

Cyprian Norwid wobec projektu historiozoficznego Augusta Cieszkowskiego

Wstęp

Afirmatywny stosunek Cypriana Norwida do historiozofii Augusta Cieszkowskiego uległ destabilizacji w bardzo konkretnym – jak się zdaje – momencie twórczości poety. Nie ulega wątpliwości, że *Psalmów-psalm* oraz *Promethidion* z 1850 roku mogły zostać w dużym stopniu zainspirowane *Prolegomenami do historiozofii* Cieszkowskiego, platonizującym systemem historiozoficznym Hegla. Możemy również podejrzewać, że w tym wypadku utworami pomostowymi były dla trzydziestoletniego Norwida teksty Zygmunta Krasieńskiego, a szczególnie *Przedświt* – nie tylko dantejski poemat mesjanistyczny, lecz także olśniewający, literacki przekład też *Prolegomenów do historiozofii*. Nowe odczytanie *Promethidiona* w twórczo wykorzystywanym, „krzyżowym świetle” *Przedświtu* oraz *Prolegomenów do historiozofii* może pozwolić na dostrzeżenie nowego wymiaru poematu. Czy Norwid za pomocą *Promethidiona*, inspirowanego filozoficzno-literackim systemem historiozoficznym Krasieńskiego i Cieszkowskiego, nie usiłuje ukazać niejako możliwości tworzenia historiozofii bez mesjanizmu? Czy autor *Psalmów-psalmu* nie zapytuje w ten sposób o możliwość istnienia postmesjanistycznej filozofii historii?

Cywilizacja, Assunta, Promethidion, Stygmat wobec millenaryzmu filozoficznego Cieszkowskiego

Wydaje się, że apogeum tego sposobu myślenia jest u Norwida *Quidam* – przypowieść, którą w kontekście dynamiki stosunku Norwida do historiozofii romantycznej można by określić mianem fugi na temat Norwidowskiej postmesjanistycznej wizji historii. Natomiast pierwszy utwór, w którym można dostrzec erozję tego sposobu myślenia, to *Cywilizacja* z 1861 roku, nowela pod tym względem przelotowa w Norwidowskim kalendarzu twórczości. Tu po raz pierwszy jedna z fundamentalnych tez Cieszkowskiego z *Prolegomenów do historiozofii* i z *Ojczyzna nasza*, a mianowicie wizja terestrializacji zaświatów, zostaje całkowicie zanegowana w finale noweli. W ten sposób *Cywilizacja* wyrasta na pierwszy z Norwidowskich tekstów, w których poeta wprost zaprzecza Cieszkowskiemu oraz słuszności jego też millenaryzmu filozoficznego.

Jeżeli bowiem Cieszkowski zakłada w *Ojczyzna nasza*, że celem filozofii historii jest nie przedspekulatywna, teoretyczna doktryna, lecz historiozbawcza realizacja pojęcia Królestwa Bożego, to jest terestrialistą pojęcia zaświatów. Norwid z kolei, wprowadzając do finału *Cywilizacji* enigmatyczny epizod rozgrywający się po śmierci narratora utworu

w międzyswiecie, jawnie zaprzecza rozstrzygnięciom Cieszkowskiego. W każdym razie – symptomatycznie te rozstrzygnięcia komplikuje. Oto jak Zofia Trojanowiczowa relacjonuje ten wieńczący *Cywilizację passus* – obraz po katastrofie statku:

„I wreszcie fragment ostatni, najbardziej osobliwy w całej legendzie, wyraźnie odrębny. Odchodzi on od wcześniejszej, niemal reportażowej narracji w stronę wizji, marzenia sennego. Zmienia się poetyka – jakby na znak, że śmierć może być przeżywana jako początek czegoś bliżej nieznanego, czego nie da się opisać, pozostając na poziomie rzeczywistości. Zmienia się klimat – już nie przerażenie i bezradność wobec śmierci, ale zaufanie do »siostry szarej«, światło gromnicy, spokój, spoczynek”¹.

Czy jednak Norwid w latach 60. XIX wieku odwraca się od historiozofii Cieszkowskiego ostatecznie? Negatywną odpowiedź może przynieść pisana w latach 70. *Assunta*, w której wraz z silnym, platońskim nasyceniem poematu powracają nieoczekiwane frazy ewangeliczne oraz konteksty bliskie millenaryzmowi filozoficznemu Cieszkowskiego. Pozostaje oczywiście pytanie, czy zostały one wprowadzone przez Norwida świadomie:

„Ciemna myśl cieniów pożąda – zbłądziłem

To jest znalazłem, co mi trzeba było:

Szedłem – aż w zgjęciu gałęzi pochyłem

Coś, jakby gwiazda lub skra, zaświeciło – –

Był to maleńki krzyż – czy śniłem?

Czy się Królestwo-Boże przybliżyło? –”².

Pieśń IV *Assunty*, a zatem pieśń małżeńskiego pożycia – jak dobrze wiemy z treści poematu – jest świadectwem wspomianej, historiozbawczej realizacji Królestwa – zarazem Królestwa Bożego na Ziemi, jak i Królestwa *Assunty*. „Królestwo-Boże się przybliżyło” to zatem nie tylko – jak mi się zdaje – lapidarny zapiszek teologicznej epifanii Norwidowskiego bohatera poematu, lecz także antycypacja nadejścia trzeciej epoki Cieszkowskiego: „królestwa piękna i praktyczności”, bo tymi oto słowami – jak gdyby przejętymi wprost z Norwidowskiego *Promethidiona* – filozof postugiwał się, opisując w *Prolegomenach do historiozofii* imponderabilia etyczne obowiązujące w jego epoce syntetycznej, nazywanej epoką czynu. Te same imponderabilia wyliczał w *Promethidionie* Norwid, powracają one także w IV pieśni *Assunty*, mimo że nie zostają przywołane wprost. Zamiast tego są systematycznie urzeczywistniane w kolejnych etapach ziemskiego małżeństwa z *Assuntą* (kopanie ogrodu, otwieranie beczek z winem, obrazy melancholii *Assunty* etc.):

„Cokolwiek przeto uczucie przeczuło, a wiedza poznała, to wszystko urzeczywistnić musi absolutna wola; i na tym, jednym słowem, polega nowy kierunek, w którym zmierza przyszłość. Zrealizować ideę piękna i prawdy w życiu praktycznym, w uświadomionym już świecie przedmiotowości, zespolić organicznie wszystkie jednostronnie i pojedynczo występujące elementy życia ludzkości

¹ Z. Trojanowiczowa, „*Cywilizacja*” Norwida. *Propozycja nowej lektury* [w:] eadem, *Romantyzm – od poetyki do polityki. Interpretacje i materiały*, Kraków 2010, s. 98.

² C. Norwid, *Assunta* [w:] idem, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, t. III, Warszawa 1973, s. 276.

i doprowadzić je do żywego współdziałania, a nareszcie urzeczywistnić ideę absolutnego dobra i absolutnej teleologii na naszym świecie – oto jest wielkie zadanie przyszłości”³.

Jeszcze w kontekście samego *Ojciec nasz* Stanisław Pieróg rekapitulował podobną myśl Cieszkowskiego, bardzo bliską Norwidowskiej koncepcji sztuki z lat 50. XIX wieku:

„Filozofia »zgodzić się« na to musi, że w przyszłości będzie przeważnie filozofią stosowaną, a jak poezja sztuki na prozę myśli się przedzierzgnęła, tak filozofia z wyżyn teorii zstąpić musi na równiny praktyki. Praktyczna filozofia lub raczej filozofia praktyki, jej najkonkretniejszy wpływ na życie i stosunki społeczne, rozwój prawdy w konkretnym działaniu – oto przyszłe przeznaczenie filozofii w ogóle. Filozofia przyszłości ma się stać filozofią stosowaną, nadto stosowaną powszechnie, ma więc stać się filozofią popularną”⁴.

Warto zestawić ją z odpowiednim fragmentem epilogu *Promethidiona*. Wypowiedzi Cieszkowskiego o naturze filozofowania i postulaty powszechnej praktyki filozoficznej są bowiem w perspektywie autora *Psalmów-psalmu* wypowiedziami o estetyce praktycznej. Interdyscyplinarny namysł nad projektem filozofii czynu Cieszkowskiego to jeden z ważniejszych aspektów procesu twórczej kontynuacji myśli autora *Prolegomenów* i *Ojciec nasz* w dziele Norwida. W XVIII fragmencie epilogu poematu Norwid wykorzystuje horyzont pojęcia właśnie filozofii stosowanej Cieszkowskiego, by wskazać na nierzetelność organizacji europejskich Wystaw Światowych. Jeżeli zatem – inaczej jeszcze rzecz biorąc – podstawą filozofii stosowanej Cieszkowskiego jest pojęcie czynu, to analogicznie – w toku dyskusowania już na temat Norwida – należy mówić o czynie estetycznym jako podstawie estetyki stosowanej wywiedzionej z systemu Cieszkowskiego:

„Rozdzielenie ekspozycji publicznych na ekspozycje, czyli wystawy, sztuk pięknych i rzemiosł albo przemysłu jest najdoskonalszym powodem, o ile sztuka dziś swej powinności nie wypełnia. Wystawa powinna być, przeciwnie, tak urządzona, ażeby od statuy pięknej do urny grobowej, do talerza, do szklanki pięknej, do kosza uplecionego pięknie, cała cyrkulacja idei piękna w czasie danym uwidomioną była. Żeby od gobelinu, przedstawiającego Rafaelowski pęczel jedwabną tkaninę, do najprostszego płóciénka, cała gama idei pięknego rozlewająca się w pracy uwidomioną była – wtedy wystawy będą użyteczne i sprawiedliwie na uszanowanie i ocenienie pracy wpływać. Dziś jest to rozdział duszy z ciałem, czyli śmierć!...”⁵.

Aby uzmysłwić sobie długotrwałą, możliwą ciągłość tej samej myśli historiozoficznej Cieszkowskiego w dwóch skrajnie odmiennych realizacjach literackich, warto zestawić ze sobą *Assuntę* Norwida oraz *Przedświt* Krasieńskiego (równie egzotycznym porównaniem byłoby tu już zestawienie *Przedświtu* oraz *Promethidiona*). Trudno o dwa bardziej odległe poematy, z których obydwa w równym stopniu można odczytać w duchu millenaryzmu filozoficznego Cieszkowskiego. Mesjanistyczna logika poematu historiozoficznego Krasieńskiego doprowadza do ukazania trzeciej epoki jako czasu tronowania Polonii, ukoronowanego, syntetycznego ducha narodu polskiego – Królowej Nieba i Ziemi.

³ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii* [w:] J. Hellwig, *Cieszkowski*, Warszawa 1979, s. 153.

⁴ S. Pieróg, *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji „Ojciec nasz” Augusta Cieszkowskiego* [w:] *August Cieszkowski w setną rocznicę śmierci*, pod red. B. Markiewicz, S. Pieroga, Warszawa 1996, s. 115–116.

⁵ C. Norwid, *Promethidion* [w:] idem, *Pisma wszystkie*, op. cit., t. III, Warszawa 1973, s. 470.

U Norwida w jego postmesjanistycznym poemacie millenaryzm ulega dekonstrukcji. Tym, co pozostaje, jest jedynie millenarystyczna logika biegu wydarzeń. Norwidowska epoka syntezy wzięta od Cieszkowskiego to w interpretacji autora *Bransoletki* epoka małżeństwa Assunty, Królestwo Boże w ziemskich ludzkich szatach, bez mata – trywialnych. Duch Święty, patron trzeciej epoki, pozwala zrozumieć siebie w kostiumie zwykłej kobiety. Jest przeciwieństwem potęgi tronującego „ducha trzeciego” z *Przedświtu* Krasieńskiego. Jeżeli *Promethidion* zdawał się wykładem estetyki praktycznej w duchu *Ojciec nasz*, *Assunta* jest postromantyczną interpretacją millenaryzmu filozoficznego Cieszkowskiego. W wielkim, metaforycznym skrócie – tym, co oferuje ten późny poemat Norwida, jest realizm millenaryzmu.

Co więcej, Norwid zamiast syntezy w wymiarze narodowym wybiera syntezę w wymiarze egzystencjalnym. Zamiast Polonii-Maryi – żona, owszem, o cechach mariologicznych. Do tego w żadnym miejscu autor *Psalmów-psalmu* nie postępuje wbrew wymowie tekstów filozoficznych Cieszkowskiego. Portretuje świat ludzki, który bynajmniej nie pozostaje za bramami świata historycznego, lecz jest jego integralną częścią. Cieszkowski w *Ojciec nasz* apelował przecież do swoich czytelników dostatecznie wyraźnie: „roztwórzcie tylko wielki ogród życia, któryście od wieków przywarli, aby w nim dla siebie tylko gospodarować, a ujrzycie nas czynnych przy jego uprawie”⁶. Czas Ducha Świętego to bowiem „czas własnego Zakonu”, a tym samym koniec „czasu cudzego Zakonu”⁷. Podstawą filozofii czynu staje się tymi drogami „rozwijanie życia społecznego przez siebie samego”, czego miniaturowym wzorcem jest Norwidowskie małżeństwo z *Assunty*, dwuosobowe Królestwo Boże na Ziemi, egzystencjalno-materialna antyteza wciąż w duchu filozofii czynu Cieszkowskiego dla spektakularnego obrazu zaślubienia ukoronowanej Polonii niebu z *Przedświtu*:

„Wszystkie, wszystkie Duchy-Ludy
Na szafirach swych dokoła
Pochyliły przed nią czoła
Jeszcze głębiej, niżli wprzód!
Rozkochane – zachwycone –
Widzę, widzę – już przyklekną,
W niej uznały Boże piękno,
Dadzą jej świata koronę!”⁸

Moment, w którym Norwid ostatecznie rozlicza grę, uprawianą przez niego za sprawą znajomości systemu historiozoficznego Cieszkowskiego z całą romantyczną historiozofią, a także filozoficznym millenaryzmem, to moment stworzenia (pomiędzy rokiem 1881 a 1883) noweli *Stygmat*. To ona jest bowiem ostatecznym pożegnaniem Norwida z historiozofią w duchu Cieszkowskiego. Pożegnaniem brutalnym, albowiem mającym

⁶ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz* [w:] J. Hellwig, op. cit., s. 204.

⁷ Ibidem, s. 204.

⁸ Z. Krasieński, *Przedświt* [w:] idem, *Dzieła literackie*, wybór, notami i uwagami opatrzył P. Hertz, t. I, Warszawa 1973, s. 181.

wskazywać na nefunkcjonalność całego systemu millenarystycznego stworzonego przez filozofa. Otóż w systemie filozoficznym Cieszkowskiego Bóg postępowo miał przygotowywać człowieka na pełne objawienie, a Duch Święty, podmiot trzeciej epoki, wprawdzie był zapowiadany, a nie – dawany. W tym wyrażała się metoda pedagogiczna oraz wychowawcza millenaryzmu Cieszkowskiego, w którym człowiek jako podmiot dziejów porusza się w świecie nie tyle finalnie uhistorycznionym, ile stale i dynamicznie uhistorycznianym przez siebie samego. Każda zaś zmiana historii to świadomy zwrot podmiotu poznającego posługującego się poznaniem uhistorycznionym i uhistorycznioną wizją prawdy:

„Dla Cieszkowskiego harmonia była wynikiem sprawstwa, kategorią czynu: nie tylko jego wytworem, lecz przede wszystkim możliwością czynu spełnianego swobodnie, samodzielnie i dodatnio. W tym znaczeniu harmonia w stosunkach ludzkich była także warunkiem czynu, stwarzała dla niego sprzyjające okoliczności. Wiązało się to z faktem, że harmonijne stosunki w społeczeństwie otwierały pole dla autokreacji człowieka, którą antagonizm z natury rzeczy ograniczał lub wyhamowywał”⁹.

Ten specyficznie pojmowany progresywnizm Norwid w *Stygmacie* zupełnie zarzuca. Radykalnym cięciem odrzuca dwie części noweli, wyraźnie pokazując w ten sposób, że nie istnieje rozumowo dające się wyjaśnić przejście od przypadkowego oraz tragicznego świata ludzkiego do silnie zdeterminowanego, a zarazem abstrakcyjnego świata historycznego. Nie ma możliwości wyprowadzenia żadnej metody pedagogicznej, nie ma także dostępu do żadnych środków mogących uhistorycznić świat ludzki roboty działalnością przypadku. Ten świat zamieszkiwany przez Różę Pomian, Generatową, Oskara, bohaterów włoskiego salonu to „uczłowieczony” świat pojęć Cieszkowskiego. Świat drugiego rzędu, świat stygmatów historii, historiozoficznych abstrakcji – u Cieszkowskiego antytetyczny – to natomiast świat myśli. Świat czynu, z kolei, mający zjednoczyć wszystko w obrębie epoki trzeciej, to u Norwida świat będący ostrą trawestacją filozoficznych tez Cieszkowskiego.

W tym kontekście interpretacyjnym żywą kpiną z historiozoficznych wizji „ducha trzeciego” Cieszkowskiego jest postać prostej, wiejskiej Gęsiarki pojawiająca się w zakończeniu *Stygmatu*. To ona niesie czyn narratorowi noweli, przywracając mu utraconą wcześniej zdolność tworzenia. Wydaje się w tej postaci (a więc gdy czytamy *Stygmat* w duchu filozofii czynu Cieszkowskiego) rodzajem spospolitowanego, jeśli nie zwulgaryzowanego patrona nowej epoki, strywializowanego Ducha Świętego, Parakleta zaczerpniętego z najważniejszych traktatów millenarystycznych Cieszkowskiego. Nie przyjdzie żaden duch pocieszyciel – zdaje się w tym momencie mówić Norwid – nie odczujemy żadnego rodzaju syntetycznej obecności czasu nowego rodzaju. Pojawi się za to prosta, wiejska dziewczyna i to ona w chthonicznym chaosie historii, a właściwie w niedających się zintegrować ani zharmonizować ze sobą ludzkiej oraz historycznej przestrzeni, przywróci ostatecznie nadzieję:

„Po dwakroć laską moją zakrzywioną jak rzymskie pedum, próbowałem z kładki przynaglic ku sobie kwiat nabrzeżny... gdy na razie, to widząc, skoczyła »gtupia« i urwany kwiat razem z piórem podała ku mnie bronzową rączką swoją.

⁹ E. Kasperski, *Filozofia konfliktu i walki: Cyprjan Norwid i August Cieszkowski* [w:] *August Cieszkowski...*, op. cit., s. 93–94.

Całość tej małej postaci, na zielonym tle się uwydatniającej, gdy zatrzymała na chwilę, wejrzenie moje, znudzona tem dziewczeczka wrzuciła mi w rękę kwiat i pióro, wołając:

– »Chcesz to, masz! – ja za głęsiami lecę...«. I pobiegła szczerą i wesolą...

Dopiero więc tej głupiej winien jestem powrócenie mi pióra do ręki, którego i używanie, i użytek obmierzili mi byli literaci”¹⁰.

Podsumujemy dotychczasowe spostrzeżenia. Kwestia stosunku Norwida do projektu historiozoficznego Cieszkowskiego jest dynamiczna i ulega zmianie wraz z kolejnymi latami jego twórczości literackiej. Trudno co prawda znaleźć jedną dominantę dla gry, którą z obszernym systemem filozofii czynu Cieszkowskiego toczy Norwid w poematach *Promethidion* albo *Assunta*, towarzyszy jej jednak – o tym możemy powiedzieć ze względu na pewność – zawsze ta sama atmosfera twórczej rywalizacji i kontynuacji, która jest na dobrą sprawę redefinicją systemu wyjściowego.

Z ducha filozofii czynu Cieszkowskiego wyprowadza Norwid w *Promethidionie* fundamenty estetyki praktycznej, nie ratując się w żadnym momencie wprowadzania swoich przekształceń pojęciami integralnymi dla filozofa: kategoriami millenaryzmu filozoficznego czy mesjanizmu historycznego. Jak czytamy więc w dialogu *Bogumił*, oddziaływanie systematu Cieszkowskiego dokonuje się tu na specjalnych, ograniczonych warunkach, gruntując antymillenarystyczny profil całego tekstu, a także antymillenarystyczną koncepcję czynu. Z kolei w *Stygmacie*, zresztą na tym samym gruncie, dojdzie w swoim czasie do ostatecznego skompromitowania metafizyki wielkich systemów Cieszkowskiego na rzecz pozaspekulatywnej i pozahistorycznej – filozofii czynu Norwida. Światowi myśli Cieszkowskiego Norwid przeciwstawia już w 1850 roku „powiew jedwabnych warkoczy”, tak zwane „średniówki dziejów”, a stygmaty historii w 1881 roku kontruje postacią Gęsiarki:

„Pieśń masz... Lecz pieśni gdzież rozgąteżanie?

Toż i przywódca Konrad uwięziony

Mówić, że czuje jej zaokrąglenie,

Że się lubuje wdziękiem onej strony

I zda się dłońmi już tykać wcielenie...

Kto kocha, widzieć chce oczyma w oczy,

Czuć choćby powiew jedwabnych warkoczy,

Kto kocha, małe temu ogromnieje,

I lada promyk zolbrzymia nadzieje,

Upiorowego nie dość mu myślenia,

Chce w apostołstwo, czyn, dziecię wcielenia

Bohater w dzieło wielkie lub ojczyznę

Bóg w kościół, człowiek w poważną siwiznę”¹¹.

Może jest więc racja w przywoływanym przez Edwarda Dembowskiego ostrzeżeniu kierowanym pod adresem filozofii historii Cieszkowskiego? Czy Norwid piszący zwłaszcza

¹⁰ C. Norwid, *Stygmata* [w:] idem, *Pisma wszystkie*, op. cit., t. VI, Warszawa 1971, s. 129.

¹¹ C. Norwid, *Promethidion*, op. cit., s. 444.

Psalmów-psalm oraz *Promethidion* nie zajęłby jego, Dembowskiego, miejsca, by – jeśli mogę to określić w ten sposób – ocalić Cieszkowskiego przed nim samym, to znaczy ocalić – jak ujmuje to Andrzej Walicki – rzutkiego filozofa czynu przed nieopanowanym, jednoznacznie zależnym od wzoru heglistą:

„Edward Dembowski oceniał Cieszkowskiego z punktu widzenia jego wkładu do filozofii powszechnej, jego przynależność do szkoły heglowskiej poczytywał mu za zasługę, a jego największe osiągnięcie upatrywał w »filozofii czynu«. W swej pierwszej wypowiedzi o Cieszkowskim (z roku 1841) Dembowski nazywa autora *Prolegomenów* »najcelniejszym heglizmu podstawcą« i wyrażał żal, że pisarz tak »głęboko myślący« za mało troszczy się o zaszczerpiecie zasad heglizmu w Polsce, co wykorzystują wrodzy Heglowi »pietyści«”¹².

Czy właśnie z estetycznym wymiarem tej „strony Dembowskiego” w obszarze pism Norwida realnie nie obcujemy, czytając *Promethidiona*? Czy nie jest to specyficzne, po Norwidowsku pojęte „prostowanie geniusza”, to znaczy Cieszkowskiego? „Korektowanie” Hegla, polskiego heglizmu przede wszystkim za sprawą historycznej *praxis*, ale nie „korektowanie” polskiego heglizmu Platonem¹³? Pytania te, chociaż dla Norwida pozostawały aktualne co najmniej do 1861 roku (kiedy to poeta napisał *Cywilizację*), tutaj muszą siłą rzeczy pozostawać bez odpowiedzi.

Zwoln wobec holizmu historiozoficznego Cieszkowskiego i Przedświtu Krasieńskiego

Jedną z najważniejszych tez monografii Andrzeja Wawrzynowicza dotyczącej filozoficznych przesłanek holizmu historiozoficznego Cieszkowskiego jest twierdzenie, że poprzez swój udoskonalony system dialektyczny autor *Prolegomenów do historiozofii* uwolnił *de facto* najbardziej żywotne treści hegeliańskiej filozofii historii czy może wręcz – wyswobodził je, do tej pory skrupowane zadaniem realizacji systemowej całości jego (Hegla) monumentalnej filozofii. Wawrzynowicz tłumaczy:

„Metodologiczny holizm Hegla, którego obecność Jerzy Topolski diagnozuje właśnie na terenie Heglowskiej refleksji nad historią i definiuje bezpośrednio jako »całościowe spojrzenie na dzieje«, posiada (...) swoją właściwą domenę w logice Hegla. W samej filozofii dziejów Hegla ma on zastosowanie jedynie czysto-formalne, stając się główną przyczyną późniejszego odrotu myśli zachodniej od heglowskiej koncepcji procesu historycznego. W rezultacie dopiero w *Prolegomenach* Cieszkowskiego holizm metodologiczny spekulatywnej logiki Heglowskiej znajduje zastosowanie w refleksji nad naturą procesu historycznego, stwarzając podstawy czegoś, co można określić jako »holizm historiozoficzny«”¹⁴.

¹² A. Walicki, *August Cieszkowski* [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, pod red. A. Walickiego, t. I: 1831–1863, Warszawa 1973, s. 435.

¹³ W polskiej tradycji badawczej istnieją także takie odczytania Cieszkowskiego, które wprost czynią z niego dziewiętnastowiecznego platonika w obrębie refleksji nad historią. Zob. między innymi W. Sajdek, *August Cieszkowski jako realista typu platońskiego* [w:] eadem, *Postęp bez rozboju. Podstawy teorii dynamizmu społecznego w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Lublin 2008, s. 163–178.

¹⁴ A. Wawrzynowicz, *Próba holistycznej wykładni procesu historycznego w historiozofii Augusta Cieszkowskiego* [w:] idem, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, Poznań 2010, s. 72.

To Cieszkowski zatem, nie Hegel, mówiąc obrazowo, wykorzystuje „przekładnię” i znajduje sposób przepisania „metodologicznego holizmu” autora *Fenomenologii dziejów* na własny, rodzący się w obrębie polskiej filozofii czynu, „historiozoficzny holizm”. To Cieszkowski wreszcie, nie Hegel, buduje dla europejskiej filozofii historii rodzaj „dźwigni Archimedesesa”, tak aby obraz całości mógł wreszcie zaistnieć w namacalnym, praktycznym planie dziejów, nie zaś – wyłączenie w obrębie metahistorycznej logiki. Cieszkowski jednak Hegla tym całym zakresem działań – korektorsko-rewizyjnych wręcz – nie postponuje:

„Ogólny stosunek Cieszkowskiego do Hegłowskiej koncepcji logiki dziejów polega raczej na próbie pozytywnego dotrzymania kroku Hegłowskiemu postulatowi spekulatywnego ujęcia historii, niż na jednoznacznej negacji tych postulatów z perspektywy filozofii czynu, interpretowanej jako filozofia działania praktycznego, uzasadniająca hasła radykalnej przebudowy społecznej. Ta ostatnia dystynkcja wyraźnie zaciera się tymczasem w interpretacjach dwudziestowiecznych historyków marksizmu, którzy posługują się stanowiskiem Cieszkowskiego instrumentalnie, jako ilustracją ideowej genezy koncepcji marksistowskiej”¹⁵.

Słowa Wawrzynowicza właśnie w kontekście norwidologii powinny – jak mi się wydaje – wybrzmieć z całą mocą. Wynika z nich bowiem, że istotna paralela Norwid – Cieszkowski ma służyć nie tyle orientowaniu dorobku Cypriana Norwida w perspektywie dziewiętnastowiecznej genealogii koncepcji Karola Marksa, ile potwierdzać – w skali oraz wymiarze polemicznej nierzadko dyskusji Norwida z ideami filozofii czynu Cieszkowskiego – antyheglowski aspekt światopoglądu poety. Norwidowska wizja świata historii jest nie tylko antymesjanistyczna i antimillenarystyczna, lecz także – antyheglowska. W tym wszystkim zaś (i to w niej najbardziej zdumiewające) mnoży wysiłki, ażeby nie zaprzeczyć formalnie filozofii historii Cieszkowskiego, lecz – przeciwnie – czerpać z praktycznego aspektu wynikającej z niej filozofii czynu. Ta bez mała „akrobatyka intelektualna” autora *Promethidiona* musi dowodzić, po pierwsze, jego szacunku do „polskiego Sokratesa”, jak określiła w tytule swojej książki Cieszkowskiego Wiesława Sajdek¹⁶. Po drugie, powinna ukazywać cały intelektualny wymiar twórczego antagonizmu, na który usiłował zdobyć się Norwid, najchętniej nawiązujący do koncepcji historycznego *ricorso* Giambattisty Vica¹⁷, zwłaszcza wobec współczesnej mu filozofii historii.

Najwymowniejszym dokumentem i świadectwem fascynacji „historiozoficznym holi-
zmem” Cieszkowskiego, a zarazem oczarowania tym, jak działała „Archimedesowska

¹⁵ Ibidem, s. 73.

¹⁶ W. Sajdek, *Polski Sokrates. Pojęcie czynu w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Lublin 2013.

¹⁷ „W *Milczeniu* z 1882 roku przedstawił poeta koncepcję przemiany form autoekspresji ludzi na przestrzeni dziejów: od psalmicznego uczestniczenia w absoluście, utraconego w wyniku upadku człowieka po współczesny etap »pracy dziejów«, ukazany jako romansowo-powieściowy czas upadku. Ujął tę koncepcję w nawiązującą do myśli Giambattisty Vica figurę *ricorso*; w ten sposób uobecniał się w jego poglądach romantyczny mit powrotu człowieka do punktu wyjścia, do utraconej jedności kosmosu, co wiąże Norwida z nowoczesnością ustanawiającą romantyzm, z myślą Goethego, Novalisa, Schellingów, Hegla i innych”. S. Rzepczyński, *Norwid i nowoczesność (perspektywa podmiotowości)*, „*Colloquia Litteraria*” 2007, nr 2/3, s. 14. Zob. także: E. Feliksiak, *Norwidowski świat myśli, Norwid i Vico oraz Vico, Michelet, Norwid [w:] eadem, Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin 2001. W niniejszym studium proponuję odmienny od inspirowanego wikianizmem model interpretacji *Milczenia* w podrozdziale zatytułowanym *Obecność historiozofii Cieszkowskiego w „Milczeniu”*.

przekładnia” w obrębie filozofii historii, pozostaje zatem *Przedświt* Zygmunta Krasińskiego. To zarazem znakomita literacka transpozycja najważniejszych cech „holizmu historiozoficznego”. Krasiński w sposób holistyczno-dziejowy pojmuje nie tylko makrostruktury takie jak historia, lecz także – mikrostruktury, abstrakcje systemu filozoficznego Cieszkowskiego, na przykład tak zwany proces historyczny, zarówno lokalny, jak i uniwersalny:

„Wszystko ludzkie znika – ginie –
Prysła ziemskich chwil zawitość,
Myśl już płąsa w tej krainie,
Gdzie Wszeczeństwo i Wszeczeńność.
Z dusz się naszych wzbil Duch trzeci,
Wyższy od nas – niepojęty –
Bo nam w piersiach wre i świeci,
A zarazem w górę leci,
Już z tych piersi wniebowzięty”¹⁸.

Obraz Parakleta jako „Ducha trzeciego” przychodzącego na świat w piersiach wygnanców z *Przedświtu* i wylatującego z nich – wylatującego z serc, możemy powiedzieć – reprezentuje zatem nie tylko rzeczywistość bliżej nieokreślonego eschatonu, lecz także urzeczywistnioną pełnię historii, w której – zgodnie z życzeniem Cieszkowskiego rewidującego metodologię historii Hegla – „uniwersalne i niepodważalne prawa dialektyki objawiają się kompleksowo we wszystkich dziedzinach poznania ludzkiego”¹⁹. Nie jest to w żadnej mierze utopia dialektyczna, lecz praktyczna realizacja prawideł teoretyczno-praktycznego systemu dialektycznego. W tym właśnie duchu idzie dalej i relacjonuje swoją epifanię wygnaniec z *Przedświtu* Krasińskiego:

„I w tej chwili przemienienia
O, pamiętaj, wspólnym wzrokiem,
Tej istoty trzeciej okiem –
Jej, nie naszym – my ujrzeli
Głąb rozkrytą przeznaczenia!”²⁰.

Norwidowski *Zwolon* powstał w 1849 roku. Umiejscowiony tutaj na tle *Prolegomów do historiozofii* Cieszkowskiego oraz *Przedświtu* Krasińskiego jest wobec wymienionych tekstów jawnie kontrastyczny, pomimo że powstaje w tym samym okresie, w którym zostały napisane *Psalmów-psalm* oraz *Promethidion*, wyraźnie honorujące myśl Cieszkowskiego. Wpierw uderza podtytuł, w którym Norwid nazywa swój tekst „monologią”, a więc – rozszerzmy to rozumienie – dramatem „monologicznym” czy może raczej: „monologowym”. Kolejną rzeczą, która wytrąca czytelnika z holistyczno-historiozoficznego trybu lektury *Zwolona*, jest zapewnienie czynione przez podmiot całego dramatu na samym wstępie:

¹⁸ Z. Krasiński, *Przedświt*, op. cit., s. 178.

¹⁹ A. Wawrzynowicz, op. cit., s. 77.

²⁰ Z. Krasiński, op. cit., s. 178.

„Jakoż – nie dramat serc i głosów wielu,
Pozaplatanych gałęźmi żywota,
Przez które świeci jasny błękit celu –
Ni monologu jest to czarna grota,
Gdzie myśl jak Kain brnie lub Iskariota:
Lecz raczej (ucha niech to nie skalęcy)
Tłum-pustek – ciszy-wrzawa samotniczej...”²¹.

Nie bez słuszności Maria Grzędzielska nazywa dramat Norwida „groteską niedonoszoną”²². Jeżeli przyjąć w *Zwolonie* punkt widzenia Harolda i przywołać właśnie jego obserwację: „Tak bo oschle i rzewno, / Tak wrzaskliwie i głucho, / Tak wątpliwie i pewno, / Tak nie wiedzieć jak... słowem, / Że nie z dziejów te dzieje / Z ich monarchą treflowym”²³ bądź „Chciałem zacząć tu dramę, / Lecz spleen przerwał mi nagle, / A więc romans – gdzież! – same / Bez krwi twarze, jak żagle, / Po fal błędzą otchłani – / Aż mi parno w tej bani...”²⁴, to nieuchronnie zmierzać będziemy do uznania w *Zwolonie* groteski historiozoficznej – co więcej, pisanej w okresie, w którym fascynacja Norwida Cieszkowskim jest najsilniejsza, pamięć zaś jego lektur, przynajmniej pamięć *Prolegomenów do historiozofii*, najwierniejsza.

Na to, co znamienne w słowach Harolda, zwracała już uwagę Grzędzielska, kiedy wskazywała między innymi właśnie w jego „posthistorystycznych” wypowiedziach na „efekt metafory metrycznej” – „metr stale cenzurowany 4/3, słowem metr *Mazura Dwernickiego* Wincentego Pola”, który „odbiera do reszty powagę spiskowi i treflowemu królestwu, a równocześnie wydobywa swoiście »polski zamach« i nieco go ośmiesza”²⁵. Warto by już w tym punkcie uzmysłowić sobie skalę ambiwalencji, jaka tym samym rozciągała się pomiędzy inspiracją Norwida Cieszkowskim a wymiarami filozofii historii i filozofii czynu tego drugiego. Obydwu projektów Norwid nie mógłby zaakceptować w pełni, co ujawnia się w uderzającym przeciwstawieniu *Promethidiona* i *Psal-mów-psalmu*, afirmujących raczej filozofię praktyczną Cieszkowskiego, z diametralnie innym *Zwolonem*, który może zostać zinterpretowany bądź jako groteska historiozoficzna (po pierwsze), bądź jako Norwidowa krytyka polskiej filozofii czynu (po drugie), bądź wreszcie – podobnie jak późniejszy o ponad trzy dekady *Stygmat* – już w 1849 roku jako Norwidowski utwór w pewnym sensie „posthistorystyczny” (po trzecie).

Jak wyjaśnia Wawrzynowicz, „posthistoryzm”, czyli „swoisty zanik uniwersalnego horyzontu historii”:

„Można ujmować w kategoriach pewnej wtórnej historiozoficznej naiwności, która zakorzenienia się w zachodniej myśli społecznej po Heglu i od tego momentu nieustannie wpływa na całokształt

²¹ C. Norwid, *Zwolon. Monologia* [w:] idem, *Pisma wszystkie*, op. cit., t. IV, Warszawa 1971, s. 32.

²² „Parabola *Zwolona* nie jest klarowna z powodu wtrętość autentycznych i półrealistycznych, wyjaśniają zaś ją elementy kukielkowe, a nawet coś w rodzaju groteskowości. Można nawet z żalem mówić: groteska »niedonoszona«. M. Grzędzielska, *Symbolika „Zwolona”, „Pamiętnik Literacki”* 1968, nr 4, s. 95.

²³ C. Norwid, *Zwolon...*, op. cit., s. 82.

²⁴ Ibidem, s. 83.

²⁵ M. Grzędzielska, op. cit., s. 95.

życia zbiorowego, utrwalając spóźnione pochodne stanowiska myśli oświeceniowej, stanowiska, które na gruncie refleksji historycznej oznacza w istocie regres do (przedheglowskiego) punktu widzenia wszechwładnego oraz abstrakcyjnego zdrowego rozsądku²⁶.

Nie jest łatwo dowieść tego typu anachronizmu u Norwida, niemożliwe wręcz jest bowiem uznawanie, że Norwid nie tylko w *Stygmacie*, *Cywilizacji* czy *Assuncie*, lecz także w istotnym tutaj eseju *Milczenie* nie wykracza poza to przedheglowskie *status quo*. Norwid zbyt czuły pozostaje na mirażu tak zwanej utopii dialektycznej, aby przyzwolić na regres własnej perspektywy spojrzenia na historię. To więc, co częściowo może się u niego manifestować w *Zwolonie* i w *Stygmacie*, co kształtuje sposób jego odchodzenia od millenaryzmu filozoficznego Cieszkowskiego w *Cywilizacji*, stanowi w większym stopniu efekt reakcji antyheglowskiej autora *Vade-mecum* aniżeli trwałej i ukształtowanej, w pewnej mierze „naiwnej światopoglądowo” postawy postheglowskiej.

Zwolon może być na tym tle odczytany jako pełna pasji filipika przeciwko Heglowskiemu pojęciu „królestwa wolności” i przeciwko utopijnej wierze w możliwość transcendentalnego skoku ponad własne historyczne warunki – z „królestwa natury” do „królestwa wolności”. Norwidowskiego wymiaru dziejów w *Zwolonie* tymczasem nie daje się zwerbalizować, przestanie historiozoficzne dramatu zostaje do głębi wygłuszone, to historiozofia kakofoniczna, zepsuta, solipsystyczna. I – jak już podkreślałem wyżej – nie świadczy to o dominacji postheglowskiej perspektywy w dramacie Norwida, lecz o silnym wydzźwięku antyheglowskim tekstów poety. Wybitną część miasta w *Zwolonie* monarcha królestwa życzy sobie nazwać Ugolinem. Jak wnikliwie zauważa Grzędzielska:

„»Krwi i zwalisk polek« jest po prostu gołe. Wygolony ugór – absurdalna i śmiała adideacja, nie dziwna jednak u poety, który własne litewskie nazwisko (w dobrej resztkę wierze) wywodził od Normandów, »piękność« tłumaczył jako »po-jękność«, a wreszcie wiązał z »jękiem« – »jenże« w *Bogurodzicy*. »Ugolino« jest nawet lepszą adideacją, bo funkcjonalną. Wskazuje Warszawę, noc paskiewiczowską, cytadelę. Nazwa ta ponadto mydli oczy, niby że Król uciska tam jakieś włoskie państewko, w którym wszakże śpiewa się *Bogurodzicę* i wspomina o polskiej mowie kwiatów. Ugolino to *Piekło*, a piekło jest w Polsce²⁷.

Nie lekceważyłbym wątków kosmopolitycznych *Zwolona*: jego włoskiego kontekstu oraz absurdalnych polonizacji. Nie chodzi tu w moim przekonaniu tylko o Warszawę paskiewiczowską. *Zwolon* jest dramatem na wskroś antyheglowskim. Stanowi również spektakularne uderzenie w holizm historiozoficzny Cieszkowskiego i Krasińskiego. To dramat, którego uniwersum, jakim jest teatr rewolucji, nie zostało skonstruowane wyłącznie na modłę wodewilowo-operetkową, nie jest nawet strukturą kalejdoskopową, jasełkowo-misteryjną – i to bowiem byłoby za mało w wypadku *Zwolona* powiedzieć. To uniwersum panoptykalne, w którym miejsce historiozoficznego szczytu – Heglowskiego „królestwa wolności” – zajmuje przerażająca „galeria osobliwości”, walczących i konspiracyjnych istot, nad którymi ostatecznie zapanowuje śmierć.

²⁶ A. Wawrzynowicz, *Współczesna rewizja linearnego ujęcia dziejów. Perspektywy powrotu do holistycznej wykładni historii* [w:] idem, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego...*, op. cit., s. 198.

²⁷ M. Grzędzielska, op. cit., s. 86–87.

Obecność historiozofii Cieszkowskiego w *Milczeniu*

Milczenia, napisanego w 1882 roku, nie sposób czytać w oderwaniu nie tylko od powstającego w tym samym okresie *Stygmatu*, lecz także – *Zwolona*. Zaznaczyliśmy już, że *Zwolona* zestawiony z powstającymi w tym samym okresie *Psalμών-psalmem* i *Promethidionem* ujawnia uderzającą niejednoznaczność w spojrzeniu Norwida na Cieszkowskiego. Fascynacji poety filozofią praktyczną autora *Prolegomenów do historiozofii* może towarzyszyć krytyczny odbiór jego tez millenaryzmu filozoficznego i holizmu historiozoficznego, między innymi w *Zwolonie*. To – jak się wydaje – część tak zwanej reakcji antyheglowskiej, która będzie charakteryzować twórczość Norwida do samego końca.

Milczenie dowodzi, że mimo Norwidowskiego antyheglizmu fundamentalna dla historiozofii idea dialektyki historycznej oraz kategoria dialektycznego równania pozostają kluczowe także dla autora *Zwolona*. Norwid porzuca w swojej rozprawie sposób myślenia heglowską z ducha triadą, zachowuje jednak zasadę przejść okresów dialektycznych, więcej: funkcjonalizuje ją na nowo. Jeżeli zatem sposobem przejścia u Cieszkowskiego między epoką tezy a antytezy była rewolucja w obrębie „średniówki dziejów”, ta zaś była związana z przyjściem na świat Chrystusa, u Norwida analogiczne przejście wynika z tak zwanego prawa przemilczenia – prawa w każdej sytuacji działającego tak samo. Dialektyka historyczna Norwida jest zatem dialektyką monotoniczną, co oznacza, że w każdej sytuacji przejścia (a Norwid wyróżnia ich cztery: pomiędzy epokami Legendy, Epopei, Historii, Anegdoty oraz Rewolucji) obowiązuje jeden i ten sam sposób transcendowania poza aktualny czas historyczny: przejście poprzez przemilczenie rozumiane historycznie czy może lepiej powiedzieć: przejście wskutek tak rozumianego przemilczenia.

U Cieszkowskiego w aspekcie konstruowania zasad przejścia między epokami dziejów nie ma – jak u Norwida – tak jednoznacznie opracowanej, homogenicznej dialektyki. Co więcej, Norwid, uznając w przemilczeniu podstawową kategorię swojej dialektyki historycznej, daje pierwszeństwo w obrębie swojej historiozofii terminologii *explicite* poetyckiej, a co najmniej symbolicznej. To rewolucyjna zupełnie transformacja systemu wcześniej ustalonego przez Cieszkowskiego. Zarazem – perspektywa niezwykle atrakcyjna dla nowoczesnego czytelnika, zastępuje bowiem, poetycko pseudonimuje pojęcia ewolucji oraz rewolucji Cieszkowskiego pojęciem nowoczesnym, które pozwala ukazać Norwidowską wizję historii jako mniej dosłowną i mniej zarazem przewidywalną. Norwid zatem, tworząc rodzaj dialektyki zarówno symbolicznej, symboliczno-poetyckiej, jak i monotonicznej, przewyższa Cieszkowskiego, który wikła się w romantyczną antynomię epoki, zwłaszcza antagonizm pojęć ewolucji i rewolucji:

„Przejście do nadchodzącej ery było problemem nadzwyczaj istotnym, dlatego August Cieszkowski poświęcał mu wiele uwagi. Chodzi o to, czy przejście to ma nosić charakter nagłego przewrotu (rewolucji), czy też łagodnej przemiany (ewolucji). Analogia z pierwszą »średniówką dziejów« wskazywałaby, że i tym razem powinniśmy mieć do czynienia z rewolucją. Jednak Cieszkowski odrzuca zdecydowanie tę drogę. Nie znaczy to bynajmniej, aby zupełnie negował pozytywną rolę, jaką rewolucje odegrały w historii. Nie odmawiał też filozof znaczenia rewolucjom, które dokonały się

w drugiej epoce dziejów, szczególnie zaś rewolucji francuskiej. A jednak twierdził, że za wszelką cenę należy uniknąć dalszych gwałtownych przewrotów²⁸.

Milczenie – jako tekst w ten właśnie sposób pojęty – nabiera wymiaru zupełnie dla historiozofii prekursorskiego. Jako pierwszy z tekstów tego rodzaju nasycy narrację historiozoficznej rozprawy pierwiastkiem poetyckim, nie rezygnując zarazem z wymiaru dialektyki historycznej. To pierwszy z długiej listy tytułów rozpraw historiozoficznych, które moglibyśmy nazwać fundatorskimi dla historiozofii polskiego modernizmu. Norwid jako autor *Milczenia* staje się (bliższym dla jednych, dalszym dla innych) patronem modernistycznej historiozofii polskiej. W obręb jej autorów Zbigniew Kuderowicz wlicza między innymi Stanisława Przybyszewskiego, Jerzego Żuławskiego i Ignacego Matuszewskiego (historiozofia estetyzująca), Stanisława Szczepanowskiego i Artura Górskiego (historiozofia mesjanistyczna), a także Tadeusza Micińskiego i Mariana Dziedichowskiego (najbliższa Norwidowi historiozofia metafizyczno-moralistyczna)²⁹.

Dalsze porównywanie systemu historiozoficznego w *Prolegomenach do historiozofii* i *Ojcie nasz* oraz zakroju podobnego systemu w Norwidowskim *Milczeniu* prowadzi do nie mniej interesujących spostrzeżeń. Najbardziej uderzające staje się w tym przypadku uwolnienie się Norwida od chrystocentrycznej i chrystianocentrycznej orientacji polskiej historiozofii (co szczególnie znamienne w wypadku poety chrześcijańskiego). Nie ma więc u Norwida ani charakterystycznego dla millenaryzmu filozoficznego Cieszkowskiego pojęcia „średniówki dziejów”, ani żadnego z jego odpowiedników. Segmentacja procesów historycznych jest religijnie neutralna, a jako taka stanowi kontrapunkt dla eksponującej sakralne znaczenie triady oraz troistości wizji epok Cieszkowskiego. Stosunek epok do siebie w obliczu jednego stałego przejścia pozostaje zrównoważony i ukazuje raczej doskonałość mechanizmu, jakim dla Norwida miał stać się proces historyczny. To pojęcie w *Milczeniu* – jak się wydaje – w najmniejszym stopniu nie miało zostać obciążone wymiarem transcendentnym. Norwid w figurze historiozofa poszukuje bowiem przede wszystkim światopoglądowej suwerenności, w tej mierze jego projekt okazuje się przeciwstawny do projektów Cieszkowskiego oraz tak silnie gruntujący projekt historiozoficznego modernizmu.

Zastąpienie epok Boga Ojca, Syna Bożego oraz Ducha Świętego epokami Legendy, Epopei, Historii, Anegdoty oraz Rewolucji nie jest tym samym jedynie zwykłą substytucją. To wyrazisty sygnał rozbratu z holistyczno-millenarystyczną wizją filozofii historii. Świadczą o tym zarówno sposoby przywoływania w *Milczeniu* biblijnych postaci Starego Testamentu, jak i sam egzegetyczno-hermeneutyczny sposób jej lektury przez Norwida. Oskarżenie proroka Ezechiela o obłąd pojęte przez Norwida jako znak czasów zostaje natychmiast zestawione z sądami Ateńczyków na temat Metona, greckiego astronoma i matematyka. Księga Wyjścia – powiada Norwid w *Milczeniu* – domaga się lektury w duchu epoki Legendy,

²⁸ M.N. Jakubowski, *Kryzys współczesności i wizja przyszłości* [w:] idem, *Czyn, przyszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*, Warszawa – Poznań 1989, s. 52–53.

²⁹ Z. Kuderowicz, *Typologia modernistycznych historiozofii* [w:] idem, *Artyści i historia. Koncepcje historiozoficzne polskiego modernizmu*, Wrocław 1980, s. 111–180.

Księga Sędziów – w wymiarze epoki Epopei. Księga Królewska to także tryb wyraźnie sprecyzowanej lektury historiozoficznej – zgodnie z założeniami trzeciej epoki Historii. Biblijną epokę Anegdoty zaś wyraża Księga Koheleta, Nowy Testament jest Rewolucją³⁰.

Najistotniejsze w tym wypadku jest w moim przekonaniu to, by nie popełnić błędu *post hoc ergo propter hoc*. Norwidowski projekt historiozoficzny w *Milczeniu* nie jest projektem, który został oparty na fundamencie wzorcowej historiozofii świętej, to znaczy historiozofii Izraela. To dzieje Starego Testamentu posłużyły za określoną, twardą egzemplifikację działania metody dialektyczno-historycznej Norwida. Nie Biblia więc jest tu źródłem metody – powiedzmy, ojczyzną – Norwidowskiej metody – lecz system dialektyczno-historyczny Hegla oraz Cieszkowskiego. System, powtórzę, nie zaś sama transcendentalna filozofia historii, której – czy to w jednej, czy drugiej realizacji, Niemca lub Polaka – Norwid żywo się przeciwstawia. „Średniówka dziejów” – jeżeli już przenosić ją z systemu historiozoficznego Cieszkowskiego na grunt myślenia Norwida – to punkt narodzin Mesjasza pomiędzy epoką Anegdoty a Rewolucji. W Norwidowskiej historiozofii – choć przypisuje się temu momentowi religijne znaczenie – nie jest to chwila w żaden sposób formalnie wyróżniona. Taki jest koszt Norwidowskiego nastawienia antymillenarystycznego, taka właśnie jest cena reformy sposobu myślenia w obrębie historiozofii: porzucenie chryścianocentryzmu. Gdy u Cieszkowskiego to chryścianocentryzm, metafory millenarystyczna i holistyczna całościowo organizują sposób filozofowania, u Norwida – w procesie historiozoficznej lektury Biblii – akcentowane są przede wszystkim monotoniczne przejścia między kolejnymi etapami historii Starego Testamentu, koniec końców: wytworzona zostaje w charakterze alternatywy dla autora *Prolegomenów do historiozofii* historiozofia Izraela.

Powróćmy jednak na koniec do związków, które łączą *Milczenie* ze *Stygmatem* oraz *Zwolonem*. Zarówno nowela Norwida z 1883 roku, jak i jego „monologia” dramatyczna z 1849 roku pozostają manifestami historycznego indeterminizmu: *Zwolon* deklaruje ten indeterminizm już na poziomie gatunkowym, gdyż Norwid tworzy swoistą, historiozoficzną groteskę. *Stygmat* ujawnia z kolei indeterministyczny wymiar całej mozaikowej opowieści Norwida przez umieszczony w finale noweli epizod z Gęsiarką. Indeterminizm historyczny *Zwolona* może przez zakończenie dramatu sugerować pesymizm historiozoficzny, indeterminizm *Stygmatu* zaś – pewien rodzaj pothistorycznego optymizmu. Oba dzieła, to chyba najważniejsze w tym porównaniu, w perspektywie *Milczenia* zyskują określoną, legitymującą sankcję.

Dzieje się tak, uważam, jak gdyby Norwid tłumaczył *Milczeniem* indeterministyczny wymiar obu tekstów, zwłaszcza swoją koncepcją przemilczenia. Jeżeli można tak powiedzieć – „karnawalizacja” świata w *Zwolonie*, a zatem „wyprodukowanie” uniwersum, które jest stworzone wręcz do istnienia w środowisku groteski historiozoficznej – to efekt działania historycznego prawa przemilczeń, określone dziejowe *nunc stans* oraz dobitne wskazanie na to, że zasada dialektyczna Norwida to przeciwieństwo holizmu historiozoficznego Cieszkowskiego. Przemilczenia, stany i obrazy przemilczeń gromadzą się

³⁰ C. Norwid, *Milczenie* [w:] idem, *Pisma wszystkie*, op. cit., t. VI, Warszawa 1971, s. 247.

w dziejach nieustannie, inaczej niż rewolucje czy ewolucje mające charakter punktowy i w jakiejś mierze magiczny. Koncepcja Norwida jest więc koncepcją kumulatywizmu historycznego, a także wizją dynamiki historycznej, wyraźnie odróżniającą się od statycznej, przyczynowo-skutkowej, teleologicznej propozycji Cieszkowskiego. Co najważniejsze i co świadczy również o modernistycznym nastawieniu historiozofii Norwida, autor *Stygmatu* holizm historiozoficzny Cieszkowskiego zastępuje *de facto* czymś zupełnie przeciwnym, historiozoficznym atomizmem. Ta specyficzna, indeterministyczno-atomistyczna wizja historii ujawnia się właśnie w finalnym obrazie *Stygmatu*. Gest Gęsiarki podającej narratorowi noweli kwiat i pióro to także wymowny, symboliczny moment, w którym Norwid podejmuje istotną decyzję o własnym, zbawiennym zapewne w jego przekonaniu regresie, deklaracyjnym wyjściu z Hegłowskiego „królestwa wolności” i powrocie do praktyk asystemowych, do pozaformalnego widzenia historii – „królestwa natury”.

Zakończenie

Recepcja, echa, ślady oddziaływania systemu historiozoficznego Cieszkowskiego na światopogląd Norwida nie są łatwe do wysłedzenia. Ilekroć autor *Promethidiona* dedykuje któryś ze swoich utworów Cieszkowskiemu, tylekroć – motywując tego rodzaju przypisanie – badacze Norwida kładą nacisk nie na aktywność filozoficzną Cieszkowskiego, lecz na społeczny i animacyjny wymiar jego działalności w Wielkopolsce. Co do *Philocteta* więc, jak tłumaczy Andrzej Fabianowski, „jest to nota powstała zapewne w końcu marca 1863 roku, adresowana do Augusta Cieszkowskiego, którego wpływy w Wielkopolsce mogły przyczynić się do zrealizowania zamiaru poety i utworzenia nowego dziennika”³¹. Podobnym komentarzem wcześniej *Psalmów-psalm* opatruje Zofia Dambek:

„Na karcie 1. czytamy dedykację »Do Augusta C. poema przypisując« i następującą po niej przedmowę. Skąd dedykacja dla Cieszkowskiego? W przedmowie Cyprian Norwid wspomina swoje spotkanie, jako młodego debiutującego wówczas poety z filozofem w Warszawie. Jednak dedykacja nie powstała ze względów sentymentalnych. Wydaje się, że Norwid w ten sposób chciał uznać i podkreślić udział Augusta Cieszkowskiego w tworzeniu Ligi Polskiej – »związku braterskiego ponad wszystkimi stronnictwami«. Idea Ligi była więc bardzo bliska poecie, który proponował wybite medalu na cześć filozofa latem 1850 r.»³².

Aktywność Cieszkowskiego na rzecz powstania Ligi Polskiej nie wydaje się w moim przekonaniu najważniejszym z powodów powstania *Psalmów-psalmu*. Lektura poematu Norwida nakierowuje czytelnika raczej na tropy uważnej lektury filozoficznej Cieszkowskiego, dokonywanej przez poetę przez pryzmat *Przedświtu* oraz *Psalmów* przyszłości Krasińskiego. Świadczą o tym Norwidowskie, pozytywne(!) odwołania do millenaryzmu filozoficznego i holizmu historiozoficznego: „Bo rzeczy swoich nie szuka, a przecie

³¹ A. Fabianowski, „*Philoctet*” [w:] Cyprian Norwid. *Interpretacje*, pod red. S. Makowskiego, Warszawa 1986, s. 198.

³² Z. Dambek, *Spotkanie z arcydziełem: Cyprian Kamil Norwid, „Psalmów-psalm” 1850* [broszura], Biblioteka Raczyńskich, Poznań 2010, s. 4.

/ Cudzego nie chce – wie, że Bożym trzecie³³. Epoka trzecia jest w rozumieniu poety – konkurencyjnie wobec *Psalmu miłości* Krasińskiego – epoką miłości pojętą jako między-społeczna *agape*. W ten właśnie sposób Norwid usiłuje dopełnić system historiozoficzny Cieszkowskiego. Jeżeli *Przedświt* był literacką transpozycją też holizmu historiozoficznego z *Prolegomenów do historiozofii*, *Psalmów-psalm* ma – jak się wydaje – pójść jeszcze o krok dalej. Stanowi bowiem twórcze uzupełnienie *Ojczyzna nasza* – o osiem błogostawieństw, które zdaniem Norwida winny poprzedzać wypowiedzenie pierwszych słów Modlitwy Pańskiej:

„Wpierw, niżli „Ojczyzna nasza” w duchu i w prawdzie wyrzeczem,
Niech kością bytu nam, niech pierwej stanie się mleczem,
Te błogostawieństw siedm i ósme (o), walki początek,
Gdy trudów przyjdzie trud, gdy piątków nastanie piątek”³⁴.

Mimo więc że w dziewiątej części *Psalmów-psalmu* pojawi się bliska teleologii historycznej z *Ojczyzna nasza* Cieszkowskiego kategoria „przed-wiecznego amen”³⁵, to pierwsze słowa Kazania na Górze, tak zwane słowa podnoszenia nizin przez Chrystusa, stanowią dla Norwidowskiego projektu historiozofii „kość bytu” i jego „mlecz”. Słownik wileński w ten sposób definiuje XIX-wieczny „mlecz”:

„**Mlecz**, u, lm, e, m. 1) *pacierzowy, grzbietowy, mózg kości pacierzowej*. 2) = rybi, płyn nasienno-ny u ryb samców. 3) = *karpi*, pod wzgl. chem. oprócz zwyczajnych zwierzęcych substancji, zawiera w sobie znaczną ilość fosforu; uważa się za mieszaninę białka z galaretą, fosforem, fosforanem wapnia i magnezyj i solą aminonajacką. 4) = *kiszkowy, chem. i fizjol. ob. Chyl*. 5) = *żółdkowy, chem. i fizjol. ob. Chym*. 6) = *roślinny, ob. Oskola*. 7) = *bot. a) ob. MUctaj; b) = świni, ob. Świnimlecz, ob. Brodawnik mleczowaty; c) = psi, ob. Wilczomlecz (Euphorbia), roślina; d) = (Lapsana), roślina*”³⁶.

Modlitwa Pańska, esencjonalny skrót, a zarazem szczyt historiozoficznego millenarizmu Cieszkowskiego, stanowi więc dla Norwida w *Psalmów-psalmie* swego rodzaju „pancerz”, choć może lepiej byłoby powiedzieć – „zbroję”, i owszem, zewnętrznie kunsztowną, lecz wewnątrz kryjącą coś znacznie cenniejszego – „szkielet” czy „kręgosłup” ośmiu błogostawieństw. To właśnie one determinują naturę bytu tak zwanego człowieka w historii, czynniki zaś, które wyróżniać chciał Cieszkowski w swoim millenarystycznym projekcie, to dla Norwida – jak się zdaje – rodzaj wtórnej determinacji. Już więc na etapie pisania *Psalmów-psalmu* obserwujemy tym samym rodzaj sporu filozoficzno-poetyckiego, który wieść chciałby Norwid z Cieszkowskim tylko pozornie, wyłączenie werbalnie (jak w przedmowie do poematu) go wywyższając. Nie dziwi tym samym, że rok po napisaniu wyrażającego atomizm historiozoficzny *Zwolona* – jak wzmiankowała na ten temat w przytoczonym już cytacie Dambek – poeta „wybiję medal na cześć filozofa”. Tego rodzaju sprzeczności wydają się naturalne dla tej relacji, skoro już

³³ C. Norwid, *Psalmów-psalm jako pieśni społecznej* poszyt trzeci [w:] idem, *Pisma wszystkie*, op. cit., t. III, Warszawa 1971, s. 410.

³⁴ Ibidem, s. 412.

³⁵ Ibidem, s. 414.

³⁶ *Mlecz* [hasło] [w:] „Edycja elektroniczna Słownika wileńskiego”, kierownik projektu: M.B. Majewska, prace informatyczne: M. Żółtak, <https://eswil.ijp.pan.pl/index.php> [dostęp: 16.07.2017].

w *Psalmów-psalmie* widzimy – zamiast apoteozy holizmu historiozoficznego Cieszkowskiego jak w *Przedświcie* – dynamikę oraz chęć współkonkurencji Norwida z holistyczno-millearystycznym modelem widzenia dziejów.

Integralne dla Cieszkowskiego kategorie modlitwy i historii Norwid zastępuje kategoriami pieśni i literatury: symbolami dziejów są więc u Norwida dzieje pieśni, teleologia historii natomiast to właśnie teleologia XIX-wiecznej polskiej pieśni, której ramy w sposób symboliczny i poetycki wyznaczają zaginione ciało Antoniego Malczewskiego i pęknięte serce Maurycego Mochnackiego³⁷. Ten sam, rozwinięty oraz umotywowany już schemat poetyzacji historiozofii będziemy obserwować w późniejszym o ponad trzydzieści lat *Milczeniu*, zorganizowanym wokół metody dialektycznej, która *de facto* okaże się metodą poetycką – prawa przemilczenia. *Psalmów-psalm* stanowić tym samym powinien klasyczny zupełnie przykład zmagania się Norwida z monumentalnym systemem historiozoficznym Cieszkowskiego, z jakichś powodów tak jednak nie jest odczytywany. Zawiniły z pewnością także listy poety do autora *Ojciec nasz*, ich prywatny, nieraz familiarny ton oraz społecznikowski wymiar. Utrudniało to z pewnością wyobrażenie, że Cieszkowski może stanowić dla Norwida również partnera sporu literacko-filozoficznego niewypowiedzianego, co prawda, nigdzie w korespondencji wprost, aczkolwiek sugerowanego dobitnie, chociaż nie artykułowanego bezpośrednio, poprzez wymiar tekstów literackich.

Przeszkodami dla tego rodzaju analiz były z pewnością fragmenty Norwidowskiej krytyki filozofii oraz ogólne ataki na filozoficzną profesję, w tym na obszary rozważań współczesnych autorowi *Zwolona filozofów polskich*³⁸. Oskarżenia tak zwanej spekulacji filozoficznej o jałowość pojawiały się także w kluczowych etapach korespondencji Norwida z Cieszkowskim, między innymi w traktacie o kapitulacji Paryża, w liście pisanym przez poetę ze stolicy Francji z 1 marca 1871 roku:

„Filozofom dzisiejszym nie wierzę – będą oni sobie na katedrach systematyzować, ale jak kto silnie karabinem w ziemię uderzy albo grubo pieniędzmi brzęknie, natychmiast pokłonią się jemu całym narodem swoich mądrych głów, jak tan kłosów za wiatrem. Specjalności, które ja raczej zaleciłbym w kształceniu się, to pogłównie dwie – przeczytanie dobre Homera i Biblii”³⁹.

W niniejszym studium usiłowałem dowieść przede wszystkim, że ani deklarowana specjalizacja w Homerze, ani specjalizacja w lekturze Biblii nie rugują możliwości dialogu Norwida z filozoficzną współczesnością, zwłaszcza – ze współczesnością polską. Tego projektowanego tutaj dialogu nie da się zredukować również do osiemnastowiecznych fascynacji Norwida filozofią dziejów Giambattisty Vica. Tak zwany wikianizm nie konserwuje Norwidowskiego spojrzenia na dzieje, nie impregnuje go na oddziaływanie filozofii

³⁷ „Malczewski naprzód zgąsł i ani znaku, gdzie leży: / On, który zaczął pieśń, sam niewidzialny, jak z wieży”, „(...) harfazier Maurycy... // Więc przyszedł i mąż Ów, lecz tłum go przeklął stolicy, / A prawdy, które niósł, wówczas dopiero uznane, / Gdy z umarłego zwłok serce wyjęto spękane! (...)”. C. Norwid, *Psalmów-psalm...*, op. cit., s. 403.

³⁸ „Co do batwana, to wiadomo już, iż Słowianie niesłychanie mało onych robili z kamienia, brązu, kości słoniowej, złota, srebra... (jak Grekowie). Słowianie byli narodem w życiu, a nie w sztuce wyrażającym się, jak to filozofowie polscy twierdzą – tam przeto Batwanów należałoby szukać”. C. Norwid, *Do Ludwika Nabelaka, [Paryż, wrzesień-październik 1868]* [w:] idem, *Pisma wszystkie*, op. cit., t. IX, Warszawa 1971, s. 365.

³⁹ C. Norwid, *Do Augusta Cieszkowskiego [Paryż, 1 marca 1871]* [w:] idem, *Pisma wszystkie*, op. cit., t. IX, Warszawa 1971, s. 478.

historii Hegla, wręcz przeciwnie – podsycia rozmach reakcji antyheglowskiej Norwida widoczny choćby w *Zwolonie*.

Przetrwają mając w obrębie tych skomplikowanych uwarunkowań również najbardziej charakterystyczne elementy heglowskiej z ducha logiki historii. Heglowska metoda dialektyki historycznej, stosowana również przez Cieszkowskiego, zostanie nie tylko wykorzystana na nowo, lecz także zrewitalizowana w pięcioepokowym systemie historycznym w traktacie *Milczeniu*. Jednocześnie nie zaprzestanie Norwid kolejnych rewizjonistycznych rozliczeń z prawidłami filozofii historii zaproponowanymi przez Cieszkowskiego. Tylko *Psalmów-psalm* napisany w 1850 roku okaże się rzeczywistym (choć transformującym) program *Ojciec nasz* nawiązaniem do millenaryzmu filozoficznego i holizmu historiozoficznego polskiego filozofa. Wyłącznie tutaj realnym, spełnionym odwołaniem stanie się odwołanie do apologetyzującego system Cieszkowskiego *Przedświtu* Krasińskiego. Kolejne utwory, nierzadko nowe: *Cywilizacja*, *Stygmat*, a nawet *Assunta*, wymienione *Zwolon* i *Promethidion*, a także *Milczenie*, będą stanowić bądź to specyficzną grę z poszczególnymi komponentami historiozofii Cieszkowskiego (na przykład terrestrializacja pojęcia zaświatów w kontekście *Cywilizacji*), bądź dekonstrukcję pojęcia historii jako całości, tak jak rozumiał ją Cieszkowski.

Norwid tego rodzaju rozliczeń mógł dokonywać nie w pełni intencyjnie, chociaż z pewnością nie realizował ich bezrefleksyjnie. Jego wizja swoistego „pożegnania z historiozofią” w *Stygmacie*, ewokowana przede wszystkim w związku z finałem noweli, epizodem z *Gęsiarką*, w połączeniu z zastosowaną przez autora *Cywilizacji* poetycką dialektyką historyczną w *Milczeniu* może posłużyć za argument na rzecz widzenia w poecie prekursora nowoczesnej, modernistycznej wizji historiozofii spod znaku między innymi Tadeusza Micińskiego oraz Mariana Dziedzińskiego.

Summary

Cyprian Norwid and August Cieszkowski's Historiosophical Project

The article focuses on the correspondences between Cyprian Norwid's ideas as reflected in his writing and August Cieszkowski's philosophical world-view. Norwid's numerous works, written between 1848 and 1883, including *Psalm-Psalm*, *Zwolon*, *Promethidion*, *Civilisation*, *Assunta*, *Stigma* and *Silence*, can be seen as attempts at reinterpreting Cieszkowski's historiosophy. In particular, Norwid seeks to provide an adequate account of Cieszkowski's theories of philosophical millenarism and historiosophical holism. Ultimately, in *Silence*, Norwid develops his own revised historiosophy (which connects him to Tadeusz Miciński and Stanisław Dziedziński, twentieth-century representatives of moral and metaphysical historiosophy). *Stigma*, written around 1881, can be read as the poet's parabolic defence of nineteenth-century philosophy, despite its anachronistic aspects.

Keywords: Norwid, Cieszkowski, *Promethidion*, historiosophical holism, philosophical millenarism

Słowa kluczowe: Norwid, Cieszkowski, *Promethidion*, holizm historiozoficzny, millenaryzm filozoficzny