

## DIALOG O LUDZKIEJ DRODZE DO CZŁOWIECZEŃSTWA CYPRIAN NORWID I STOICY

*Nieuchwytna, a zatem w pełni niewyraźalna prawda jest rzeczywistością, zyskuje rangę wartości absolutnej, sięga samej istoty Boga, a przy tym pozostaje związana „z dzianiem się, w którym się przejawia, z zachowaniami ludzkimi” [...] Philo-sophos pozostaje [...] tym, który miłując mądrość, pragnie jej, lecz nie może w pełni osiąść wiedzy absolutnej.*

### WOKÓŁ NORWIDOWEJ KONCEPCJI FILOZOFII

„Filozofia do dziś zabijaną, ale niezastąpioną (?)” (VII, 281)<sup>1</sup> – tak brzmi bardzo pewnie – zdawałoby się – sformułowany sąd, który pada w *Notatkach z mitologii* Cypriana Norwida. Za sprawą znaku zapytania jednak wypowiedź ta niesie w sobie zarzewie medytacji, a zarazem poprzedza wymienione przez Norwida imiona Greków, z którymi wiążą się narodziny jakościowo nowej refleksji o rzeczywistości. Romantyczny myśliciel przywołuje Talesa – pierwszego poszukiwacza arché, Sokratesa – postać uosabiającą filozofa wszechczasów, a wreszcie Pitagorasa – tajemniczego mistrza naukowo-religijnej wspólnoty borykającej się z problemem metempsychozy. „Filozofia do dziś zabijaną, ale niezastąpioną (?)”. W kontekście zapisków poety wypada zapytać: Jaka filozofia? Grecka, starożytna? A może każda, zatem filozofia w całej swojej istotowej specyfice? W liście adresowanym do Augusta Cieszkowskiego poeta wyznaje: „Filozofom dzisiejszym nie wierzę – będą oni sobie na katedrach systematyzować, ale jak kto silnie karabinem w ziemię uderzy albo grubo pieniądźmi brzęknie, natychmiast pokłonią się jemu całym narodem swoich mądrych głów, jak łan kłosów za wiatrem” (IX, 478). Norwidowa postawa odrzucenia twórczości współczesnych poecie myślicieli zdaje się wyplýwać z pojmowania filozofii jako ćwiczenia duchowego<sup>2</sup>, które dotyka osobowościowego centrum człowieka, a tym samym kształtuje i objawia jakość ludzkiej egzystencji. Ostatecznie zatem autor *Rzeczy o wolności słowa* twierdzi, że życie filozofa powinno być realizacją głoszonej przez niego teorii. W epistolarnym zapisie powierzonym Mikołajowi Kamieńskiemu Norwid wypowiada uzasad-

<sup>1</sup> Jeżeli nie odnotowuję inaczej, teksty Norwida cytuję według edycji: C. N o r w i d, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. 1-11, Warszawa 1971-1976. W nawiasie cyfra rzymska oznacza numer tomu, arabska – numer strony.

<sup>2</sup> Zob. P. H a d o t, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992.

nienie swojego sądu: „Każdy, kto sprzedaje choćby w najlepszym celu rozum swój, nie dodając do tego osoby swojej, knowa zdradę prawdy, bo [...] prawda nie jest tylko wiedzą, ale i życiem razem” (VIII, 369).

Koncepcja prawdy, jaka wyłania się z pism romantyka, pozwala na nieco zmienioną lekturę przywołanego fragmentu. W tekstach poety prawda uparcie uruchamia wieloznaczność. Nieuchwytna, a zatem w pełni niewyraźna prawda jest rzeczywistością, zyskuje rangę wartości absolutnej, sięga samej istoty Boga, a przy tym pozostaje związana „z dzianiem się, w którym się przejawia, z zachowaniami ludzkimi”<sup>3</sup>. Owej prawdy – w każdym jej wymiarze<sup>4</sup> – „razem dochodzi [się] i czeka”<sup>5</sup>, ona też okazuje się „Idea powodującą nieustannie równe sobie świadectwo...” (IV, 532). Wydaje się, że w podobny sposób Pitagoras i jego duchowi spadkobiercy traktowali inne fundamentalne pojęcie: mądrość. Philo-sophos pozostaje zatem tym, który miłując mądrość, pragnie jej, lecz nie może w pełni osiąść wiedzy absolutnej w bezpośrednim oglądzie bytu. Z racji swej ludzkiej kondycji filozof nie przestaje dążyć do doskonałego poznania. Dla Norwida prawda lub inaczej – mądrość „jest myślą więcej całości-wywołaniem wiecznym i czasowym człowieka myśl tę wyrażającego” (VIII, 279). Zatem „filozofować” w świecie poety musi znaczyć „żyć filozoficznie”. W tym świetle intelektualne osiągnięcia wieku okazują się dla Norwida iluzją, podczas gdy „filozofia starożytnych nie jest głupstwem” (VIII, 351), starożytni bowiem „nie znali uśmiechu zatęchłego umysłu i zupełnie zwątpiałego serca, z jakim odpowiadają dziś mędrkowie na zapytania ludzi naiwnych, świeżych i coraz rzadszych!” (VI, 223).

Wskazane przez Norwida wymagania pełnej harmonii, którą tworzyć mają koncepcje głoszone przez filozofa oraz jego życie, odpowiadają mentalności starożytnych Greków. Ci bowiem w osobowości filozofa i w jego życiowej postawie, odsłaniającej się w ekstremalnych i bardzo zwykłych sytuacjach, widzieli „dopełnienie całkowitego, integralnego pojęcia filozofii”<sup>6</sup>. Praktyczne rozumienie filozofii w antyku zawsze, choć z różną intensywnością, towarzyszyło teoretycznemu namysłowi, stając się do tego stopnia rysem szczególnym starożytności, że niektórzy krytycy widzą w filozofii grecko-rzymskiej przede wszystkim sposób życia, światopogląd wyznaczający kształt jednostkowego istnienia<sup>7</sup>. Bez względu na zmieniające się w myśli starożytnej relacje teorii

<sup>3</sup> Por. J. P u z y n i n a, *Wstęp*, w: *Słownictwo etyczne Cypriana Norwida. Część I: „prawda”, „fałsz”, „kłamstwo”*, red. J. Puzynina, Warszawa 1993, s. 5.

<sup>4</sup> Czyli w wymiarze ontycznym, aksjologicznym, epistemicznym, estetycznym i etycznym. Zdaniem Puzyniny Norwid używa słowa „prawda” i pokrewnych mu leksemów w znaczeniach należących do wymienionych dziedzin. Por. P u z y n i n a, dz. cyt., s. 3.

<sup>5</sup> C. N o r w i d, *Vade-mecum*, oprac. J. Fert, Wrocław-Warszawa-Kraków 1999, s. 81 (dalej: VM).

<sup>6</sup> J. D o m a n s k i, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 11.

<sup>7</sup> Por. H a d o t, „Filozofia jako sposób życia”, w: tenże, dz. cyt., s. 221-233.

i praktyki, niezaprzeczalne pozostaje twierdzenie o praktycznej koncepcji filozofii epoki hellenistycznej. W wyniku polityki Aleksandra Wielkiego runęła Hellada – państwo, a wraz z nim polityka jako dziedzina myśli, jako etyka wpisywana w ramy polis i religia polis. Zawalił się więc gmach duchowego życia Greków. Z tej aksjologicznej przepaści wydobywają świat grecki propozycje: Epikura, stoików i sceptyków, czyli modele życia tworzone przez filozofię życia, która wskazuje nowe treści i – według G. Realego – „oświeca sumienia, pomaga człowiekowi żyć i uczy go, jak być szczęśliwym nawet w tragicznej epoce, w której [...] zdaje się, że wszystkie dawne wartości zostały obalone”. Teraz miłujący mądrość stają się w rzeczywistości „wielkimi moralistami; są głosicielami etycznego credo; są na swój sposób apostołami i misjonarzami”<sup>8</sup> albo inaczej – odgrywają rolę lekarzy, którzy sami przechodzą proces powrotu do zdrowia, borykając się z bólem egzystencji, mającym swoje źródło w lęku. „Puste są słowa filozofa, które nie leczą cierpienia człowieka”<sup>9</sup> – jak głosił Chryzyp. Wydaje się istotne, że wymaganie jedności myśli i działania – choć przyjęte implicite przez większość filozofów antycznych – zostało wyraźnie sformułowane w obrębie Stoi. To nowe nastawienie „miłujących mądrość” rodzi pytanie: czy filozofowie są wiarygodni? Nieodparcie też podsuwa pokusę: sprawdźmy! Ulegli jej współcześni „filozofa szkoły własnej”, w wykreowanym przez Norwida Rzymie cesarza Adryana, i zdemaskowali pozór tego myśliciela: „gdy który z owych wieształ się na drzewie, / Lub patrzył w ogród Artemidorowy, / Co robi mędrzec? gdy nie miewa mowy – ” (III, 92).

Oczekiwania poety co do filozofii stają się dla niego niejako imperatywem towarzyszącym wszelkiemu poznaniu. Na podstawie tego wymagania autor *Epimenidesa* dokonuje swoistej periodyzacji antycznej refleksji filozoficznej: „Na mędrцу tym [Diogenesie – D. K.] zamyka się ta filozofia, którą ja heroiczną nazywam. Wedle tegoż uważania mojego, filozofia ta nie zaczyna się wcale od Talesa, lecz od Ajschylosa dramatycznych przedstawień, gdzie wykladało się posady mądrości tradycyjnej i wypowiadało się idee postaciami, zaś zamyka się i kończy [...] Dialogami-Platońskimi” (VI, 224). Heroizm stanowi nie tylko element opisu czynów, czynów również jako owoców myśli, ale jest fundamentem ich wartościowania.

## ROMANTYK O STOIKACH

Norwid sięga po dzieła neostoicyzmu i przywołuje postać i sądy Marka Aureliusza. Ten cesarz-filozof, nawiązujący dialog z ojcami Kościoła, Justynem

<sup>8</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 1999, s. 30.

<sup>9</sup> Cyt. za: J. Gajda-Krynicka, *Wstęp*, w: Epiktet, *Encheiridion*, Kraków 1997, s. 13.

i Tertulianem<sup>10</sup>, jest dla poety przede wszystkim niepoślednią postacią w historii, a dopiero wtórnie postacią nieanonimową i barwną. Ten „słynny Monarcha, nieco Mędrzec przy tém” (VM, s. 121), odsłania w dziele Norwida własny, żywy świat wewnętrzny. Nieco inny stosunek zdradza romantyczny poeta do Epikteta, umieszczając imię tego rzymskiego niewolnika wśród imion wielkich, którzy w dziedzinie poznania poszukują wartości absolutnej albo pozostają w relacji z nią, wchodząc w – niepodważalną dla Norwida – przestrzeń sacrum. „I tak to są Psalmy Dawidowe – Dant, do dzisiaj ciemny w wielu miejscach – Shakespeare – Zygmunt Krasiński – niekiedy August Cieszkowski – często Bohdan Zaleski – prawie zawsze Mickiewicz. A dawniej: Sokrates, który, nie mogąc się jasno wytłumaczyć, umrzeć musiał – Plato – Cynceron nawet (*De natura deorum*) – Epiktet – święty Paweł – święty Jan Apokaliptyk itd...” (VI, 600). Wszyscy oni, ryzykując niezrozumienie, czynią przedmiotem refleksji ciemność, która umożliwia rozbłysk prawdy<sup>11</sup>. *Encheiridion* Epikteta stał się niemal tekstem „własnym” Norwida za sprawą dialogu myśli, jaki podręcznik ten musiał w nim budzić. Na temat Seneki zaś Norwid, romantyczny czytelnik pism patrystycznych, mówi za Tertulianem: „On jest często z naszych” (VII, 334; por. VII, 405). Krytycznie przy tym odnosi się do wzmianek na temat rzekomych relacji łączących Rzymianina z Apostołem Narodów<sup>12</sup>. Wśród stoików to właśnie autor *De providentia* jest – według Norwida – „zbliżony więcej do promieniającego słowa prawdy” (VII, 340), a zatem bliski chrześcijańskiej nauce o Opatrzności.

Mimo licznych bezpośrednich wzmianek przywołujących stoicyzm rzymski, szkoła, z której wyrastają Seneka, Epiktet i Marek Aureliusz, dla poety pozostaje dziełem Zenona z Kition. Jej rysem i elementem definicyjnym w interpretacji Norwida jest stosunek do samobójstwa<sup>13</sup>. W Norwidowym obrazie Hella dy stoicyzm urasta do rangi synonimu filozofii greckiej. Spojrzenie to tłumaczy anachronizmy, które pojawiają się w wypowiedziach bohaterów dzieł poety. Dla młodych Rzymian, gości poetessy w *Quidamie*, portyk „oznacza publiczny wykład” (III, 157), co w przypisie precyzuje autor poematu. Tymczasem słowo to posiada również inny desygnat: wskazuje Bramę Malowaną w Atenach<sup>14</sup>, dzieło sławnego Polignota, które było miejscem, gdzie Zenon nauczał, a o jego uczniach wówczas mówiono: „ci z Portyku”, „ci ze Stoi”; „portyk” – przypom-

<sup>10</sup> Por. C. N o r w i d, *Notatki z historii*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, s. 340.

<sup>11</sup> Por. C. N o r w i d, *List do Józefa Bohdana Zaleskiego*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 86.

<sup>12</sup> Na temat apokryficznych listów Seneki do Pawła z Tarsu por. L. J o a c h i m o w i c z, *Seneka*, Warszawa 1977, s. 91-95.

<sup>13</sup> Poeta podaje najkrótsze wyjaśnienie terminu „stoicyzm”: „doktryna kończenia samobójstwem” (III, 168). Zob. też: III, 137, 192. Greczynka należąca do intelektualnej elity Rzymu w starożytnej przypowieści Norwida wybiera śmierć w myśl racji filozoficznych.

<sup>14</sup> Por. G. V e s e y, P. F o u l k e s, *Słownik encyklopedyczny. Filozofia*, Warszawa 1997, s. 305.

nijmy – to po grecku „stoa”, stąd „stoicyzm”<sup>15</sup>. W wykreowanym w tragedii *Kleopatra i Cezar* Egipcie Psymach, aspirując do miana filozofa, naśladuje sposób nauczania, który z konieczności wykorzystywał Zenon, gdy jako cudzoziemiec w Atenach nie miał prawa do nabycia budynku na własność. Egipcjanin przynaglony żądaniem Królowej ujawnia swoje wyobrażenia na temat stylu filozofowania zwolenników Stoi: „Czy, względów / Chloe nie mogąc dobyć, szedłbyś do Portyku, / By cię nauczał znosić to Pitagorejczyk?” (V, 96). Można poszerzyć grupę podobnych przykładów, choćby przykładem Marka Antoniusza z przywołanej już tragedii: „Dla tak elementarnych i praktyk, i ćwiczeń, / Które się stoickimi zwać (dla tych skądinąd / Szanownych prób), jeżeli kto sobie popsowa / Organ jeden, na przykład żołądek: pytanie, / Czyli uczynił słuszenie?...” (V, 144).

W tym kontekście nie sposób zlekceważyć nasuwającej się wątpliwości: czy stoicyzmowi w myśli Norwida nie towarzyszyła ignorancja równa tej, z jaką do doktryny Portyku odnosiło się wielu spośród jego bohaterów? Norwid w *Notatkach z mitologii* jednoznacznie ocenia naukę Zenona: „Grecja była za małą dla stoicyzmu!” (VII, 312). Czy zatem idea antropologiczna w pismach niekonwencjonalnego romantyka czerpie treści z etycznych ustaleń mędrca z Kition i jego następców?<sup>16</sup>

## CZŁOWIEK W DRODZE DO ISTOTY SIEBIE

Autor *Ad leones!* nieustannie dokonuje diagnozy czasów sobie współczesnych. Pod ostrzem jego sądu znajduje się także człowiek, więcej: to on – twórca kultury – zajmuje w Norwidowym wizerunku „małpiej epoki” miejsce centralne. Co sobą przedstawia jako reprezentant tego świata? „Ludzi garść, jako karłowate drzewa / Wydarte z ziemi, żółte i koszlawe, / Włóczy się – mówić zaczyna – poziewa – / Ruina – [...] ręce prawe / Są lewe – lewe są ironią ramion; / Na czołach zmarszczki, ale nie starości: / Coś do fatalnych podobnego znamion” (III, 52). Oto człowiek: zdegradowany, niemal wyzuty z przymiotów właściwych ludzkiej naturze, upośledzony w swej istocie. W twórczości Norwida podobne obrazy człowieka występują bardzo często, na przykład Spartanie to tysiące – paradoksalnie – „zdrowych-głazów” (*Tyrtej*), współczesna cywili-

<sup>15</sup> Por. R e a l e, dz. cyt., s. 327.

<sup>16</sup> Omawiając obecny w pismach poety topos *theatrum mundi*, S. Świontek wskazuje na bliskość tradycji stoickiej autorowi *Promethidiona*. Z tej tradycji Norwid mógł przejąć myśl o człowieku – aktorze na scenie świata. Por. S. Ś w i o n t e k, *Norwidowski teatr świata*, Łódź 1983, s. 54-57, 62n. Podobieństwo między filozofią Portyku a poglądami romantyka sugeruje także J. Trzaniel w pracy *Czytanie Norwida. Próby*, Warszawa 1978, mówiąc o idei osławiania śmierci. Trzeba jednak podkreślić fundamentalną różnicę między eschatologiczną koncepcją w stoicyzmie i w dziele romantyka.

zacja przypomina ogniwa maszyny wprowadzonej w ruch przez bezosobową siłę (*Tyrtej. Prolog*), świat salonu obrazują marionetki poruszane zza sceny (*Aktor*), istoty z maską zastępującą twarz, tańczące kukły zamieniające egzystencję w karnawałowy bal (*Za kulisami*), grzeczne i żadne (jak niemal oksymoronicznie podaje *Vade-mecum*) „niewiasty, zaklęte w umarłe formuły” (VM, s. 17). Wszystko to „lalki bez woli i serca” (IX, 189), uwikłani w fałsz i pozór „święc-nieruchomi” (VIII, 114), wreszcie „lokaje poprzebierane i grające komedie” (IX, 191). Tak obrazowana kondycja ludzkiego świata prowadzi Norwida do konstatacji: „i jesteśmy karykatury i jesteśmy tragiczna nicość i śmiech olbrzymi...” (IX, 63n.). „W nas wszystko jest zmarłe i spopielone” (IX, 486), „Szpitalne, niedostałe – tak zapalnie nudne / I suchotniczo wściekłe” (IV, 75). Tak brzmi niemal obsesyjnie powtarzany wyrok sądu epoki.

Norwid przekonany jest, że człowiek ma zadanie autokreacji – tworzenia swojej wartości. Jesteśmy – zdaniem Norwida – in potentia, nosimy w sobie możliwości, które domagają się urzeczywistnienia, zatem nieustannie stajemy się, sami siebie tworząc, chociaż nasza moc jest ograniczona, bo nie czynimy siebie ex nihilo. Skutkiem tego człowiek nie może dojść do doskonałej oryginalności, która przedstawia się jako „sumienność w obliczu źródeł” (VI, 423), to znaczy w momencie naszego powstania, gdy nasze człowieczeństwo zostało nam dane w Boskiej sferze. „Niepróżno człowiek ma bóstwo w piersiach swoich: musi je okazywać i używać go” (VIII, 453) – wtedy dojrzewa do człowieczej pełni. Szansa samokreacji nierozzerwalnie jednak wiąże się z ryzykiem samozatrąty. Ta natomiast jest bardzo częsta – stąd gorzka diagnoza wieku.

Zdumiewające wobec takich przekonań wydaje się twierdzenie stoików, dla których podstawowa cecha bytów to „trwale dążenie do zachowania siebie, do wzięcia w posiadanie swego bytu i wszystkiego, co sprzyja jego zachowaniu, oraz do unikania tego, co jest mu przeciwne, do zgody na siebie i rzeczy odpowiednie dla swej istoty”<sup>17</sup>. Ten „pierwszy popęd” uczniowie Zenona nazywali oikeosis (zgodą, przyciąganiem). Popęd ten stanowił podstawę, na której budowali zasady etyki. Autokreacja w nauce Stoi to realizacja ludzkiej natury (physis); polega ona na osiągnięciu intensywności człowieczeństwa poprzez rozwinięcie w stopniu najwyższym tego, co dla ludzkiego bytu swoiste. Proces ten ściśle wiąże się z umiłowaniem własnego jednostkowego istnienia, „człowiek bowiem – jak mówi Seneka – cenny jest sobie w takiej mierze, w jakiej jest człowiekiem”. W miarę rozwoju myśli psychologicznej w filozofii Portyku Posejdonios, reprezentant mediostoicyzmu, sformułuje pierwsze zadanie ludzkiej istoty w dziele jej samorealizacji: „nie dać się ponieść temu, co jest w duszy niezrozumiałe, złe i bezbożne”<sup>18</sup>. Imperatyw „nie dać się” zakłada zmaganie konieczne na drodze do istoty siebie. Wśród bardzo konkretnych wskazówek

<sup>17</sup> R e a l e, dz. cyt., s. 396.

<sup>18</sup> Tamże, s. 457.

przekazanych adeptom stoicyzmu Epiktet podkreślał dobrowolny trud tego dzieła, mówiąc za cynikami o świadomym wyborze wyrzeczenia, na przykład wówczas, gdy pali nas dręczące pragnienie. Wtedy – radzi mędrzec – „nabierz sobie do ust zimnej wody i zaraz ją wybluzgaj”<sup>19</sup>.

Nierozerwalnie związany z procesem samotnego zmagania się o pożądany format siebie, akcentowany przez Stoę wysiłek jednostki – zdaniem poety – nie może dziwić: „TWORZENIE KAŻDE KOSZTUJE SPORO” (IX, 50n.), bo „nic nowego nie rodzi się bez oporu” (VIII, 165). W liście przesłanym Janowi Koźmianowi uzasadnia on swój sąd, opierając się na zwyczajnym, codziennym doświadczeniu wyniesionym z pracowni rzeźbiarza: „dłuto wyciosujące twarz Anioła z marmuru zgrzyta gorzko...”. Czy można zrezygnować z „nieprzyjemności” nieuchronnych w realizowaniu dzieła? Norwid daje jednoznaczną odpowiedź: „Owóż Ty, co chcesz, aby [narzędzie – D. K.] nie zgrzytało, chcesz próżniactwa i chcesz, aby Anioł był głazem, a ja próżniakiem” (VIII, 186). W podobnym kontekście Epiktet powie: prostakiem. Obraz artysty-rzeźbiarza musiał być dla Norwida szczególnie nośny znaczeniowo jako metafora auto-kreacji człowieka. Dowodzi tego epistolarny fragment tekstu przesłanego Marii Trębickiej: „[rzeźbiarz – D. K.] prawo ma zamazać się po łokcie, nieskalany ideał w głowie i piersiach swych piastując – prawo ma czynnie-pogardzać tą materią, a pogardzać tak harmonijnie i czynnie, aż od-wejrzy nań postać anielska z ziemi onej i odepchnie zbrudzone ręce jego całą czystością swoją... Taki proces pasowania się nazywa się dopiero rzeczywistą, prawdziwą poezją i dramą – to jest życiem prawdziwym” (VIII, 196). Warto pamiętać, że dla Norwida ludzkie ciało miało rangę „największego z dotykalnych arcydzieł” (IX, 157), jednak jako godne szacunku nie przysłaniało sobą bytowego celu człowieka, lecz współuczestniczyło w zmaganiu w drodze do osiągnięcia tego celu.

### FATUM CZY WOLNOŚĆ?

Korzystając z pism Filona z Aleksandrii, P. Hadot sporządził opis stoickich ćwiczeń duchowych. Ich pierwotne opracowanie, przekazywane zarówno w ustnym nauczaniu, jak i w zaginionych traktatach Portyku, umożliwiało koncentrację sił poprzez podporządkowanie ich stoickiemu drogowskazowi życia. Wśród pożądanych postaw słuchaczy szkoły miejsce centralne zajmowała uwaga, innymi słowy „ciągła czujność i obecność ducha, stale rozbudzona świadomość”<sup>20</sup>, stałe wewnętrzne napięcie. Stoicy zyskali zatem kontynuatora swojej wymagającej etyki w późnym romantyku polskim, który – podobnie jak oni –

<sup>19</sup> Epiktet, dz. cyt., s. 83. Por. też inne elementarne wytyczne stoickiej drogi: tamże, s. 73n.

<sup>20</sup> Hadot, dz. cyt., s. 17.

dostrzegał fatalizm ludzkiego cierpienia i zaprzeczał jego wszechmocy, chociaż widział też człowieczą bezradność. W tym kontekście o swoim własnym paradoksalnym doświadczeniu opowiedział następująco: „Zaprawdę, zwę już przyjemnością to łamanie się z tłumem różnych bólów i zda mi się, że to jest czas pokus – że właśnie godzi się wygmatwać z tej podłej miazgi tła, na które troski nas roznieść usiłują” (VIII, 66). Postawy, które tworzą w człowieku obszar wolności, stają się bronią ludzkiego indywiduum w spotkaniu z Przeznaczeniem. „Nigdy o żadnej rzeczy nie mów: «Straciłem», ale: «Oddałem»”<sup>21</sup> – poucza niewolnik przez wyrzeczenie równy cesarzowi. „Straciłem” – choćby stracić przyszło wszystko, bo mędrzec jest „tak daleki od ugięcia się przed przeciwnościami wydarzeń i napaścią ludzi, że sama krzywda wychodzi mu na pożytek, ponieważ przez nią doświadcza samego siebie i wypróbowuje swą cnotę”, więc ostatecznie „wyzwała się z krzywdy”<sup>22</sup>.

Drogę ku wolności realizującej się przez zmaganie się z tym, co radykalnie ogranicza i przychodzi jako rzeczywistość bezwzględnie konieczna, obrazuje poetycka parabola Norwida o znamienym tytule: *Fatum*.

## I

Jak dziki zwierz przyszło Nieszczęście do człowieka  
I zatopiło weń fatalne oczy –  
– Czeka – –  
Czy człowiek zboczy?

## II

Lecz on odejrzał mu – jak gdy artysta  
Mierzy swojego kształt modelu –  
I spostrzegło, że on patrzy – co? skorzysta  
na swym nieprzyjacielu:  
I zachwiało się całą postaci wagą  
– – I nie ma go!

(VM, s. 57n.)

Człowiek wygrywa próbę, w której zesłane na niego zostaje niosące destrukcję nieszczęście, cechujące się – wydawałoby się – tragiczną koniecznością. Fatalizm ten przewyciężony zostaje wewnętrznym działaniem człowieka o stoickim rodowodzie: bardzo świadomie podjętym samotnym dialogiem z sobą, radykalną autoanalizą, która blokuje zaskoczenie i nerwowość, panikę i niekontrolowany wybuch emocji. U podstaw pojedynku równorzędnych partnerów w przypowieści Norwida znajduje się zgoda na zdarzenie (w języku

<sup>21</sup> E p i k t e t, dz. cyt., s. 54.

<sup>22</sup> L. A. S e n e k a, *O niezłomności mędrca IX*, w: tenże, *Dialogi*, Warszawa 1998, s. 496.



chrześcijaństwa: akceptacja krzyża wpisanego w egzystencję odkupionego człowieka<sup>23</sup>), która – według filozofów Portyku – jako jedyna mogła ocalić ludzką wolność. „Nagie dzianie się” w egzystencjalnym bezsłownym dialogu, zobrażone przez twórcę przypowieści, zyskuje interpretacyjny kontekst w nakazie Epikteta: „Pamiętaj, żebyś w każdej przydarzającej się tobie przygodzie zwracał pilnie na siebie uwagę i badał, szukając, jaką też siłę masz w sobie, którą byś przeciwstawił owej przygodzie”<sup>24</sup>. Niepodważalnym wzorcem uosabiającym podobną postawę stał się dla Norwida mistrz stoików: Sokrates – „umiłowany mędrzec poety”. On to „mając ból [...] na nogach swoich starał się stąd korzystać, badając stosunek bólu do żywota” (IX, 184). To, co nieuniknione, może zyskać charakter służebny dla rozwoju człowieka, choćby ten „nago jak Herkules stał” (VM, s. 93)<sup>25</sup>, gdyż każde zło, które nas spotyka, przynosi wyzwanie. „W mojej jest mocy odnieść z tego pożytek”<sup>26</sup>, gdy realizuję stojące przede mną zadanie: z własnego istnienia czynię dzieło piękna w przestrzeni mojej egzystencji.

### KRES LUDZKICH ZMAGAŃ

W osobowym dojrzewaniu człowieka nie chodzi o wypracowanie „technicznej” sprawności. Nawet rozum to dla poety „umysłu jedna władza, która jest środkiem – potężnym i jedynym według antycznych myślicieli, zwolenników radykalnego intelektualizmu – a nie celem”. Chociaż cel ten można by określić jako osiągnięcie dojrzałości woli, to nawet pełna wolność, akcentowana przez stoików, nie jest wartością autonomiczną. Za uwięźnienie wypracowanej przez siebie etyki filozofowie Stoi uznali ideał mędrca. Co wyznacza Norwidowy kres osobowości?

<sup>23</sup> Interesującą, lecz dyskusyjną interpretację *Fatum*, przeprowadzoną w kontekście chrześcijańskiej nauki o cierpieniu, przedstawia M. Maciejewski w pracy *Fatum ukrzyżowane* („Studia Norwidiana” 1983, nr 1, s. 31-46). Por. też: komentarz do tego studium, w: S. S a w i c k i, *Granice sakralnych interpretacji*, w: tenże, *Wartość – sacrum – Norwid*, Lublin 1994, s. 119.

<sup>24</sup> E p i k t e t, dz. cyt., s. 53.

<sup>25</sup> Herkules to dla filozofów Portyku „boski mąż” – mitologiczny wzorzec mędrca. Oprócz wzmianek o tym herosie obecnych w pismach neostoików rangę Herkulesa w myśli Stoi potwierdzają tragedie Seneki, który w dramatach przekazuje filozoficzną myśl swojej szkoły (por. P. G r i m a l, *Seneka*, Warszawa 1994, s. 297-301). Rzymski tragik ukazuje tytułowego bohatera swoich dzieł (*Herkules szalejący* i *Herkules na Ecie*) w sytuacji pojedynku z siłą niewyobrażalnego cierpienia. Jednocześnie porównuje małżonka Dejaniry – a wraz z nim Marka Katona – do gladiatorów walczących na arenie Koloseum. Obraz zmagania gladiatorów stanowi zaś dla Norwida materię metafory ujmującej istotę życia człowieka, który rozpoczynając egzystencjalny bój w imię Prawdy, dokonuje samookreślenia w słowach będących parafrazą pozdrowienia uczestników walk w rzymskim cyrku: „Morituri te salutant, VERITAS!” (VIII, 115) albo: „Alleluja!... Te salutant, Christe...” (VM, s. 144).

<sup>26</sup> E p i k t e t, dz. cyt., s. 58.

„Oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje” (Ga 4, 19) – pisał Paweł z Tarsu. W antropologicznym chrystocentryzmie autora *Czarnych kwiatów*, wywodzącym się z pism Pawłowych, Jezus z Nazaretu stanowi archetyp człowieka. Zgodnie z myślą wyrażoną przez Norwidową Zofię w chwili natchnienia wielkim i zarazem niezmiernie trudnym osiągnięciem jest „pojąć wzór” i „samemu kwiatem wzrość, ku prawdzie pierwowzoru” (III, 161). Dopelnienie natchnionych słów tej improwizowanej pieśni pozwala wnieść lektura epistolografii romantycznego myśliciela, która odsłania antropologiczną refleksję Norwida: pierwowzorem człowieczości jest dla Norwida Jezus Chrystus – Bóg i zarazem jedyny ECCE-HOMO (II, 65; por. J 19, 5)<sup>27</sup>. Poeta pragnął wcielenia tego ideału. „Mnie idzie o żywych świętych – pisał do Teofila Lenartowicza – pełnych sił – wolnych i dzielnych, i wielmożnych, i szeroko wspaniałych” (VIII, 414). Myślał o takich ludziach, jacy urzeczywistniliby wymagania, które tak bardzo zadziwiło nowotestamentowego Nikodema: „Jakżeż może się człowiek narodzić, będąc starcem? Czyż może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?” (J 3, 4). W praktyce poetyckiej Norwid utożsamiał słowa „stary” i „dojrzały”<sup>28</sup>. „Starość” zatem, czyli pełnia, rysowała się przed nim jako cel zmagania ludzkiej osoby. Apostoł Narodów określił ją, przedstawiając kres pielgrzymowania chrześcijan: „aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 13). Tę samą, zagubioną przez współczesność, „miarę-człowieka” przyjmował Norwid: „Sam Bóg jest celem / I życiem” (III, 377). W jego pismach odnajdujemy również stwierdzenie: „jesteśmy DOPIERO ludźmi XIX wieku” (VI, 418). Dziwny to zarzut – diagnoza tchnąca smutkiem. Skąd u poety to rozczarowanie? Wynika ono z jego tęsknoty za zniknięciem tego, co jest tylko czasowe w człowieku, a dało miejsce temu, co ponadczasowe „prawdzie pierwowzoru”, autentycznej pełni człowieczeństwa: „człowiekowi-całemu”<sup>29</sup>.

Wydaje się, iż Norwid przejmuje od stoików koncepcję przewagi indywidualności osoby i powinności panowania nad jej wewnętrznymi jakościami w myśl korespondenta Marii Trębickiej – „pamiętać [...] siebie, wiedzieć siebie, trzymać siebie należy”.

<sup>27</sup> Por. A. Merdas, *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983, s. 52; J. Krasinski, *Rola antropologii w teologii dogmatycznej*, „Ateneum Kapłańskie” 1972, t. 79, nr 1-2, s. 167n.

<sup>28</sup> Por. *Język Cypriana Norwida. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Pracownię Słownika Języka Norwida*, red. K. Kopczyński, J. Puzynina, Warszawa 1990, s. 192.

<sup>29</sup> Norwid kilkakrotnie posługuje się tym wyrażeniem (por. np. IX, 59-61). Por. też: S. Skwarczyńska, *Listy Norwida do Joanny Kuczyńskiej*, w: C. Norwid, *Do Pani na Korczewie. Wiersze, listy, małe utwory prozą*, oprac. J. W. Gomulicki, Warszawa 1963, s. 186n.; J. Puzynina, „Całość” Norwida, w: „Całość” w twórczości Norwida, red. J. Puzynina, E. Teleżyńska, Warszawa 1992, s. 67.

Radykalna samodyscyplina pozwala zachować własną tożsamość, do której popycha „egoizm-ducha” (VIII, 68), podczas gdy zapomnienie siebie okazuje się dla człowieka zabójcze – przynosi autodestrukcję. Norwidowy imperatyw prowokuje i brzmi jak zaprzeczenie nauki Chrystusa: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie” (Mt 16, 24)<sup>30</sup>. Poeta jednak usuwa wrażenie ostrej dysharmonii, które pojawia się na linii pozornie opozycyjnych wezwań: „zaprzeczyć się siebie” – „pamiętać siebie”, i podkreśla zgodność swojej myśli z Biblią, mówiąc: „żeby wszystkich ukochać, trzeba i siebie objąć także” (VIII, 67). Wskazując zarówno hierarchię, jak i chronologię przedmiotów człowieczej miłości, opowiada się za pierwszym prawem aksjologicznym stoików: autentyczne dobro ludzkiej istoty spoczywa w jej wnętrzu. Norwid opowiada się więc za wspólnym przesłaniem świętych ksiąg chrześcijaństwa i nauki Portyku. Zauważmy, że panteistyczny materializm stoików, wyrastający z hylozoizmu jońskich filozofów przyrody, w swojej ontologii – fizyce – nie pozostawiał miejsca na koncepcję osobowego Boga, a w konsekwencji potęgował antropocentryzm. W chrześcijaństwie natomiast szczególna pozycja człowieka wpisuje się w wizję bytu powołanego do istnienia przez Wszechobecnego osobowego Boga Miłości. Ponieważ stoicy nie mieli wycucia transcendencji, widzieli w człowieku absolut, poeta zaś – biblijnie rozumiany obraz Najwyższego (imago Dei). Dla uczniów Zenona jednak obecność owego absolutu obwarowana została warunkiem pełnego urzeczywistnienia rozumu, czyli realizacji logosu. Tym samym, według stoików, ludzka istota winna była wcielić mit męża doskonałego, ten zaś urastał do poziomu bogów.

### PEŁNIA, KTÓRA TOLERUJE BRAK

W doczesnym i przygodnym świecie skierowany ku eschatologicznej pełni człowiek pozostaje nieuchronnie naznaczony brakiem, bo „cały był i piękny... i upadł...” (III, 571). Pełnię tę osiąga dopiero za granicą śmierci („Tam, gdzie jest Nikt, / i jest Osobą” – VM, s. 134). Istotna dla Norwidowej antropologii jest kategoria grzechu pierwotnego, trwałe i powszechne piętno ludzkiej osoby, przed którą stoi egzystencjalne zadanie powrotu do utraconej boskości. Znamię grzechu w wymiarach czasu do końca jednak pozostanie nieusunięte, dlatego Norwid wyznaje: „każdy zaś człowiek kłamliwy” (Rz 3, 4): „omnis homo mendax! / I tak ja jestem homo mendax, i tak każdy z żywiących, i tak ten, o którym mi / wspominasz (lekarz wielki), i tak (daruj) Ty jesteś... / Otóż to wszystko – smutne. / Zresztą wiesz – piszę tylko, iżbyś, że ja wiem, wiedział...” (VIII, 115).

<sup>30</sup> Są to tak fundamentalne warunki naśladowania Chrystusa, że podają je wszyscy synoptycy (por. Mk 8, 24; Łk 9, 23).

Świadomość winy towarzyszy także rozważaniom Seneki, dla którego nie byłby człowiekiem ten, który nigdy by nie zawinił. W traktacie *O gniewie* czytamy: „Jeżeli chcemy być w każdej sprawie sprawiedliwymi sędziami, wszczepmy w siebie przede wszystkim to przekonanie, że nikt z nas nie jest bez winy. Z tego bowiem rodzi się największe oburzenie: «W niczym nie zawiniłem!» i «Nic złego nie uczyniłem!» i owszem, tylko że do niczego się nie przyznajesz!”<sup>31</sup>. Takie ujęcie kondycji ludzkiej pozbawione jest charakteru metafizycznego. Dla Seneki ideał mędrca miał wartość modelu. Realnie istniał natomiast człowiek, który co prawda stopniowo odchodził od zła, ale nie potrafił całkowicie wyzwolić się spod jego przemożnej władzy.

W tym kontekście warto zastanowić się, jak wobec przekonania o bytowej i moralnej kruchości ludzkiej osoby Norwid ujmuje wielkość człowieka. W *Tyrteju* czytamy: „Czy widziałeś, ażeby [grecki chór – D. K.] się kiedykolwiek uniósł albo zaśmiał... albo żeby przesyt i znudzenie znalazły się na równej drodze jego? Zaiste, takowego męża nigdy nie było... a wszelako: ateński-chór takim jest” (IV, 471). Takiej prezentacji przeczy kreacja Cezara – będącego w oczach późnego romantyka „ostatnim wielkim mężem przed Chrystusem Panem, a więc już w przeczuciu chrześcijańskim” (VII, 48), chociaż oczywiste jest, że „zbiegów kilku lub marnych włóczęgów, / W gmachu nieznanym, mogłoby dokonać zamach / Na wielkie czoło” (V, 39), uosabiające potęgę Romy. Prostota niekłamanego majestatu owego olbrzyma wypowiada się w każdym jego ruchu, geście, w banalnym wprost zachowaniu, bo w wizji Norwida człowiek, czyli jedność psychofizyczna<sup>32</sup>, ujawnia się poprzez ciało, które stanowi go wspólnie z duchem. Fizyczność osoby objawia więc najbardziej wewnętrzne misterium ludzkiego indywiduum – jak bohaterowie autora *Białych kwiatów* – w rysach twarzy, poruszeniach czy snach.

Obok Rzymianina, który dla Kleopatry stał się objawieniem „męża istotnego”, w twórczości Norwida pojawiają się inni, podobni bohaterowie, chociaż nie zawsze jak Juliusz świadomi, że „duma jest długim trudem godności” (V, 52). Są wśród nich: Krakus, Wanda, Zwolon, syn Aleksandra z Epiru, Tyrtej, Omegitt, Mak-yks... Co łączy te pełne indywidualizmu postacie literackie? Otóż każda z nich to Norwidowy „człowiek-cały”, chociaż zarazem niedoskonały wobec Boskiego Pierwowzoru; każda z tych postaci to osobowość dojrzała pośród „tłumu-pustek”: samotna, bezkompromisowa, poszukująca prawdy i gotowa przyjąć wyzwania wrogiego czasu, w który się nie wtapia, radykalnie wierna odkrytym wartościom aż po fizyczną stratę, a ostatecznie zmuszona do heroizmu, jaki „nie jest w samych bitwach, ale na wszystkich polach życia i nieustannie” (X, 116). Tacy są mędracy Norwida, zafascynowa-

<sup>31</sup> L. A. Seneka, *O gniewie II, XXVIII*, w: tenże, *Dialogi*, s. 273.

<sup>32</sup> Por. S. Kowalczyk, „Ontologiczny status cielesności”, w: tenże, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 50-54.

nego pięknem dojrzałego człowieczeństwa. Norwid, jako znawca ludzkiej psychiki, ostrzega przed zatraceniem się bliskim antycznemu ideałowi ataraksji, kreśląc obraz zaczerpnięty ze świata przyrody. W życiu ptaków zdarza się, że wąż wypija pozostawione w gnieździe ich jaja, a robi to tak zręcznie i zdradziecko, że nie rozbija otoczki. Pozbawione wnętrza, opróżnione skorupy sprawiają wrażenie nienaruszonych, ukrytych przed okiem intruza zarodków życia. Ale – wbrew pozorom – orlęta się z nich nie wyklują, nie pojawiają się nowe orły, bo z pustych skorup nie mogą narodzić się ptaki. Z ludzi podobnych do oszukańczych jaj, którzy „rzekomo zwyciężyli pasje swoje”, również nigdy nie wzrosną jednostki, jakich format ujmowałaby symbolika orła – króla przestworzy.

### ANTYK W CHRZEŚCIJAŃSKIM WZORCU ANTROPOLOGICZNYM

Jesienią 1862 roku w liście Norwida do Joanny Kuczyńskiej czytamy: „Mam przekonanie, że nic piękniejszego nie ma nad to, kiedy jeden człowiek wyzywa cały choćby świat do walki.

Może – to tylko ludzie, może ci tylko coś zrobili.

Stary Sokrates wyciągający rękę do Nieba przeciw całemu światu – bo Ateny to był cały świat.

Krzysztof Kolumb lat osiem kolorujący mapy, po kilka groszy na dzień płatny i ledwo że wyżywić mogący syna swego, który mdlał z głodu – a jednak całemu światu ten jeden człowiek pokazujący palcem nagim drogę wyśmianą i nieznaną...

Jużci to tylko ci coś zrobili i są mężowie.

Jużci cała Golgoty tajemnica – to tylko to... [...]

Ale – – – ale – –

Na to potrzeba, ażeby to nie była tylko jedna jaka facultas człowieka – jedna jego myśl – uczucie jedno – władza jedna – organ jeden – wytężenie się jedno – idea fixe jedna... tylko na to trzeba, ażeby to był cały – człowiek – od stóp do głów – cały!

Od siwych włosów Sokratesa aż do kajdan na sędziwych nogach jego – od wytartego aksamitu czapki Kolumba aż do wątpliwego jego obuwia.

Wtedy – dobrze – – wtedy niech się takowy pojedynek choćby z całym globem zagai – –

Człowiek jeden zwycięży i wygra.

Wygra często po wiekach, ale wygra!

I nie będzie przy takowej Golgoty stopach zapłakanej matki jednej ani szlochającej Magdaleny, ani zaszłego krwią księżycy, ani ciemności otchłannej firmamentu – i będzie czczość wielka pustki doczesnej naokoło walczącego

męża – ale on wygra jak Sokrates – wygra jak Kolumb – bo wygra jak Bóg” (IX, 59n.)<sup>33</sup>.

Autor *Promethidiona* określił istotę Hellady, mówiąc o uczestnictwie Greków w ponadnarodowej sztuce. Dokonało się ono i trwa nieprzerwanie „przez półboską (tj. bohaterską) heroiczną” (III, 464). W Norwida wizji antyku niebagatelną rolę odegrała etyczna nauka stoików z jej fundamentalnym osiągnięciem, czyli ideałem mędrca. Zaproponowany przez uczniów Zenona z Kition wizerunek człowieczeństwa urzekał poetę, który w ideale chciał widzieć realność. Obecność realności w ideale stała się możliwa od chwili, gdy w Jezusie Chrystusie bóstwo spotkało się z człowieczeństwem. Przekonany o tym, że współczesna mu cywilizacja „składa się z nabytków wiedzy izraelskiej – greckiej – rzymskiej, a łono Jej chrześcijańskie” (III, 80), Norwid z etyką stoików czynił to, co dostrzegał również w działaniu pierwszych filozofów chrześcijaństwa: „oczyszczał i oczyszczone uwłaszczał” (VII, 342). Tworząc więc własny wizerunek pełni człowieczeństwa, pozostawał wiernym i wolnym zarazem uczniem starożytnych.

---

<sup>33</sup> Można dostrzec pewną analogię między tą wypowiedzią Norwida i fragmentem tekstu Seneki o Marku Katonie, który „sam jeden stanął do boju przeciw występkom zwyrodniałego państwa, pod ciężarem własnej wielkości pogrążającego się na dno i upadającą republiką podtrzymał, o ile tylko jego samotne ręce od upadku powstrzymać ją mogły, aż do chwili kiedy wciągnięty w klęskę, której tak długo usiłował zapobiec, dobrowolnie stał się jej uczestnikiem” (Seneka, *O niezłomności mędrca II*, s. 482).