestując w *Obaleniu rozumu* przeciwko próbom łączenia Hegla z romantyzmem. Irracjonalizm teoriopoznawczy stanowi w romantyzmie drugi nurt filozoficzny. Nie wyrasta on jednak w opozycji do dialektyki hegeliańskiej, jako reakcja na nią, ale oznacza próbę odpowiedzi „pozarozumowej“ na obnażone przez dialektyczne myślenie dyskursywne sprzeczności rzeczywistego świata, odpowiedzi innej niż „konceptualistyczna teoria Rozumu w historii [...] immanentnej logiczności dziejów“³². To, co nazywa Hegel „wiedzą bezpośrednią“ — intuicja romantyczna, może istnieć w tym samym „systemie“ filozoficznym obok „racjonalistycznych“ prób wyjaśnienia dziejów ludzkości. Przeciwnym dla Hegla terminem wobec „wiedzy bezpośredniej“ jest nie *Vernunft*, ale raczej *Verstand* — „rozumienie“, identyfikowane wszakże często z „instynktem rozumu“, oznaczającym „pewność świadomości bycia rzeczywistym“ i nie mającym nic wspólnego z „Pojęciem“, „Idea“ — „Rozumem“ we wszechświecie.

Do „instynktu rozumu“ pojmowanego jako zdrowy rozsądek odwoływali się często również „irracjonalści“ i zwolennicy objawienia — providencjaliści romantyczni. „Nie chcę wcale obrażać rozumu. Szanuję go nieskończenie, mimo całego zła, które nam uczynił“ — pisał de Maistre³³.

Analiza dynamiki rozwoju myśli historystycznej w XIX w. upływnia i stawia pod znakiem zapytania Hauserowskie wyznaczniki niedialektycznego i irracjonalnego romantyzmu zachodnioeuro-

³² G. Lukács, *La destruction de la raison*. Paris 1958, s. 106.

³³ J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg*. T. 1. Bruxelles 1844, s. 121.

pejskiego. Nie wszystkie też pomysły Lukácsa wydają się być do przyjęcia, nie mówiąc o ledwie sygnalizowanej, ale tradycyjnie posługującej się kategorią irracjonalizmu romantycznego koncepcji Meineckego. Historyzm pierwszej poł. XIX w. to historyzm dialektyczny i operujący pojęciem prawidłowości historycznej. To teoria procesu dziejowego — skupiająca się na problematyce idei narodowych i hegeliańskiego pantragizmu katastrof dziejowych.

Sprzeczności kształtujących się i stabilizujących form kapitalizmu znajdują wyraz w poetyce i strukturze romantycznego dramatu i powieści, w dążeniu, jak pisze Żółkiewski, „do ukształtowania form tak swobodnych, by mogły wyrazić dramatyczne konflikty współczesności”³⁴. Dialektyka życia odzwierciedla się w dialektyce form literackich i myśli historiozoficznej (zob. *Fenomenologia ducha* Hegla). W Polsce obszernie rozwinął tę tezę, dokumentując ją materiałem literatury zachodnioeuropejskiej, Maciej Żurowski³⁵. Już jednak Lukács wiązał dialektykę *Fenomenologii* Hegla z dialektyką romantycznej koncepcji *Fausta*. Polscy badacze romantyzmu wielokrotnie wskazywali kierunek przejścia od estetyki i historiozofii Hegla do estetyki i historiozofii romantycznej³⁶. Wychodząc od takiej genetycznej koncepcji prądu romantycznego osiągniemy niewątpliwie sprawdzalność tezy o historyzmie romantycznym Norwida w analizie jego dialektycznej historiozofii.

Wbrew rozpowszechnionym przez niektórych badaczy zachodnioeuropejskich interpretacjom, a w oparciu o koncepcję Reizowa i cytowane wyżej wypowiedzi uczonych polskich, chciałabym twierdzić, że zasługi w kształtowaniu nowoczesnej refleksji historiozoficznej, romantycznego historyzmu, przypisać należy w równej mierze Novalisowi i Chamisso, Nervalowi i Nodierowi, jak i wielkiemu systemowi historiozoficznemu Hegla oraz myśli społecznej socjalistów utopijnych. Decydującym bowiem wyznacznikiem tego historyzmu jest jego *dialektyczność*. Fryderyk Schlegel i Novalis (pierwszy w sławnym *Fragmencie 116 z Athenäum*, 1798, mającym charakter manifestu romantycznego, drugi

³⁴ S. Żółkiewski, *Spór o Mickiewicza*. Warszawa 1952, s. 136.

³⁵ Por. M. Żurowski, *Z problemów romantyzmu zachodnioeuropejskiego*. [Maszynopis powielony]. Warszawa 1955.

³⁶ Zob. uwagi o epopei w książce: K. Wyka, *O formie prawdziwej „Pana Tadeusza”*. Warszawa 1955, s. 51—54.

głównie w *Henryku von Ofterdingen*) stworzyli fundamenty dialektycznego pojmowania historii i literatury. Schlegel, tworząc kategorię „progresywności“ i „uniwersalności“ poezji, która jest dla niego nieskończonym procesem, „coraz doskonalszym, ale nigdy całkowicie nie wyczerpującym wyrażaniem nieskończone różnorodnego i niewypowiedziane interesującego życia“ i różnych jego aspektów³⁷ — „zdaje sobie sprawę, że bogactwo natury i nieskończona mnogość powiązań w jej obrębie nie pozwalają na ostre oddzielanie jednej rzeczy od drugiej“³⁸. Novalis i Nerval w swoich realizacjach artystycznych odzwierciedlają te założenia filozoficzne i przeobrażają je w kategorii historiozoficznej interpretacji świata. Każda idea jest dla nich, jak dla Schlegla, „pojęciem, wydoskonalonym aż do ironii, absolutną syntezą absolutnych antytez, wciąż rodzącą się zmianą dwóch sprzecznych myśli“³⁹.

Oscylacja między przeszłością i przyszłością, ciągle oddalanie się od terażniejszości wstecz i naprzód, we „wspomnienie i przecucie“⁴⁰ — stanowi istotną cechę historyzmu romantyków. Terażniejszość jest dla nich tylko jednym ze sposobów istnienia indywiduum ludzkiego i historii; przeznaczenie i los jednostki uzyskują perspektywę historyczną i kosmiczną, której brakowało nie tylko siedemnasto- i osiemnastowiecznym filozofom „nagiego momentu“ („moment myślenia“ Kartezjusza i „moment wrażenia“ Condillaca), ale również kontynuatorom siedemnastowiecznego providencjalizmu w romantyzmie (Burke, tradycjonaści, katolicki Schlegel). Poczucie ciągłości i ścisłego związku pokoleń i epok, zlikwidowanie dualizmu czasu ludzkiego i historycznego, wewnętrznego i zewnętrznego, dualizmu egzystencji jednostkowej i bytu dziejów — stanowiły niewątpliwe osiągnięcie w pogłębianiu wiedzy o świecie humanistycznym w XIX wieku.

Przeszłość dla Corneille'a, a nawet Racine'a, była tylko przygotowaniem terażniejszości — prezentystycznie pojmowanego aktu woli i wyboru. Ta „wola absolutna bohatera“ czyniła z jego istnienia aktualnego „w działaniu aktualnym i obecnym — nie ko-

³⁷ A. O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*. Baltimore 1948, s. 222. Cyt. za: Żurowski, *op. cit.*, s. 19.

³⁸ *Tamże* (u Lovejoya na s. 202).

³⁹ F. Schlegel, *Kritische Schriften*. München 1956, s. 39.

⁴⁰ Por. G. Poulet, *Études sur le temps humain*. Edinburgh 1949, *passim*.

nieczną kontynuację przeszłego istnienia, ale egzystencję wolną od tej przeszłości, ponieważ bohater jest wolny w decyzji, czy uzna swoją przeszłość za rodzaj przedłużenia wstecz życia terażniejszego“ — pisze Georges Poulet⁴¹. Romantykom i Norwidowi przeszłość ta objawiała się nie jako wspomnienie jednostki bądź finalistycznie pojmowana ekspozycja dramatu dziejów, ale jako element świadomości całej ludzkości, pierwsze ogniwo „triady“ historycznej (przeszłość — terażniejszość — przyszłość). Kategoria czasu i metafora „procesu dziejowego“ służyły w XVIII w. dydaktyzmowi historycznemu — postulatowi połączenia jednostkowych wysiłków woli członków pojmowanego atomistycznie społeczeństwa, w dążeniu do abstrakcyjnego „postępu“, utożsamianego z rezultatem działania idealnych czynników sprawczych (oświata, wola jednostek, postęp „duchowy“ Condorceta). „Czas“ Fenelona, Pascala, Bossueta składał się z szeregu momentów istnienia, oddzielonych od siebie w sposób absolutny, jak Leibnizowskie monady. Na tak pojmowanym pojęciu „trwania“ budowali siedemnastowieczni filozofowie swoją historię teologiczną, „historię świętą“, w której Bóg był bezpośrednim twórcą każdego wydarzenia, „momentu“ istnienia ludzkości, bezustannie interweniował w dziejach, na nowo stwarzał człowieka i historię. Interwencja dokonywała się poprzez objawienie, akt woli bądź akt łaski — stąd „aktualistyczna“ teoria łaski kwietystów i jansenistów, obciążona tak wyraźną funkcją historiozoficznej interpretacji świata. W wieku XVIII „moment“ kartezjański ustąpił miejsca „momentowi“ Condillacowskiemu. Teologiczna i filozoficzna koncepcja czasu i bytu — koncepcji psychologicznej i sensualistycznej. Byt Condillacowski jest tylko szeregiem momentów świadomości, tej świadomości, której postęp wewnętrzny tworzy życie i historię. Moment Condillacowski „afirmuje konieczność psychologiczną pierwszego wrażenia: jeżeli czuję, jestem“. „Być zapachem róży, znaczy być jej wrażeniem, a być jej wrażeniem, to znaczy być psychologicznie stworzonym przez to wrażenie“. „Intensywność wrażenia czyni moment, wielkość wrażeń czyni »trwanie«“ („la durée“) ⁴².

Według opinii romantyków i Norwida Opatrzność tworzyła prawa, działające potem w sposób konieczny i immanentny. „Czas“ stał się podstawą „uhistorycznienia“ pojęcia natury ludzkiej, utożsamienia jej z duchem epoki i warunkami, które ją zrodziły. Pro-

⁴¹ Tamże, s. 136.

⁴² Tamże, s. 27—28.

ces dziejowy stanowił nierozzerwalną całość, w której stale odradzała się jako idea przeszłość i realizowała w terażniejszości przyszłość. Dlatego mieszał epoki Novalis w swym *Henryku von Ofterdingen*, wprowadzał kilka układów odniesienia i czasów narracji Hoffman w *Poglądach Kota Mruczysława* i w *Eliksirze diabelskim*. Dlatego też ewokował odległe epoki i uczucia Norwid — „przepowiadając“ jednocześnie, na podstawie ich analizy, drogi i rozstrzygnięcia przyszłych pokoleń.

Dialektyka Norwidowska była nie tylko dialektyką świadomości. Nie tylko dialektyką przeszłości, terażniejszości i przyszłości „w ogóle“. Była dialektyką przeszłości, terażniejszości i przyszłości narodu polskiego. I tu Norwid kontynuował główną linię ideową romantyków polskich, uczestniczył w „głównym procesie społecznym epoki“⁴³. Historia Polski była dla niego formą „samoświadomości“ narodu; odnajdował w niej nie tyle „samego siebie“, ile doświadczenia przeszłości Polski i Europy, a zgodnie z postulatem romantyków i Hegla „jego uniwersalne wczuwanie się mogło objąć wszystkie epoki i narody“⁴⁴. Hegel jednak w odróżnieniu od romantycznych idiografistów wprowadza ponadto kategorię „federacji ponadnarodowej“, podkreśla historyczną łączność „idei“ narodów i epok, nie zaś ich niepowtarzalność i jedyność.

Zanim jednak przejdę do omawiania skomplikowanego problemu „hegeliańskich“ kategorii historiozoficznych Norwida, przypomnę jeszcze raz wnioski płynące z powyższych rozważań:

1. Historyzm jako światopogląd charakterystyczny dla całej pierwszej poł. XIX w. opiera się na d i a l e k t y c z n e j zasadzie poznawczej (element wspólny literaturze romantycznej, Heglowi i systemom myśli społecznej tej epoki).

2. W odróżnieniu od antyhistorystycznych postaw romantyków providencjalistów (np. Schlegla z *Filozofii dziejów*, tradycjonalistów francuskich) romantyczni historyści identyfikują pojęcie Opatrzności z pojęciem koniecznych praw rządzących dziejami (element charakterystyczny zarówno dla heglizmu, jak i romantyzmu).

3. Teoria procesu historycznego w tym okresie stawia w centrum zainteresowań badaczy problematykę narodową.

⁴³ Żółkiewski, *op. cit.*, s. 16.

⁴⁴ Cassirer, *op. cit.*, s. 71.

III. „Hegeliański romantyzm“ kategorii Norwidowskich

Heglowskie kategorie fenomenologiczne stanowią idealne ruszowanie, schemat strukturalny historiozofii Norwida. Schemat ten został przez poetę wypełniony konkretnymi treściami światopoglądowymi. W zasadzie jednak racjonalistyczny, w duchu racjonalizmu heglowskiego, historyzm Norwida opiera się na podstawowych pojęciach heglowskich, stanowiących niekiedy, jak np. w wypadku pojęcia „ducha narodowego“, własność całej epoki. Kategorie te to — obok wspomnianego ducha narodu i typowo już hegliańskiego ducha dziejów — pojęcie prawdziwości historii i nadrzędności jej praw w stosunku do dążeń jednostek oraz fundamentalna interpretacja rozwoju Idei w dziejach. To również takie strony systemu Hegla, jak „instrumentalne“ pojmowanie roli jednostki w historii, jak „dramatyzm“ teorii katastrof, jak dialektyka historyczna, jak wreszcie powiązane z nią przyznawanie sankcji „racjonalności“ określonym faktom historycznym.

Zasadniczą różnicę między historyzmem szkoły niemieckiej i heglizmem — będącym, jak mi się wydaje, punktem dojścia historiozofii romantycznej — stanowi koncepcja podmiotu procesu historycznego. Heglowski *Weltgeist* działa za pośrednictwem duchów narodowych (*Volksgeist*), które są jedynie określonymi szczeblami, środkami w realizowaniu wolności rozumu w świecie, „upostaciowaniami stopni w przebiegu ducha absolutnego przez dzieje“. „...określony duch narodu sam jest tylko osobnikiem w biegu dziejów powszechnych“⁴⁵. Hegel daleki był od apologii niepowtarzalności i absolutnej odrębności „duchów narodowych“, chociaż nie negował ich swoistości i szczególności. Jednak nie ta swoistość i partykularność decydują, zdaniem Hegla, o istocie ducha narodu⁴⁶. Decyduje o jego „historyczności“ pierwiastek ogólności obiektywnej — występujący w dialektycznym związku z indywidualnymi właściwościami narodów.

⁴⁵ J. W. F. Hegel, *Wyk'ady o filozofii dziejów*. Przełożył A. Zielen-czyk. Warszawa 1919, s. 56.

⁴⁶ Por. Kroński, *Problem zła moralnego w heglowskiej filozofii dziejów*.

[Duch narodu] wyraża wszystkie strony świadomości i woli narodu, całej jego rzeczywistości; jest wspólnym znamieniem jego religii, jego ustroju politycznego, jego moralności⁴⁷.

Odrębna zasada każdego pokolenia i narodu, absolutyzowana przez historyczną szkołę niemiecką, u Hegla jest tylko warunkiem prawidłowego, dialektycznego przebiegu dziejów, ponieważ „prawo ducha powszechnego przewyższa wszystkie prawa poszczególne“⁴⁸.

Norwidowska teoria procesu historycznego, jego koniecznego i prawidłowego przebiegu, jego dialektycznego skomplikowania oraz jego podmiotu — narodu, wyrasta z historiozoficznych uogólnień Hegla. Prawie nie zwrócono dotychczas uwagi na filozoficzną genezę historyzmu Norwida — rozwijającego się przecież jeszcze w latach czterdziestych, a więc w okresie wielkiej popularności myśli niemieckiej i Hegla szczególnie — wśród drugiego pokolenia romantyków polskich i europejskich. Zwłaszcza w Polsce kanwa heglowska była koniecznym elementem wszystkich dociekań filozoficznych i socjologicznych, a frazeologię autora *Wykładów o filozofii dziejów* przyswajały sobie bez skrępowań prawie wszystkie szkoły i orientacje. Celowali w tym oczywiście mesjaniści, eksponujący z heglizmu koncepcję duchów narodowych, ale nie pozostawali w tyle i katolicy — mimo ostrej krytyki Hegla przeprowadzanej w tym samym czasie na łamach konserwatywno-katolickich czasopism (*Pielgrzym Ziemięckiej*, artykuły księży Hołowińskiego i Chołoniewskiego).

Norwid jest zdecydowanym romantykiem typu heglowskiego, mimo pewnych frazeologicznych zbieżności z mesjanizmem (szczególnie z Trentowskim; patrz „mysł“, „treścian“ itd.) i mesjanistycznie „wystylizowanego“ obrazu narodu polskiego, „Chrystusowej męki wypełniającego podobieństwo“⁴⁹, idącego na czele postępu europejskiego do zbawienia ludzkości. Sprawa może się wydać skomplikowana, jeżeli przypomnimy sobie wszystkie inwektywy autora *Rzeczy o wolności słowa* pod adresem filozofii niemieckiej, wszystkie polemiki poetyckie i sformułowane *expressis verbis* w pismach teoretycznych. Komplikacja jest jednak pozorna. Chodzi bowiem nie tylko o fakt, że Norwid przyswoił so-

⁴⁷ Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, s. 68.

⁴⁸ *Tamże*, s. 39.

⁴⁹ Był to wówczas pogląd charakterystyczny i dla orientacyj niewiele mających wspólnego z mesjanizmem. Przytoczony cytat pochodzi z *Listów o emigracji* II. W: PPF 21.

bie hegeliański schemat myślenia historiozoficznego, że większość jego najbardziej osobistych i „okolicznościowych“ utworów nasycona jest treściami historystycznymi, że o wiele mniej w swej publicystyce i korespondencji zajmuje się literaturą i sztuką niż rozważaniami na temat ciągłości dziejów, duchów narodowych, analizą pojęcia „ludzkość“, pojęcia „ojczyzna“ i pojęcia „państwo“, że wreszcie formułuje wnioski o koniecznych prawach rządzących przebiegiem dziejów itd. Również cała poezja Norwida, mimo pewnych niekonsekwencji filozoficznych, wynikających z katolickich cech światopoglądu poety, rozwija się pod auspicjami dialektycznego historyzmu Hegla i chociaż ten ostatni bodaj raz tylko został przez Norwida wymieniony bezpośrednio, wyczuwamy jego permanentną obecność, kiedy poeta polemizuje z „abstrakcyjnych państw fabrykantami“ i kiedy definiując istotę ducha narodowego pisze:

Naród składa się nie tylko z tego, co wyróżnia go od innych, lecz i z tego, co go z innymi łączy⁵⁰.

1

Rozważania o narodzie jako podmiocie historii wybijają się na czoło rozważań filozoficznych Norwida w jego *Pismach politycznych i filozoficznych*. Jest to problem konsekwentnie przez poetę rozwijany od czasów warszawskich do ostatnich lat życia. Zagadnienie to, szczególnie żywe w związku z sytuacją Polski i aktualnymi wydarzeniami politycznymi, wycisnęło piętno na całym „systemie“ światopoglądowym poety. Punktem wyjściowym teoretyzowania na temat roli duchów narodowych w dziejach jest u Norwida, Herderowska jeszcze, romantyczna teza historiozoficzna, kontynuowana następnie przez Fryderyka Schlegla i niemiecką szkołę historyczną — a wreszcie najpełniejsze, choć nieco odmienne, uzasadnienie filozoficzne otrzymująca u Hegla — teza o Opatrzności kierującej biegiem historii. Opatrzność ta, jak widzimy u Herdera — transcendentna w stosunku do rzeczywistości, nie miesza się jednak w sprawy ludzkie, nadając im jedynie immanentny później bieg. W odróżnieniu od „immanentysty“ Hegla, negującego bezpośredni wpływ Boga na sprawy doczesne, w konserwatywno-katolickiej i w wielu punktach antyromantycznej w istocie historiozoficznej teorii Schlegla

⁵⁰ [Znicestwienie narodu]. W: PPF 201.

Opatrzność uzyskuje prawo interwencji w historii przez kolejne objawienia, „pomsty“ i „chłosty“⁵¹. Główne wypadki „rozstrzygające losy narodu, królestw albo całej jakiej epoki“ („zamieszczenie języków“, „potop powszechny“, „rozproszenie się ludów“⁵²) „mają widoczne związki [...] z postępem objawienia boskiego; postępem ocenionym i poznanym z rozmaitych okresów wychowania rodzaju ludzkiego“⁵³.

Norwid czytał Schlegla prawdopodobnie jeszcze w czasach warszawskich, kiedy filozofia niemiecka była modnym tematem dyskusyjnym w odwiedzanych przez poetę salonach i kiedy właśnie ukazał się pierwszy polski przekład Schleglowskiej *Filozofii historii*. Naiwny teleologizm tej odmiany katolickiego romantyzmu obcy jest jednak autorowi *Rzeczy o wolności słowa*. Opatrzność działa — w jego mniemaniu — poprzez duchy narodowe, ale jest ona, jak u Hegla i twórców francuskiej historiografii romantycznej, Cousina i Thierry'ego, synonimem praw rządzących dziejami.

Owszem, za mało zdrowe, i pod pewnym względem niemoralne, to zastawianie się krzyżem śmiem ogłosić, ilekroć idzie o możebne, o doczesne, o świeckie, o nie-apotetyczne interesa.

Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremno — ani dla uświęcenia traktatów wiedeńskich, ani dla uświęcenia jakichkolwiek, choćby im przeciwnych⁵⁴.

To polemika „immanentysty“ z providencjalizmem, szukającym bezpośredniej sankcji boskiej dla wydarzeń politycznych. Opatrzność działa tylko przez człowieka i „duchy narodowe“; „immanentyzm“ Norwida implikuje koncepcję prawidłowości, „logiczności“ urządzenia świata, koncepcję wykluczającą wydarzenia „cudowne“, niezgodne z „rozumem“ dziejów. Ta „logika“ i „rozum“ identyczne są z prawem dialektycznej zależności postępu ludzkości i rozwoju poszczególnych narodów.

dzisiaj Ojczyzna jest przyrodzonym środkiem świata. [...] — Bo kto, do Krzyża nawet idąc, minął krzyże ojczyste, ten przebiera w męczeństwie!

⁵¹ Por. F. Szlegel, *Filozofia życia*. Z francuskiego tłumaczył X. Guenot. Wilno 1840, s. 28.

⁵² *Tamże*, s. 29.

⁵³ *Tamże*, s. 28.

⁵⁴ *Listy o emigracji* II. W: PPF 20.

A kto, uganiając się za postępem, myśl ojczystą potrafi — ten za postępem jest koniecznie; — gdyż sam przez się nie kroczy⁵⁵.

Eksplikację tej myśli znajdziemy w najpełniejszej formie w późniejszym o wiele liście do Mariana Sokołowskiego z 1864 roku. Zbawienie ludzkości może dokonać się tylko przez naród, ale nadrzędną kategorią w stosunku do „egoizmów narodowych“ jest hegeliańska „federacja narodów, ożywiona duchem obowiązku“⁵⁶. W liście do Sokołowskiego Norwid powtarza zdanie, znane nam z innych pism cytowanego tomu:

Naród się składa nie tylko z ducha, który się różni z innymi, ale i z tego, co łączy.

Ślicznie jest sarkać na Europę, że nie robi krucjaty — ślicznie! — ale to na to trzeba było nie rozłamywać całości katolickiej albo humanitarnej na pantheony narodów⁵⁷.

Narodowość nie jest wyłączość, ale jest to siła przywłaszczania sobie tego wszystkiego, co do postępowego rozwinięcia żywiołów własnych potrzebne i konieczne jest — [...].

Kto patriotyzm zamieni na wyłączość [...], jak to Polacy pojmują, [...] ten musi koniecznie z Ojczyzny zrobić sektę i skończyć fanatyzmem!! — OTO CO SIĘ DZIŚ DZIEJE!⁵⁸

Narodowy autor jest ten, w którego utworach naród jego zajmuje ten udział i tę część, jaką tenże naród zajmuje w dziejów ludzkości rozwoju⁵⁹.

Ten motyw filozoficzny „prawa wyprowadzonego z uczucia ludzkości po polsku“⁶⁰, „Ideału w myśli Przedwiecznego zapisanego i przed-położonego człowieczeństwu przez kategorie z-Bożnych, historycznych ciał, ojczyzn“⁶¹ — pozostanie żywy i aktualny w pismach Norwida do końca. Jeszcze w 1877 r., w liście do Bronisława Zaleskiego, protestuje on przeciwko robieniu z Polski „ekscentryzmu“, przeciwstawiając takiej koncepcji odrębności narodowej — postulat związku z „całością“ Europy. Zobaczmy teraz, jak poeta rozstrzyga ten sam problem filozo-

⁵⁵ *Głos niedawno do wychodźstwa polskiego przybyłego artysty*. W: PPF 2—3.

⁵⁶ Por. Kroński, *Hegel i problemy filozofii historii*.

⁵⁷ Do Mariana Sokołowskiego. W: *Listy I*, 480, nr 352.

⁵⁸ Do gen. hr. Władysława Zamoyskiego, w lutym 1864. W: *Listy I*, 481—482, nr 353.

⁵⁹ Do Mariana Sokołowskiego. W: *Listy I*, 479, nr 352.

⁶⁰ Do kapitana..., [1855]. W: *Listy I*, 188, nr 129.

⁶¹ Do Franciszka Wężyka, 7 IV 1857. W: *Listy I*, 248, nr 164.

ficzny w pismach teoretycznych. Norwid ujmuje tam w sposób lapidarny i uogólniający zarazem typowo romantyczne zagadnienie stosunku narodu do ludzkości. W 1848 roku pisze:

Narodowość, na przykład, to zadanie tak wielkie, a którego w sposób jednakiowy niepodobna wszędzie rozwiązywać, staje dzisiaj pomiędzy Ludami, które, że tak powiem, z narodowości swojej już wyszły na ogólniejsze pole — a pomiędzy jeszcze nie wyszłymi z drobnych różnic rasowych na łono zgody narodowej⁶².

Norwidowski a zarazem hegeliański „Duch-Duchów“, „Duch-orzeł“, owo „sumienie dziejów“⁶³ przybiera u poety kształt katolickiego Boga osobowego. Teodycea Norwida przypomina jednak w zasadniczych punktach teodyceę Hegła, mimo iż ten ostatni prowokował oburzenie ortodoksów katolickich i samego autora *Quidama* swoją racjonalistyczną koncepcją dziejów i Opatrzności, oznaczającej u wielkiego myśliciela niemieckiego wymiennie pojęcia: rozumu, „myślenia, które z całkowitą wolnością samo siebie wyprowadza“⁶⁴, bądź „świadomości wolności“⁶⁵ postępującej w sposób konieczny poprzez historię⁶⁵.

W dziejach powszechnych jednak mamy do czynienia z jednostkami, stanowiącymi narody, [...] nie możemy więc poprzestać na takiej, że tak powiem, kramarskości wiary w Opatrzność⁶⁶.

— pisze Hegel, proponując zarazem raczej poznać drogi tej Opatrzności — a więc prawa rządzące ewolucją świata. Norwid, mimo frazeologicznego protestu przeciwko antykatolickiej i racjonalistycznej hegeliańskiej koncepcji dziejów, obraca się wciąż w kręgu stworzonych przez niemieckiego myśliciela kategorii i pomysłów. I tak „stygmat“ romantyzmu hegeliańskiego rozpoznamy znowu w rozważaniach z *Listów o emigracji*:

Co to jest naród? Historycy i Filozofowie polscy nie określili albo raczej nie opracowali dostatecznie tego, tyle ważnego — osobliwie dla Polski, i w dzisiejszym jej stanie do Europy — zapytania. [...] Owóż naród jest wewnętrznym powinowatych ras sojuszem — tak jak państwo jest zewnętrznym blisko siebie będących ras s-kupieniem, z-traktowaniem, z-nie-

⁶² *Zarysy z Rzymu*. W: PPF 9.

⁶³ Świadoma czy nieświadoma aluzja do terminologii Hegła.

⁶⁴ Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, s. 10.

⁶⁵ *Tamże*, s. 19.

⁶⁶ *Tamże*, s. 14.

wolaniem. Naród tedy z ducha, a więc z woli i z wolności jest (sojusz z Litwą, niezaborczość oręża polskiego etc.), a państwo jest z ciała. Albo raczej z zewnątrz, z tego świata — z niewoli.

Pracowanie tedy na królestwo-Boże nie przez naród, to jest nie przez wewnątrz — to jest nie przez ducha-Bożego w człowieku, a w następstwie nie przez człowieka w dziejach (czyli naród) — jest robotą omylną, jest robotą wsteczną, jest eksploataowaniem tylko królestwa Bożego. Mówię o tym, bo kwestia jest dzisiejsza.

Owszem — śmieiej orzeknę, iż w następstwie stąd idzie, że teoria państw nie uszanowujących narodowości jest teorią z zewnątrz naciskającą wewnątrz ducha, jest roz-tłoczeniem, jest roz-pasaniem ducha ze stopniowych jego przeobrażeń, a przez to samo nieporządku i chaosu sztandarem. A teoria królestwa Bożego (które nie z teorii, bo nie z tego świata jest), aplikowana drogą taką, jaką państwa (nie narodowości) wzięły, jest potykaniem się z państwa na broń jedną — tylko, że u mniejszej liczby krótszą — jest potykaniem się syna nieprawego z uzurpatorem ojcem, jest ona starą jeszcze walką Brutusa z Cezarem — tylko że Brutus się królestwa-Bożego purpurą białą nie odziewał! — Ażeby królestwo-ziemskie znieść, nie godzi się królestwa-Bożego nadużywać, bo nic z tego nie będzie — fakta mówią. A ażeby porządek zaprowadzić i ludźmi porządku się nazwać i konserwacji przyjaciółmi, jak to rozpasujące narodowego ducha w świata-obywatelstwo państwa przeciw-narodowe czynią — nie dość jest rząd uczynić, postanowić, ukazać, ale go jeszcze pod rząd wyższy, pod rząd biegu historii poddać, pod rząd tej idei narodowości, której świadczyła zawsze Polska, pod rząd — mówię — tej idei, która jedna przyjaciółką porządku prawa jest, która jedna formą czynienia-pokoju jest, która jedna wyznaje i w rzeczywistości okazuje, że niepokornego rządu (to jest absolutnego) nie ma (bo nie-porządku będzie rządem), ale każdy musi być pod-rzędny — pod przyjęciem praw wewnętrznych ducha z dobrej woli narodu wywinięty⁶⁷.

Z tego przydługiego nieco cytatu wyczytać można trzy, przytoczone we wstępie niniejszego rozdziału, zasadnicze problemy, na których skoncentrowała się historiozofia Norwidowska: 1) analiza dziejów, jako prawidłowego i koniecznego procesu realizacji Królestwa Bożego na ziemi (finalistyczny element w hegeliańskiej koncepcji Norwida); 2) związana z tą analizą koncepcja duchów narodowych, poprzez które działa hegeliański Duch Dziejów — wola Opatrzności; 3) protest przeciwko zasadzie systemu Hegla — traktującego państwo (w odniesieniu od państw współczesnych He-

⁶⁷ *Listy o emigracji* III. W: PPF 29—30, przypis 2.

gel używa pojęcia „państwo“ wymiennie z pojęciem „naród“ — czego Norwid nie zauważa) jako ucieleśnienie idei wolności, punkt dojścia procesu rozwojowego „Idei“ w historii ludzkości.

2

Kolejną „hegeliańsko-romantyczną“ cechą systemu Norwidowskiego jest kategoria konieczności praw rządzących dziejami. Wiąże się ona ściśle z „instrumentalistycznym“, ale nie fatalistycznym, rozumieniem roli jednostki w historii.

Norwid przyznawał, że historia „pisze rachunek swój żelazną ręką“ — nie pytając „o *sentymenta*“⁶⁸ — wbrew woli jednostek, wbrew nawet poczynaniom wielkich ludzi, jeżeli ci nie działają z nią w zgodzie.

Jak więc duch mimo ciała, tak duch-człowiek mimo historii nie stanowczo i rzeczywiście nie postawi⁶⁹.

Historię tworzą ludzie, zarówno wielcy, jak i mali, ale zgodnie z rządzącymi w dziejach prawami — z „planami Opatrzności“ (rozumianymi przez poetę nie fatalistycznie ani nie w duchu naiwno-osiemnastowiecznej herderowskiej interpretacji). Norwid odróżnia „pieśń dziejów“ od „pieśni przyrody“. Obydwie są wieczne, ale różnią się typem prawidłowości, którym podlegają. Katolicki woluntaryzm Norwida kazał mu rozumieć swoiście aktywną rolę jednostki w historii. Hegeliański schemat dziejów narzucał jednak woli jednostek nadrzędne prawa, „wyższe od praw refleksji“.

Ja bynajmniej nie przyznaję Geniuszom osobistej dowolności przodkowania licencjami —

Ja przyznaję to PRAWOM, nie geniuszom. — I Chopin, i Beethoven, i Jan Paweł Richter, i Buonarotti, jeżeli dopuszczali się tego lub owego, to wcale nie dla powodów *osobistościami* ich uwzględnionych — tylko na mocy PRAW wyższych od praw *refleksji a posteriori*⁷⁰.

Opatrzność działa w „ciele czasu“ i historii tylko przez ludzi, nie uciekając się do objawienia.

Przedwieczny wszędzie jest — dlaczegoż nie miałby być w historii? — Owóż jest On w historii przez człowieka⁷¹.

⁶⁸ Do Łucji Rautensztrauchowej. W: *Listy* I, 441, nr 321.

⁶⁹ [*Rasa, naród, ludzkość i życie*]. W: PPF 42.

⁷⁰ Do Karola Ruprechta, w kwietniu 1866. W: *Listy* II, 10, nr 409.

⁷¹ *Listy o emigracji* III. W: PPF 31.

To stwierdzenie — jak wyjaśnia dalej poeta — powinno uchronić ludzkość przed kwietyzmem, przed passywnym zdaniem się na wyroki i działalność Opatrzności, przed „bezwładnością pokory“ albo „dumy“. W zbliżony sposób interpretował „opatrznosciową“ intencję Hegla Cousin, w swoich pismach filozoficznych wykładający system wielkiego myśliciela niemieckiego, nigdzie zresztą, podobnie jak Norwid, na niego się nie powołując (por. *Cours de philosophie*, 1828).

Co oznacza pojęcie Opatrzności dla Norwida, spróbujemy ustalić poprzez analizę i konfrontację różnych użyczeń tego pojęcia. Wydaje się, że jest ono w jakimś stopniu również identyczne w rozumieniu poety z hegliańską „Ideą“, rozwijającą się w świecie, *Weltgeist*, któremu sam Hegel nadawał tak odmienne interpretacje. Analogii z heglizmem doszukiwałabym się w Norwidowskiej *Rzeczy o wolności słowa*, analizowanej dotychczas jako traktat historiozoficzny, zwrócony „przeciwko pojmowaniu postępu jako rozwoju życia według praw stojących poza objawieniem oraz poza indywidualnością ludzką, a więc niezależnych od przeżyć religijnych, estetycznych i od wewnętrznego imperatywu moralnego i geniusza człowieka, [...] przeciw teoriom Buckle'a i Marksa“⁷², a w każdym razie nie związanej przez interpretatorów z historyzmem Heglowskim. Tymczasem wydaje się, że mimo wieloznaczności terminologii traktatu dialektyka historiozoficzna Hegla wycisnęła na nim najsilniejsze piętno. „Słowo“ nie jest „wyznacznikiem metafizycznej treści bytu“, jak chce Falkowski⁷³. Nie jest też „Logos“ katolickim, pojmowanym w duchu prologu do ewangelii św. Jana. Niewątpliwie i to znaczenie (obok wielu innych) pojawia się w strofach *Rzeczy o wolności słowa*. Ale trzy elementy najczęściej akcentowane przez Norwida dominują nad eklektyzmem filozoficznym tej, ciekawej artystycznie, wierszowanej rozprawki.

Są to: teza o świadomości boskiej realizującej się poprzez dzieje w różnych formach historycznych (obejmujących i czasy przed Chrystusem). Świadomość ta czy „wola“ (u Hegla występuje również i takie rozumienie Idei) rozwija się zgodnie z prawami dialektyki poprzez „ducha dziejów“ i jego stopnie — „duchy

⁷² Arcimowicz, *op. cit.*, s. 160.

⁷³ Z Falkowski, *Cyprian Norwid*. Warszawa 1933, s. 159.

narodowe“. Celem tego rozwoju jest realizacja wolności (por. tytuł!) — urzeczywistnionej ostatecznie w przyszłym Królestwie Bożym (etap zjednoczenia się woli i świadomości ludzkiej ze świadomością Boga). Hegeliańskie „państwo“ zostało zastąpione katolicko-ballanchowską wizją przyszłości. Ale przyszłość jest tym samym Heglowskim „zjednoczeniem woli subiektywnej z wolą rozumną“⁷⁴. Sprawą uboczną w rozprawce jest polemika z darwinizmem oraz — czego na ogół nie podkreślano — być może polemika i z samym Heglem, mówiącym o pierwotnym „stanie natury“ jako o stanie gwałtu, bezprawia i niemoralności. Dla Norwida-katolika ten stan był utraconym rajem, który przywraca współczesnemu człowiekowi w części praca (pogląd całkowicie odmienny np. od sądu tradycjonalistów, dla których praca była karą za grzech pierworodny). Elementy katolickie modyfikują swoiście hegeliańską tezę traktatu. Jakże jednak bliska jest mimo to jego treść rozważaniom autora *Wykładów o filozofii dziejów*, kiedy czytamy takie oto jego słowa:

prawdziwe dobro, powszechny rozum boski posiada również moc urzeczywistniania siebie samego. Tym dobrem, tym rozumem w jego najbardziej konkretnym wyobrażeniu jest Bóg. Bóg rządzi światem, a treścią jego rządów, wykonaniem jego planu są dzieje powszechne. Do ujęcia tego planu zmierza filozofia; albowiem tylko to, co dokonane zostało zgodnie z tym planem, jest rzeczywiste, to zaś, co się z nim nie zgadza — to ma tylko kiepską egzystencję. W czystym świetle boskiej idei, która nie jest tylko ideałem, rozwiela się złudzenie, jakoby świat był jakimś szalonym, bezrozumnym procesem. Filozofia usiłuje poznać treść, rzeczywistość boskiej idei i usprawiedliwić wzgardzoną rzeczywistość. Albowiem rozum jest rozumieniem boskiego dzieła⁷⁵.

Przejdźmy teraz do analizy Norwida *Rzeczy o wolności słowa*:

Tak słowo, historyczną przyjąwszy potęgę
Oprawiło się w ducha moc i w dziejów księgę.

Termin „słowo“ ma jednak u Norwida wiele znaczeń. Najczęściej spotykany u poety *casus* — to istotnie „słowo“ w znaczeniu „duch“ — „wola Opatrzności“, „świadomość“, rozwijająca się przez dzieje, Logos — czyli prawa historyczne. W *Rzeczy o wolności słowa*, *Pieśni społecznej*, *Milczeniu*, [*Słowie i literze*] występuje także drugie rozumienie: „słowo“ — „kultura“, „sztu-

⁷⁴ J. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1. Warszawa 1958, s. 57.

⁷⁵ *Tamże*, s. 55.

ka“, treść psychiczna narodu. Oto przykłady pierwszego użycia: w *Listach o emigracji* pisze Norwid:

Nie idzie o to, ażeby używać pokoju, ale żeby czynić pokój, bo błogostawieni są czyniący...

A zaś czynić nie jest to formalnie przeciw słowu powstawać, ale przeciw rozdarciu i nieharmonii słowa z czynem. Bo słowo, które nic nie czyni, a czyn, co nic nie mówi — równa czczość⁷⁶.

Oczywiście chodzi tu, jak wynika z kontekstu zdania, o harmonię „ducha“ i czynu. Podobną propozycję filozoficznej interpretacji „słowa“ znajdujemy w 1851 r. w *Pół-listu* („Do E. Mariana Pola“): odróżnienie „fatalnego od opatrznościowego“ ma pomóc współczesnemu pokoleniu „czyn z słowa“ wywinąć⁷⁷. W tymże roku w rozprawce [*Słowo i litera*] wyklada poeta swój system filozofii dziejów wraz z analizą epok rozwoju „słowa“ od czasów prehistorycznych (przed ukształtowaniem się „z plemion i ras“ narodów; u Hegla historia zaczyna się wraz z powstaniem państw). Znajdujemy w rozprawce m.in. taką definicję „słowa“ narodowego:

Cóż więc słowem narodu? Cóż więc słowem Grecji, bo tu naród a Grecja jedno.

— pyta Norwid. I odpowiedź:

Słowem narodu jest wszechstronność myśli jego, jest wszechharmonia składających naród elementów, jest nareszcie (jak to, do budowy naturalnego słowa się odnosząc, uważać możemy) dopełnienie jakoby formą treści i odwrotnie...⁷⁸

Porównajmy to z cytowaną wyżej Heglowską definicją ducha narodu i wreszcie z Norwidowską teorią harmonii żywiołów ten naród kształtujących: świadomości historycznej i położenia geograficznego⁷⁹ („kraj“ jest dla poety pojęciem węższym w stosunku do narodu — ojczyzny). Również traktat historyzoficzny *Rzecz o wolności słowa* obfituje w myśli i sformułowania wskazujące podwójny sens tego ulubionego przez Norwida terminu.

Słowo, niżli narzędziem, celem było wcześniej.

— pisze Norwid.

⁷⁶ *Listy o emigracji* II. W: PPF 25.

⁷⁷ [*Do Emila Maryana Pola*] *Pół listu*. W: PSL 51.

⁷⁸ [*Słowo i litera*]. W: PSL 67.

⁷⁹ Komponenty wskazane przez Hegla w *Wykładach o filozofii dziejów*.

narodu polskiego. Moment narodzin „słowa-języka“ jest jednocześnie „chrzestem“ narodu. To epoka, w której Polska z „kraju“ przeobraża się w „ojczyznę“.

Każdy naród, podobnie jak każda jednostka ludzka, wyróżnia się sobie tylko właściwymi, indywidualnymi cechami i zadaniami. Tę zarazem jedność i różnorodność ludzi, narodów i pokoleń podkreślał Norwid w swoich rozważaniach historiozoficznych, wystylizowanych w duchu terminologii właściwej metafizyce aleksandryjskiej (por. „Logos“ Filona), a spopularyzowanej przedtem przez stoików. Rozważania te zyskują nowy historyczny sens. Stary słownik stoicki nabiera znaczeń typowych dla dziewiętnastowiecznej romantycznej historiozofii. Jeszcze Fryderyk Schlegel na początku wieku używał kategorii „Logos“ — genetycznie wywodzącej się z filozofii starożytnej, ale całkowicie wyjałowionej z jej platońskiej czy stoickiej treści. Renesans niektórych motywów platońskich u romantyków XIX w., z ich chrystianizacją (por. rozważania Cassirera o różnych interpretacjach postaci Sokratesa), służył utwierdzeniu obiektywno-idealistycznej ontologii systemów stworzonych przez ich własną epokę. Tak więc, jak wynika z powyższych analiz traktatu o wolności słowa, „Logos“ Norwida rozwija się przez dzieje, zgodnie z duchem hegelińskiej filozofii historii, działając poprzez duchy narodowe i w sposób konieczny realizując „samoświadomość wolności“ w świecie ludzkim. Rozwija się także progresywnie, bowiem „wszystko, co się powtarza w historii, powtarza się zawsze z jakiejś strony w *potędze wyższej*“⁸⁰. Swoje filozoficzne etymologie *Rzeczy o wolności słowa* kończy Norwid metaforyczną pointą. Obraz ruiny, która mimo wszystko „jest całością“ — czyż to nie symbol Polski, z rozsypaną w gruzy państwowością (literą-formą), której poszczególne kamienie łączy „słowo“ — duch narodowy?

3

Fenomenologiczna „wędrowka“ Idei w świecie ludzkim implikuje następną kategorię hegelińską Norwida: konieczność poszczególnych etapów rozwoju tego świata i następujących w toku ewolucji nieuchronnie katastrof i kryzysów historycznych.

Protestując w *Rzeczy o wolności słowa* przeciwko naturalistycznej herderowskiej koncepcji rozwoju świata ludzkiego jako dalszego ciągu świata przyrody nieorganicznej — Norwid jeszcze raz

⁸⁰ *Widowiska w ogóle uważane*. W: PSL 86.

podkreśla nadrzędny w stosunku do usiłowań i myśli ludzkich charakter praw historii:

nie sam człowiek działa

A jako ów, co wolno po równinie chodzi,
Ruchy swoje odmienia, gdy jest z wiosłem w łodzi,
I chociaż niemniej woli, lecz inaczej woli,
To się oprze na sobie, to się usymboli
I fale gestów swoich podda żywiołowi,
Spłynie z nim, potem nad nim znów się zastanowi.

W roku 1871 w *Przyczyńku do „Rzeczy o wolności słowa“* podsumowuje poeta swoją „filozofię konieczności“ takim stwierdzeniem:

Dawno, jeszcze przed wystąpieniem Garibaldiego na scenę polityczną, uważałem, iż odwieczna tragedia grająca się pomiędzy wolą człowieka a historią ściera się gdzieś w powietrzu — i piorunnie się kędyś spotykają te potęgi⁸¹.

Przeświadczenie, że „dzieje stoją więcej na tym, co się mimo ludzi stawa, niż co oni z własną świadomością dokonali“⁸², odnosi się nie tylko do osób, ale i całych państw. Jak Hegel, był Norwid wyznawcą teorii katastrof społecznych, przychodzących nie na mocy kary bożej za grzechy narodów i jednostek, ale istniejących już potencjalnie w okresach największego rozkwitu imperiów, w łonie społeczeństw. Filozofia ta pozwala Norwidowi na optymistyczne spojrzenie w przyszłość. W dziejach i potędze Rosji widzi poeta analogię z dziejami i potęgą starożytnego Rzymu. Prawa historii są wieczne i stanowią nie tylko konieczność danej struktury, rządzą również całością historii świata.

Dziejów mądre są ekwacje;
Na dnie ich leży chrystusowe słowo,
Na szczycie On sam z niewidzialną głową,
Pośrodku czasów krążą konstelacje
I harmoniami swymi w epok kręgi
Niby tańczące wiążą się potęgi.

(Salem)

dzieje pozornie są zamęt,
Gdy w gruncie są siła i ładność szeroka!
(Żydowie polscy)

⁸¹ *Przyczynek do „Rzeczy o wolności słowa“*. W: PPF 187.

⁸² O *Juliuszu Słowackim*. W: PSL 149.

Sprawą bodaj najważniejszą, omawianą już przeze mnie od strony teoretycznej zagadnienia, jest problem dialektyki hege-
lańsko-romantycznej Norwida. Jej pierwsze ogniwo stanowi
teoria procesu historycznego, ukształtowana zgodnie z duchem
Heglowskiej „triady“, ale wyciągająca z niej ostateczne, bardziej
niekiedy radykalne konsekwencje. Romantyczna, Norwidowska
dialektyka dziejów obejmuje bowiem, w przeciwieństwie do dia-
lektyki Hegla, także i przyszłość. Wyrażna to korektura ze strony
Cieszkowskiego, który w *Prolegomenach do historiozofii* przyjmuj-
ąc w zasadzie Heglowską periodyzację epok świata uzupełnił ją
elementem utopijności, „przyszłościowym“ aspektem historii —
prezentystycznie zakończonej przez Hegla na współczesnym pań-
stwie pruskim. Przyszłość tę pojmuje jednak Norwid bardziej
w duchu palingenezy społecznej Ballanche'a: ludzkość dąży pro-
gresywnie poprzez wieki, pod okiem Opatrzności, do utraconego
Królestwa Bożego na ziemi; każda jednostka nosi w sobie ziarno
przyszłego odrodzenia („*les germes de restitution*“). Takiej „re-
generacji“ ludzkości, „odnowy“ społeczeństw poprzez indywidual-
ny i zbiorowy wysiłek pracy, poprzez doskonalenie moralne, po-
przez eliminację zła, stworzonego przez człowieka, nie Boga —
spodziewał się za Ballanche'em Cieszkowski⁸³ — a wraz z nim
Norwid. Jego „Republika uniwersalna-socjalna“, która jest „na
dnie ruchów całego kontynentu“⁸⁴, to nie „żaki z ich socjalnymi
harmoniami“ i „policjanty wszech-dobra i wszech-piękna“, „fa-
talnie zapracowane brudem i ospalstwem społeczeństwa“⁸⁵. Nie
o „przyszłość“ z pism Fouriera czy Saint-Simona, nawet nie
o zwykle reformy chodzi jednak Norwidowi. Chodzi mu o „regene-
rację“, o podniesienie ludzkości z upadku grzechu pierwotnego
jak „Feniksa, powstającego z popiołów“ (ulubiona metafora Hegla
i Ballanche'a). Zwłaszcza w 1848 r. nasila się krytyka „ukazów
mistyczo-fourierowskich“. Łączy ją Norwid z przeprowadzoną
w tym samym czasie krytyką programu Mickiewicza⁸⁶.

⁸³ Por. A. Cieszkowski, *Bóg i palingeneza*. Cz. 1. Poznań 1912.

⁸⁴ Do Bronisława Zaleskiego. W: *Listy* II, 219, nr 586.

⁸⁵ Do J. Bohdana Zaleskiego. W: *Listy* I, 77, nr 58.

⁸⁶ Tezę o związkach Norwida z socjalizmem utopijnym (Saint-Simona
bądź Fouriera) sformułował E. Krakowski, *La société parisienne cosmo-
polite au XIX siècle et C. K. Norwid*. Paris 1939. Sprawą tą zajmował się
również J. Piechocki, *Problem sztuki-pracy w „Promethidionie“ a Fou-*

Dialektyka przeszłości, terażniejszości i przyszłości nosi u Norwida wyraźne piętno „tymczasowości“ ery współczesnej, którą poeta raz jest skłonny uważać za „niehistoryczną“, „nieprawdziwą“ i „nierzeczywistą“ (np. w wierszu *Tymczasem*) i wtedy ma na myśli polityczną sytuację Polski pod zaborami, to znów przestrzega apologetów przeszłości przed pomniejszaniem wagi doby obecnej, przygotowującej na równi z tą przeszłością „Królestwo Boże na ziemi“, obiecywane przez Cieszkowskiego.

Niechże więc Kolchów wiek sobie nie wraca,
Współczesność w równej mam cenie:
Heroizm będzie trwał, dopóki praca,
Praca, dopóki stworzenie!..

(Bohater)

„Filozofia niemiecka w krytycyzmie swego samowładztwie ułożywszy przeszłości ciąg logiczny i orzekłszy, gdzie się zatrzymała, nie obowiązuje do niczego prócz książki zamknięcia: »tak (powiada) musiało być koniecznie i tak się też koniecznie jakoś stało« — wyjaśnia Norwid myśl Hegla. To niewątpliwie krytyka „prezentyzmu“ wielkiego filozofa, zatrzymującego się w swych rozważaniach na współczesności. Ale w tych samych *Listach o emigracji* w 1849 r. poeta protestuje również przeciw fałszywej literaturze, która

dość już długo u nas się rozgląda w przeszłość tylko i w przyszłość, ale od obecności stronić zda się i Janusowy kształt przybiera, proroczą twarzą w jedną stronę, a pokutniczą lub jałowo-archeologiczną w drugą stronę od tyłu-to czasów rozwrócona⁸⁷.

Podobnie rozumuje w wierszu *Przeszłość*:

Przeszłość jest to dziś, tylko cokolwiek dalej;
Za kołami to wieś,
Nie jakieś tam coś, gdzieś,
Gdzie nigdy ludzie nie bywali.

To lata czterdzieste i pięćdziesiąte. Postulat związku pokoleń przeszłych, terażniejszych i przyszłych, łączności przeszłości z teraźniejszością i przyszłością. W: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu trzydziestoletniej pracy naukowej i nauczycielskiej Stanisława Dobrzyckiego*. Poznań 1928. Zagadnienie to omawiam obszernie w pracy pt. „*Filozofia przyszłości*“ *Cypriana Norwida*. W tomie zbiorowym: *Studia o Norwidzie*. Pod redakcją J. W. Gomulickiego i J. Z. Jakubowskiego. W roku 1960 wyda PWN.

⁸⁷ *Listy o emigracji* I. W: PPF 15.

rażniejszością (zarówno jedna, jak i druga stanowią, zdaniem Norwida, tylko momenty w nieskończonym rozwoju świata ludzkiego — historii) ma u poety wyraźnie postępowy, antyabsolutystyczny, zbliżony w pewnej mierze do koncepcji socjalistów utopijnych charakter. Już Cornu sygnalizował taką właśnie interpretację aktywistycznej teorii czynu Cieszkowskiego, akcentującego przed Norwidem element przyszłości w swojej „historii filozoficznej“.

Jak jednak sprecyzować bliżej charakter nurtu „przyszłościowego“ u Cieszkowskiego i Norwida?

Tradycje myśli katolickiej są dość wyraźne zarówno w „systemie“ autora *Ojciec nasz*, jak i autora *Kleopatry*. U tego ostatniego są one jednak podporządkowane heglizmowi. Elementy heglowskie układają się u Norwida w koherentną całość; elementy katolickie są modyfikującymi cechami o dużej doniosłości, ale nie mają waloru konstytutywnego. Przyczyniają się natomiast do spychania Norwida bliżej ku orzeczeniom prawicy heglowskiej, mimo że orientacja „przyszłościowa“ i zapożyczona od Cieszkowskiego kategoria czynu wskazywałyby na grawitowanie poety ku lewicy heglowskiej — tak bowiem rolę teorii czynu u Cieszkowskiego (ma to konsekwencje i dla Norwida) interpretują niektórzy badacze (Cornu, Mondolfo). Interpretatorzy polscy, zorientowani w przewadze u Cieszkowskiego elementów dalekich od konsekwentnej lewicy heglowskiej — zdają sobie sprawę (np. Tadeusz Kroński), że symbioza heglizmu i tradycji katolickich osiągnięta była przez autora *Ojciec nasz* i *Prolegomenów do historii* na drodze eklektyzmu nietypowego zarówno dla klasycznej prawicy, tym bardziej dla lewicy heglowskiej. Norwid, jako poeta, przejmuje jednak tylko podstawowy „zrąb“ myśli Hegla, i wszelkie subtelniejsze rozgraniczenia tego typu — oraz inne, o charakterze związanym choćby z ewolucją samego heglizmu — nie dają się tu stosować.

Właśnie z „trzecim ogniwem“ dialektycznej „triady“ historyzoficznej Norwida i Cieszkowskiego — z „przyszłością“ — wiąże się nowe w stosunku do hegliańskiego pojmowanie kategorii czynu. U Norwida niekiedy wprawdzie „czyn“ ma charakter moralno-reformistyczny: w latach czterdziestych i pięćdziesiątych chodzi poecie w równej mierze o „zbudowanie obyczajów i obyczajności publicznej“, co o kontynuowanie „wielkich prac przed wiekami rozpoczętych“ i mesjanistycznie zabarwioną koncepcję

zbawienia ludzkości przez duchowo odrodzoną Polskę. Ludzkości nie w znaczeniu abstrakcyjnego, oświeceniowego „rodu ludzkiego“ — przeciwko temu pojęciu protestuje Norwid w artykule [*Rasa, naród, ludzkość i życie*] — ale w znaczeniu romantycznego związku duchów narodowych, całości, w którą wtopione są organizmy społeczne. W latach tych wstręt budzą w Norwidzie wszystkie organicznikowskie pomysły pracy „w małym kółku“, lokalne, narodowe, sielskie aspiracje szlacheckie — poetyzowanie „naszych świętych tradycji“, zaniedbanie „całokształtu ducha“ na rzecz czynienia powinności przez każdego „w kółku swoim“⁸⁸. Norwid chce walczyć „w znanym kierunku ze świadomością rzeczy“⁸⁹, przeciwstawiając się koncepcji ofiary dla ofiary, męczeństwa zarozumiałe, jego zdaniem, wywodzonego przez współczesnych teoretyków mesjanizmu z tradycji pierwszych chrześcijan (por. dialog *O historii*). Jednocześnie jednak w tych latach pojawiają się w pismach poety projekty konkretnych, zgodnych z programem partii Czartoryskich, reform: zniesienia pańszczyzny, uwłaszczenia chłopów drogą „odgórną“ — wkrótce zaś nawet niespodziewane akcenty dezaprobaty pod adresem ludu polskiego, że „nie wie, kiedy cierpienie w świętą-indygnację zamienić się powinno“⁹⁰. Przypuszczalna to aluzja do powstania listopadowego, które Norwid uważał, jak się zdaje, za jedyne nie „niewczesne“ z powstań polskich. Solidarystyczna teoria łańcucha prac „od zwożącego mierz w parobka do pracy człowieka uczonego“⁹¹ przechodzi w tych latach u Norwida ewolucję, choć dominuje w niej oczywiście katolicki ton doskonalenia wewnętrznego, moralistyczna poezja jedności. Charakterystyczne są np. sposoby „przepalania globu sumieniem“, które proponuje moralista-Norwid, reagujący oburzeniem na pierwsze echa działalności młodoniemieckiej emigracji (wiersze: *Czasy i Socjalizm*).

Dość jest spojrzeć na chłopca polskiego i na przepaść między nim a szlachcicem, dość jest zrozumieć, że szerokość tej przepaści jest miarą oddalenia powstania narodu — a znajdzie się praca!!!⁹²

⁸⁸ *Tamże*, 19.

⁸⁹ *Listy o emigracji II*. W: PPF 24.

⁹⁰ *Memoriał o młodej emigracji*. W: PPF 49.

⁹¹ *Tamże*, 54.

⁹² *Tamże*, 56, przypis.

Ta „praca“ — to redagowanie „żywołów świętych — polskich i żywołów uczciwych dobrodziejów, [...] stylem ludowym określonych, ze stosownymi obrazkami“ (!!)⁹³. Romantyczny aktywizm teorii czynu w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych w miarę nasilania się w Europie pozytywistycznych haseł przeobraża się w świadomości Norwida w teorię pracy organicznej, ściśle powiązaną u niego z legalistycznymi złudzeniami politycznymi. Z emocjonalną jeszcze kategorią „doskonalenia moralnego“ rywalizują coraz częściej projekty zakładania Towarzystwa Przyjaciół Pracy, konkursów na elementarz chłopski, nowych sposobów wypalania cegły i uprawy ogrodów. Szczególnie rok 1848 przynosi organicznikowski odwrót Norwida od „heroizmu żołnierskiego“, od patriotycznych złudzeń młodzieńczych do surowej oceny prób rewolucyjnych, partyzantki Zawiszy i Konarskiego, poezji Mickiewicza i Ehrenberga. Obserwujemy w tym okresie u poety rozwinięcie znanych z jego twórczości okresu warszawskiego protestów przeciwko patriotycznym marzeniom młodego pokolenia, zbyt mało liczącego się z rzeczywistością „żelaznych krat“ i „powszednich wrażeń“, z koniecznością codziennej, „ochoczej“ pracy (*Wieczór w Pustkach*).

Badacze Norwida wielokrotnie akcentowali mesjanistyczny charakter jego filozofii historii (Cywiński). Ostatnim głosem w dyskusji jest tu przedmowa Zaniewickiego do cytowanego wyżej wydania *Pism politycznych* Norwida. Zaniewicki doszukuje się nawet wpływu poety na kształtowanie się poglądów filozoficznych Trentowskiego. Tymczasem już przy pierwszej lekturze wypowiedzi publicystycznych i filozoficznych Norwida — uderza jego interpretatorów negatywny bądź krytyczny stosunek autora *Vade-mecum* do tych elementów „doktryny“ mesjanistycznej, które ją w istocie determinowały: „idei ofiary“ i egzaltowanej, czasem szowinistycznej, apologii „misji narodowej“ Polski, traktowanej jako „naród szlachecki“. Zakładana apriorycznie definicja kategorii mesjanizmu determinowała sposób interpretacji twierdzeń Norwida. Tak było np. z rozumieniem tej kategorii w książce Stanisława Cywińskiego *Romantyzm a mesjanizm*, w której zakres pojęcia „mesjanizmu“ pokrywał się z wszelkim katolicyzmem i spirytualizmem posługującym się koncepcją ducha na-

⁹³ Tamże.

rodowego i kategorią czynu⁹⁴. Inne oczywiście implikacje wynikają z traktowania mesjanizmu jako idei o treści wyłącznie polityczno-społecznej (zob. proponowane przez Krońskiego kryterium stosunku do sprawy chłopskiej⁹⁵) — inne wreszcie z diltheyowskiej propozycji Józefa Ujejskiego⁹⁶. W moim przekonaniu, zgodnym zresztą z definicją Ujejskiego, rozważać należy mesjanizm jako kategorię polityczno-historyczną, w której czynnikiem integrującym jest idea ofiary i oczekiwanie nowego mesjasza — stanowiące wyraz aspiracji patriotycznych i egzaltacji narodowej w określonej sytuacji historycznej i politycznej narodu.

Stosunek Norwida do Libelta, Cieszkowskiego i Trentowskiego kształtował się natomiast na zasadzie afirmacji hegeliańskich kategorii filozoficznych, na których były zbudowane ich systemy. Pomijam tu zagadnienie swoistych cech interpretacji Hegla przez polskich mesjanistów. Również odpowiedź na pytanie, o ile bardziej autentyczny jest „hegelianizm“ Norwida, wymaga oddzielnego wywodu, przekraczającego w swej obszerności ramy niniejszego artykułu. Ograniczę się jedynie do stwierdzenia, że w pismach Libelta i Cieszkowskiego szukać należy najistotniejszego modelu, na którym kształtował Norwid swoją dialektykę historiozoficzną. Ta sama zresztą dialektyka dzieliła go od mesjanistów, szczególnie zaś od Trentowskiego, każąc pocie wyciągać filozoficzne konsekwencje z pojmowanego niekonwencjonalnie i intelektualnie przeżytego heglizmu. Decydującą jednak różnicę między „trentowszczyzną“ i światopoglądem Norwida stanowi treść i charakter sądów politycznych tego ostatniego i autora *Wizerunków duszy narodowej*.

Norwid nie wyrzekł się nigdy myśli o niepodległości Polski — jak wyrzekli się jej reakcyjni lojaliści katoliccy z Kresów i Królestwa po r. 1848, a nawet wcześniej. Ale nie był też rzecznikiem idei „męczeństwa narodowego“ jak Trentowski. Mniej niż inni przedstawiciele prawego skrzydła emigracji poświęcał w swoich pismach uwagi walce z obozem radykalnym, rewolucyjnym demokratom, „wersalczykom“ z „Klubu Demagogów“⁹⁷, i chociaż

⁹⁴ Por. S. Cywiński, *Romantyzm a mesjanizm*. Wilno 1914.

⁹⁵ Por. T. Kroński, *Reakcja mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku*. Myśl Filozoficzna, 1954, nr 3.

⁹⁶ Por. J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*. Lwów 1931.

⁹⁷ Ojczyźniak [B. Trentowski], *Wizerunki duszy narodowej z końca ostatniego szesnastolecia*. Paryż 1847.

łączyli się z mesjanistami w niektórych sądach politycznych czy — szczególnie — estetycznych (zob. koncepcja piękna jako wyrazu prawdy i miłości, pochodząca zresztą u Libelta od Lamennais'ego, albo tegoż Libelta teoria „sztuki-pracy“), to jednak czynnikiem integrującym system światopoglądowy Norwida nie była „idea“ mesjanistyczna, ale charakteryzowany wyżej dialektyczny historyzm autora *Promethidionu*. A historyzm ten, choć zbliżony pozornie w niektórych punktach do mesjanistycznych i katolickich konstrukcji etycystycznych („Bożo-człowieczeństwo na ziemi“⁹⁸, „religijna etyka i bohaterski czyn“), obcy był zarówno nacjonalistycznej apologii szlachty — „kwiatu ziemi polskiej“, „córy Bożej“ i „szczytu ducha polskiego“ — jak i monarchistycznej ideologii Trentowskiego z lat czterdziestych („Król i Konstytucja trzeciego maja są jedyną kombinacją zbawienia“⁹⁹). Trentowski za właściwy rozbiór Polski uważał Rewolucję Francuską, a „ducha Zbawiciela“ i „czyn bohaterski“ identyfikował często z walką przeciw „krwiożerczym otrokom“ z Centralizacji TDP i lewicy krajowej, zaś „naśladownictwo obcego rozumu“, przeciwko któremu tak również występował Norwid, dla Trentowskiego było równoznaczne z „francuskim racjonalizmem“ i „kosmopolityzmem“ Wielkiej Rewolucji. Pasja polityczna Trentowskiego z jednej strony, antypapizm, ostra krytyka Kościoła oficjalnego i „matki Makreny Mieczysławskiej“ ze strony drugiej — wypełniały inną niż u Norwida treścią podobnie brzmiące sformułowania. Historyzm poety więcej zawdzięczał myśli Cieszkowskiego i Libelta, modyfikujących hegliańskie kategorie historiozoficzne w imię „rodzimości“ i z perspektywy sprawy narodowej — często w nieoczekiwanie radykalny sposób. Tak np. teoria sztuki ludowej Libelta i „czynu“ Cieszkowskiego, stanowiące najbardziej postępowe elementy ich filozofii, posłużyły jako inspiracja jego własnych rozważań estetycznych i historiozoficznych. W ślad za znanymi Cieszkowskiemu przedstawicielami szkoły symbolistycznej¹⁰⁰, obok Quineta, który w wielu pracach przeprowadzał krytykę heglizmu za „prezentyzm“¹⁰¹,

⁹⁸ Tamże, s. 419.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Również i Quinet czytał, jak wiadomo, Cieszkowskiego *Prolegomena do historiozofii*.

¹⁰¹ Por. np. E. Quinet, *L'Église romaine et l'histoire. Cinquième leçon, 15 mai 1843*. W: *Oeuvres complètes*. T. 3. Paris 1873.

Cieszkowski już w r. 1838 wprowadził w zakres swoich rozważań filozoficznych pojęcie przyszłości i związaną z nim kategorię „czynu“. „Czyn“ Cieszkowskiego nie jest bynajmniej tylko czynem moralnym, znanym nam z prac Trentowskiego. Słusznie zwraca uwagę Cornu¹⁰² na jego postępową, choć może nie — jak chce interpretator — rewolucyjną treść. Woluntarystyczny, aktywny charakter tej kategorii kreśli nowe perspektywy filozofii poheglowskiej. Nie stawia oczywiście Cieszkowskiego, jak chce Cornu, ani Norwida, jak chce Krakowski, w rzędzie socjalistów utopijnych, ale jest wyrazem zbliżenia do aktywistycznego stanowiska historiozoficznego lewicy heglowskiej, postulującej współdziałanie człowieka z historią świata.

Cieszkowski przeniósł pojęcie ducha ze sfery logicznej, na której go postawił Hegel, do sfery praktycznej, do czynnego życia i dlatego jako syntezę bytu i myśli postawił czyn jako wpływ wolnej woli

— pisze ks. Keller w swojej książce o „czynie“ Cieszkowskiego¹⁰³. Jak młodohegliści, Cieszkowski wierzy, że przyszłość określa się przez krytykę teraźniejszości. Taką filozofią czynu — „zdobywającego“ tę przyszłość i racjonalnie ją wyznaczającego — zawdzięcza niewątpliwie Norwid Cieszkowskiemu, nie Trentowskiemu. „Czyn“ zamienia „bierne zdarzenia“ w „wypadki aktywne“ — jest syntezą bytu i myśli, teorii i praktyki, pierwiastka subiektywnego i obiektywnego.

Ludzkosc sama do tego właśnie stopnia dojrzałości dojść powinna, ażeby jej własne postanowienia utożsamiały się z boskim planem Opatrzności¹⁰⁴.

To właśnie Norwid. Podobnie jak Cieszkowski, kształtujący swoją postawę historystyczną na nowoczesnych i dialektycznych kategoriach hegeliańskich, a nawet, jak Cieszkowski, modyfikujący te kategorie w duchu współczesnych, postępowych koncepcji historiozoficznych, ale stępujący zarazem ostrze swej metody miąszszem umiarkowanie konserwatywnych poglądów społecznych.

Analiza dialektycznej zależności poglądów politycznych i historiozoficznych poety jest i tym razem sprawdzianem integral-

¹⁰² Por. A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*. T. 1. Paris 1955.

¹⁰³ J. Keller, *Czyn jako wyraz postawy moralnej Augusta Cieszkowskiego*. Lublin 1948, s. 107.

¹⁰⁴ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*. Przełożył syn autora. Poznań 1908, s. 16—17.

ności świadomości historycznej Norwida — jego historyzmu, niejednoznacznego z „cechą“ światopoglądu, ale stanowiącego determinujący ten światopogląd zespół przekonań politycznych, filozoficznych i społecznych.

5

Ostatnie ogniwo hegeliańskiej dialektyki Norwida — to kategoria „historyczności“. Kategoria niewątpliwie racjonalistyczna w samym założeniu terminologicznym („historyczność“ oznacza u Hegla i Norwida „racjonalność“, „rozumność“, w ostatecznej konsekwencji „postępowość“ epoki, idei, narodu, faktu historycznego). Sankcja rozumności służy tu dialektycznej zasadzie wartościowania i wyboru postępowych elementów tradycji historycznej. Samo niekonwencjonalne użycie terminu (posługuje się nim wielokrotnie Norwid) implikuje określone kryteria ocen historiozoficznych. W sposób oczywisty też na kategorii „historyczności“ oparty jest Norwidowski program „oświeconego konserwatyzmu“, Norwidowska „dialektyka społeczna“.

Dialektyczna myśl Norwida pogłębia się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wskutek historycznej analizy nowych wydarzeń politycznych (wojny krymskiej, powstania styczniowego, Komuny i wojny francusko-pruskiej). Poeta rozumie coraz lepiej istotę różnicy między postępowem historycznym i postępowem technicznym, stopniowo przewyżcza organiczniczkowską koncepcję ciągłości prac społecznych na rzecz dialektycznie pojętej syntezy postępowych elementów przeszłości. Wprawdzie jeszcze w 1864 r. (artykuł *Do Spartakusa [o pracy]*) powtarza swoją teorię „łańcucha prac“, ale widzi już coraz wyraźniej sprzeczność między „pańszczyźnianym pojęciem o pracy“ i „kastą indyjską“ (tak nazywa poeta arystokrację polską i francuską), między europejskim „materializmem bursowym“ i w duchu personalistycznego humanizmu rozumianą godnością ludzką. Temu załączkowo dialektycznemu pojmowaniu sprzeczności klasowych wewnątrz społeczeństwa kapitalistycznego towarzyszy pogłębienie dialektycznego rozumienia historii. W roku 1860, w prelekcjach o Słowackim, Norwid mówił o dwóch biegunach każdej cywilizacji: o elementach rozkładu tkwiących w każdej całości narodowej i każdej epoce, o okresach kryzysu i upadku, erach „historycznych“ i „nierzeczywistych“. „Cywilizacja każda, nawet u ludów starożytnych, miała

dwa bieguny, punkt wyjścia i punkt zamierzczu swego"¹⁰⁵. Te ujemne bieguny to, zdaniem Norwida, murzyni dla Ameryki, Irlandia dla Anglii, Polska dla trzech mocarstw, dla Polski kiedyś Zaporozże, dla Niemców ich emigracja, dla Francji jej własne rewolucje¹⁰⁶. Dialektyczne rozumienie sprzeczności historycznych, walki starego i nowego w poszczególnych epokach dziejowych, idzie w parze z pogłębieniem krytyki organicznej koncepcji narodu. W *Philosophie de la guerre* otrzymujemy wykład dialektyki historii i dialektyczną teorię osobowości, indywidualium ludzkiego (szczególnie w definicji „przeciwnika“), w jego powiązaniach historycznych i społecznych. Z walki ścierających się sił, przez ich „wzajemne zaprzeczenie“ powstają nowe postępowe elementy. Historyzm wartościowania z punktu widzenia kryterium postępowości, ocena wojen w zależności od ideowych treści przez nie reprezentowanych poświadczają abstrakcyjne trochę rozważania Norwida na temat zwalczania się w łonie każdej rzeczywistości różnych i sprzecznych pierwiastków. Cousinowską dialektykę dziejów przypomina też cytowana wyżej Norwidowska kategoria „o s w i e c o n e g o k o n s e r w a t y z m u“¹⁰⁷. Oświecony konserwatyzm bowiem to nie tylko program polityczny. To określenie zasady wyboru elementów tradycji, podstaw syntezy przeszłości z terażniejszością. I w tym pojęciu tkwi Hegłowski motyw określania terażniejszości przez przeszłość; terażniejszości — jedności wielu elementów tradycji, nie wszystkich, w duchu Cousinowskiej interpretacji Hegla, ale selektywnie dobranych, rzeczywistych czy „historycznych“ determinant postępu. Norwid bowiem swoiście rozumiał hegeliańską formułę o rozumnej rzeczywistości. Jeżeli u Hegla nie każda epoka i nie każdy naród mogą być uznane za „rzeczywiste“ (tzn. racjonalne, historyczne), a sens historii obnaża się w pełni dopiero w egzystencji współczesnych państw, to Norwid — przyjmując dialektyczną zasadę selekcji „rozumnych“, czyli postępowych elementów przeszłości — stanowczo odrzuca podstawowe twierdzenia s y s t e m u wielkiego filozofa. Historia zaczęła się wraz z narodami, które powstały wprawdzie w swej większości w średniowieczu, ale których „przecucie“ przyniosła wraz z nową religią era chrześcijańska. Od tego bowiem czasu datuje się nowy etap nieprzerwanego rozwoju „samoświadomości wolności“,

¹⁰⁵ O Juliuszu Słowackim. W: PSL 160.

¹⁰⁶ Por. tamże, 161.

¹⁰⁷ [Znicestwienie narodu]. W: PPF 207.

rodzi się refleksja historiozoficzna, treść pojęcia „osobowość“ zyskuje humanistyczny sens, „jakość zwycięża ilość“. Te elementy są warunkiem powstania duchów narodowych, których teorię rozwija Norwid konsekwentnie we wszystkich wczesnych i późnych pismach. Poeta nie jest za to konsekwentny w określaniu epok „niehistorycznych“. Czasem są to dla niego okresy, w których rasy nie połączyły się jeszcze w narody, czasem zaś hegliańskie epoki katastrof, upadków i krytycznych dla ludzkości momentów. I tak np. w wykładach o Juliuszu Słowackim, w lekcji I uzasadnia, że ludy starożytne nie rozumiały pojęcia „ojczyzny“:

Albowiem doskonałość ciał ich zbiorowych nie była w stanie nigdy wytrzymać doskonałości człowieka pojedynczej — owszem, w walce z nią była i jakoby na zatrzymywaniu onej własny zyskiwała rozwój¹⁰⁸.

To charakterystyka przyczyn „niehistoryczności“ państw starożytnych. Zdaniem Norwida, dopiero chrześcijaństwo przyniosło istotną cezurę w procesie „uhistoryczniania się“ (w heglowskim znaczeniu terminu) duchów narodowych.

Od tej chwili albowiem zajaśniała dla historii prawda nowa, że ojczyzna nie tylko w chrześcijaństwie się zaczyna, ale zawsze jest ziemią obiecaną [chodzi zapewne o „przecucie“ narodu, tak jak „przecucie“ religii chrześcijańskiej mieli, zdaniem Norwida, wielcy ludzie starożytności], że, ściślej mówiąc, pierwej była *ziemią obiecaną*, [...] a teraz [...] razem i ziemi, i *społeczności obiecaney* wygląda się¹⁰⁹.

Sprawa wyjaśnia się ostatecznie dopiero w toku dalszych wykładów. W lekcji II Norwid pisze, że chrześcijaństwo nie od razu odmienia istotę i treść narodów — „ducha narodu i ducha języka nową słowa potęgą uszlachetnia“. W lekcji IV o Słowackim Norwid ewoluuje ku przekonaniu, że „*ojczyzna* rodzi się właściwie i stanowczo z chrześcijańskiej potęgi“¹¹⁰. W roku 1870 poeta powtarza ten sam pogląd ostatecznie już sprecyzowany. Dopiero chrześcijaństwo odkryło „geniusze narodów“, udoskonaliło je i rozwinęło, ale nie zmieniło ich zasady, *principium*. Tak więc — jak wynika z zebranych powyżej cytat — kategoria niehistoryczności, „nierzeczywistości“, odnosi się w tym wypadku do wczesnych, plemiennych okresów historii ludzkości. Wykład drugiego, odmiennego rozumienia tego pojęcia otrzymujemy w wierszu *Tymczasem*:

¹⁰⁸ O *Juliuszu Słowackim*. W: PSL 134.

¹⁰⁹ *Tamże*, 136.

¹¹⁰ *Tamże*, 172.

Pokolenia przechodzą,
Mając gdzie stawić nogę;
Jeśli pola ogrodzą,
Zostawują choć drogę!

Przechodzą i epoki,
A czas liczy się na nie,
Lecz moje dni to odwołki,
Lata moje — czekanie...

Cóż się już nie wracało,
Odkąd na ten świat patrzę?
Rzeczywistością całą
Jestże antrakt w teatrze?

Życie — czyż zgonu chwilką?
Młodość — czyż dniem siwizny?
A ojczyzna — czy tylko
Jest tragedią ojczyzny?...

Pytanie, czy epoka, w której żyje poeta, jest rzeczywista, historyczna, zawiera *implicite* odpowiedź negatywną. Ojczyzna nie jest tylko „tragedią ojczyzny“, tak jak młodość nie jest chwilą starości, a życie momentem zgonu. Perspektywa „wiecznego stawania się“ demaskuje pozorność takiego pojmowania dziejów. Historia składa się z epok upadków i katastrof — ale nie wyłącznie. Już pierwsza zwrotka wiersza odsłania istotną prawidłowość dziejów, polegającą na ciągłości pokoleń, nieskończoności postępu. W samej analizie własnej epoki Norwid mówi tylko o „dniach“ i „latach“ czekania w antrakcie historii. Ten antrakt — to rzeczywistość pozorna; historyczna, prawdziwa jest „dramą“ dziejów rozgrywająca się na arenie świata. Piętno tymczasowości epoki upadku, w której żyje poeta, to piętno „czasu antychrystowego“ (*Salem*) pokolenia „oderwanego z dziejów“:

— Dziś, teraz również koniec świata bliski.
Nie on ostatni koniec wszechkonieczny,
O którym żaden wyrosły z kołyski
I żaden anioł nie wie, i Syn wieczny,
Jedno ogromny sam jeden Jehowa,
Lecz ten, o którym jest osobna mowa,
Że się z postaci czasów poznać daje,
Jak deszcz i burzy woń, lub jasne maje...
Bo świat już kończył się po wiele razy,
Przemazywając skończone obrazy
Tej albo onej znów rzeczywistości... [...]
Taki to koniec świata w Europie,
Zdawałoby się, że jest niedaleki...

Rzeczywiste są jednak epoki twórczej pracy „ustawiania się czynnego w planach bożych“¹¹¹. Nie wszystkie też elementy terażniejszości są godne potępienia i niehistoryczne. Wiemy już, że Norwid nie był zwolennikiem bezkrytycznej pochwały całej przeszłości, przeciwstawianej przez romantyków niemieckich terażniejszości „w ogóle“. Rzeczywiste we współczesności, poza czynami wybitnych jednostek, są duchy narodowe, przeciwstawiane przez Norwida heglowskiemu ideałowi państwa. Wiersz *O historii* zawiera taką poetycką polemikę z systemem autora *Fenomenologii*:

Jeżeli owoc tej cytryny,
Co tu na stole leży, kto rozbierze,
Toć przecie znajdzie pod złotem łupiny
Promienie włókien; dlatego nie wierzę,
Ażeby całość, na przykład, narodu
Nie miała innej w sobie konstelacji
Nad kilka dachów stołecznego grodu
I kilka armat — tej *ultima-racji!*..

Miąsz „rozebranej łupiny państwowości polskiej“ to duch narodu. On jest rzeczywisty i historyczny, on trwa w terażniejszości na przekór „opętańcom rzeczy przeszłych“ i „antykwarium urojenia“¹¹². „Historia albowiem nie tylko *była*, lecz i *jest*, i dlatego z pisanych dokumentów udziela się w niektórej części swojej“ — konkluduje Norwid w 1873 roku¹¹³. Perspektywa historyczna przyszłości i przeszłości, ciągłości i jedności rozwoju dziejowego, postulat odczytywania wciąż na nowo faktów historycznych wraz z całą legendą wokół nich uformowaną, „historii żywej“ — przesądza jeszcze raz romantyczny charakter historyzmu Norwida.

historię nie tylko stanowią wiarogodne zbiorowi-
ska nagich faktów, ale i pojęcia, jakie naród o swej
własnej wyrabia historii¹¹⁴. Żadna epoka — ile co
ją stanowi — nigdy nie ginie [...] nasze poczucia obec-
ności i przytomności z tego niezaginienia wieczystego pochodzą.

Otóż mniemanie moje jest, że żaden czas nigdy nie zagi-
nął w tym, co stanowi istotę jego¹¹⁵.

¹¹¹ Por. *tamże*, 151.

¹¹² *Tamże*, 183.

¹¹³ „Boga-Rodzica“ *pieśń*. W: PSL 261.

¹¹⁴ [Znicestwienie narodu]. W: PPF 203—204.

¹¹⁵ *Piast i jego rewolucja*. W: PPF 228—229.

Czytanie autora zależy na wyczytywaniu zeń tego, co on tworzył, więcej tym, co pracą wieków na tym urosło ¹¹⁶.

Ta dialektyczna świadomość historystyczna, poczucie trwałości we współczesnej cywilizacji elementów postępowej tradycji nagromadzonych przez wieki — różni Norwida zdecydowanie od współczesnych mu nurtów myśli epoki: wczesnodziewiętnastowiecznego antyhistoryzmu tradycjonalistów i pozytywistycznego historyzmu z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Między tymi dwoma nurtami, ale na uboczu od nich, kształtowała się myśl historystyczna autora *Rzeczy o wolności słowa*.

IV. Polemika z „tradycjonalistycznym“ modelem społeczeństwa

Jedna z niewielu istniejących prac o historiozofii Norwida — studium Bereżyńskiego z r. 1911 — wiąże autora *Promethidiona* z tradycjonalistami francuskimi. Problemem istotnej wagi jest zatem sprecyzowanie poglądów na myśl „historystyczną“ i socjologię tradycjonalistów oraz zaklasyfikowanie postaw takich myślicieli, jak Ballanche i Lamennais, postaw niesłusznie przez niektórych badaczy francuskich ¹¹⁷ sprowadzanych do doktryny de Maistre'a i Bonalda.

Tradycjoniści francuscy zajmują ostatnie, najbardziej „wysunięte“ chronologicznie pozycje providencjalizmu. Nikt już w XIX w. nie zajmuje się teologicznym uzasadnianiem istnienia Boga i dogmatów religijnych. Teodycea klasyczna schodzi na drugi plan. Toteż i u Norwida nie znajdujemy argumentacji teologicznej. Nie dowodzi on prawdy dogmatów ani nie zastanawia się nad „boskością“ systemu parlamentarnego i instytucji świeckich. Przeciwnie, protestuje przeciwko takim „nadużyciom dyskusyjnym“. Toteż przepaść dzieli go od doktrynalnego ortodoksa Bonalda i od bardziej „tolerancyjnego“ antyracjonalisty i teoretyka „ciągłej iluminacji“, hrabiego de Maistre'a. Przede wszystkim jednak dzieli Norwida przepaść od „tradycjonalistycznego“ zapatrzenia się w przeszłość, od kultu feudalnych epok historii i tradycji, od znanej z pism autora *Les Soirées de Saint-Petersbourg* koncepcji dziedziczności „sławy“ i „hańby“ ¹¹⁸. Jest u Norwida raczej opty-

¹¹⁶ O Juliuszu Słowackim. W: PSL 153.

¹¹⁷ Por.: A. Viatte, *Le Catholicisme chez les Romantiques*. Paris 1922. — D. Bagge, *Le conflit des idées politiques en France sous la Restauration*. Paris 1950.

¹¹⁸ J. de Maistre, *op. cit.*, t. 2, s. 88.

mistyczna, mimo wszystko, wiara w rozstrzygnięcia historii, akcent położony na „przyszłość“ Polski i Europy. Daleko odszedł poeta-republikanin od hymnów na cześć monarchii absolutnej, śpiewanych przez zaufanego doradcę cara, od 1803 r. ambasadora w Petersburgu, hrabiego de Maistre'a. Nie miał nic wspólnego myśliciel dostrzegający konieczny dramat historii — z płaską, eudajmonistyczną jej koncepcją w wydaniu tegoż de Maistre'a, z jego szacunkiem dla uświęconych przez religię rządów i władców. Takiemu nadużywaniu „imienia bożego“ sprzeciwił się Norwid w wielu przytaczanych już wypowiedziach. Wielbiciel Napoleona I, ucieleśniającego dla poety ideę patriotyzmu i demokracji zarazem, nie mógł solidaryzować się z nienawiścią tradycjonalistów do „uzurpatora“. Również tak zachwycający Norwida swą doskonałością współczesny system parlamentarny — według opinii Bonalda — był „złem nie do uleczenia“, „narzędziem tyranii“ i chaosu. Autora pomysłu o związkach Norwida z tradycjonalistami francuskimi (charakterystyczne, że np. Bereżyński utożsamiał poglądy de Maistre'a i Bonalda — różniących się zasadniczo w wielu punktach) zmyliły zbliżone pozornie w pismach poety i cytowanych myślicieli rozważania o duchach narodowych i ich misjach w nakreślonym przez Opatrzność planie ludzkich przeznaczeń. Rozważania te wspólne są jednak wszystkim romantykom od Schlegla począwszy. U Norwida wyraźna jest ich hegeliańska proveniencja, różna, jak uzasadniałam, od schleglowsko-tradycjonalistycznego providencjalizmu. „Mistyczna jedność“ ducha narodowego w teorii providencjalistów służyła im za narzędzie w walce z racjonalistyczną, oświeceniową koncepcją społeczeństwa i wczesnymi wybujałościami indywidualizmu romantycznego zarazem — wybujałościami tak surowo potępionymi przez Schlegla. Trzy maksymy powinny kierować „rozumem narodowym“: Bóg stworzył człowieka dla społeczeństwa; rząd jest niezbędny; każda jednostka winna posłuszeństwo temu rządowi, pod którym się urodziła. Powyższa charakterystyka poglądów tradycjonalistycznych znajduje się w obszernej monografii Dominique Bagge, poświęconej poglądom i ideom epoki Restauracji. Książka zawiera ogólną ocenę miejsca „dzieła“ tradycjonalistów w myśli romantycznej. Mylnie włączony do rozważań przedstawiciel szkoły mitologicznej Ballanche ze swoją teorią „palingenezy społecznej“ — oraz Lamennais — niepotrzebnie komplikują dość przejrzysty obraz poglądów tej szkoły. Obraz wyłania się jednak z samych cytat

skrupulatnie zebranych w monografii: wszystkie rządy są dobre z wyjątkiem rewolucyjnego (Bonald), przeciwnym naturze byłoby chcieć je zmieniać, tylko porządek może zapewnić szczęście jednostki i społeczeństwa. Prawa są nimi o tyle, o ile mają sankcję boską, nie zaś, o ile są rezultatem „umowy społecznej“. Narodami rządzą nie tylko prawa, ale i dogmaty. Wszystkie zagadnienia związane z bytem społeczeństwa, jego instytucji politycznych, rządu — są zagadnieniami religijnymi. Istnieje jedność między religią i nauką, między władzą państwową i boską, między najdoskonalszym ustrojem — monarchią absolutną — i prawdziwą wiarą religijną. Jeśli społeczeństwo upada, to nie dlatego, iż zawinił tu zły rząd, lecz dlatego, że istnieje wieczne prawo przemijania rzeczy ludzkich. Rewolucje są dziełem „karzącej ręki bożej“ — giną w nich często jednostki niewinne (de Maistre) — lub „rządami demonów“ (Bonald). Nie ulega natomiast wątpliwości „boskość“ wojen i ich konsekwencji — „tajemniczej chwały, która je otacza“; konsekwencji „wymykających się spekulacjom umysłu ludzkiego“¹¹⁹. Sztuka rozkwita najpełniej w państwach rządzonych absolutnie. Papież jest protektorem wolności obywatelskiej.

Z wyjątkiem dwóch ostatnich punktów, będących również wyrazem poglądów Norwida, powyższa charakterystyka w niczym, jak widać, nie dotyczy poety. Inny był bowiem charakter jego „legalizmu“ — wynikającego ze złudzeń politycznych obozu Czartoryskich, z niechęci do działań konspiracyjnych, z pacyfistycznych i solidarystycznych poglądów na sposoby odrodzenia narodu polskiego. Legalizm ten nie oznaczał — przy wszystkich elementach szacunku dla prawdziwej władzy i duchowieństwa, dla „frakcji sejmu wolnymi głosami obywateli wybranej“, nie zaś „samozwańczych powag“¹²⁰ — akceptacji rządów absolutnych, tyranów Europy i zaborców Polski. Norwid protestował przeciwko tradycyjalistycznej metodzie wykorzystywania „dogmatów“ w celu podpierania nimi doczesnych, świeckich, politycznych zadań. Oddzielał wyraźnie, wbrew Schległowi z *Filozofii dziejów* i tradycyjalistom, władzę polityczną od spraw religii.

„Legalizm“ był bronią szlachty w walce z tronem o stanowe przywileje i prawo do bezprawia; był wewnętrzną sprzecznością stanisławowskiego reformizmu, pragnącego dokonać zasadniczej zmiany ustroju na drodze

¹¹⁹ *Tamże*, s. 20—21.

¹²⁰ Por. Kopia protestu, przesłana Bohdanowi Zaleskiemu, 1869. W: *Listy II*, 163, nr 536.

praworządnej, o co rozbił się program odnowy wraz z bytem państwa; w imię „legalizmu“ wymazano Polskę z mapy Europy i w imię „legalizmu“ naszkicowano jej skąpe granice w nowych kartach politycznych, sporządzonych w czasie Kongresu Wiedeńskiego; w imię „legalizmu“ broniło bogate ziemiaństwo konstytucyjnych wolności nadanych Królestwu Kongresowemu przez samowładnego cara i w imię „legalizmu“ nie dopuściła szlachta przekształcenia powstania listopadowego w rewolucję społeczną i polityczną¹²¹.

Legalizm był chorobą narodową w XVIII i XIX w. — konkluduje Wacław Kubacki. Norwid był niewątpliwie legalistą, kiedy konsekwentnie, we wszystkich pismach do końca życia protestował przeciwko „zwichnięciu“ w narodzie polskim „pojęcia jawności“¹²², kiedy uznawał rozbiór podpisany przez sejm i króla za prawomocny¹²³ (mimo to równie „legalnymi“ środkami przeciw niemu walczył), kiedy wreszcie w okresie powstań 1846 i 1862 r. układał projekty dziennika, „prawa wojujących“ i „legalnej armii“, przeciwstawianej przez niego partyzantce w kraju. Był legalistą, kiedy w liście do Ruprechta nazywał powstańczy Rząd Narodowy „komitetem konspiracyjnym“ i proponował sprawę polską oddać w ręce jej „faktycznego opiekuna, cesarza Napoleona III“. Jeżeli jednak w latach pięćdziesiątych poeta wiązał jeszcze pewne nadzieje z działalnością dyplomatyczną Hotelu Lambert i Czartoryskiego, do którego był osobiście przywiązany, jeżeli później ludził się, jak cała niemal Europa w tych latach, co do zamiarów Napoleona III i jego „życzliwego Polsce“ kuzyna „Plon-Plona“¹²⁴, to po upadku powstania 1863 r. z ironią mówi już o zabiegach dyplomatycznych obozu Czartoryskich. W końcu pięćdziesiątych lat obok sądu, że „dyplomacja obejma w siebie głęboką myśl historiozofii chrześcijańskiej“ (list do Michała Kleczkowskiego), pojawia się sceptycyzm w stosunku do „działania dyplomatycznego“. Ale jeszcze w latach sześćdziesiątych Norwid pozostaje zwolennikiem polityki Czartoryskich, przeciwstawiając

¹²¹ W. Kubacki, „Balladyna“. Baśń polityczna. W: J. Słowacki, *Balladyna*. Warszawa 1955, s. 47.

¹²² Do Leonarda Niedźwieckiego. W: *Listy* II, 449, nr 823.

¹²³ Do Karola Ruprechta. W: *Listy* II, 164, nr 537.

¹²⁴ Stosunek Norwida do Napoleona III — od początkowych akcentów krytycznych po zamachu stanu — przeszedł ewolucję, przybierając aż formę apologii, kiedy poeta w latach siedemdziesiątych zestawia „cesarza“ ze swymi ulubionymi postaciami historycznymi: O'Connelem i Piu-sem IX.

osobę i działalność księcia Adama szanowanemu przez poetę, ale obcemu mu ideologicznie Lelewelowi i lekceważąco traktowanemu „konspiratorowi“ i „agitatorowi“ — Mierosławskiemu. Trzy etapy rozwoju światopoglądu społecznego Norwida wyznaczają trzy ugrupowania polityczne: w latach czterdziestych i pięćdziesiątych Hotel Lambert, w sześćdziesiątych „millenerzy“ i wreszcie w okresie powstania styczniowego „biali“. Legalizm był wspólną cechą dwóch pierwszych etapów. Jeśli Czartoryscy liczyli na krucjatę Europy przeciw Rosji (koncepcja ta załamała się już po wojnie krymskiej — wówczas właśnie wzrasta rozczarowanie Norwida do „intrygantwa dyplomatycznego“), to inteligencja „millenerska“ odkładała w ogóle sprawę niepodległości Polski „na tysiąc lat“. Jeśli Norwid, pozornie odzegnujący się od „partyjności“ i „dworszczyzny“ Czartoryskich, krytykował „kastę indyjską“ (arystokrację) i sojusz burżuazyjno-obszarniczy pierwszej epoki pozytywizmu w Polsce oraz „bałwochwalstwo przemysłowe“ i „nową arystokrację pieniądza“ w Europie, to przecież sam był zwolennikiem „pruskiej drogi kapitalizacji“, „odgórnych reform“ i filantropijnych akcji¹²⁵. Sam rozwijał działalność „legalną“ bliską duchem Hotelowi Lambert, patronującemu wszelkim imprezom kulturalnym i społecznym emigracji. Sam wreszcie pisał poeta wiersze na cześć „Ojca Ojczyzny“, księcia Adama, i „ostatniego rycerza polskiego“ — Władysława Zamoyskiego. Legalizm Norwida rozwijał się w latach sześćdziesiątych pod znakiem typowo „millenerskiej“ kategorii „niewczesności“. Zarówno Czartoryscy, jak i millenerzy w kraju stawiali na „przygotowane“ ruchy narodowe. Norwid, przeciwny mesjanistycznemu cierpiętnictwu, przeciwny był również, co gorsze, walce narodowyzwoleńczej i organizowaniu powstań narodowych. I chociaż sam w 1863 r. (list do Kleczkowskiego) wyrwał się do walczącej „już 40 dni“ Polski, w polityce stawiał na „Boga i parlamenty europejskie“, na „pot czoła“, nie „krew“, na „społeczeństwo“, nie „sztandar narodowy“¹²⁶. Słowo „konspirator“ pozostanie do końca obelgą w ustach Norwida. W latach siedemdziesiątych jest już synonimem „nihilisty“. Zarówno z pozycji przeciwnika walki zbrojnej, jak i konsekwentnego papisty będzie Norwid surowo potępiał poczynania

¹²⁵ Mierosławski jeszcze w 1857 r. był dla Norwida zbyt „radikalny“, ponieważ „gminy organizm nad istotę narodu i kościelność onego“ wynosił. Por. list do Teofila Lenartowicza. W: *Listy* I, 250, nr 165.

¹²⁶ Por. *Listy* I, 434—437, 465—466, nry 317, 342; II, 217—219, nr 586.

Młodej Europy, Mazziniego i Garibaldiego, a pomoc Prus dla włoskich ruchów wyzwolńczych przeciw Austrii uzna za „nie-moralną“ i „niehistoryczną“. Jedyne niekonsekwencją w legalizmie Norwida są enigmatyczne wzmianki z 1870 r. dotyczące braterstwa moralnego Polaków i trybunów ludowych w 1848 r. w Rzymie¹²⁷ — oraz jednoznacznie przyznająca słuszność rewolucjom chłopskim inwektywa przeciw arystokracji polskiej (*Upublicznienie wdzięczności. Do Br. Zaleskiego nota, 1879*). Sprzeczność tym bardziej zdaje się oczywista, jeśli zestawić z tymi wypowiedziami proklamacje Norwida do rodaków przeciw Komunie Paryskiej. W latach siedemdziesiątych, kiedy zmieni się ostatecznie stosunek poety do obozu Czartoryskich, zaważy na tej zmianie — obok konfliktu z synem ks. Adama, Władysławem — coraz bardziej negatywny stosunek poety do arystokracji. Coraz bardziej gorzko brzmieć też będzie w tym okresie, w korespondencji i pismach „kawalera maltańskiego“, spóźniona krytyka szlachetczyzny i polskiego sarmatyzmu.

Od tradycjonalistów francuskich, de Maistre'a i Bonalda, oraz angielskich, np. Burke'a, różni Norwida przede wszystkim jego koncepcja postępu. Jak wiemy, koncepcja ta odcinała poetę w sposób zasadniczy zarówno od Condorcetowskiej, optymistycznej „linii wznoszącej się“, jak i od cyklicznej, „kołowej“, Vikiańskiej teorii rozwoju historii — charakterystycznej jeszcze dla romantyków europejskich w latach dwudziestych. Norwid w swoim dialektycznym hegeliańskim progresywizmie poszedł dalej nawet niż czytani przez niego i wywierający pewien wpływ na jego sądy przedstawiciele szkoły symbolistycznej we Francji: Michelet, Quinet i Ballanche — ten ostatni niesłusznie, co już podkreślałam, traktowany w wielu dotychczasowych pracach historiograficznych jako tradycjonalista¹²⁸. Poglądy historiozoficzne Micheleta, najbardziej postępowego przedstawiciela szkoły we wczesnym okresie jego działalności, stanowiły pośrednie ogniwo między teleologizmem osiemnastowiecznym i hegeliańską teorią postępu. Myśl boska bowiem rozwija się według Micheleta razem z historią, „ludzkość w historii tworzy siebie“,

¹²⁷ Do Bronisława Zaleskiego. W: *Listy* II, 231, nr 599.

¹²⁸ Ballanche, jak wiadomo, przez całe życie polemizował z de Maistre'em, co jest zresztą tylko jednym z argumentów przeciwko cytowanej powyżej interpretacji jego dzieła.

ale prowadzona przez karzącą i nagradzającą Opatrzność kieruje się nieznanymi drogami do niewiadomego celu. „Dramatyzm“ i hegeliński „pantragizm“ Norwida ewoluuje w kierunku nie tyle Micheleta, ale raczej palingenetyzmu Ballanche'a. Ewolucja ta wynika oczywiście z etycystycznego poglądu Norwida na historię, w której toku dokonuje się emancypacja ducha ludzkiego, świadomości moralnej, kształtuje nowe rozumienie humanizmu — kosztem wielu ofiar indywidualnych i katastrof historycznych. Etapy tego rozwoju progresywnego, choć nie po linii konsekwentnie się wznoszącej, reprezentują, uosabiają „ludzie-symbole“ — wybrane jednostki, cierpiące za ludzkość, ale i przynoszące wraz z postępem moralnym zapowiedź przyszłego szczęścia tej ludzkości na ziemi. Na litografii Norwida *L'Echo des ruines* ruiny stanowiące tło krajobrazowe układają się w słowo „Nemezis“¹²⁹. Jak Ballanche, Norwid podwójnie interpretował znaczenie tego wyrazu: w odniesieniu do czasów przeszłych Nemezis to Konieczność, Los, Przeznaczenie, które rządziło człowiekiem na pierwszych szczeblach rozwoju historycznego. Dopiero chrześcijaństwo przyniosło wyzwolenie od tyranii „Losu“ i podporządkowało ludzkość prawom Opatrzności, prawom, z którymi jednostka i społeczeństwo mogły świadomie i w sposób wolny współdziałać. Wyznawcy współczesnej Nemezis to dla Ballanche'a fataliści spod znaku „grzechu pierwotnego“, to de Maistre i Bonald, upatrujący w wojnach, tyranii, klęskach — wieczną i jednako wymierzaną przez Boga dobrą i złą karę za winy przajców. Nad ruinami na wspomnianym rysunku Norwidowskim świeci tęcza: symbol zapowiedzi nowej palingenezy — odrodzenia moralnego i społecznego. Czyż to nie polemika z „prorokami przeszłości“, jak nazywał de Maistre'a i Bonalda Ballanche, „*prophètes du passé*“ odrzucającymi nawet koncepcję doskonalenia jako „bezbożną i rewolucyjną“? Polemika wymierzona przeciwko ich fatalistycznemu statyzmowi i „antyhistorystycznej“ postawie wobec dziejów. Dla Norwida, jak dla Ballanche'a, przeszłość — jeśli nawet godna pochwały (a riewątpliwie nie jest jej godna w całości) — należy do rzeczy bezpowrotnie minionych. Nie można i nie należy wskrzeszać średniowiecza, z jego „fałszywą bazą“ społeczną i Kościołem, który „nigdy nie podał ręki narodom“. Minęło też bezpowrotnie piękno

¹²⁹ Wskazał mi to J. W. Gomulicki.

antycznych herosów greckich i monumentalność demonicznego Rzymu. Możliwe jest tylko ich „zmartwychwstanie historyczne“, „powrót idei“ — „nieśmiertelność we współczesności“ wielkich postaci przeszłości, pomników zamierchłej cywilizacji, tworzących żywe nowożytne epoki i społeczeństwa¹³⁰. Teraźniejszość jest nieustanną „asymilacją“, „odkrywaniem“ przyszłości i przeszłości:

Każdy albowiem z nas jest więcej niż wszyscy, co przed nami byli... dopóki jest mocen być mniej jako ciąg wykreślonego toru, i dopóki wszelako jest sobą¹³¹.

Jałowość epoki współczesnej tłumaczy się tym, że przyszłość to kategoria palingenetyczna; trzeba ją zdobyć czynem moralnym, do którego nie dojrzała jeszcze ani młoda emigracja, ani kraj.

Jak wynika z powyższych rozważań, Norwid różnił się od tradycjonalistów zarówno w ogólnoteoretycznych, jak i w aktualnie politycznych poglądach. W samym wreszcie systemie norm moralnych i społecznych, stosowanych w ocenie teraźniejszości i przeszłości historycznej. Pesymizm i fatalizm Bonalda, „instrumentalizm“ de Maistre'a — stawiły pod znakiem zapytania romantyzm ich modelu historiozoficznego. Romantyczne duchy narodowe są w koncepcji tradycjonalistów bezpośrednim przedmiotem działalności boskiej. Ludzkość napiętnowana grzechem pierworodnym stanowi igraszkę w rękach Opatrzności. Skazana na modlitwę i wieczną ekspiację, musi się poddać wyższym wyrokom.

Tradycjoniści francuscy to ostatnia w romantyzmie placówka antydialektycznego rozumienia historii. Utożsamiając „czas historyczny“ z „czasem kosmicznym“, de Maistre i Bonald pojmowali jednocześnie ten czas kosmiczny teologicznie, jako nieustannie kontrolowane przez Opatrzność „trwanie“ ludzkości w grzechu. Z taką teorią dziejów Norwid, jak uzasadniłam, nie miał nic wspólnego.

V. U progu drugiej połowy wieku

Norwid żyje i pisze na przełomie dwóch epok. Reaguje żywo, jak wynika choćby z poprzednich moich rozważań, na aktualne

¹³⁰ Pogląd głoszony przez całą „dialektyczną“ szkołę w romantyzmie: Hegla i przede wszystkim Ballanche'a.

¹³¹ Do Jadwigi Łuszczewskiej. W: *Listy* I, 421, nr 306.

wydarzenia polityczne i społeczne, bierze udział w życiu filozoficznym i naukowym swojej epoki. Życie to jest niezwykle bogate. U progu drugiej poł. XIX w. święci triumf pozytywistyczny scjentyzm. Rodzi się biorąca z niego początek nowa interpretacja świata historycznego, pojmowanego znowu, jak w XVIII w., w duchu naiwno-optimistycznego progresywizmu. Wiedza obiektywna uczy, gdzie znajduje się prawda. Droga do niej stanowi „linię wznoszącą się“, na której nawet załamania i katastrofy są tylko łatwymi do pominięcia wybojami, służą obiektywnie „doskonaleniu świata“. Historia rozwija się bez sprzeczności, wprost do celów określanych przez naukę. Pojęcie „mechanizmu dziejów“ nie zawiera w sobie romantycznego pierwiastka tragizmu. Dramatyzm hegeliański został zastąpiony optimistyczną teleologiczną interpretacją postępu.

Jakie związki mogły łączyć Norwida z filozofią scjentyzmu z jednej strony i z historyzmem pozytywistycznym z drugiej? Jakie rysy tainizmu mogły być bliskie jego koncepcjom historiozoficznym?

Wydaje się, że tylko te, których heglowska proveniencja jest w systemie Taine'a niewątpliwa; zatem są to rysy romantyczne. Kategoria rasy, jako pojęcie oznaczające u Taine'a za romantykami zawiązki kształtującego się ducha, „charakteru“ narodowego. Także fundamentalna hegeliańska koncepcja Idei rozwijającej się przez dzieje.

Ale wnikliwa interpretacja poglądów historiozoficznych Norwida winna pokazać także drugą stronę zagadnienia: czego nie wziął poeta od swoich współczesnych, z jakimi elementami życia umysłowego w XIX w. polemizował. Wiele materiału dostarczy tu analiza systemu Taine'a, który posłużyć może właśnie za taki przykład „negatywny“.

Różnice między światopoglądem Norwida i autora *Literatury angielskiej* zaznaczają się szczególnie dobitnie przy konfrontacji „pozytywistycznych“ swoistości tainizmu z romantyczną zasadą systemu Norwida. Analiza moja podejmie zarówno pytania stawiane pod adresem samego Taine'a przez jego badaczy, jak i problematykę różnic między Norwidowską i Tainowską historiozofią. Różnice będę próbowała sformułować badając stosunek Norwida do trzech „nieromantycznych“ elementów doktryny Taine'a: 1) psychologizycznego kwalitatywizmu, 2) związanej z nim nierozłącznie strukturalnej, statycznej

koncepcji epok historycznych, 3) scjentyzmu pozytywistycznego.

Hipolit Taine nie był w tym stopniu kontynuatorem historiozoficznych poglądów romantyków w drugiej poł. XIX w., jak chce tego Chevrillon czy polski interpretator Taine'a, Jan Łempicki, w wybitnej książce o historiozofii autora wstępu do *Historii literatury angielskiej*. W pięćdziesiątych latach XIX w., kiedy młody, dwudziestoletni Taine robi na użytek prywatny swoje notatki historyczne, pisze studium o Heglu, czyta Balzaca, Stendhala, Sainte-Beuve'a, studiuje Creuzera i Schellinga, zajmuje się historią Izraela i starożytnej Grecji — niewiele starszy od niego Norwid jest już autorem wielu wierszy i rozprawek, w których zarysowuje się wyraźnie późniejszy światopogląd poety. Okres „wpływów“ Taine'a w Europie to lata 1855—1900. Ale jego działalność i poglądy czynią go, zdaniem Łempickiego, „spóźnionym przedstawicielem“ pierwszej poł. XIX wieku. Scjentyzm Tainowski to scjentyzm jeszcze romantyczny — kontynuacja schellingiańskiej „*Naturphilosophie*“ bądź teorii ewolucjonistycznych z pierwszej połowy wieku. W rozumieniu procesu dziejowego i metodzie historiograficznej miejsce Taine'a jest, jak sądzi Łempicki, właściwie jeszcze przed Heglem, kontynuuje on bowiem Herderowską, naturalistyczną koncepcję przedłużenia dziejów świata przyrody w historii ludzkości¹³². Koncepcji tej stanowczo przeciwstawia się Hegel w swojej teorii rozwoju dziejów w czasie i niehistorycznego przestrzennego rozwoju przyrody. Również statyczny charakter Tainowskiego pojęcia historii, „anatomia dziejów“ zamiast analizy procesu „historycznego stawania się“, oświeceniowa zasada „portretów“ epok wynikająca ze sztywności Cuvierowskiego typu i Cuvierowskiej teorii funkcji organów — wszystko to, zdaniem autora monografii o Taine'ie, dowodziłoby wczesnoromantycznego rodowodu jego poglądów, gdyby nie inne elementy, przede wszystkim samo rozumienie pojęcia natury — o wyraźnie romantycznej już proveniencji. W pięćdziesiątych latach we Francji Comte jest jeszcze mało znany, Mill nie tłumaczony; na jedynego reprezentanta wczesnego pozytywizmu zostaje więc pasowany Taine ze swoimi romantyczno-heglowskimi spekulacjami. Tainowskie bowiem kategorie rasy, środowiska i mo-

¹³² Por. scharakteryzowaną wyżej polemikę Norwida z takim rozumieniem historii.

mentu to, zdaniem monografistów, kategorie romantyczne. Przede wszystkim zaś pojęcie rasy. Taine nie zaczerpnął go z biologii — twierdzi Łempicki.

Tylko w zasadniczym konturze pojęcie to jest „przyrodnicze“, oznacza zespół cech, które osobnik otrzymuje w chwili urodzenia i których wyzbyć się nie może. Poza tym zakres Tainowskich „ras“ różni się zasadniczo od ras używanych w antropologii. Taine prawie zawsze ma na myśli „rasę“ narodową, naród¹³³.

Przy tym u podstaw Tainowskiej typologii ras leżą cechy psychiczne. Nie chodzi tu bynajmniej, zdaniem Łempickiego, o cechy dziedziczone¹³⁴.

Mamy więc — jak wynika z rozważań zarówno Łempickiego, jak i Chevrillona — dwa różne oblicza tainizmu: romantyczną interpretację natury i „organizmu“ narodowego — z jednej strony — i strukturalistyczną zasadę komponowania faktów rzeczywistości ludzkiej w grupy, w których wszystko wiąże się organicznie dzięki czynnikowi integrującemu — „*qualité maîtresse*“. Chevrillon dowodzi również romantyczności Tainowskich kategorii historycznych. Pojęcie natury u Taine'a to romantyczny porządek praw. Jego „idea absolutna rozwijająca się w historii poprzez szczeble cywilizacji narodów“ — to Hegeliański *Weltgeist*.

Pisał on, że historia sprowadza się do dziejów idei bytu rozwijającej się w ludzkości od fetyszyzmu do myśli naukowej, że każdy stopień cywilizacji wyraża ruch i pewną formę tej idei; że to jest właśnie idea poruszająca się w świecie ludzkim [...]. W miarę jak ten ruch zbliża się do końca, rozum świata staje się według Taine'a stopniowo dostrzegalny dla siebie w rozumie człowieka i dzięki nauce osiąga wreszcie poznanie samego siebie. Jest to koncepcja czysto heglowska¹³⁵.

Istnieje jednak pryncypialna różnica między antropologią historyczną Taine'a a historiozofią romantyków. Ta różnica rozstrzyga także o zasadniczej opozycyjności myśli Norwida w stosunku do tainizmu. Jest nią wspomniana wyżej, oparta na biologizacyjnej koncepcji „*cechy rządzącej*“ („*faculté maîtresse*“), tendencja do wiązania w stałe układy, całości organiczne, jakości tworzą-

¹³³ J. Łempicki, *Historiozofia Hipolita Taine'a*. Kraków 1938, s. 83—84.

¹³⁴ Inaczej sądzi A. Chevrillon, *Taine. Formation de sa pensée*. Paris 1932.

¹³⁵ *Tamże*, s. 202.

cych epokę i naród. Ten właśnie kwalitatywizm Taine'a jest zasadniczym przesunięciem w stosunku do historyzmu romantyków (a więc i Norwida), traktujących momenty w rozwoju „Idei“ absolutnej jako dialektycznie powiązane ze sobą elementy procesu stawania się historycznego. Taine nie interesuje się dialektyką dziejów, epokami przejścia, prawami rządzącymi rodzeniem się wielkich typów cywilizacyjnych (tym ostatnim szeregiem zagadnień — wprawdzie w kategoriach statystyki — zajmował się np. Buckle, którego czytał i cytował Norwid). Taine'a obchodzi same „typy cywilizacyjne“, oddzielone od siebie sztucznie, jak poszczególne momenty ruchu w teorii eleatów¹³⁶. Nieważne są zdarzenia historyczne, ważne są stałe związki cech psychicznych, związki o charakterze wybitnie strukturalnym, traktowane jako „stany“, nie elementy „procesu“. W systemie Taine'a nie ma powiązań między przeszłością, terażniejszością i przyszłością, nie ma nawet powiązań między odrębnymi strukturami-typami — odpowiednikami „psychicznych stanów“ epoki. „W dziejach dadzą się wydzielić całości zamknięte“. Czynniki sprawczymi wydarzeń są ludzkie namiętności i uczucia, „charaktery, złożone ze stałych cech opisowych“, stałych „jakości“. „Czas przestaje być kategorią podstawową“, zamienia się w „trwanie“. Historia zaś zmienia się w anatomię i fizjologię dziejów. Ten brak ciągłości między pokoleniami prowokował badaczy Taine'a do doszukiwania się w jego systemie historiozoficznym teorii katastrof. Wydaje mi się to całkowitym nieporozumieniem. Ograniczenie się Taine'a do badania praw rządzących wewnątrz statycznej struktury, wyizolowanej generacji czy epoki — nie jest wcale identyczne z teorią „skoków“ jakościowych między epokami, z heglowskim dramatyzmem historii. Taine'a po prostu interesują wyłącznie „*lois de coëxistence*“, nie „*lois de succession*“¹³⁷.

Pierwsze zarysy filozofii historii Taine'a pochodzą z lat pięć-

¹³⁶ H. Taine, [*Studium o czasie*]. 1851. Cyt. przez Chevrillona, op. cit., s. 139: „I niesłusznie mówi się, że on [czas] upływa. To ja poruszam się wzdłuż tej nieruchomej linii. Jest on idealną trasą, na której mieści się wszystko co rzeczywiste i wszystko co możliwe“.

¹³⁷ Trzeba zauważyć, że w systemie Taine'a widoczna jest pewna sprzeczność — między genetycznym wyjaśnianiem historycznoliterackim i „nie-genetyczną“ metodologią historyczną. Taine nie interesuje się samym procesem historycznego stawania się „typów“ cywilizowanych i kulturowych oraz problematyką związków między nimi.

dziesiątych (studium o Heglu, rozważania o czasie); właściwy „system“ historiozoficzny z lat 1851—1862 (*Vues générales sur l'histoire. Principes d'une philosophie de l'histoire*, 1851—52), *L'histoire de la littérature anglaise* (1855) i *Lois en histoire* (1862, plan pracy zarysowany został w r. 1858). Comte swój *Cours de philosophie positive* pisze już w latach 1830—1842, a *Traité de sociologie* w roku 1851. Obydwaj jednak dopiero w latach sześćdziesiątych zaczynają być popularni we Francji — co jest dla nas szczególnie ważne ze względu na kształtowanie się historyzmu Norwida. Historyzm ten więcej niewątpliwie punktów stycznych ma z historystyczną moralistyką Renana niż z pozytywizmem Taine'a¹³⁸. Choćby w dialektycznym, wspólnie przez Norwida i Renana zaczerpniętym z heglizmu, wyjaśnianiu dziejów i koncepcji „praw Opatrzności“ — rozwoju „świadomości Boga we wszechświecie“. Wiadomość o lekturach dzieł Renana uzyskujemy wprost z pism Norwida; Taine'a nie wymienia on, podobnie jak Hegla, nigdzie. A jednak jak „aprioryczna“, „avant la lettre“, polemika z tajnizmem brzmi zdanie poety z wczesnej pracy *Krytycy i artyści* (1849), protestujące przeciwko „psychologistycznej“ interpretacji dzieła sztuki:

Veronese winien jest obzarstwa z powodu, iż wiele uczt malował. — Teniers grzeszy wyraźnie nieczystością, brudne tylko karczmę przedstawiając. — *Pycha* udziałem jest Rubensa, dla bogactwa draperii i szerokości fałdów, a Buonarrotiego *gniew* cechuje, co wyraźnie w sądzie ostatecznym i Mojżesza wzroku widzieć można. Bassano zaś, przeciwnie (w ten sposób sztukę uważając), będzie zaszczycał się pokorą, a to z powodu, iż zazwyczaj figury jego są schylone, często na klęczkach lub ku ziemi obrócone twarzami. — Wszystko to jest może *budującym*, ale nie sztuk *świętynią!*...¹³⁹

A oto ten sam problem „błędno koła interpretacji psychologistycznej“ w 1856 r. w liście do Marii Trębickiej:

Jest cała taka szkoła, która tłumaczy tak historię: *Aleksander Wielki* uczynił to a to z pychy — *Cezar* z łakomstwa, *Hannibal* z gniewu, *Likurg* z obzarstwa, a *Koźmian* z czego? etc. etc. Ja wierzę, że są pola takie, gdzie się te rzeczy kończą i nic tam nie objaśniają —¹⁴⁰

Dalszy ciąg argumentacji stanowi już próbę antymanicheistycznego rozstrzygnięcia problematyki „zła historycznego“, która to

¹³⁸ Por. A. Lisiecka, „*Filozofia przyszłości*“ *Cypriana Norwida*. Zob. przypis 86.

¹³⁹ *Krytycy i artyści*. W: PSL 23.

¹⁴⁰ Do Marii Trębickiej. W: *Listy I*, 216—217, nr 145.

problematyka żywo interesowała Norwida-etycyście. Antypsychologiczny sąd, znów hegliański rodowodem, przekreśla możliwość pogodzenia się jego autora z późniejszą zasadą tainizmu. Konsekwentny antypsychologizm i antynaturalizm Hegla wycisnął piętno na wszystkich pochodnych od niego interpretacjach historycznych. Autor *Wykładów o filozofii dziejów* pisał:

Tych więc ludzi historycznych należy rozważać według tych ogólnych momentów, które stwarzają interesy, a przeto i namiętności osobników. Są to ludzie wielcy, ponieważ pragnęli i dokonali czegoś wielkiego i przy tym nie czegoś urojonego, domniemanego, lecz słusznego i koniecznego. Ten sposób rozważania wyłącza też tzw. psychologiczne badanie, które w najlepszej służbie u zazdrości potrafi wszystkie uczynki wyjaśnić według skłonności serca i nadać im postać podmiotową, jak gdyby sprawcy tych uczynków wszystkiego dokonali z jakiejś małej lub wielkiej namiętności, z żądy, a wskutek tych namiętności i żądy nie byli ludźmi moralnymi. Aleksander Macedoński podbił w części Grecję, a następnie Azję, a więc był żądny podbojów, z żądy podbojów, a dowodem, że to właśnie pchało go do czynów, jest, że dokonał tego, co dało sławę. Jakiż bakałarz nie wykazał o Aleksandrze Wielkim, o Juliuszu Cezarze, że ludzie ci poruszani byli przez takie namiętności, a przeto byli ludźmi niemoralnymi [...]. Ci psychologowie uczepiają się też głównie rozważania prywatnych stron owych wielkich postaci historycznych, stron, które są im właściwe, jako osobom prywatnym¹⁴¹.

Antypsychologizm Norwida ma więc, jak wynika z zestawienia powyższych cytatach, hegliański rodowód. Staralam się uzasadnić, że równie heglowski charakter ma, biegunowo różna w stosunku do Tainowskiej teorii „zamkniętych struktur“ historycznych, Norwidowska dialektyka „stawania się“, „dziania“ historii.

Zainteresowania historiozoficzne Norwida przypominają obok Hegla problematykę późniejszych prac Buckle'a, próbującego uchwycić prawidłowości rozkwitu i kryzysów wielkich epok historii. Ta problematyka przejściowych, schyłkowych okresów „typów“ cywilizacyjnych bliska była autorowi *Quidama* i *Kleopatry*. Historia bowiem do końca pozostanie dla Norwida „dramą“, pełną tragicznych wzlotów i upadków, katastrof, obejmujących całe epoki i narody z jednej, a jednostkowe losy — z drugiej strony. Jak Hegel, a potem inaczej już Buckle, chciał Norwid uchwycić „prawidłowości przejścia“ między poszczególnymi okresami. W latach siedemdziesiątych wykpiwał koncepcje periody-

¹⁴¹ Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, s. 383.

zacji dziejów oparte (jak u Taine'a) na samych konstatacjach przebiegu stadialnego.

Co się tyczy nareszcie podziału historii polskiej na wzrastającą, kwitnącą i opadającą — ten jest o niesłychanie wiele niżej od wszelkiej krytyki. Wszystko albowiem, cokolwiek bądź istnieje lub istniało, rozdziela nie inaczej karty swego żywota, tylko będąc raz wzrastającym, znów kwitnącym i opadającym, a przeto działy te ani wyrażają tę istotę, która je przechodzi, ani według jakiego przechodzi prawa nauczają¹⁴².

Wątpliwości badaczy analizujących stosunek Norwida do pozytywizmu i Taine'a (Kazimierz Wyka) budził szczególnie charakter Norwidowskiej teorii stygmatów, wyłożonej przez poetę w zakończeniu jego późnej noweli¹⁴³. Czytelnika uogólnień Norwida na temat „prehistorycznych“ epok ludzkości (zalicza do nich poeta dobę Czingiz-chana, epokę podbojów teutońskich i normandzkich) uderza wysiłek Norwida zmierzający w kierunku maksymalnej skrótowości. „(*Gengis-khan* i *Timur-leng*) [...] przenosili STEP w historię — oni byli pod stygmatem *stepu*“ — pisze Norwid. „Teutony [...] przenoszą LAS w historię [...]. Las takimi ich zrobił, wycisnąwszy na nich stygmat swój [...]. Northmandy [...] niosą owoc STYGMATU MORZA“¹⁴⁴, „OBÓZ“ wycisnął swoje piętno na Kaliguli, Neron zaś „wziął stygmat“ „PRZEMY-SŁU-SZTUKI“¹⁴⁵.

Czy „stygmaty“ Norwida mają jakiś związek z Tainowską „*qualité maîtresse*“? Co oznaczają owe pojęcia „geograficzne“ stepu, morza i lasu? W jakiej mierze metafora noweli ujawniać może analogie filozoficzne z tainizmem?

Posłuchajmy dalej Norwida:

Czy myślisz, że ten i ów (*Gengis-khan* i *Timur-leng*) mieli taką człowieczą złość w ich sercach, a niemniejszą te tłumy, złość oną wykonywające? Skądże jeden i drugi są i zakonodawcy, i uczeni??¹⁴⁶

Norwid i tu protestuje przeciw „atomizującej“, psychologizacyjnej interpretacji dzieła wielkich postaci historycznych i czynów pokoleń. Czingiz-chan mógł być „zakonodawcą“ i jednocześnie

¹⁴² [Filozofia historii polskiej]. W: PPF 196.

¹⁴³ Por. C. Norwid, *Stygmat*. Proza epicka. Warszawa 1937, s. 249—253.

¹⁴⁴ *Tamże*, s. 251.

¹⁴⁵ *Tamże*, s. 252.

¹⁴⁶ *Tamże*, s. 251.

skazywać, „aby sto tysięcy jeńca bezbronnego w pień wyrąbano“¹⁴⁷, ponieważ zgodnie z implikacją hegeliańską Norwida reprezentował potrzeby i ducha swego narodu, ducha czasu. Duch ten wyrażał wszystkie właściwości pół dzikiego, koczowniczego życia „stepu“. Step jest tu tylko skondensowanym, symbolicznym wyrazem ducha „narodu“ Czingiz-chana. Potwierdza tę tezę charakterystyka Kaliguli, przecież „syna człowieka, który był jak Aleksander bohaterskim, wielkim jak Cezar, zacnym i niezłomnym jak Katon“ (zaprzeczenie przez Norwida teorii dziedziczności). Środowisko i sposób życia w obozie wycisnęły piętno na przyszłym cesarzu, który jednocześnie „podał się“ swemu otoczeniu, ponieważ postęпки jego były wyrazem tych samych potrzeb, określających to otoczenie i epokę schyłku imperium rzymskiego. Z kolei Neron zyskiwał poklask, „budując z żądz i temperamentów ludzi pojedynczych wynikiłości fatalne“¹⁴⁸, uosabiając tylko i odzwierciedlając psychologię historyczną epoki.

Wybrane przez Norwida przykłady potwierdzają jeszcze raz omawianą już prawidłowość jego historycznych zainteresowań. Czasy, w których „nie było jeszcze właściwych narodów, lecz stygmata tylko“¹⁴⁹, to epoki kształtowania się z a l a ż k ó w d u c h a n a r o d o w e g o (tak należy chyba rozumieć „stygmata plemienne“ lasu, stepu, morza). Wreszcie okres schyłku kultury pogańskiej w chwili, kiedy chrześcijaństwo przynosi nowy kształt rozwoju „duchów narodowych“, kiedy „uhistorycznia“ je i nadaje im sankcję „rzeczywistości“, wykreślając erę „ducha w rozpacz“ (*Quidam*) jako „niereczywistą“ z dziejów ludzkości. Epoki rodzenia się i epoki schyłku. Zainteresowanie dla samego procesu historycznego stawania się, prawidłowości wielkich przemian, upadków i narodzin różni i tym razem Norwida, stawiającego pytania historyczne dotyczące samej dialektyki procesu historycznego, od Taine'a, stawiającego pytania genetyczne, dotyczące uwarunkowań i genezy poszczególnych elementów-zdarzeń wewnątrz typów-epok dziejowych.

Tak więc Norwidowskie „stygmata“ są próbą symbolicznego wyrażenia ducha historycznej cywilizacji, są „stygmatami dziejów“ — jak słusznie pisze Irena Sławińska.

¹⁴⁷ *Tamże*, s. 250.

¹⁴⁸ *Tamże*, s. 252.

¹⁴⁹ *Tamże*, s. 251.

Bruk rzymski reprezentuje całą tradycję cywilizacyjną Romy, mówi o jej sztuce, o zespoleniu tej sztuki z życiem, o warstwach kultur. Mówi też o roli cesarów i cierpieniach ludzi, którzy kamień łączyli z kamieniem¹⁵⁰.

Bruk rzymski to nie wyraz jakiejś jednej cechy „integrującej“ charakter „narodowy“ Rzymian. To element, w którym „się zamyka koło skojarzeń i symbolów“¹⁵¹. Podobnie rozumieć należy, jak zauważa Cezary Jellenta, uwagi Norwida o swoistości „narodowych dróg do sztuki“ z *Epilogu Promethidiona*.

Fenicjanina ekspresją jest pojęcie życia jako używania: handel, przemysł, konstrukcja okrętów, kolonie starożytne; Persa — pojęcie światła, skąd sławny koloryt tkanin... —

parafrazuje Jellenta Norwida. I stwierdza w konkluzji:

Norwid więc szuka symbolów kultur i narodów...¹⁵²

Przeszłość daleką wyczytywał w pulsującej terażniejszości, terażniejszość łączył śmiałym węzłem z przeszłością. We wszystkim, co się dziś, obecnie dzieje, wyczytywał pieczęć, stygmat historii i pierwotnych najmocniejszych doświadczeń i usposobień ludów¹⁵³.

Ze słusznej charakterystyki nie wyciąga jednak Jellenta właściwych wniosków. Nie dostrzega historyzmu Norwida, widzi jedynie jego umiejętność „szkicowania rodowodów psychologicznych i rasowych“ (!). W historiozoficznej symbolice hegliańsko-ballanchowskiej dostrzega, chyba niesłusznie, rysy tainizmu.

Krytykę pozytywnego ducha epoki, wczesno-pozytywistycznej apoteozy postępu technicznego i nauk przyrodniczych, optymistycznego biologizmu teorii darwinistów społecznych — przeprowadza Norwid konsekwentnie w utworach literackich i pismach teoretycznych, zawsze z pozycji heglowskiej, antyeudajmonistycznej koncepcji dziejów. W liście do Konstancji Górskiej (1861) tak pisze o pozytywistycznym scjentyzmie:

Cywilizacja dziewiętnastego wieku ma tę smutną stronę, iż jest bardzo wykształcona i że wykształceniem swoim może zakryć i z-eska-motować nawet najprostsze prawdy życia¹⁵⁴.

¹⁵⁰ I. Sławińska, *Jeden motyw antyczny w poezji Norwida: bruk rzymski*. Nadbitka z *Roczników Humanistycznych*, 1957, t. 6, z. 2, s. 136.

¹⁵¹ *Tamże*, s. 135.

¹⁵² C. Jellenta, *Cyprian Norwid*. Szkic syntezy. Warszawa b.r., s. 33.

¹⁵³ *Tamże*, s. 38.

¹⁵⁴ Do Konstancji Górskiej. W: *Listy I*, 383—384, nr 277.

A w wierszu *Zapał*:

Po legendowych wiekach przyszedł historyczne,
 Ogień boski zaprzestał być dziejów wskazówką...
 (Natomiast tanie mamy zapałki chemiczne)...

Romantyczna krytyka cywilizacji kapitalistycznej z jej kul-tem pieniądza (*Larwa*), standartem życiowym i „maszynizacją“, idącą w parze z postępowaniem wiedzy (*Echa czasu*, *Cywilizacja*, *Tajemnica lorda Singelworth*, *Ad leones*), w latach siedemdziesiątych przerasta w krytykę współczesnej filozofii naturalistycznej. Norwid — przeciwnik Darwina (patrz listy z lat 1875 i 1878 do Kraszewskiego, Lenartowicza i Bronisława Zaleskiego) — dostrzega „działanie socjalne“ i „rozwłos“ tego systemu. Jak sam twierdzi, nie wystarcza mu jednak antropologia społeczna.

Myślę, że to raczej *kranologia*, że to *osteologia*! ... ałbowiem samą czaszką i szkieletem obchodzi się. Gdzież jest człowiek w tym wszystkim??¹⁵⁵

Oburza się tu nie tylko „personalista“ katolicki z końca XIX wieku. Oburza się reprezentant wczesnodziewiętnastowiecznej postawy „renesansyzmu romantycznego“, traktującego Odrodzenie jako idealny model przeszłości. Idei, dla której „człowiek pełny“ pozostanie zawsze — wbrew ascetycznym, mesjanistycznym postulatom — miarą dziejów. Oburza się też heglista, dostrzegający dramat historii, historyczne zło epok — niezależnie od indywidualnych postępów i intencji ludzkich — autor wiersza *Naturalizm* (1877), piętnującego naiwnie optymistyczne, uproszczone przez współczesne teorie naturalistyczne pojmowanie dziejów. Współcześni naturaliści przypominają Norwidowi młodzieńca cofającego się marzeniem w przedhistoryczne czasy pierwotnej przyrody, zafascynowanego pierwotnymi instynktami życia, pijanego witalistycznym zachwytem nad biologiczną wizją „Ziemi-bachantki“ i „Dębów-tytanów“. Naiwny biologizm współczesnych naturalistów kazał im przymknąć oczy na historię właściwą. Na prawdziwe oblicze ludzkości: „miasta“, „miast gruzy“, „ziemie i narody“. Wraz z refleksją historiozoficzną młodzieńca musi się nieuchronnie zrodzić świadomość praw historii, wyższych ponad indywidualne usiłowania, wciągających owego młodzieńca, sam „podmiot świadomości historycznej“, „jak zaklętego w czarodziejki

¹⁵⁵ Do Seweryny Duchńskiej. W: *Listy II*, 404, nr 777.

gniewie“ „w głębsze tajnie“ dziejów, sztuk, ludów, ginących i mijających cywilizacji. Świadomość historyczna bowiem rodzi się dopiero w toku dziejów, w momencie dojrzałości pokolenia nie dostrzegającego u progu epoki tragizmu konfliktów historycznych. Komentarz do wiersza, sformułowany *expressis verbis*, znajdujemy w późnym liście do Seweryny Duchieńskiej (1880):

Kłos nie wie, kto mu podściela rolę — ? jedna jest to z przyczyn, iż wyrazista większość literackich płodów pracy zwie się: *Kłosa, Kwiaty, Bluszcze, Kolce, Wianki, Niwy, wzgórza, równiny i Echa* — wszystko to ze świata *sielskiej Idylli!!* Nic ze sfery *dramatycznych społeczeństwa usiłowań i powzajemniań!*¹⁵⁶

To jeszcze jedno utwierdzenie się poety na pozycjach historycznego dramatyzmu Hegla, powiązane z krytyką „sielankowości“ literatury krajowej, literackich i filozoficznych realizacji naiwno-optimistycznych koncepcji historiozoficznych lat pięćdziesiątych. W roku powstania *Naturalizmu* w liście do Bronisława Zaleskiego pisze Norwid w związku z lekturą książki Duchieńskiego:

Jak można być religijnym poddawszy wszystkie pojawy dziejów człowieczeństwa pod prawa genealogii ras i warunki etnograficzne??¹⁵⁷

A w następnej notatce z tegoż roku:

Europa jest ciałem moralnym, nie kosmicznym i geograficznym¹⁵⁸.

Spółeczny aspekt darwinizmu jeszcze dobitniej akcentuje poeta w rozprawce *Fabulizm Darwina* (1882); oburza się tym razem jednak przeciwko darwinizmowi z pozycji katolickich.

Tak więc Norwid niewiele elementów zaczerpnął ze współczesnych sobie odkryć pozytywistów. Nie zafascynowała go ani strukturalna koncepcja cywilizacji Taine'a, ani jego analogie między narodem i rośliną, ani modne w latach pięćdziesiątych teorie rasowe Gobineau¹⁵⁹, a w siedemdziesiątych i osiemdziesiątych Nietzschego, ani późnodziewiętnastowieczny renesansyzm burckhardtowski z jego „kondotierskim“, „nietzscheańskim“ wzorem osobowym, ani koncepcja historii wykładana przez „darwinistów społecznych“. Pozostał Norwid

¹⁵⁶ *Tamże*, 424, nr 793.

¹⁵⁷ Do Bronisława Zaleskiego. W: *Listy* II, 383, nr 752.

¹⁵⁸ *Tamże*, 384, nr 753.

¹⁵⁹ „*Żydy*“ i *Mehesy*. W: PPF 244—249.

konsekwentnym historystą romantycznym, po heglowsku dostrzegającym tragizm historii; tym samym obserwatorem „dramatu namiętności“, ofiar składowych „na wielkim ołtarzu ziemi“ i „w biegu długich czasów“¹⁶⁰ — którym był już w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, w okresie powstania takich utworów, jak *Marmur biały* i *Coś Ty Atenom zrobił, Sokratesie*. Mówił w nich bowiem nie tylko o trwałych wartościach humanistycznych kultury ludzkiej i jej wielkich twórcach, nie tylko o „zmartwychwstaniu historycznym“ ich czynów. Dowodził także, że „dzieje powszechne nie są gruntem szczęścia“, czynił obserwacje nad typowością losu wielkich jednostek, wyrażających swoją epokę, ale czerpiących

ze źródła, którego treść jest ukryta i nie dojrzała jeszcze do istnienia współczesnego, z wewnętrznego ducha, który jest jeszcze podziemny, który uderza w świat zewnętrzny niby w skorupę i rozsadza ją, albowiem innym jest jądrem niż jądro tej skorupy¹⁶¹.

VI. W kręgu „renesansowych“ ideałów

Niesłusznie imputowano Norwidowi prenietscheańskie tendencje filozoficzne (opinia Piechala), określając w ten sposób Norwidowski kult „wielkich ludzi“. Kult ten jest typowo romantyczny i heglowski, różny od charakterystycznego dla późnej odmiany historyzmu XIX w., określanej jako renesansyzm romantyczny, a sprowadzającej się głównie do kształtowania nowego modelu osobowości, kreowania i pogłębiania nowej „psychologii historycznej“. Pojęcie renesansyzmu romantycznego, stosunkowo nowe, skonstruowane zostało przez badaczy Burckhardta bardzo nieprecyzyjnie. Sądzę, że składają się na nie trzy elementy:

1. Ideał osobowości „silnego“ bohatera — służący „pokrępieniu dusz“ współczesnego pokolenia i wynikający z akceptacji tego „immoralistycznego“ często wzoru. Postulat dystansu wobec ideałów minionych epok, powstrzymania się od wartościowania historycznych norm etycznych.

2. „Lustrzana“, muzealna koncepcja historii, traktowanej jako wielkie archiwum, kolekcja pięknych, ale całkowicie już nieaktualnych martwych przykładów i zdarzeń.

¹⁶⁰ Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, s. 20.

¹⁶¹ *Tamże*.

3. Typ stosunku do przeszłości, eksponujący epokę renesansu jako „złoty wiek“, heroiczny okres historii, oraz sama interpretacja historiozoficzna Odrodzenia jako epoki o godnym naśladowania dla współczesnych modelu obyczajowości, zbiorze wzorów osobowych i typie psychologii historycznej.

Historyzm Norwida nie ma nic wspólnego z parnasistowskim kolekcjonerstwem, które czasem (np. u Heredii) było ucieczką od hegeliańskiego, romantycznego dramatyizmu współczesnych spięć w świat hellenistycznych ideałów, doskonałego, statycznego piękna posągów i wymarłych ras. Ale też trudno dopatrzeć się związku między poezją autora *Za kulisami* i historiozoficznymi poematami Leconte de Lisle'a, będącymi wyrazem dekadencji ideałów rozczarowanych do historii współczesnej romantyków po 1848 roku. Ta — zapoczątkowana już w latach trzydziestych i czterdziestych, ale głównie w latach sześćdziesiątych kształtująca się odmiana historyzmu, związana z burckhardtowskim, później, od 1872 r., nawet z nietzscheańskim renesansyzmem — sięgała po przykłady epok i ludzi „silnych“, ukazywała współczesnemu pokoleniu „energiczne“ kondotierskie wzory osobowe Odrodzenia włoskiego (por. Stendhal w *Kronikach włoskich*, Flaubert w *Salammbô*) i wielkie namiętności współczesnych czy prawie współczesnych „wcieleni kondotierów i tyranów włoskiego Średniowiecza“:

z tych trzech umiłowań, Włoch, Napoleona i renesansu, wyrosła religia Stendhala [oczywiście z *Kronik włoskich*]: kult energii, kult namiętności, ślepej w dążeniu do celu, mądrej i jasnowidzącej w obmyśleniu środków, namiętności nie cofającej się przed żadną konsekwencją — oto piękno!¹⁶²

Ideał „historii monumentalnej“ w latach czterdziestych i pięćdziesiątych jest jeszcze normą pokazywaną współczesnemu „skarłalemu“ pokoleniu, nowym wzorem heroizmu, którego wyrazem literackim stał się Hamilkar Flauberta — bezwzględny, okrutny i odrażający fizycznie, ale pełen „siły witalnej“ i władczości; stali się bohaterowie *Kronik włoskich*, będących jeszcze kontynuacją romantycznego idiografizmu, akceptującego wszystkie historyczne swoistości. Ale to zarazem wyraz nowego poglądu na świat późnych romantyków, szukających tym razem

¹⁶² Boy-Żeleński o legendzie napoleońskiej w XIX wieku. Zob. Stendhal, *Kroniki włoskie*. Warszawa 1949, s. 6.

normatywnych wzorów osobowych dla współczesności w epokach pełnego rozwoju osobowości ludzkiej, w jednostkach wolnych od wszelkich przesądów i konwenansów, kierujących się pierwotnymi instynktami witalnymi (Leconte de Lisle — *Poèmes barbares*), ślepych namiętnościami (Vanina Vanini, ksiieni z Castro, księżna Palliano, Wiktoriana Accorambona).

Renesansyzm — to pogląd na świat, nie stosunek do epoki Odrodzenia „w ogóle“. To ideał historycznej obyczajowości i moralności renesansu włoskiego — przeniesiony we współczesność¹⁶³. W późnym, nietzscheańskim okresie jest już tylko „sztuczną maskaradą epigonów“¹⁶⁴.

Charakterystyka, którą formułuje Zygmunt Łempicki, komplikuje się, jeżeli wprowadzić do niej element związku renesansyzmu romantycznego z pierwszymi konstrukcjami historycznymi pozytywistów, z tajnowskim „statycznym“ rozumieniem historii jako szeregu momentów-epok, obrazów przeszłości, typów kulturowych, nie powiązanych ze sobą dialektycznie. Taką „obrazową“ koncepcję historii reprezentuje właśnie Leconte de Lisle w swoich cyklach historiozoficznych, genetycznie wywodzących się z historyzmu *Legendy wieków* Wiktora Hugo, ale jakże od niej różnych¹⁶⁵. Nie jest to bynajmniej — jak chce autor książki *Renesans, Oświecenie, Romantyzm* — początek nowoczesnego historyzmu, ale rozkład, dezintegracja wielkiej linii romantycznej historiozofii heglitowskiej, która właśnie w pierwszej poł. XIX w. ten nowoczesny historyzm zapoczątkowała.

Renesansyzm w literaturze pogłębił psychologię historyczną bohaterów powieści. Wielkim arcydziełem Flauberta jest sylwetka Hamilkara, jednocześnie pysznego i obłudnego, ale szlachetnego i wzniosłego. Znakomite „studium“ Stendhala o Don Juanie XVI w. Franciszku Cencim było pierwszą w romantyzmie próbą nadania sankcji historycznej — całkowicie negatywnej, a przy tym nie wzniosłej i nie demonicznej postaci starego rozpust-

¹⁶³ Por. Z. Łempicki, *Przedmowa*. W: J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*. Warszawa 1939, s. XXVI—XXVII.

¹⁶⁴ Z. Łempicki, *Renesans, Oświecenie, Romantyzm*. Warszawa 1923, s. 20.

¹⁶⁵ Hugo ukazuje w *Legendzie wieków* dialektyczną perspektywę ciągu przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Obszerniej uzasadnię ten problem w analizie metafory historyzmu w poezji Norwida.

nika i szaleńca. Jakaż różnica między „immoralistyczną“, beznamiętną, pełną akceptacji dla „kolorytu“ epoki i jej ideałów relacją Stendhalowską — a wyrażającym religijne oburzenie komentarzem Norwida do historii rodziny Cenci. Norwid protestował w nim przeciw historycznej psychologii epoki i historyczności norm nie tylko z pozycji zwolennika „wiecznych prawd“ chrześcijańskich. Obcy był ponadto poecie sam renesansowy ideał kondotiera, silnego, władcy, tyra. Ideał ten musiał budzić sprzeciw w republikaninie i polskim patriocie w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. W „historii monumentalnej“ szukał Norwid środków regeneracji chrześcijaństwa pierwszych wieków i ideałów humanistycznych epoki Odrodzenia¹⁶⁶, obrazów upadku epok tyranii i wyjaśnienia przyczyn oraz środków zwycięstw uciśnionych narodów. W wielkich ludziach renesansu podziwiał ich wszechstronność i pełny rozwój możliwości twórczych (Leonardo da Vinci, Michał Anioł). Wielbił artystów i uczonych — nie despotów i kondotierów. W obyczajach i tradycjach życia towarzyskiego Włoch XVI w. fascynował go model kobiety Odrodzenia. Widział ten model nie w wytwornych i wykształconych kurtyzanach, Agnieszce Sorel czy Alicji Perrers, ani nie w swobodnych sawantkach tych czasów, ale w „świętej“ Wiktorii Colonie. Znow więc wbrew Burckhardtowskiej interpretacji Odrodzenia jako antytezy chrześcijańskiego średniowiecza — Norwid widzi ciągłość tradycji religijnej we wszystkich epokach. Jest również przeciwny renesansyzmowi, będącemu, jak słusznie pisze za Baumgartenem Łempicki, nie tylko objawem historyzmu, ale ideałem etycznym i estetycznym, którego kontynuację stanowił Nietzscheański uebermenschowski model heroizmu i Nietzscheańska teoria „pierwiastka dionizyjskiego“ w dziejach.

Zestawmy antyabsolutystyczne poglądy Norwida, jego początkowo negatywną zasadę stosunku do „cesarza“ Napoleona III, do dziewiętnastowiecznych tyranów i despotów europejskich, z rozważaniami Burckhardta, już na pierwszych stronach książki *Kultura Odrodzenia we Włoszech*¹⁶⁷, zaczynającej się apologią

¹⁶⁶ Uderzająca jest u Piechala (op. cit.) interpretacja teorii heroizmu Norwida. Piechal nie widzi jej romantycznego, heglowskiego charakteru i pasuje Norwida na prekursora Nietzschego.

¹⁶⁷ Por. Burckhardt, op. cit.

kondotierów Facino Cane, Roberta Malatesty i rodu Sforzów, oraz — co może wydać się pozornie sprzeczne — apologią tyranobójstwa. „Nielegalna władza, otoczona stałym niebezpieczeństwem“, „osamotnienie panującego“, który „najzaszczytniejszy sojusz“ może zawrzeć jedynie z ludźmi nauki i sztuki bez względu na ich pochodzenie — oto jak „romantyzuje“ Burckhardt postaci wielkich tyranów, wyznaczając im jednocześnie zaszczytną rolę współtwórców i „demokratycznych“ mecenasów kultury Odrodzenia. Wiemy, jak musiał razić Norwida taki wzór „heroizmu“, jak obce mu poza tym były ideały tyranobójstwa (por. protest przeciwko zamachowi Berezowskiego na Aleksandra II), modna w Odrodzeniu włoskim idea vendetty (por. artykuł o „niechrześcijańskiej“ idei zemsty), wreszcie duch świecki i indyferentyzm religijny epoki. Toteż nie renesansyzmu w burckhardrowskim i nietzscheańskim znaczeniu należy szukać u Norwida, ale — jak słusznie i interesująco pisze Waław Kubacki — renesansowej, antyburżuazyjnej paraleli, ironicznego protestu przeciwko współczesnej poecie kapitalistycznej cywilizacji¹⁶⁸. Humanistyczny sens tego potępienia dehumanizacji życia zachodnioeuropejskich stolic dziewiętnastowiecznych, zatracenia przez nie „miary człowieka“, jest dość przejrzysty.

Ale „chrześcijański renesans“ to kategoria indywidualnie Norwidowska. Nie takie Odrodzenie pociągało wyobraźnię współczesnych mu romantyków lat czterdziestych (Gautier) i późniejszych renesansystów. Stosunek do epoki renesansu jest tylko jednym z elementów stosunku Norwida do przeszłości narodowej polskiej, a zatem i do tradycji literackiej. Zagadnienie to sprowadza się głównie do oceny Kochanowskiego, o którego spór — tak żywo toczący się w latach dwudziestych i trzydziestych — zakończył się wreszcie „rehabilitacją“ autora *Sobótki* w latach czterdziestych XIX wieku. Rehabilitacja ta, dotycząca przede wszystkim „narodowego“ charakteru poezji Kochanowskiego — który to charakter negowały dwa pierwsze pokolenia romantyków — była niewątpliwie zasługą Kraszewskiego (*Nowe studia literackie*, 1843) i Mickiewicza (wykłady w Collège de France z czerwca 1841). Znamienna ewolucja opinii

¹⁶⁸ Por. Kubacki, *op. cit.*, s. 203—205.

Mickiewicza o Kochanowskim jest symbolem stosunku polskiego romantyzmu do tradycji Odrodzenia¹⁶⁹. Renesansyzm Norwida wywodzi się niewątpliwie z tego nurtu „rehabilitacyjnego“. „Czarnoleska rzecz“ jest dla poety od początku synonimem „polskości“, nie „kosmopolityzmu“ — arkadyjskim miejscem ucieczki przed konfliktami współczesnego życia narodowego; nazwisko Kochanowskiego symbolem „złotego wieku“ Polski, a epoka Odrodzenia erą rozwoju „pełnego człowieka“, jedynym godnym uwielbienia modelem przeszłości. Sam model jednak, jak widzieliśmy, różni się zasadniczo od nawiązującego wyraźnie do Odrodzenia włoskiego renesansyzmu romantycznego. U Kochanowskiego pociąga Norwida „humanistyczna pełnia“ i doskonała harmonia „poezji czarnoleskiej“. Pociąga to, co Nietzsche określiłby zapewne jako „pierwiastek apolliński“ — zupełne przeciwieństwo „pierwiastka dionizyjskiego“: gwałtowności uczuć i siły witalnej, dostrzeganej przez Burckhardta (oczywiście Burckhardt nie posługuje się tą swoiście nietzscheańską terminologią) w Odrodzeniu włoskim. Nawet więc w punkcie, w którym pozornie krzyżują się drogi Norwidowskiej filozofii dziejów z historiozofią drugiej poł. XIX w. — renesansyzmem romantycznym, podobieństwa okazują się powierzchowne. Tylko na moment wychyla się poeta w kierunku późnodziewiętnastowiecznych „doktryn“, żeby powrócić zaraz do dominującej w jego systemie tonacji romantycznej.

VII. Spór o charakter „substruktury filozoficznej“

Niniejszy artykuł ma na celu m.in. polemikę z tradycyjnymi, mesjanistycznymi i katolickimi interpretacjami historiozofii Norwida. Próby anektowania poglądów poety na rzecz „integralnego katolicyzmu“ datują się od lat międzywojennych. Próby te przybrały na sile w ostatnim dziesięcioleciu¹⁷⁰. Sprawa jest na tyle istotna, że religijność Norwida rzeczywiście nie ulega wątpliwości. Nie należy jej jednak utożsamiać z filozoficznym światopoglądem poety, z „substrukturą filozoficzną“ jego poezji i prozy. Istnieją wprawdzie pewne podstawy do takiej interpretacji; poka-

¹⁶⁹ Por. S. Pigoń, *Jan Kochanowski w sądach romantyków*. W: *Studia literackie*. Kraków 1951.

¹⁷⁰ Por. prace Borowego, Sławińskiej oraz ostatnio „szkoły KUL-owskiej“, opublikowane w *Rocznikach Humanistycznych*, 1958, t. 6, z. 1.

zała je Zofia Szmydtowa w swojej przedwojennej pracy *Miara i symbol wielkości w poezji Norwida*¹⁷¹. Religijność poety nie ma jednak nic wspólnego z „katechizmową ortodoksją“. Nie jest też w żadnej mierze katolicyzm Norwida elementem determinującym jego światopogląd filozoficzny. Norwid był pisarzem głęboko intelektualnym. Budował swoje pojęcia historiozoficzne na najbardziej nowoczesnych i postępowych systemach epoki. Dowodzą tego chyba dostatecznie powyższe konfrontacje z Heglem i szkołą „symbolistyczną“. Istnieją natomiast w światopoglądzie Norwida elementy historiozofii chrześcijańskiej:

1. Według wskazań etyki chrześcijańskiej kształtuje się Norwidowski wzór osobowy.

2. Tezy katolickiego finalizmu kłócą się niekiedy z heglowską dialektyką poety.

3. Koncepcja „prawdy wiecznej“, „człowieka wiecznego“, apriorycznych w stosunku do poznania norm moralnych, sprzeczna jest z historystycznym postulatem reformowania „czasów“, nie „ludzi“. Elementy te stanowią jednak nie najistotniejsze cechy historiozofii Norwida, mają charakter uboczny w jego ogólnej romantyczno-hegeliańskiej koncepcji świata historycznego. Wątpliwości badacza może budzić wprawdzie papizm poety i rola, którą przyznaje Norwid Kościołowi w procesie historycznego rozwoju. I te elementy jednak stanowią luźne tezy autora *Vade-mecum*, tezy nie układające się w żaden konsekwentny, koherentny system filozoficzny, jak np. u tradycjonalistów francuskich. Co ciekawe, genezy ich szukać należy raczej w powiązaniach politycznych niż filozoficznych Norwida. Z drugiej strony elementy te z kolei determinują kierunek politycznego myślenia poety, wiążą go bardziej z określonymi orientacjami epoki, z programami społecznymi niż z teoriami historiozoficznymi.

Więcej np. miejsca poświęca Norwid roztrząsaniu stosunku Piusa IX do Polski i *vice versa* — a więc politycznemu aspektowi zagadnienia autorytetu papieża — niż sprawie jego nieomyślności w problemach religii. Jak Mojżesz był dla poety „najwybitniejszym mężem stanu“ (*Do Spartakusa [o pracy]*), tak papież jest przede wszystkim władcą świeckim. Podobnie funkcja Kościoła sprowadza się do zadań głównie społecznych i świeckich. Polegają one na „podawaniu ręki narodom“ w ich dążeniu przez

¹⁷¹ Por. Z. Szmydtowa, *Miara i symbol wielkości w poezji Norwida*. Warszawa 1930.

„coraz zbożniejsze czasów sfery“ do „z-wolenia“ ostatecznego, do „Zbożnego Czasu“ — Królestwa Bożego na ziemi, zesłanego przez Opatrzność (patrz analiza *Bogurodzicy*), ale wywalzonego również przez człowieka. Niewłaściwie interpretuje to zagadnienie Zdzisław Jastrzębski w opublikowanej niedawno rozprawce pt. *Pamiętnik artysty*, twierdząc, że Norwid „nigdy nie wybiega ku idei Królestwa Bożego na ziemi“¹⁷². Autor rozprawki za podstawę powyższego sądu bierze zapewne rozważania Norwida z *Listów o emigracji*. Poeta przeciwstawia w nich królestwo ziemskie Królestwu Bożemu. Wypowiedź ta ma jednak podobnie aktualistyczno-polityczny charakter, jak protest Norwida przeciw przywoływaniu dogmatów dla uświęcenia traktatu wiedeńskiego czy innych aktualnych celów politycznych. Jest to po prostu polemika z providencjalistami typu de Maistre'a, uzasadniającymi „boskość“ monarchii absolutnej i jej organizatorów, „pomazańców“ bożych. Odmierne zupełnie wnioski płyną choćby z cytowanej już analizy *Bogurodzicy*, z artykułu [*Rasa, naród, ludzkość i życie*]. Również konstatacja, że „piętnem globu tego niedostatek“, ma tu nie katolicki, ale dialektyczny, romantyczny charakter. Przypomina raczej cytowaną tezę Schlegla o „uniwersalnym progresywizmie“ i hegeliańską teorię alienacji.

Idea Królestwa Bożego wyłożona jest u Norwida w duchu *Ojciec-Nasz* Cieszkowskiego, wyjaśniającego „pozorną sprzeczność Prośby (»Przyjdź Królestwo Twoje«) z oświadczeniem Chrystusowym: »Królestwo moje nie jest z tego świata«“¹⁷³.

Wszelkie więc Królestwo tylko tamtoświatowe byłoby dla nas tylko abstrakcją [...]. Z czego wypada, że samo to pomyślane dopiero Królestwo wymaga spełnienia swojego — wcielenia swojego [...]. W Niebiesiech istnieje Królestwo Boże, ale za tym nie idzie, aby nigdy na samej ziemi i dla ziemi istnieć nie miało, aby ziemia nasza na wieki pozbawioną go być miała!¹⁷⁴

Królestwo Boże jest dla Cieszkowskiego „rzeczywistym stanem, którego dostąpić cała ludzkość jest przeznaczoną“, i oznacza ono „pod formą teologiczną“ „zmartwychwstanie w Duchu“. Wizja społeczna tej „Rzeczypospolitej Ludów“ rysuje się jako „świadome

¹⁷² Jastrzębski, op. cit., s. 66.

¹⁷³ A. Cieszkowski, *Ojciec-Nasz*. T. 3. Poznań 1923, s. 3. Problem związków Norwida z Cieszkowskim omawiam obszerniej w pracy „*Filozofia przyszłości*“ *Cypriana Norwida*. Por. przypis 86.

¹⁷⁴ *Tamże*, s. 8.

ureczywistnienie wolności Ducha“¹⁷⁵ — sprawiedliwość, pokój, zgoda narodów, zrealizowane „nie w oderwanym przyszłym życiu, ale w obecnym“.

„Królestwo Boże na ziemi“ tak się ma do Królestwa Chrześcijańskiego, które „nie było jeszcze z tego świata“, jak się ma Czyn do Wiedzy, Rzeczywistość do Pojęcia, Spełnienie do Możliwości! —¹⁷⁶

Norwidowski postulat „nawracania czasów, nie ludzi“, wykraczający poza moralistykę katolicką, jest niewątpliwą konsekwencją teorii Cieszkowskiego, a zarazem akcentem „antyprezentystycznym“, charakterystycznym dla romantycznej „filozofii przyszłości“. Norwid konsekwentnie opowiadał się za doczesnością swego ideału „odrodzonej ludzkości“, za „przestrzeganiem życia, nie śmierci“, akcentując jednocześnie inność Królestwa Bożego na ziemi od świata, który zrodził imperium rzymskie i państwo rosyjskie, podkreślając wreszcie konieczność „narodowych dróg“ do szczęśliwego „raju ziemskiego“.

Kategorie, którymi winien posługiwać się Kościół w swym współdziałaniu z narodami w ich dążeniu do Królestwa Bożego, to — jak sądzi Norwid — pojęcia „kary“ i „własności“ (ciekawe byłoby zestawienie poglądów Norwida z rozważaniami o własności z „konferencji“ Lacordaire'a). Nie należy natomiast, zdaniem poety, przywoływać dogmatów dla uświęcania „świeckich, nieapotetycznych celów“. Twierdzeniem tym, które staje się dla Norwida orężem przeciwko absolutyzmowi europejskiemu, w odmiennych całkowicie sytuacjach posługiwał się ulubiony bohater poety Pius IX, potępiając przy pomocy owego sformułowania „religijny charakter“ politycznych manifestacji kościelnych w Polsce. Ostrze Norwidowskiej krytyki nadużywania religii do celów politycznych skierowane zostało przeciwko apelowi czartoryszczyzny, która w tym okresie lansuje program oparcia się o traktat wiedeński. Podobnie, jeżeli przyjąć tezę, że zakon zmartwychwstańców reprezentował stanowisko papieskie wobec ruchów patriotycznych w Polsce w okresie powstania 1863 r., okaże się, że postawa Norwida, pochwalającego „spontaniczny“ i religijny charakter demonstracji kościelnych ludu warszawskiego, różna była w tych latach zarówno od programu ultramontańskiego, jak i czartoryszczyzny, eksponującej „ofiar-

¹⁷⁵ *Tamże*, s. 86.

¹⁷⁶ *Tamże*, s. 59.

niczy“ i „męczeński“, nie niepodległościowy, charakter tych manifestacji.

Jeszcze zresztą w 1850 r. tak charakteryzował Norwid swój stosunek do „Kościoła oficjalnego“:

gdybym dziś zakonnikiem stał się — *jutro herezję zrobiłbym* — nie mogąc wchodzić do kościoła kontemplacji, bo w tym trwam i jestem, ale jako *czynnik* i pracownik. — A kościół, który na Anglię nie przez boleść Irlandzką — a na Rosję nie przez boleść Polską działa — nie obowiązuje mię w swej akcji — *I, o ile jest w tej akcji, zginie za niewiele już czasów*, bo apostołstwo nie jest dyplomacją i kuglarstwem, i kabalistyką¹⁷⁷.

Norwid opowiadał się jednak za władzą świecką papieża. Opo-
wiał się konsekwentnie w latach walki garibaldczyków o zjedno-
czenie Włoch. Szedł w swoich postulatach dalej niż czartoryszczyz-
na, której „względy na powiązania z Napoleonem III nie pozwoliły
[...] zająć stanowiska jawnie propapieskiego“¹⁷⁸, mimo niewątpli-
wego sprzyjania koncepcji zjednoczenia Włoch pod berłem papieża.
Poeta nie rozumiał jednak — i to należy dodać na jego uspra-
wiedliwienie — roli, którą odegrało papieństwo w stosunku do Polski.
Jak czartoryszczycy stawiał na rzekomą przychylność Piusa IX
dla polskich ruchów niepodległościowych.

Jak wynika więc z powyższych rozważań, nawet w kwestiach
dotyczących politycznego aspektu religijności Norwida nie należy
przesądzać ostatecznie o „ortodoksji“ poety. Jego subiektywny „pa-
pizm“, kreujący Piusa IX na narodowego bohatera i obrońcę Pola-
ków, miał inną obiektywną wymowę polityczną niż lojalizm i pa-
pizm ultramontanów w kraju i na emigracji.

Podobnie rzecz się miała i z poglądami filozoficznymi (*sensu
stricto*) poety.

Zacznijmy od jego „wzoru osobowego“. Ulubionymi bohaterami
Norwida byli: Aleksander Macedoński, Cezar, Napoleon, Sokrates,
Kopernik, Michał Anioł — nazwiska łączące różne epoki i wartości:
czyn wojenny, wielkie odkrycia naukowe, mądrość filozoficzną, re-
nesansową jedność sztuki i działalności praktycznej. Ale wszystkie
historyczne postaci Norwidowskiej poezji — jak Sokrates, Cezar,

¹⁷⁷ Do Augusta Cieszkowskiego. W: *Listy* I, 65—66, nr 49.

¹⁷⁸ I. Koberdowa, *Polityka czartoryszczyzny w okresie powstania styczniowego*. Warszawa 1957, s. 74.

Kleopatra i „cisi“ bohaterowie misteriów dramatycznych — są ponadto obdarzone profetyczną zdolnością „przeczuwania prawd“, przede wszystkim chrześcijańskich¹⁷⁹. Norwid polemizuje w lekcjach o Słowackim z fichteańskim modelem historyzmu (operując nawet frazeologią fichteańską „ja“ i „nie-ja“), wcielonym w postać Hera-Armeńczyka z rapsodów *Króla-Ducha*, występuje przeciwko absolutyzacji „aktywnej jaźni“ wielkiej jednostki nie podlegającej ocenie moralnej. Ulubione przez Norwida postaci wybitnych ludzi — to bohaterowie zazwyczaj nieszczęśliwi w życiu osobistym, ginący tragiczną śmiercią, ale dokonujący wielkich czynów, ważnych dla całej ludzkości. Norwid, zgodnie z omawianą przeze mnie powyżej zasadą antypsychologizacyjną, nie wdaje się w roztrząsanie ich prywatnych, „domowych“ cech. Stroni od „kamerdynerstwa psychologicznego“¹⁸⁰. Ocenia czyny jednostek według kryteriów ich roli historycznej, szczególnie zaś udziału w przygotowaniu nowej epoki w historii ludzkości, epoki zapoczątkowanej przez chrześcijaństwo. Tak jest np. choćby z Sokratesem, „świtem męczennika“, apoteozowanym w myśl tego założenia w całej literaturze romantyzmu francuskiego. Dziewiętnastowieczną wersję kultu Sokratesa zapoczątkował Lamartine w swoim poemacie *La Mort de Socrate*, do którego jako motto posłużyło zdanie: „*La Verité, c'est Dieu*“. Lamartine uznał w swym utworze Sokratesa za poprzednika Chrystusa. Pisał:

Il avait combattu toute sa vie cet empire des sens que le Christ venait renverser: sa philosophie etait toute religieuse.

Sentymentalna wersja legendy Sokratesa eksponowała te same elementy „sokratyzmu“, które podkreślali potem jako „chrześcijańskie“ późni katolicycy epigoni romantyzmu w latach czterdziestych i pięćdziesiątych (Laprade, Brizeux): pokorę, akceptację wyroków Opatrzności, ofiarę, pragnienie „uwolnienia się od życia“. O wczesnoromantycznej „chrystianizacji“ Sokratesa oraz wczesnoromantycznym kulcie ironii sokratycznej (Hamann) pisał już Łempicki, określając tę ironię jako „wgląd w nicość wszystkiego, co jednostkowe, skończone, ziemskie, wobec wszechducha boskiego“¹⁸¹.

¹⁷⁹ Z. Szymdtowa, *O misteriach Cypriana Norwida*. Warszawa 1932, s. 60—62.

¹⁸⁰ Określenie Hegla, *Wykłady o filozofii dziejów*, s. 33.

¹⁸¹ Łempicki, *Renesans, Oświecenie, Romantyzm*, s. 123.

Ernst Cassirer omawiając różne interpretacje Sokratesa („romantyczną“, „sceptyczną“, „racjonalistyczną“ itd.)¹⁸² zauważa, że każda z nich pokazuje „inny aspekt historycznego Sokratesa“. Platon szukał w nim dialektyka i nauczyciela etyki, Montaigne filozofa-antydogmatyka, Schlegel ironisty. Wersja Norwida była zbliżona do religijnej, katolickiej wersji sentymentalistów i wczesnych romantyków. Sokrates to prekursor chrześcijaństwa, przeczuwający nowe prawdy i wyrażający związaną z duchem epoki potrzebę nowej religii.

Apologia „cichych bohaterów“ to rezultat wzajemnego przenikania się światopoglądu katolickiego Norwida i jego legalistycznej, organicznikowskiej koncepcji „heroizmu pracy“ i „czynu moralnego“. Różne Norwidowskie warianty takiego wzoru osobowego znamy z wierszy *Bezimienni*, *Wielkość*, *Sława*, *Bohater* itd.

I gwar, myślicie, że jest gromem dziejów?
A sławy puzon, że to róg na knieje,
I że już cichych nie ma kaznodziejów
W obliczu niebios, co przez szyby dnieje

— pisze Norwid w *Sławie*, precyzując swój model heroizmu. W *Bezimiennych* „ciche zasługi“ zestawia poeta z kometami, widzianymi tylko przez teleskop, ale nie dostrzeżonymi w porę przez ogół narodu. „Cmentarze Jeruzalem“ symbolizują zapowiadany przez owe komety (czytaj: profetyczne ostrzeżenie poetyckie Norwida) upadek Polski. Dźwignąć naród z tego upadku może tylko heroiczna codzienna praca postaci „cichszych treści“.

Element obcy w romantyczno-hegelijskiej „pieśni dziejów“ Norwida stanowi jego katolicki finalizm. Niekiedy krzyżuje się on jeszcze z pozostałościami naiwno-teleologicznej bądź cyklicznej koncepcji postępu i historii, z Leibnizowską zasadą racji dostatecznej. Tak jest właśnie w liście do Konstancji Górskiej o modlitwie (1852). Mechanizm Opatrzności nie jest tu utożsamiony, jak zawsze u Norwida, z prawidłowością dziejów, ale oznacza przezorność boską, kształtującą poprzez smutki i cierpienia szczęśliwą w ostatecznym zamierzeniu Boga dolę ludzką. Aktywność jednostki ogranicza Norwid do odgadywania zamiarów Opatrzności i niesprzeciwiania się wyższemu wyrokowi. Rozum jest tylko jednym ze środków do celu, nie samym celem — polemizuje poeta z Heglem.

¹⁸² Cassirer, *op. cit.*, *passim*.

Prawda nie tylko jest ideą, ale i mocą — a mocą dlatego, że jest cała¹⁸³.

Podkreślanie „całości i jedności“, „tożsamości“ prawdy wiecznej, przeciwstawianej względnym, częściowym prawdom historycznym, etycystyczna koncepcja celu ostatecznego w Królestwie Bożym na ziemi, uznawanie istnienia zła „ontologicznego“, jako skutku grzechu pierwotnego, obok historycznego, hegliańskiego „zła epok krytycznych“, „czasów“, zła, na które nie zawsze, zdaniem Norwida, składają się przewinienia jednostkowe — oto elementy określające katolicki kompromis światopoglądu poety. Jak cały polski obóz katolicki w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, poeta protestuje przeciwko Heglowskiej prawdzie, pojmowanej jako proces¹⁸⁴, przeciwko świadomie racjonalistycznej interpretacji „Idei-Ducha“ (rozum jest dla Norwida tylko „środkiem“, nie „celem“), przeciwko rzekomemu immoralizmowi Hegla, przejawiającemu się, jeśli nie w przestrzeganiu przed „psychologicznym kamerdynerstwem“, to w postulacie historyczności norm moralnych.

Dla Hegla sens historii obnaża się przy jej końcu, ukryty jest natomiast w tym, co nadchodzi. Przebieg dziejowy należy więc badać po jego zakończeniu. Wydarzenia epoki zyskują obiektywność dla historyków śledzących je z perspektywy minionego czasu. Prawda objawia się, „powstaje“ dopiero w toku procesu historycznego („p r a w d a ż y w a objawiająca się albo się tworząca w toku historii“ — pisze o tym interesująco Jean Hyppolite w *Études sur Marx et Hegel*¹⁸⁵). Norwid oddziela prawdy boskie — wieczne — od prawd „czasowych“, ludzkich. Te jak u Hegla — objawiają się, tworzą dopiero w toku historii, w toku pracy społeczeństw. Tak więc np. możliwość takiego czy innego wynalazku istnieje *in potentia* od początku świata ludzkiego, ale dopiero określone, historyczne potrzeby epoki powołują ów wynalazek do życia (*in actu*) poprzez „oryginalną“ pracę człowieka¹⁸⁶. Podobnie historia „przyпуска prawdy tymczasowo i względnie obowiązujące“¹⁸⁷, rozwijające się dialektycznie poprzez walkę przeciwieństw, poprzez swoje własne „zaprzeczenie“.

¹⁸³ *Memoriał [o prasie]*. W: PPF 152—153.

¹⁸⁴ Istnieje zresztą u Hegla sprzeczność między prawdą pojmowaną jako idea i jako „ruch“, poprzez który ta idea się tworzy.

¹⁸⁵ J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*. Paris 1955, s. 186—187.

¹⁸⁶ Do Marii Trębackiej. W: *Listy* I, 166, nr 118.

¹⁸⁷ *Filozofia historii polskiej*. W: PPF 193.

Niemniej obok tych prawd względnych widzi Norwid jedyną, niezmienną, chrześcijańską prawdę wieczną, boską, tę samą we wszystkich epokach, istniejącą apriorycznie w stosunku do wszystkich procesów dziejowych. Moralną konsekwencją jej uznania musi być ideał „człowieka wiecznego“ (*Quidam*), reprezentującego niezmienny wzór moralny, ucieleśniający doskonałość religijną chrześcijaństwa. W swoim symbolu człowieka wiecznego uogólnił Norwid różne koncepcje filozoficzne romantyzmu. Również antypsychologistyczną koncepcję Hegla, traktującego jednostkę jako „nosiciela“, „wcielenie“ ducha czasu, idei epoki. Bohaterowie Norwida w większości jego utworów (*Zwolon*, *Krakus*, *Quidam*, nawet *Kleopatra*) nie mają niemal cech indywidualnych. Są schematami, wypełnionymi określoną treścią ideologiczną i filozoficzną, uosobieniami „potrzeb czasu“, „przecucia“ nowych prawd historycznych. Ich imiona często muszą wystarczyć w określeniu ich funkcji w utworze i odgrywają rolę kwalifikacji moralnej (*Szołom*, *Zabór*). „Historyczność“ idei reprezentowanych przez postaci Norwida kłóci się jednak stale z tendencją „wiecznościowego“, „moralistycznego“, katolickiego postulowania wzoru osobowego, niezmiennego dla różnych epok i narodów, ponieważ dla Norwida model człowieka religijnego „istniał we wszystkich czasach; aby zaś to udowodnić, dość przypomnieć sobie nauki filozofów i ludzi wyższych wszystkich czasów“ — jak pisał Mickiewicz w swojej parafrazie Emersona¹⁸⁸. Z Emersonem właśnie zapoznał się Norwid w Ameryce. Autor *Przedstawicieli ludzkości* (*Representative Men*) i *Szkiców* (*Essays*), wydanych w latach czterdziestych, nie mógł podobać się Norwidowi, którego zapewne raził jego filozoficzny sceptycyzm w stosunku do dogmatów religijnych (Emerson krytykował kult Jezusa, próbując zredukować chrześcijaństwo do etyki). Pociągała natomiast poetę hegeliańska koncepcja bohaterów („odpowiadających naszym oczekiwaniom i potrzebom chwili reprezentantów ducha epoki“), uzupełniona pojęciem „oversoul“ — „nad duszy“, ideałem „cichych ulubieńców ludzkości“. Pociągał Emersona, a za nim Norwida, plotyński, „oderwany od wspólnoty ludzkiej, przeniesiony w absolut“, człowiek wieczny. „Idea niezmienności jest istotnie związana z prawdą, sprawiedliwością, miłością, atry-

¹⁸⁸ A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wydanie Narodowe. T. 13. Warszawa 1955, s. 44.

butami duszy“ — pisał Emerson¹⁸⁹. Norwid, za Emersonem, czytając Sofoklesowego *Filokteta* „czuł“ wieczność człowieka, „identyczność“ jego myśli. Jak Mickiewicz — przejął się Emersonowskim wzorem heroizmu i w wielu utworach nadał mu kształt literacki.

Mickiewicz jednak, w przeciwieństwie do Norwida, zaakceptował również filozoficzną treść hegliańskiej formuły epistemologicznej („sowa Mirerwy wylatuje o zmierzchu“).

kiedy teoria, czyli forma jakiej rzeczy żyjącej, jakiej sztuki lub państwa, dojdzie ostatniego stopnia doskonałości, jest to dowodem, że owa rzecz, owa sztuka, owe państwo, podciągnięte pod teorią, już umiera lub umarło [...]. Feudalizm wtenczas teoretycznie wyjaśniono, kiedy główne rysy feudalizmu już się zacierały¹⁹⁰.

Norwid natomiast, w wielu punktach dotyczących heglizmu zgodny z Mickiewiczem w okresie jego wykładów w Collège de France (por. sprawa osobowości boskiej, cytowane wyżej finalistyczne rozumienie postępu jako pochodzenia ku Bogu, czy koncepcja ducha narodowego), odrzucał stanowczo hegliańskie, a *posteriori* poznanie historyczne. Spór o katolickie „*principia*“, konieczne, jego zdaniem, w badaniu procesów dziejowych, wytaczał Heglowi w wielu utworach; zasadniczy protest sformułował w pozornie błahym, okolicznościowym, nie dostrzeganym dotychczas przez interpretatorów wierszu historiozoficznym *Śród dzbanów ziemi*. Reprezentowana tam historiozoficzna i epistemologiczna zasada jest wyraźną polemiką z wyżej charakteryzowaną teorią Hegla¹⁹¹, dalszym ciągiem sporu o „*principia*“, bez których „przyszłości i przeszłości dotyczyć nie wolno“¹⁹². Wiersz to wybitnie filozoficzny, próbujący wyłożyć zasadę rozstrzygnięcia problematyki ontologicznej, tajemnicy „wzschodzenia i wzrostu“ natury i dziejów. Świetna metafora zawiera w odkrywczym filozoficznie skrócie odpowiedź na współczesne naturalistyczne koncepcje historystyczne. Człowiek jest wyższy od tego, z czego wyrósł, i — chociaż pozornie stanowi jeden z elementów przyrody — przewyższa ją nieskończenie swia-

¹⁸⁹ R. W. Emerson, *Szkice*. Przełożył A. Tretiak. Warszawa 1933, s. 127.

¹⁹⁰ Mickiewicz, *op. cit.*, t. 6, s. 68.

¹⁹¹ Hyppolite: „Pojęcie celu według Hegla jest pojęciem realizowanym w naturze, ale »instynkt rozumu« nie rozpoznaje go“. Przepis w książce: Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, t. 1, s. 217.

¹⁹² Do Bronisława Zaleskiego. W: *Listy II*, 382, nr 750.

domością bytu. Określić kierunek rozwoju natury, wyznaczyć prawidłowości dziejów trzeba *a priori*, „przed wschodem słońca“, nie „o zmierzchu“. Przewidywanie oznacza u Norwida nie profetyzm, ale raczej deterministyczną możliwość aktywnego współdziałania z koniecznymi prawami historii. Warunkiem aktywności jest świadomość tego, co się stanie, są ideały, z którymi startują pokolenia. Od tych świadomie „w skupieniu i ciszy“, „nim słońce wstanie“, określanych apriorycznych prawd (u Norwida: religijnego ideału chrześcijańskiego humanitaryzmu) zależy dalszy przebieg poznania, aktywność osobnika ludzkiego w historii i słuszność przyszłej oceny historiozoficznej. Ostatnie słowo jednak powiedzieć mogą dopiero potomni (*Post scriptum*). Oni znajdują może właściwy klucz do „istoty“ przeszłości. Sądy współczesnych zostaną skorygowane przez przyszłość.

Wiele jeszcze elementów myśli filozoficznej Norwida świadczy o jego związku z Heglem. Świadczy o tych filiacjach nawet katolicka modyfikacja oceny wielkich ludzi (Sokrates dla Hegla reprezentował tendencję swojego czasu — „nową potrzebę wolności“; u Norwida — „potrzebę chrześcijaństwa“), świadczy niechęć do niektórych epok historycznych (patrz stosunek do średniowiecza — Hegla i Norwida), sceptyczna ocena „energii spartańskiej“ oraz charakterystyka totalitaryzmu rzymskiego. Podobnie jak Hegel, Norwid uzasadniał przełomowy charakter chrześcijaństwa. Różnił się natomiast, rzecz oczywista, z autorem *Fenomenologii* w ocenie katolicyzmu i protestantyzmu. Obydwaj żywili subiektywną niechęć do „rewolucji bez reformacji“ i jej wcieleń w postaci terroru Robespierre'a¹⁹³. Była to zresztą postawa wspólna całej prawicy romantycznej. Mimo kampanii wytoczonej przez Norwida (*Echa czasu*) przeciwko „immoralizmowi“ w filozofii — punkty, w których historiozofia poety odbiega od heglowskiego wzorca, są nieliczne. Różnice wynikają z polskiej wersji recepcji heglizmu (przez Ciesz-

¹⁹³ Por. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, s. 467—470. Sprawa stosunku Hegla do Rewolucji Francuskiej jest o wiele bardziej skomplikowana. Stosunek ten zmienia się w różnych okresach życia filozofa. System Hegla traktowany był przez niektóre późniejsze szkoły filozoficzne i historiograficzne jako uzasadnienie filozoficzne historycznej racji Rewolucji Francuskiej. W konfrontacji z Norwidem — u tego ostatniego należało oddzielić ocenę „żyrondistowskich“ postulatów Rewolucji od jej „jakobińskich“ konsekwencji.

kowskiego i Libelta), z jego — z jednej strony — katolickich, z drugiej — późnoromantycznych odkształceń. Nie przeceniajmy jednak ortodoksyjności katolicyzmu Norwida. Religijność romantyków była wspólna całej epoce i różne, jak wiemy, kryła treści. Sądzę, że poglądy autora *Vade-mecum* wyrosły przede wszystkim z ducha historyzmu romantycznego i jego ukoronowania — historyzmu Hegla. Podobnie jak elementy „ultramontańskie“ były tylko wtrętem w ogólnym programie politycznym poety — związanego głównie z czartoryszczyzną, jego historiozofia chrześcijańska nie zaplanowała ostatecznie nad romantycznym hegelianizmem referowanych koncepcji poety.

VIII. Kierunki ewolucji politycznej

Ważnym momentem analizy historyzmu Norwida są poglądy polityczne i społeczne poety. Interpretacja ich w znacznej mierze może przyczynić się do sprecyzowania i określenia charakteru kategorii światopoglądowych i struktury świadomości historiozoficznej poety. Ocena współczesności rzutowała u niego na analizę przeszłości; wnioski wyciągane z analizy determinowały zaś rozumienie teraźniejszości. Miejsce Norwida w europejskiej i polskiej myśli politycznej i dynamice współczesnych mu walk ideowych — różnie były określane. Zaliczano poetę kolejno do obozu wstępnictwa społecznego, ortodoksów katolickich, lojalistów, obrońców i apologetów feudalizmu (np. Ważyk)¹⁹⁴. To znów pasowano go na fourierystę i proudhonistę (Edward Krakowski, Jan Piechocki). Obydwie koncepcje były błędne i grzeszyły niedostatkami analizy powiązań historycznych, politycznych i biograficznych poety. Eksponowały jego rzekomą „ponadpartyjność“ bądź „kompromisowość“.

Sprawa jest na tyle istotna, że warto wydzielić ją jako odrębny punkt rozważań niniejszego studium. Oczywiście biorąc pod uwagę wnioski sformułowane już uprzednio w rozdziale poświęconym konfrontacji Norwida z tradycjonalistami oraz w innych, interpretujących Norwidowską „teorię czynu“ i „polityczny“ aspekt katolicyzmu poety. Analiza utrudniona jest sprzecznościami w historycznej kwalifikacji ugrupowań, z którymi można wiązać poszczególne elementy światopoglądu społeczno-politycznego Norwida. Tak

¹⁹⁴ Por. A. Ważyk, *Uwagi o Norwidzie i norwidyzmie*. *Odrodzenie*, 1946, nr 16.

więc centralna dla norwidologii sprawa oceny czartoryszczyzny uzyskuje w pracach Handelsmana (patrz koncepcja „rewolucyjnego monarchizmu“ i „niepodległościowego słowianofilizmu“), Kukiela, ostatnio Koberdowej — całkowicie odmienne rozstrzygnięcia. W swoich rozważaniach oprę się w zasadzie, poza pewnymi elementami polemiki, na interesującej monografii Koberdowej.

Norwid jest już w latach czterdziestych republikaninem. Jest nim wówczas i „*pater patriae*“ — książę Adam Czartoryski, który po upadku monarchii orleańskiej wyrzekł się aspiracji do korony polskiej. Pod wpływem też ideologii Hotelu Lambert, szczególnie aktywnego w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, kształtowały się poglądy młodego poety, którego pierwsze przeżycia patriotyczne, związane z epoką „nocy paskiewiczowskiej“, rychło ustąpiły miejsca rozwadze i „realizmowi politycznemu“ po roku 1848. Program Czartoryskich opierał się na konsekwentnie legalistycznej, przeciwnej w zasadzie wszelkim ruchom zbrojnym i powstańczym, koncepcji niepodległościowej. Hotel Lambert stawiał na zabiegi dyplomatyczne i przyszłą wojnę francusko-rosyjską. Do roku 1848 stawiał również na papieża. Ostoją polityczną czartoryszczyzny był Napoleon III i jego kuzyn „radykał-polonofil“, książę „Plon-Plon“. Pozycja Czartoryskich, reprezentujących przed 1848 r. konserwę emigracyjną, zmienia się zasadniczo w latach pięćdziesiątych. W okresie odpływu fali rewolucyjnej, rozłamu w Towarzystwie Demokratycznym Polskim, które w erze lordyńskich walk z Kołem jest już tylko wspomnieniem dawnej Centralizacji, w okresie dyktatury Napoleona III we Francji, a ostatecznego zlikwidowania spisku w Królestwie (1850) — orientacja Hotelu Lambert staje się dla kraju i emigracji symbolem niepodległościowych dążeń opartych o realną siłę polityczną. Postawa Mierosławskiego, kokietującego na przemian szlachtę i chłopów i zmierzającego konsekwentnie do dyktatury wojskowej, nie mogła pociągać Norwida. Bliska była mu raczej czartoryszczyzna — przez reformizm społeczny, niechęć do spisków i „niewczesnych“ działań konspiracyjnych. Norwidowska kategoria „niewczesności“ może się poszczycić niewątpliwym rodowodem sławnej odezwy księcia Adama do Polaków w kraju (po wybuchu rewolucji lutowej), odezwy skierowanej przeciwko „zawichrzeniom nie na czasie“. Legalisci ziemiańscy w Galicji i Poznańskiem oraz związany początkowo z Hotelem Lambert obóz katolicko-ultramontański w kraju i na emigracji, wrocie wszelkim ruchom narodowowyzwoleńczym, po 1848 r. potępiają działalność

„niepodległościową“ i „ogólnopolską“ Czartoryskich. Szczególnie w końcu lat pięćdziesiątych i na początku sześćdziesiątych pisma ultramontańskie w kraju (*Czas*, *Przegląd Poznański* i *Tygodnik Katolicki*) rozpętały kampanię przeciwko manifestacjom patriotycznym, ruchom wyzwolenczym, Garibaldiemu i przeciwnikom papieża.

I w publicystyce politycznej Norwida w tym okresie pojawiają się akcenty wrogości w stosunku do ruchów młodoeuropejskich. Norwid, dla którego „Kościoł“ zawsze był „ponad historią“, Pius IX ulubionym bohaterem i urojonym sprzymierzeńcem Polski, wystąpił w obronie władzy świeckiej papieża — przeciwko zjednoczeniu Włoch. Rok 1848 w Rzymie, wpływ zmartwychwstańców i księdza Jełowickiego, osobiste kontakty z Cieszkowskim, Krasieńskim i Zamoyskim wycisnęły piętno na dalszym rozwoju ideowym Norwida. Dochodząc jednak w latach sześćdziesiątych do pozycji bliskich inteligencji millenarskiej w Królestwie — wysuwającej hasła uwłaszczenia chłopów i równouprawnienia Żydów, ale występującej przeciwko powstaniu i konspiracji w imię ich „niewczesności“ — nigdy nie doszedł poeta do ultramontańskiego trójlojalizmu, nigdy nie dołączył się do ataków mesjanistów przeciw lewicy społecznej. Zarzucał tej lewicy „brak tradycji“, ale występował przeciw próbom apologii „narodu feudalnego“, przeciwstawiając mu pojęcie narodu stworzonego przez „szlachtę chodakową“. Pojmując ten naród solidarystycznie — jak Czartoryski i mesjanści spod znaku Trentowskiego, jako harmonijną całość, „organizm“¹⁹⁵ — potępiał wprawdzie rewolucję i zaburzenia społeczne, ale nie przestawał protestować przeciwko wielkiej własności ziemskiej i gloryfikacji „świętych“, rodzimych tradycji magnacko-szlacheckich. Oceniając poglądy polityczne Norwida w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, nie trzeba zapominać, że republikańska i liberalno-ziemiańska ideologia Hotelu Lambert, szczególnie zaś postawienie po 1844 r. kwestii agrarnej — przyciągały jak magnes wiele postępowych elementów starej i młodej emigracji, a kiedy w następnych dziesięcioleciach różnice polityczne między obozami zaczęły się zacierać wobec rozbicia i regresu ideologicznego wśród rewolucyjnych demokratów, trzeba było świetnego rozeznania politycznego, aby poza zasłoną dymną „niepodległościowych“ programów politycznych ujrzeć istotne treści czartorysz-

¹⁹⁵ Por. *Memoriał o młodej emigracji*. W: PPF 49—50.

czynny i miosławszczyzny. Podobnie zawodnym kryterium ideologicznym był w tym okresie stosunek do Napoleona III. Cała niemal emigracja łądziła się w latach pięćdziesiątych jego polonofilstwem. Łudził się i Norwid. Ale w odróżnieniu nawet od umiarkowanych orientacji politycznych „czartoryszczyków“ i zwolenników księcia Hieronima Napoleona, orientacji, które szczególnie w latach poprzedzających powstanie styczniowe sprzyjały niepodległościowym ruchom młodoeuropejskim, Mazziniemu i Garibaldiemu, Norwid pozostał konsekwentnym przeciwnikiem tych ruchów, obrońcą papieża, zarówno gdy ten potępiał „najszkodliwszy bunt Polaków“, jak i gdy wskutek zawilych kombinacji dyplomatycznych prosił cara o „sprawiedliwość“ dla nich. Na początku lat sześćdziesiątych, głównie zaś w 1861 r., Norwid daje się pociągnąć przez falę patriotyzmu wyzwolenczego w okresie przedpowstaniowym. Zawążył na tym „spontaniczny“, religijny i nie „sztucznie konspiratorski“ (określenie poety) charakter manifestacji kościelnych 1860 i 1861 roku. Manifestacje te określa jako „wyraz wieku“¹⁹⁶ i z pozycji katolickiego personalisty ocenia „chrześcijański“ charakter „*stu tysięcy*“ ofiar złożonych „dla *sześciu* krwi wylanej“ (aluzja do sławnej manifestacji w Warszawie w 1861 roku)¹⁹⁷. Naturalną konsekwencją akceptacji tych spontanicznych poruszeń patriotycznych i „millenerskiego“ lęku przed „niewczesnością“ demonstracji prowadzących wprost do walki zbrojnej jest zbliżenie się Norwida w czasie powstania styczniowego do umiarkowanego skrzydła „białych“ — Karola Ruprechta i, bliskiego im, Agatona Gillera, przedstawiciela skrajnej prawicy czerwonych — z ich pozornie niepodległościowym i demokratycznym¹⁹⁸, w istocie zaś solidarystycznym i antypowstańczym programem. W roku 1862 Giller otwarcie wystąpił przeciwko walce zbrojnej, następnie uciekł wraz z Ruprechtem z Warszawy po zamachu „czerwonych prawników“. Tak więc w latach tych Norwid znów sprzyja orientacjom wysuniętym na prawo bardziej nawet niż czartoryszczyzna, pozornie (jak twierdzi Koberdowa) popierająca ruch niepodległościowy w kraju w pierwszym okresie jego rozwoju. „Zakonspirowany“ so-

¹⁹⁶ Do Michała Kleczkowskiego. W: *Listy* I, 392, nr 285.

¹⁹⁷ Do Mariana Sokołowskiego. W: *Listy* I, 394, nr 287.

¹⁹⁸ Norwid nigdy nie głosił typowo „millenerskich“, burżuazyjno-demokratycznych haseł. Poglądy jego zbliżone były raczej do ideologii umiarkowanych kół inteligencji millenerskiej, wysuwającej program uwłaszczenia chłopów i równouprawnienia Żydów.

jusz Czartoryskich z „białymi“ ujawnił się ostatecznie dopiero w drugiej fazie powstania. Wówczas obydwaj te obozy rozpoczęły wspólną kampanię przeciwko rozwijaniu się powstańczej walki zbrojnej. Kiedy po upadku powstania działalność czartoryszczyzny, reprezentowanej przez reaktywowane Biuro Paryskie, skoncentruje się na walce „przeciwko tradycji powstańczej“¹⁹⁹, Norwid powróci jedynie do swoich przedpowstaniowych przeświadczeń o „niewczesności działań zbrojnych“. Jego kapitulacja wyrazi się ostatecznie w zwrocie do archeologicznych i erudycyjnych zainteresowań, zgodnych z duchem późnopozytywistycznego scjentyzmu. W tym ostatnim okresie pogłębi się również pesymizm poety płynący z doświadczeń życia osobistego. Istotę tragizmu ostatnich lat Norwida określił Wyka w zakończeniu swego studium *Wędrowny sztukmistrz*:

Norwid jako pisarz nigdy nie poszedł na kompromisy z własnym sumieniem literackim. Poprzez niezrozumienie i zapomnienie, trwał do swoich ostatnich dni wierny przekonaniu, że przyszłość oceni jego sztukę poetycką. Norwid jako sztukmistrz na kompromisy takie musiał chodzić. Jakże konkretnie, trudno określić na podstawie samych listów, ale ton usprawiedliwienia, którym pisze do Cieszkowskiego, ton wielu innych, ogólnikowych skarg świadczy, że był świadomy, jak bardzo, powodowany pragnieniem całkowitej samodzielności, popada jednak w sprzeczność ze swoimi zasadami. Ta rozbieżność, ledwie widoczna w listach jego, przesłania jednak w końcu obrazy nadziei i rzadkich radości Norwida jako sztukmistrza i posępnym rysem przewija się przez jego życie, aż wreszcie w ostatecznym załamaniu się planu życiowego Norwida rozewrze się w sposób już zupełnie tragiczny. I zapowiedź spoczynku w grobie zbiorowym, w chwili zniechęcenia losowi rzucona, brzmi jak wyzwanie potwierdzone przez tragiczną ironię losu²⁰⁰.

*

Poglądy Norwida różne są, wbrew twierdzeniu niektórych norwidystów, w różnych epokach. Jak widzimy, ewoluują od młodzińczego patriotyzmu, wyrastającego z nastrojów popowstaniowych lat czterdziestych, do legalizmu czartoryszczyzny i „białych“ w okresie powstania styczniowego; od apologii „republikańskich bohaterów“, Kościuszki i Bema, oraz współczesnych działaczy postępowych (John Brown) do akcentów uwielbienia dla filozoficznego

¹⁹⁹ Koberdowa, *op. cit.*, s. 208.

²⁰⁰ K. Wyka, „*Wędrowny sztukmistrz*“. *Twórczość*, 1946, nr 10, s. 140—141.

„totalitaryzmu“ Hoene-Wrońskiego w ostatnich latach życia; od protestu antyfeudalnego (*Bartłomiej szlachcicem*) do antyburżazyjnego, sformułowanego *expressis verbis* i poprzez metaforę poetycką; od surowego potępienia emancypacji kobiet, którą w 1848 r. uważa poeta za „doskonałe głupstwo“, do walki o pełne równouprawnienie i udostępnienie kobiecie wszystkich stanowisk społecznych (lata siedemdziesiąte). Ewolucję tę, widoczną w wyżej charakteryzowanych pismach i korespondencji, prześledzić można tym lepiej poprzez analizę Norwidowskiej „wielkiej metafory“ poetyckiej, konfrontowanej ze świadomością poety w poszczególnych okresach jego twórczości i życia.

Intelektualizm Norwidowski jest zjawiskiem niewątpliwie wybitnym i wyjątkowym na tle całej polskiej poezji romantycznej. Norwid-myśliciel zasługuje na szczególną uwagę badaczy epoki. Choćby dlatego, że czerpie elementy swojego „systemu“ myślowego z najwybitniejszych osiągnięć współczesnej mu filozofii i nauki. Nawiązuje właśnie do Hegla i związanej z nim postępowej szkoły historiograficznej we Francji, przejmuje najbardziej nowoczesne kategorie historiozoficzne i estetyczne od Cieszkowskiego i Libelta. Zarówno w konfrontacji z polską, jak i europejską myślą historyczną romantyzmu okazuje się indywidualnością dużej klasy. Niewątpliwie, poglądy Norwida były wtórne w stosunku do romantycznych systemów filozoficznych; niewątpliwie, poeta mieszał w nich eklektycznie różne elementy. Ale sam fakt, że w okresie rozwoju epigońskiej poezji (którą zresztą krytykował) w kraju i załamania się po 1848 r. linii rozwojowej postępowej francuskiej myśli historycznej (patrz Renan i Fustel de Coulange, po Komunie Paryskiej) poeta w centrum swoich zainteresowań stawiał problematykę filozoficzną i społeczną, rozstrzyganą przez niego w duchu szczytowych osiągnięć myśli dziewiętnastowiecznej — fakt ten świadczy o jego samodzielności i oryginalności myślowej. Potrafił się też Norwid oprzeć tendencjom, które hamowały i załamywały rozwój nowoczesnego historyzmu: różnym odmianom mistycyzmu, towianizmowi czy ortodoksji katolickiej zmartwychwstańców. Kontynuował główną linię romantyzmu w latach, kiedy wczesnopozytywistyczna historiozofia zaczynała wypierać dialektyczny historyzm romantyczny. W latach tych — podobnie jak Baudelaire i Lautréamont rozwijający twórczo romantyzm francuski — polski poeta reprezentował w swej poezji i publicystyce

filozoficznej postępową, nie epigońską odmianę romantyzmu.

Kontekst, w którym starałam się umieścić i analizować „system“ poglądów autora *Vade-mecum*, mówi sam za siebie. Układ rzeczowy niniejszego artykułu odpowiada również chronologii rozwoju światopoglądu Norwidowskiego. Rozważania te stanowią jednak tylko szereg hipotez i zawierają wstępne uzasadnienie kategorii morfologicznych, koniecznych do analizy historyzmu w poezji Norwida. Są próbą zrekonstruowania poglądów historiozoficznych poety, substruktury filozoficznej jego historyzmu — w oparciu głównie o materiał bezpośrednich wypowiedzi Norwida: publicystyki filozoficznej, korespondencji oraz tej części (znikomej zresztą) utworów literackich, które zbliżone są charakterem do sformułowań języka dyskursywnego. Znalezienie podstaw przyporządkowania pewnych tendencji systemowych określonym orientacjom filozoficznym wieku pozwoli zarysować strukturę zorganizowanej intelektualnie metaforyki poetyckiej autora *Vade-mecum*. Wyniki niniejszych rozważań powinny ulec modyfikacjom po zbadaniu wymowy wielkiej metafory historyczności losu ludzkiego w samych realizacjach artystycznych poety. W tym artykule jednak ze względów heurystycznych pozostawiłam tamtą sferę dokumentacji poza zasięgiem mojej uwagi i skoncentrowałam się na przeświadczeniach teoretycznych i aparacie pojęciowym Norwida.