

RENATA GADAMSKA-SERAFIN  
<https://orcid.org/0000-0001-5182-6097>

## NORWID A PERSONALIZM CHRZEŚCIJAŃSKI I POŁOWY XX WIEKU

Nie niewola, ni wolność są w stanie  
Uszczęśliwić cię... nie! tyś osobą:  
Udziałem twym– więcej! ... p a n o w a n i e  
N a d w s z y s t k i m n a ś w i e c i e, i n a d s o b ą.  
(C. Norwid, *Królestwo*, PWSz II, 64<sup>1</sup>).

To byłoby dziwne, gdyby trzeba było czekać do wieku  
dwudziestego na pojawienie się personalizmu, choćby  
pod inną nazwą. [...] obecny personalizm opiera się na  
długiej tradycji.  
(E. Mounier, *Personalizm*<sup>2</sup>).

XIX-wieczna filozofia człowieka wyrastała w ogniu konfliktów politycznych, społecznych i światopoglądowych, pośród ścierających się interesów i sił, z których najważniejszą rolę odgrywały trzy: imperializm, kapitalizm i proletariąt, mówiąc szerzej: imperialistyczne państwa wspierające rozwój kapitalizmu, międzynarodowy kapitał dążący do kontroli gospodarczej nad światem oraz ruch socjalistyczny

---

<sup>1</sup> O ile nie zaznaczono inaczej, cytaty z dzieł Norwida podawane są za wydaniem: C. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, t. I–XI, Warszawa 1971–1976, dalej: PWSz, z nr tomu i strony.

<sup>2</sup> E. Mounier, *Personalizm. Przystępne wprowadzenie w świat osoby*, w: tegoż, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, oprac. J. Zabłocki, przeł. E. Krasnowolska, Kraków 1964, s. 7.

zmierzający do rewolucyjnej przebudowy globalnego porządku społeczno-politycznego. Nauka i refleksja filozoficzna rozwijały się w ich cieniu, częstokroć pod ich przemożnym, ideologicznym wpływem, nierzadko też w ścisłej relacji z polityką, co nie sprzyjało ani wolności poszukiwań, ani obiektywizmowi konstatacji. Z tego powodu osiągnięcia „mainstreamowej” antropologii XIX-wiecznej bywają dziś radykalnie podważane.

Czas, w którym przyszło Norwidowi osiągnąć samodzielność twórczą i myślową, to jest druga połowa XIX wieku (około roku 1850) – uważana jest za okres w dziejach filozofii europejskiej szczególnie, a nawet przełomowy, ze względu na wyraźny zwrot antymetafizyczny (pozytywizm), radykalne odejście od problematyki ontologicznej oraz pojawienie się różnych nurtów antropologii określanej niekiedy mianem „antychrześcijańskiej”, które ostatecznie miały zdominować antropologię filozoficzną wieku XX.

Ton XIX-wiecznej refleksji o człowieku nadawała oczywiście antropologia ewolucjonistyczna (biologiczna i społeczna) – z którą Norwid zażarcie polemizował – kładąca nacisk na biologiczne i materialne determinanty człowieczeństwa oraz różne inne formy myślenia w kategoriach determinizmu (np. marksizm), choć oprócz nich rozwijała się też katolicka antropologia społeczna (znana jako katolicka nauka społeczna). Wiek XIX zaowocował projektem nowego humanizmu, pozbawionego uzasadnień i odniesień metafizycznych, który miał być wyrazem prawdziwej deifikacji człowieczeństwa, formą jego najwyższego kultu. Ernest Renan w *L'avenir de la science. Pensées de 1848* pisał:

Jestem głęboko przekonany, że czysty humanizm będzie religią przyszłości, kultem wszystkich aspektów człowieka – uświęconych i wyniesionych do poziomu wartości moralnych<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> E. Renan, *L'avenir de la science. Pensées de 1848*, Paris 1890, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k107920k/f6.image>, dostęp 15.08.2017.

Mimo tych afirmatywnych i optymistycznych deklaracji oderwanie refleksji o człowieku od gruntu ontologii przyniosło skutki, które na początku wieku XX Max Scheler podsumował następująco:

W historii trwającej około 10 tysięcy lat jesteśmy pierwszą epoką, w której człowiek całkowicie i bez reszty stał się «problematyczny», w której już nie wie, czym jest, a zarazem też wie, że tego nie wie<sup>4</sup>.

Sednem Schelerowskiego wniosku jest stwierdzenie anihilacji „istoty” człowieka (przy pozostawieniu bez znaku zapytania jedynie jego „istnienia”) na skutek odrzucenia dociekań o charakterze metafizycznym. Diagnoza postawiona przez personalistę Jacques’a Maritaina brzmiała podobnie:

[...] tylu współczesnych filozofów, którzy mówią bezustannie o osobie i podmiotowości, mylnie tłumaczy sobie podstawowe znaczenie tych słów. Beztrosko pomijają metafizyczny problem tej subsystemy [...]. Nie dostrzegają, że osobowość, rozpatrywana z punktu widzenia metafizyki, [...] może się swobodnie doskonalić i swobodnie siebie udzielać, potwierdza w nas szlachetność, czy wylewność istoty, która w duchu wcielonym pochodzi od ducha i która w ukrytych głębiach naszej struktury ontologicznej tworzy źródło dynamicznej jedności [...].<sup>5</sup>

Paradoksem nowożytnej antropologii było zatem to, że z coraz większą siłą akcentowała ona podmiotowość i autonomię jednostki, aż po kres jej osamotnienia i wykorzenia, jednocześnie zabierając stopniowo podmiotowi grunt ontologiczny, jakkolwiek punkt odniesienia poza nim samym, poza jego własnym *cogito*, sferą emocji lub językiem (solipsyzm). Usunięto w ten sposób transcendentne uzasadnienie istnienia podmiotu oraz przesłanki jego szczególnej

---

<sup>4</sup> M. Scheler, *Człowiek i historia*, przeł. A. Węgrzecki, w: tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. A. Węgrzecki, S. Czerniak, Warszawa 1987, s. 151.

<sup>5</sup> J. Maritain, *Podmiotowość człowieka*, przeł. J. Fenrychowa, w: S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 125.

godności. Jacques Maritain nazwie ów humanizm antropocentryczny, niecierpiący już z przyczynowości Bożej, „humanizmem nieludzkim” lub „tragedią humanizmu”:

Nieszczęściem historii nowożytnej było to, że procesem tym kierował duch antropocentryzmu z powodu naturalistycznej koncepcji człowieka [...]. [...] epoka ta stała się epoką dualizmu, rozdarcia, rozdzielenia, epoką humanizmu oderwanego od Wcielenia<sup>6</sup>.

Reakcja na taki stan rzeczy pojawiła się w kręgu chrześcijaństwa już w wieku XIX. Był nią ruch odnowy tomizmu zainicjowany przez papieża Leona XIII. Jego encyklika *Aeterni Patris* z 4 sierpnia 1879 roku, spisana w celu „wprowadzenia nowego programu studiów filozoficznych, który by jak najlepiej odpowiadał zarówno dobru wiary, jak i samej godności ludzkiej nauki”<sup>7</sup>, nakazywała zachowywanie zgodności między wiarą a rozumem (akcentując wszakże wyższość wiary nad poznaniem rozumowym), potępiała błędy filozofów odrzucających wiarę i wskazywała apologetów oraz Ojców Kościoła, którzy bronili prawd wiary z pomocą oręża logiki i argumentów filozoficznych. Zwraçała uwagę na fundamentalną rolę filozofii w procesie przywracania ładu intelektualnego i moralnego:

[...] filozofia, jeśli tylko jest właściwie wykorzystywana przez uczonych, zdolna jest w jakiś sposób wyrównać i utorać drogę do prawdziwej wiary i jak najstosowniej przysposobić umysły swoich uczniów na przyjęcie Objawienia. Z tego to właśnie powodu była nazywana przez starożytnych „nauczaniem prowadzącym do wiary chrześcijańskiej” bądź „wprowadzeniem do wiary i jej wspomoczeniem”, lub jeszcze inaczej i nie mniej słusznie, a mianowicie „wychowawcą do Ewangelii”. [...] sam Kościół nie tylko zezwala i zaleca, lecz wręcz nakazuje, żeby uczeni chrześcijańscy szukali pomocy w filozofii<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Tenże, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, przedm. i tłum. J. Budzisz, Warszawa 1981, s. 27.

<sup>7</sup> Leon XIII, *Aeterni Patris*, [http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon\\_XIII/aeterni\\_patris/ap.php](http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/aeterni_patris/ap.php), dostęp 7.07.2017.

<sup>8</sup> Tamże.

Szczególne miejsce przypadło w tym dokumencie filozofii św. Tomasza z Akwinu, łączącej najdoskonalej moc objawienia z siłą rozumu. Nieskażona myśl Akwinaty dostarczać miała współczesnym spójnej i racjonalnej zarazem wizji świata oraz twórczej siły intelektualnej i duchowej w poszukiwaniach filozoficzno-naukowych:

17. Najwyżej spośród wszystkich doktorów scholastycznych wznosił się ich książę i nauczyciel, Tomasz z Akwinu, który – jak to zauważył Kajetan – starożytnych doktorów „miał w wielkiej czci i dlatego dane mu było posiadać w jakiś sposób zrozumienie ich wszystkich”. [...] Nie ma takiej dyscypliny filozoficznej, której by solidnie i przenikliwie nie przebadał: o prawach rozumowania, o Bogu, o substancjach niecielesnych, o człowieku i bytach cielesnych, o działaniach ludzkich i ich zasadach rozprawiał tak doskonale, że już nie można żądać ani większego bogactwa zagadnień, ani bardziej stosownej systematyzacji materiału, ani lepszej metody postępowania, ani większej nienaruszalności zasad czy siły argumentacji, ani większej zrozumiałości czy celności wypowiedzi, ani też łatwości wyjaśniania zawiłych i niezrozumiałych rzeczy.

18. Dochodzi do tego jeszcze to – Doktor Anielski wyprowadza wniośki filozoficzne zawsze z racji bytowych i z zasad, które są dostępne i zrozumiałe dla wszystkich i zawierają, jakby w swoim łonie, ziarna niezliczonych niemal prawd, które następne pokolenia uczonych powinny odkryć w stosownym czasie i z jak największym zyskiem i pożytkiem. Gdy tę metodę filozofowania zastosował zarazem do zbijania błędów, osiągnął to, że nie tylko sam jeden zwalczył błędy z wcześniejszych czasów, ale też podał niezwykłony oręż do zwalczania i zniszczenia tych błędów, które nieprzerwaną zmiennością losów pojawiają się dopiero w przyszłości. Wprawdzie Tomasz zdecydowanie oddzielił filozoficzną myśl od wiary – co jest słuszną rzeczą – to jednak godził je ze sobą przyjaźnie i zachował prawa właściwe każdej z nich oraz troszczył się o ich godność tak bardzo, że wyniesiona na skrzydłach jego mądrości aż na szczyt ludzkich możliwości myśl filozoficzna wyżej wnieść się już niemal nie jest w stanie, wiara zaś nie może oczekiwać od myśli filozoficznej większego i potężniejszego wsparcia od tego, którego doznała za sprawą Tomasza. [...]

25. Ostatnimi czasy wielu uczonych parających się różnymi dyscyplinami filozofii, oddając się całym sercem sprawie odnowy filozofii, stara się usilnie, zresztą już od dawna, przywrócić do dawnego znaczenia przesłanną naukę św. Tomasza z Akwinu i odnowić jej dawną świetność. [...]

31. [...] Was wszystkich, Czcigodni Bracia, wytrwale zachęcamy, abyście dla ochrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, dla rozwoju wszystkich dyscyplin naukowych przywrócili do dawnej świetności złotą mądrość świętego Tomasza i jak najszerzej ją rozpropagowali<sup>9</sup>.

Ów renesans tomizmu, niosący z sobą powrót do myślenia metafizycznego, bywa dziś odczytywany jako naturalny powrót zachodniej myśli chrześcijańskiej do fundacyjnej dla niej tradycji arystotelesowsko-tomistycznej<sup>10</sup> (gdy tymczasem chrześcijaństwu wschodniemu, zdradzającemu większe inklinacje ku spirytualizmowi, znacznie bliżej było zawsze do Platona niż św. Tomasza<sup>11</sup>).

Personalizm I połowy XX wieku był kontynuacją tego zapoczątkowanego w II połowie XIX stulecia ruchu umysłowego (neotomizmu), a w sensie bezpośrednim – reakcją na klimat lat 30. i duchowy kryzys

---

<sup>9</sup> Tamże. Zob. też: D. Łaszyca, *Encyklika «Aeterni Patris» i jej filozoficzne, społeczne oraz polityczne przyczyny i skutki*, [http://www.katedra.uksw.edu.pl/nagroda/nagroda\\_2011/laszyc.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/nagroda/nagroda_2011/laszyc.pdf), dostęp 15.07.2017.

<sup>10</sup> „Dzięki Arystotelesowi – pisał J. Maritain – najwybitniejsze umysły Zachodu zachowały zdolność dostrzegania bytu w rzeczach, z którymi się stykamy i które dostrzegamy. Metafizyka Zachodu jest metafizyką przenikającą wewnątrz tego, co istnieje, wydobywa z rzeczy poznawalnych zmysłowo – jakby będąc pośrodku ich głębi – dane czysto umysłowe, które uznaje za byt jako byt, pozbawiając to, co istnieje, momentów zmysłowych. [...] U początków europejskiej filozofii i nauki leży akt odwagi intelektualnej Arystotelesa, który przezwyciężył pokusę zwątpienia i rozczarowania wobec nieuchwytności procesu stawania się i sprzeczności wywodów pierwszych filozofów”. J. Maritain, *Filozofia przyrody*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 25–26.

<sup>11</sup> Za podstawowy grzech platonizmu (idealizmu) personaliści (Maritain) uważali niezdolność do jednoczenia odmiennych sfer rzeczywistości, rozdział i separatywną koncepcję transcendencji. Zob. J. Maritain, *Przedświadczone życie intelektu*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, dz.cyt., s. 68.

ówczesnej epoki. Zrodził się ze sprzeciwu wobec – jak to określił Emmanuel Mounier – „ustalonego nieporządku”<sup>12</sup>, to znaczy cywilizacji kapitalistycznej i stanowiącej jej bazę mentalności mieszczańskiej (liberalizmu burżuazyjnego); wobec przerostu indywidualizmu (przy równoczesnej akceptacji dyktatu pieniądza, państwa i opinii) oraz systemów totalitarnych zniewalających człowieka: faszyzmu i ateizmu sowieckiego; wobec prymatu irracjonalizmu, przemocy i nihilizmu, a także wobec marksistowskiej negacji sfery ducha<sup>13</sup>. W wymiarze czysto filozoficznym zwrot personalistyczny był „egzystencjalistyczną” reakcją „przeciw filozofii idei i filozofii rzeczy, przeciw zastępowaniu filozofowania przez gotowe syntezy”<sup>14</sup>, a także radykalnym odejściem od solipsyzmu intelektualnego i moralnego. Nowym „ośrodkiem reorientacji świata obiektywnego”<sup>15</sup> miała stać się osoba ludzka.

Na łamach pisma „Esprit” Emmanuel Mounier proklamował nową cywilizację – personalistyczną i wspólnotową. Jacques Maritain pisał, że zainicjowany przez niego nowy prąd

dąży ze swej istoty do uczynienia człowieka bardziej ludzkim i do okazania jego pierwotnej wielkości przez wprowadzenie go w uczestnictwo w tym wszystkim, co może go ubogacić w naturze historii [...]. Żąda on równocześnie, by człowiek rozwinął możliwości w nim

<sup>12</sup> Zob. K. Witko, *Wcielenie-osoba-zaangażowanie. Emmanuela Mouniera personalizm chrześcijański*, Lublin 2012, s. 48.

<sup>13</sup> Zob. E. Mounier, *Miara naszej działalności oraz Dekadencja jednostki. Od bohatera do mieszczanina*, przeł. A. Bukowski, w: T. Płużański, *Mounier*, Warszawa 1967, s. 165–171, oraz tamże, s. 175. O ile Mounier doceniał diagnozy Marksa, o tyle Maritain poddawał marksizm ostrej krytyce:

„Marksizm dąży do odnowienia jedności człowieka, żądając zrzeczenia się jego najgłębszych wymagań na korzyść monizmu życia kolektywnego i [...] okazuje głęboką nieludzkość [...] usiłując nagiąć człowieka do swoich nakazów”. J. Maritain, *Marksizm a człowiek*, w: S. Kowalczyk, dz.cyt., s. 152–153.

<sup>14</sup> *Od wydawcy*, w: E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, dz.cyt., s. 5.

<sup>15</sup> T. Płużański, dz.cyt., s. 51.

zawarte, siły twórcze i życie rozumu i by dążył do uczynienia sił świata fizycznego narzędziami swej wolności<sup>16</sup>.

Mimo „chrześcijańskiej topiki” nurt ten nie miał być w zamierzeniu swych twórców jeszcze jedną doktryną religijną czy pomieszczeniem filozoficznego dyskursu z chrześcijańską apologetyką<sup>17</sup>, lecz inspirowanym chrześcijaństwem wyrazem „przebudzenia osobowej świadomości człowieka”<sup>18</sup>, postawą zaangażowania w budowę cywilizacji oddanej na służbę osoby, filozofią czynu i zaangażowania. Rolę promotora XX-wiecznego personalizmu odegrał właśnie tomizm:

Jacques Maritain był tomistą, to znaczy całą siłą swojego intelektu, swojego entuzjazmu włączył się do nurtu odrodzenia tej wielkiej średniowiecznej syntezy filozoficznej, odrodzenia zapoczątkowanego już przed nim, na przełomie XIX i XX stulecia, przez szereg wielkich myślicieli, takich jak kardynał Mercier, syntezy filozoficznej zalecanej przez papieża jako jedyna, jak gdyby oficjalna filozofia Kościoła. Maritain, jak nikt inny, przyczynił się do uwspółcześnienia tego nurtu. Wierzył w ciągłość myśli filozoficznej narastającej przez wieki. [...] Od św. Tomasza (i jego uczniów) wziął podstawowe pojęcia metafizyki, optymistyczną koncepcję roli i funkcji rozumu ludzkiego, wizję porządku natury i antropologię. Przejął aparaturę pojęciową tomizmu, ale mówił o współczesnych problemach filozoficznych, współczesnym językiem. Za fundament i punkt wyjścia budowy systemu filozoficznego uważał metafizykę, naukę o podstawowej strukturze rzeczywistości, opartą o zdrowo-rozsądkową „intuicję bytu”. Wyznawca realizmu krytycznego, tak na terenie metafizyki, jak i teorii poznania, przeciwstawiał go ostro tak heglowskiemu, jak i post-heglowskiemu idealizmowi, jak i różnym formom pozytywistycznego racjonalizmu, nacechowanego agnostycyzmem czy wprost materializmem. Przy całej jednak pewności doktrynalnej i nieustępliwości, jeśli chodzi o zasady, Maritain był daleki od jakiegos dogmatyzmu. Wyznawca i bojownik tomizmu, w dyskusjach

<sup>16</sup> J. Maritain, *Humanizm integralny*, dz.cyt., s. 10.

<sup>17</sup> „Personalizm nie jest filozoficznym upiększeniem dodanym do katechizmowego wyrażania wiary chrześcijańskiej”. K. Witko, dz.cyt., s. 76.

<sup>18</sup> Tamże, s. 11.



z przedstawicielami innych systemów filozoficznych, z właściwym realizmowi krytycznemu obiektywizmem stosował narzędzie owego „*distinguer pour unir*”, a więc rozróżniał to, co dobre i prawdziwe, od tego, co uważał za błędne, by nie szufladkować i klasyfikować, lecz by szukać nowej syntezy. Wrażliwy na wartości wnoszone przez inne systemy myślowe, tomizm uważał za klucz, który otwiera, nie zamyka, w jego filozofii znajdziemy otwarcie na myśl egzystencjalną czy fenomenologię<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> J. Turowicz, *Wprowadzenie* do: J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz.cyt., s. 13–14. Nieco bardziej skomplikowana jest kwestia związków z tomizmem personalizmu E. Mouniera. Mimo niewątpliwego zakorzenienia w tradycji tomistycznej filozof ten zachował rozległe kontakty intelektualne z wieloma innymi filozofami. Często sięgał do klasycznych tekstów Akwinaty, ale wiele zawdzięczał też św. Augustynowi. Wcale nie przyjął też formuły osoby (jako bytu) w wersji tomistycznej i neotomistycznej Maritaina; dla Mouniera osoba to bardziej „*ruch*” ku personalizacji niż statyczny Tomaszowy „*byt*”. Zob. W. Słomski, *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996, s. 69.

Szlak myśli Mouniera wytyczali też prekursorzy egzystencjalizmu: Pascal i Kierkegaard. Mounier uważał, że to właśnie ten duński filozof „po raz pierwszy próbował odsonić subiektywność jako świat, który nie może być opisany w żadnych kategoriach odnoszących się do bytu przedmiotowego – ani jako „*substancja*”, ani jako „*bezosobowa treść myśli*”. Ostatecznie Mounier nie poszedł za żadnym z nurtów myśli chrześcijańskiej, sądząc, iż „*prawda chryścianizmu jest zbyt złożona, aby się mogła wyrazić w jednym tylko nurcie myśli chrześcijańskiej*”. T. Płużański, *Mounier*, dz.cyt., s. 19, 28, 33.

Silny wpływ na poglądy Mouniera wywarł także marksizm, który ujawniał wpływ struktur społeczno-ekonomicznych na osobę oraz obnażał mechanizm procesów alienacji. Myśl Kierkegarda i Marksa tworzyły, zdaniem Mouniera, dwa nurty przygotowujące „*rewolucję sokratyczną XIX wieku*”. Droga Kierkegarda, kontynuowana przez egzystencjalizm, traktowała człowieka „*jako izolowaną, wolną jednostkę, której świat przeżyć nie wykracza poza sferę subiektywną*”. Drugą linię rozwojową reprezentował marksizm, który [...] podporządkował jednostkę strukturom kolektywnym. Główne zadanie, jakie przed personalizmem postawił Mounier, polegało na połączeniu tych dwu linii rozwoju filozofii osoby”. W. Słomski, dz.cyt., s. 55–56.

Dla precyzji dodać należy, że choć bez wątpienia personalizm nie byłby możliwy bez tomizmu, to jednak wielu przedstawicieli tego nurtu podkreślało swój związek z dawną tradycją myślenia o człowieku i wskazywało „*długą galerię przodków*”, poprzedników i mistrzów, wśród których znajdowali się prócz Akwinaty także

Wyraźne związki z tomizmem<sup>20</sup> nie polegały jednak na powrocie do tej doktryny w jej literalnym, historycznym kształcie, nie służyły nowemu dogmatyzmowi czy cofnięciu się do średniowiecznego myślenia scholastycznego; nie chodziło bowiem o prostą repetycję prawd, raczej o nowe odczytanie tej filozofii (traktowanej jako progresywna i asymilująca, otwarta naprawdę, nowe metody i problemy nowych czasów) i jej kontynuację, wyrażającą się w naśladowaniu przede wszystkim metody św. Tomasza, polegającej na zakorzenianiu myśli antropologicznej w realistycznej metafizyce<sup>21</sup>.

Wspomniany projekt filozoficzny realizował się w przestrzeni myśli zachodniej już wkrótce po śmierci Norwida, w I połowie wieku XX, i to nie tylko we Francji, ale też w Niemczech, Hiszpanii, Stanach Zjednoczonych. W drugiej połowie minionego stulecia Jerzy Turowicz uznał personalizm za kulminacyjny wyraz chrześcijańskiej nowoczesności:

---

Sokrates i Platon, św. Augustyn i św. Bonawentura oraz wspomniani egzystencjaliści na czele z S. Kierkegaardem. Za promotora personalizmu uważa się także I. Kanta, w wieku XX zaś Maxa Schelera i innych. Zob. K. Witko, *Inspiracje i korzenie personalizmu E. Mouniera*, w: tegoż, *Wcielenie-osoba-zaangażowanie*, dz.cyt., s. 79–108; S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012, s. 10. Zob. też: H. Mikołajczyk, *Kierkegaard, Kant a antropologia filozoficzna*, Słupsk 1990.

Szerokie „rozpisanie” tradycji personalistycznej jest możliwe, gdy używamy terminu „personalizm” nie w znaczeniu ścisłym, ale w szerokim: jako pewnej tendencji humanistycznej, wynoszącej wartość i godność człowieka, podporządkowującej osobie inne sfery rzeczywistości. Zasadniczo jednak personalizm ma jednak rodowód chrześcijański. W chrześcijaństwie zaś uprzedni wobec personalizmu humanistycznego jest personalizm teologiczny. Zob. W. Słomski, *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 36–49.

<sup>20</sup> Zob. K. Wojtkiewicz, *Personalizm św. Tomasza z Akwinu w «Traktacie o człowieku»*, Olsztyn 1999, s. 579–613. W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i etyki do współczesności. Źródła i komentarze*, wyd. 3, Toruń 2002, rozdz. XXVII: „Odnowienie tomizmu i personalizm”.

<sup>21</sup> Zob. J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie Soboru*, Warszawa 1995. Zob. też: E. Mounier, *Realizm chrześcijański*, przeł. A. Turowiczowa, w: T. Płużański, *Mounier*, dz.cyt., s. 183–187.

Ten tomistyczny personalizm stanowi dziś konstrukcyjny element nowoczesnego światopoglądu chrześcijańskiego. Maritainowskie pojmowanie osoby jako transcendentnej w stosunku do porządku doczesnego i struktur społecznych czy cywilizacyjnych, jego filozofia wolności z kapitalnym rozróżnieniem między wolnością wyboru a wolnością autonomii to podstawy koncepcji humanizmu integralnego wraz z wizją „ideału historycznego nowego chrześcijaństwa”, wizją na pozór utopijną, a przecież nie mającą alternatywy dla chrześcijanina pragnącego wcielić w życie Ewangelię w dzisiejszych strukturach cywilizacyjnych świata<sup>22</sup>.

Powróćmy jednak do wieku XIX. Jak zauważała Maria Janion, „po epoce kryzysu Oświecenia i Wielkiej Rewolucji Francuskiej” to właśnie „romantyzm usiłował odnaleźć środki rekonstrukcji człowieka”<sup>23</sup>, podjął próbę dotarcia do najgłębszej prawdy o jednostce, do tego, co stanowi o stałości jej wewnętrznej „ja”. Poeci romantyczni eksponowali w swych utworach doniosłość problematyki ludzkiej tożsamości i pragnęli zażegnać dzielącą człowieka „dwoistość”. Szukali dróg ocalenia integralności osoby poprzez scalenia „życia” i „ideału”, zasypywanie przepaści między duchem i materią, doczesnym i wiecznym. Badający niuanse romantycznej antropologii Ireneusz Bittner pisał:

Romantyczne indywiduum okazywało się być podmiotem samostanowiącym o sobie i swej egzystencji, tworzącym siebie poprzez samo urzeczywistnianie się „w sobie” i „poza sobą”. Przekształcając osobowość w wartość i zadanie oraz wartościując swój sposób życia jako proces osobowotwórczy, romantyczne indywiduum stawało się podmiotem refleksyjnie poszukującym siebie, stawiającym wymagania

<sup>22</sup> J. Turowicz, *Wprowadzenie do: J. Maritain, Pisma filozoficzne*, dz.cyt., s. 14.

Maritain wywarł spory wpływ na formację polskich intelektualistów chrześcijańskich w latach 30. i 40. XX wieku. W roku 1934 był gościem na Międzynarodowym Kongresie Tomistycznym w Poznaniu, na którym wygłosił referat. Jego teksty publikował m. in. „Tygodnik Powszechny”, a jego myśl oddziaływała zwłaszcza na środowisko polskiej inteligencji skupionej wokół kwartalnika „Verbum” i wileńskiego pisma „Pax”.

<sup>23</sup> M. Janion, *Romantyzm i początek świata nowożytnego*, w: tejże, *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975, s. 42–43.

wobec siebie, ale też nie zwalniającym się od odpowiedzialności za innych. [...]

Wiedza o człowieku była w romantyzmie wiedzą odniesioną zarówno do jego świata zewnętrznego, jak i do niego samego – do jego głębi. Była to wiedza uwypuklająca osobliwość człowieka jako bytu osobowego, bytu zindywidualizowanego<sup>24</sup>.

To romantyczne „wyobrażenie siebie jako bytu osobowego zdolnego do formowania swego „ja”, rozpoznania siebie”<sup>25</sup> i wartości to „ja”<sup>26</sup> scalających, wykazuje niezaprzeczone powinowactwo wobec późniejszych, XX-wiecznych idei personalistycznych<sup>26</sup>. Myślowe pokrewieństwo romantyków i personalistów podkreślił sugestywnie w swoim szkicu *Prozopoizm w romantyzmie polskim* Bogusław Dopart<sup>27</sup>, wskazujący silne tendencje regeneracyjne i reafirmacyjne w obrębie polskiej myśli i literatury romantycznej<sup>28</sup>:

<sup>24</sup> I. Bittner, *U podstaw antropologii filozoficznej polskiego romantyzmu*, Łódź 1998, s. 20–22.

<sup>25</sup> Tamże, s. 22.

<sup>26</sup> Za źródło pewnych istotnych dla personalizmu inspiracji uznaje się między innymi filozofię ducha Fichtego, Schellinga, Hegla, a także kantyzm (zob. W. Słowski, *Duch personalizmu*, dz.cyt., s. 33). J. Maritain pisał: „Filozofowie, a zwłaszcza Hegel, mówią nam, że zdolność uświadamiania sobie siebie jest przywilejem ducha i że główny postęp ludzkości polega być może na owej wzrastającej świadomości samego siebie”. J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, w: S. Kowalczyk, dz.cyt., s. 138. Romantyczna filozofia człowieka mogła dostarczyć takich ważnych przesłanek dla personalizmu (choć nie gotowych koncepcji), jak aktywizm, kreatywizm i koncepcja jaźni twórczej, zdolność jednostki do transcendowania samej siebie, do samooglądu i samookreślenia; orientacja introspektywna, intelektualny rozbrat z formacją czysto biologicystyczną, itd. (czyli romantyczny model antropologii transgresyjnej z jej opcją kreatywną). Zob. I. Bittner, dz.cyt. Także XIX-wieczna filozofia egzystencji sprzyjała „odnajdywaniu siebie”, to jest pochyleniu się nad życiowym, podmiotowym konkretem, jego niepowtarzalnością i swoistością. Trzeba jednak pamiętać, że zarówno w idealizmie, jak i egzystencjalizmie grunt metafizyki realistycznej (tomistycznej) był usunięty.

<sup>27</sup> Zob. B. Dopart, *Prozopoizm w romantyzmie polskim*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 185–202.

<sup>28</sup> Za podstawowe czynniki i idee „scalające” w romantyzmie polskim Autor uznaje: odkrycie reintegracyjnego charakteru wspólnoty narodowej i kultury ludowej,

Ukazując swego bohatera w drodze ku Bogu-człowiekowi, polski romantyzm odwołuje się do najpełniejszej, najbardziej uniwersalnej, ostatecznej syntezy antropologicznej. Staje w świetle prawdy, która chroni przed niepamięcią i unicestwieniem<sup>29</sup>.

Od początku wieku XXI coraz śmiej eksponuje się zresztą personalistyczne tradycje całej myśli polskiej, sięgające – jak się okazuje – aż średniowiecza (W. Kadłubek). „Badania nad szczególnym charakterem myśli polskiej – pisał Czesław Bartnik – ujawniają, że jej magistralą jest taki system treściowy i metodyczny, który można nazwać ogólnie personalizmem”<sup>30</sup>.

Opinia ta nie wydaje się nieuzasadniona, zważywszy na fakt, że filozofię polską charakteryzuje się często jako filozofię aktywizmu, podkreślając jej ścisły związek z problemami życia społecznego<sup>31</sup>.

– podkreśla Wojciech Słomski. Myśl tę rozwija Bonawentura Smolka w swym studium poświęconym narodzinom i rozwojowi personalizmu:

Szczególnym środowiskiem kształtowania się i rozwoju personalizmu polskiego jest kultura. Korzeniami swymi dotyka prawd wpływających z Biblii. Wieli wpływ ponadto wywierając na niego takie systemy myślowe, jak [...] augustynizm i tomizm<sup>32</sup>.

Polski nurt personalistyczny – pisze dalej Autor –

podkreślał przede wszystkim autonomiczność i indywidualność osoby, jej godność, wolitywność, niezbywalne prawo do wolności,

---

teistyczny romantyczny (pre)egzystencjalizm oraz transcendentalną koncepcję poety i poezji, apologetyzującą jaźń twórczą. Romantyzm „spod znaku tendencji regeneracyjnych”, z jego ożywczą siłą integracyjną, jest – konkluduje B. Dopart – niezwykle bliski personalizmowi. Zob. tamże, s. 195.

<sup>29</sup> Tamże, s. 202.

<sup>30</sup> C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 148.

<sup>31</sup> W. Słomski, *Duch personalizmu*, dz.cyt., s. 33.

<sup>32</sup> B. Smolka, *Personalizm polski*, w: tegoż, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 286.

ważność sfery emocjonalnej osoby, podmiotowość w religii i Kościele oraz ideę obywatelskiego współzrządzenia państwem narodem. Specyfika rozwoju personalizmu polskiego, powodowana warunkami społecznymi i politycznymi, w której znajdowało się państwo, sprawiała, że koncentrował się on początkowo wokół prawd ukazujących wielkość człowieka, wynikającą z samej tajemnicy stworzenia. Na tej podstawie wykazywał słuszność, a czasami nawet domagał się poszanowania niezbywalnych praw osoby ludzkiej. W ten sposób wartość i godność osoby stawała się punktem centralnym jednoczących w sobie całość poglądów dotyczących istoty i natury człowieka oraz sensu i wielkości jego ostatecznego powołania<sup>33</sup>.

W przypadku Norwida niezwykle ważna i inspirująca wydaje się zwłaszcza wymiana myśli z bliskim poecie (i w pewnym okresie silnie na niego oddziałującym) filozofem Karolem Libeltem<sup>34</sup>, w pismach

---

<sup>33</sup> Tamże.

Spostrzeżenia XX-wiecznych znawców tematyki personalistycznej współbrzmiały z konstatacjami Norwida wyrażonymi między innymi we wstępie do *Vade-mecum*, iż położenie narodu polskiego, zwłaszcza sytuacja rozbiorowa, dawały szczególną „folgę” „głosom o p r a w a wołającym” (*Do czytelnika*, PWSz II, 10) – prawa narodu, prawa człowieka. Sam Norwid upominał się o nie wielokrotnie, zwłaszcza w swoich rozważaniach poświęconych Polsce i Rosji oraz dwóm modelom cywilizacji: europejskiej i azjatyckiej, ale także w wersach poświęconych kwestiom społecznym, sprawie ludzkiej pracy, własności; pańszczyźniano-feudalnej czy niewolniczej mentalności, pokutującej w głębokich pokładach polskiej (nie)świadomości zbiorowej, itp. Jednocześnie jednak owe głosy „wołające o prawa” uporczywie równoważył, przypominając w swych wystąpieniach i poezji „stronę o b o w i ą z k ó w”, „stronę m o r a l n ą”, będącą drugim, nieodłącznym aspektem refleksji o człowieku-osobie.

<sup>34</sup> Norwid znał Libelta i jego publikacje już z lat warszawskich. W bliskich relacjach z filozofem pozostawał wtedy wspólny przyjaciel obu – Władysław Wężyk. Czasem intensywnych relacji Norwida z Libeltem były lata 40. i początek 50.; prawdopodobnie spotykali się podczas pobytu poety w Berlinie i w Poznaniu (w 1846), i tam, i później w Paryżu mieli wielu wspólnych znajomych (m.in. E. Herwegh). W roku 1849 Norwid przesłał na ręce Libelta swój artykuł *Krytycy i artyści*. Libelt polemizował z Norwidowskimi *Listami o emigracji* na łamach poznańskiego „Dziennika Polskiego” (1849), przyznając, że choć ceni poglądy poety na sztukę, to jednak nie smakuje „w filozoficznych poglądach Cypriana Norwida [...] dlatego że są zbyt ciemne i urywkowe”. Cyt. za: Z. Trojanowiczowa, Z. Dambek, *Kalendarz życia*

którego nastąpiło wyraźne przejście od pierwotnego personalizmu teologicznego do personalizmu antropologicznego. Intelktualnym i logicznym mostem prowadzącym od wizji Boga-Osoby do koncepcji człowieka-osoby jest w dziełach Libelta biblijna nauka o człowieku-*imago Dei*; skoro Bóg jest Osobą, a człowiek jest Jego obrazem, zatem i człowiek musi posiadać naturę oraz godność osobową. Personalizm jest więc naturalnym, logicznym wnioskiem wyciągniętym przez polskiego filozofa z lektury Księgi Rodzaju, a potwierdzonym przez Chrystusową Ewangelię:

Osoba w znaczeniu religijnym jest Bóg w potędze twórczenia i działania, Bóg żywy, wszędzie obecny, materialność cała jest jego szatą i w tej szacie pokazuje się człowiekowi – to w krzaku ognistym, to spuszczający się jako obłok na świątynię – [...] zstępujący w ognistych językach – stający się człowiekiem – ukazujący się w postaci jakby gołębic. –

Cokolwiek tu fantazja ludu i sztuka dodała, ta głęboka w tych kształtach leży przeciwieństwo prawda, iż duch jako osoba pojęty być nie może, jeżeli nie będzie pojęty w materii, że w tym połączeniu materialności i duchowości [...] – że w takim przeniknięciu się dwóch pierwiastków jest tylko możliwość żywota Boga jako indywidualności siebie wiedzącej i działającej – czyli jako osoby.

---

*i twórczości Cypriana Norwida*, t. I: 1821–1860, Poznań 2007, s. 371. Mimo przychylności i zainteresowania twórczością i publicystyką Norwida Libelt uważał ją za nieco „mystyczną i ciemną”. Zob. tamże, s. 450. Z kolei dążność Libelta, by „upolszczyć wszystko” (aluzja do Libeltowskiego słowotwórstwa w dziedzinie terminologii filozoficznej), stała się powodem krytycznej wypowiedzi Norwida w latach 70. (*List do Bronisława Zaleskiego*, PWSz X, 15–16). Krytyka ta jest zarazem dowodem odczytania poety w dziełach filozoficznych poznańskiego myśliciela.

O bliskości poglądów K. Libelta i Norwida, choć nie na gruncie antropologii, lecz filozofii sztuki, pisał D. Pniewski, *Ideal, matter and material. Classical Greek sculpture in the writings of Cyprian Norwid, Józef Kremer and Karol Libelt*, w: *Materiał rzeźby. Między techniką a semantyką, Materiały międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w dniach 4–6 października 2007 w Wojnowicach*, red A. Lipińska, Wrocław 2009, s. 93–103, <http://ebooki.wuwr.pl/preview/ideal-matter-and-material-classical-greek-sculpture-in-the-writings-of-cyprian-norwid-jozef-kremer-and-karol-libelt-4680>, dostęp 15.07. 2017.

W znaczeniu prawnym – osoba jest człowiek, mający prawo objawić wolę swoją, a zatem mający wiedzę tej woli. Wedle nauki Chrystusa, każdy człowiek jest osobą, bo jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, będącego także osobą. – Osoba tu jest więc rzeczywisty człowiek z wiedzą woli swojej, a tą wolą objawia czyny swoje.

W znaczeniu na koniec pospolitym duch-osoba jest jak człowiek-osoba, tylko że w ciele nieskazitelnym i nieśmiertelnym, przenikającym czas i przestrzeń, – atoli w całej indywidualności żywota. [...] Dusza jest w wyobrażeniu religijnym i pospolitym taką osobą, w materialności, duchowi tylko właściwej, na postać człowieka ukształtowanej, i razem w indywidualności żywota – i taki to żywot rzeczywisty, nieidealny, nazywa się nieśmiertelnością duszy<sup>35</sup>.

Personalistyczny charakter filozofii Libelta niewątpliwie oddziałał na Norwida, być może oddziaływanie to było zresztą dwustronne, trudno dziś jednoznacznie to rozstrzygnąć.

Tak czy inaczej, nie ulega wątpliwości, że w nurcie polskiego myślenia o człowieku-osobie, a dokładnie w jego fazie XIX-wiecznej, Norwidowi przypada miejsce szczególne, rzecz można nawet prekursorskie

---

<sup>35</sup> K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. Część krytyczna*, Poznań 1874, s. 19–20, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=120476>, dostęp 15.07.2017.

Powyższy wywód Libelta na temat osobowego charakteru bytu boskiego i ludzkiego jest punktem wyjścia do rozwijanej w wymienionym dziele polemiki z Hegłowską filozofią czystego rozumu. Dualizm duchowo-materialny osoby jest przesłanką do stwierdzenia niewystarczalności filozofii opartej wyłącznie na rozumie (na *cogito*), tj. idealistycznej, która z założenia uwzględnia tylko jeden aspekt osobowego *compositum*: „powinno by to filozofię zastanowić, że system na panowaniu samego rozumu oparty, nie może być prawdziwy, gdy w materii Boga i nieśmiertelności przychodzi do rezultatów [...]”<sup>36</sup>. Tamże, s. 21.

Co ciekawe, uznawszy komponent materialny za nieodłączny atrybut osoby, Libelt przypisuje go nawet Osobie Boskiej (mając na uwadze materialne manifestacje epifanii w świecie bądź Boga Wcielonego – Chrystusa). Osobowy charakter zostaje także zachowany w ciele doskonałym człowieka po zmartwychwstaniu.



(obok Trentowskiego, Libelta, Krasińskiego<sup>36</sup>, Wyspiańskiego<sup>37</sup>). O ile jednak u różnych polskich poetów i myślicieli romantycznych pojawiają się ważne wątki, konstytuujące później personalistyczną refleksję wieku XX, o tyle u Norwida (i Libelta właśnie) dostrzec można stosunkowo najpełniejszy i najbardziej konsekwentny zarys tego typu myślenia i takiej postawy. Choć w przypadku autora *Vademecum* nie przybrała ona charakteru systemu filozoficznego (tworu z gruntu personalizmowi zresztą dość obcego), to jednak refleksja poety objęła swym zakresem wszystkie płaszczyzny człowieczeństwa (od indywidualnej po zbiorową, od egzystencjalnej po historyczną), jest też ona niezwykle rozwinięta i pogłębiona.

Na personalistyczne aspekty Norwidowskiej myśli o człowieku zwracano już uwagę nie raz. W roku 1995 ukazała się ważna publikacja Czesława Bartnika pt. *Personalizm*, której autor – sam będący wybitnym przedstawicielem filozofii personalistycznej – bez wahania policzył naszego postromantyka do grona polskich myślicieli-personalistów<sup>38</sup>. Wielkie zasługi dla czytania Norwida jako myśliciela zainteresowanego w szczególności tematyką osoby położyli badacze związani z KUL: Stefan Sawicki<sup>39</sup>, Zdzisław Łapiński<sup>40</sup>, Józef F. Fert<sup>41</sup>,

---

<sup>36</sup> Zob. B. Smolka, dz.cyt., s. 285–286.

<sup>37</sup> Zob. C.S. Bartnik, dz.cyt., s. 148–149.

<sup>38</sup> Zob. tenże, dz.cyt.

<sup>39</sup> Zob. m.in. S. Sawicki, *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida*, Lublin 1986; tenże, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986; tenże, *Wartość–sacrum–Norwid*, Lublin 1994; tenże, *Norwida wywyższenie tradycji*, „Studia Norwidiana” 1990, nr 8, s. 3–15; tenże, «Kształtem jest miłości» – *Norwid o kulturze*, „Studia Norwidiana” 2001, nr 19, s. 5–16.

<sup>40</sup> Zob. Z. Łapiński, «Cóż jest człowiek?», w: tegoż, *Norwid*, Kraków 1971, s. 53. Przedruk w: tegoż, *O Norwidzie. Rzeczy dawne i najdawniejsze*, Lublin 2014.

<sup>41</sup> Zob. J.F. Fert, *Norwid – poeta dialogu*, Wrocław 1982; tenże, *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida*, Lublin 1993.

Antoni Dunajski<sup>42</sup>, Alina Merdas<sup>43</sup>. Badania nad różnymi aspektami Norwidowskiego personalizmu prowadzili też Bernadetta Kuczera-Chachulska<sup>44</sup>, Jadwiga Puzynina<sup>45</sup>, Beata Klimanowska CSSF<sup>46</sup>, Tomasz Korpysz<sup>47</sup>. Również autorka niniejszego szkicu poświęciła

<sup>42</sup> Zob. A. Dunajski, *Norwid – teolog?*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 5, s. 153–167; tenże, *Człowiek – «Boga żywego obraz»*, „Studia Norwidiana” 1983, s. 81–84; tenże, *Norwid wobec tradycji teologicznej*, „Studia Norwidiana” 1990, z. 8, s. 15–25; tenże, *Teologiczne czytanie Norwida*, Pelplin 1996.

<sup>43</sup> Zob. A. Merdas, *«Człek od niej starszy»*, „Znak” 1960, nr 4, s. 417–434; taż, *Norwid jako czytelnik Biblii*, „Ateneum Kapłańskie” 1971, nr 63, z. 1, s. 136–144; taż, *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983; taż, *Ocalony wieniec*, Warszawa 1995; taż, *Paweł z Tarsu i Cyprian Norwid*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 1997, t. 4, s. 75–88.

<sup>44</sup> Zob. m.in. B. Kuczera-Chachulska, *«Dopokąd idę...». O kategorii wysiłku w poezji Norwida, w: Religijny wymiar literatury polskiego romantyzmu*, red. D. Zamącińska i M. Maciejewski, Lublin 1995, s. 245–265; taż, *«Czas siły – zupełnej». O kategorii wysiłku w poezji Norwida*, Lublin 1998; taż, *Norwida «przypowieść o pięknem» i inne szkice z pogranicza genologii i estetyki*, Warszawa 2008; taż, *Jak czytać Norwida? Postawy badawcze, metody, weryfikacje*, Warszawa 2008.

<sup>45</sup> Zob. *«Calaść» w twórczości Norwida*, red. J. Puzynina i E. Teleżyńska, Warszawa 1992; J. Puzynina, *Prawda w poematach Norwida*, „Studia Norwidiana” 1991/1992, nr 9/10, s. 5–26; taż, *«Królestwo» na tle języka i myśli Norwida*, „Roczniki Humanistyczne” 1998, z. XLVI; taż, *Człowiek Norwida w epoce śmierci człowieka*, w: *Norwid bezdomny. W 180. rocznicę urodzin poety*, red. J. Kopciński, Warszawa 2002, s. 209–222.

<sup>46</sup> Zob. B. Klimanowska CSSF, *Misterium człowieka w misterium Boga*, „Sztuka i Filozofia” 2001, nr 19, s. 102–118, [http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Sztuka\\_i\\_Filozofia/Sztuka\\_i\\_Filozofia-r2001-t19/Sztuka\\_i\\_Filozofia-r2001-t19-s102-118/Sztuka\\_i\\_Filozofia-r2001-t19-s102-118.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Sztuka_i_Filozofia/Sztuka_i_Filozofia-r2001-t19/Sztuka_i_Filozofia-r2001-t19-s102-118/Sztuka_i_Filozofia-r2001-t19-s102-118.pdf), dostęp 29.08.2020; taż, *Na drodze poszukiwania prawdy o człowieku – «Nieskończony» Cypriana Norwida*, „Przegląd Humanistyczny” 2001, nr 4, s. 11–20; taż, *Prawda o człowieku w poetyce fragmentu, – «czarna suita» włoska Cypriana Norwida*, w: *Norwid z perspektywy początku XXI wieku*, red. J. Rohoziński, Pułtusk 2003, s. 169–190.

<sup>47</sup> Zob. T. Korpysz, *«Człowiek bowiem cóż jest?... Cóż jest człowiek?»*. O wybranych definicjach poetyckich Cypriana Norwida, w: *Czytając Norwida 2*, red. S. Rzepczyński, Słupsk 2003; tenże, *Kilka uwag o definicjach poetyckich Norwida (na przykładzie «Sfinksy [II]»)*, „Poradnik Językowy” 2006, z. 10; tenże, *Człowiek w definicji poetyckiej Norwida. O różnych definiensach jednego definiendum*, w: tegoż, *Definicje poetyckie Norwida*, Lublin 2009; tenże, *Człowiek w świecie wartości Norwida*, w: *Norwid*

część swojej pracy doktorskiej „Wybrane kategorie antropologiczne w twórczości C.K. Norwida” (UJ, 2001) – wydanej pod tytułem *Imago Dei. Człowiek w myśli i twórczości Cypriana Norwida* (Sanok 2011) – omówieniu rozmaitych wątków personalistycznych w pismach Norwidowskich<sup>48</sup>. Tematyce antropologicznej u Norwida poświęcali też swoje publikacje polscy filozofowie, teolodzy i inni znawcy jego twórczości<sup>49</sup>.

---

w świecie wartości. Z «Dni Norwidowskich» na Białoleńce, red. T. Korpysz, Warszawa 2012.

<sup>48</sup> Zob. R. Gadamska-Serafin, „Wybrane kategorie antropologiczne w twórczości Cypriana Kamila Norwida”, praca doktorska (UJ, 2001), wydana pod tytułem: *Imago Dei. Człowiek w myśli i twórczości Cypriana Norwida*, Sanok 2011. Jeszcze przed wydaniem wspomnianej książki ukazały się dwa artykuły tejże autorki: *Norwidowski personalizm (cz. I)*, „Zeszyty Naukowe PWSZ w Sanoku” 2007, nr 4, s. 99–114, oraz *Norwidowski personalizm (cz. II)*, „Zeszyty Naukowe PWSZ w Sanoku” 2009, nr 6, s. 65–86.

<sup>49</sup> Zob. m.in.: H. Malewska, «Całocześnieństwo», „Tygodnik Powszechny” 1945, nr 2, s. 3; J. Archita, *Norwid w obronie praw i godności człowieka*, „Głos Katolicki” 1946, nr 39, s. 314; I. Sławińska, «Ci giit lartiste religieux...», „Znak” 1960, nr 73–74 (7–8); E. Feliksiak, *Norwidowski świat myśli*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1, red. A. Walicki, Warszawa 1973, s. 545–593; J. Trznadel, *Człowiek i persona*, w: tegoż, *Czytanie Norwida*, Warszawa 1978; M. Inglot, *Norwidowski «Człowiek»*, „Pamiętnik Literacki” 1983, s. 15–36; A. Majewska-Tworek, «*Pielgrzym*» Norwida i jego ewangeliczne przesłanie, „Warsztaty Polonistyczne” 1997, nr 2; W. Stróżewski, *Filozofia człowieka w «Vade-mecum» Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana” 1999–2000, nr 17–18, s. 3–19; *Jan Paweł II o Norwidzie w 180. rocznicę urodzin Poety. Wypowiedź Papieża Jana Pawła II przygotowana z okazji spotkania z delegacją Instytutu Dziedzictwa Narodowego 1 lipca 2001 roku, przybyłą do Watykanu wraz z urną zawierającą ziemię z grobu Cypriana Norwida w Montmorency*, Instytut Dziedzictwa Narodowego, Warszawa 2001; J. Tischner, *Ptakom na wędrówce*, w: *Cyprian Norwid w setną rocznicę śmierci poety. Materiały z sesji poświęconej życiu i twórczości C. Norwida (27–29 października 1983)*, red. S. Burkot, Kraków 1991, s. 52–59; tenże, *Skrzyżowanie dróg. Norwid księdza profesora Józefa Tischnera*, Radio Kraków, audycja z 11 listopada 1997 (kaseta); tenże, *O sumieniu romantycznym słów kilka*, w: J.F. Fert, *Cyprian Norwid. Sumienie słowa. Wybór myśli z listów i rozpraw*, Wrocław 2004, s. 7–18; A. Walicki, *Cyprian Norwid. Trzy wątki myśli*, w: tegoż, *Kultura i myśl polska. Prace wybrane*, red. A. Mencwel, t. 2: *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 447–491; A. van Nieukerken, *Człowiek*

W roku 2002 ukazało się studium *Narodziny i rozwój personalizmu* Bonawentury Smolki, którego rozdział został poświęcony polskim prekursorom nowożytnego personalizmu, w tym i Norwidowi (choć temat norwidowski nie był tu rozwijany)<sup>50</sup>. Rok 2008 przyniósł wspomniany już tekst Bogusława Doparta (w obrębie tomu *Personalizm polski*), prezentujący przekrojowo dokonania polskich romantyków na niwie personalistycznej oraz generalną przystawalność polskich idei romantycznych do XX-wiecznych koncepcji osoby i fundamentów współczesnego humanizmu chrześcijańskiego<sup>51</sup>.

W kontekście tych badań i licznych konstatacji można bez wahania stwierdzić, że dzieje myślenia o człowieku w I połowie wieku XX potoczyły się (oczywiście w obrębie myśli chrześcijańskiej) torem Norwidowskim, przez niego zaprojektowanym, przez niego uznanym za nieodzowny i przyszłościowy. Zważywszy jeszcze na wpływ, jaki Norwid wywarł na Karola Wojtyłę – Jana Pawła II (ale i Józefa Tischnera), mamy pełne prawo dodać, że oprócz filozofów świeckich wieku XX, polskich (jak Stefan Świeżawski) i obcych (jak Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Etienne Gilson<sup>52</sup>), także Norwid w jakimś sensie antycypował i „zaprojektował” kształt XX-wiecznego myślenia soborowego i posoborowego o człowieku. Był to rzeczywisty reżonans i renesans jego osamotnionej niegdyś, humanistycznej myśli, krystalizującej się w artystycznie doskonałym kształcie w dziełach poetyckich, eseistyczno-traktatowych i epistolarnych.

---

Norwida – perspektywizm i historia święta *hic et nunc*, w: tegoż, *Perspektywiczność sacrum. Szkice o Norwidowskim romantyzmie*, Warszawa 2007; B. Wołoszyn, *Norwid ocala. Heroizm, śmierć i zmartwychwstanie w twórczości postromantyka*, Kraków 2008; J. Trzcionka, *Cyprian Norwid o człowieku – kilka myśli z lektury jego dramatów*, w: *Norwid w świecie wartości. Z «Dni Norwidowskich» na Białogłocie*, red. T. Korpysz, Warszawa 2012; tenże, *«Tylko [...] ludzie i czas stanowią grunt historii». Człowiek i dzieje w «Kleopatrze i Cezarze»*, w: *Norwid wobec historii*, red. E. Chlebowska, Ł. Niewczas, Lublin 2014.

<sup>50</sup> Zob. B. Smolka, dz.cyt.

<sup>51</sup> Zob. B. Dopart, dz.cyt.

<sup>52</sup> Zob. J. Kalinowski, S. Świeżawski, *Filozofia w dobie Soboru*, Warszawa 1995.

Zbieżności między myśleniem Norwida i XX-wiecznych personalistów jest wiele. Manifestują się one zresztą nie tylko na gruncie antropologii filozoficznej, ale także epistemologii, estetyki, filozofii sztuki i poezji, etyki, socjologii. Ze względu na ograniczony rozmiar niniejszego studium przedmiotem analizy będą jedynie te wybrane kwestie wspólne, które zamykają się w obrębie filozofii człowieka (bądź tworzą jej fundament). Punktem odniesienia pozostaną głośne teksty personalistów francuskich I połowy XX wieku: Emmanuela Mouniera (*Refaire la Renaissance*, 1932; *Revolution personaliste et communautaire*, 1932–1933; *Manifeste au service du personalisme*, 1936; *Introduction aux existentialismes*, 1944, oraz *Qu'est-ce que le personalisme?*, 1947; *Le personalisme*, 1950) oraz Jacques'a Maritaina uważanego za prekursora soborowego humanizmu<sup>53</sup> (*Trois réformateurs*, 1925; *Primauté du spirituel*, 1927; *De la philosophie chrétienne*, 1933; *Du régime temporel et de la liberté*, 1933; *Lettre sur l'indépendance*, 1935; *Humanisme intégral*, 1936). Choć Norwid był poetą-myślicielem i artystą-„sztukmistrzem”, Mounier – filozofem, publicystą i działaczem społecznym, a Maritain profesorem historii nowożytnej (a u kresu życia także zakonikiem), łączy ich podobieństwo nieprzeciętnych osobowości scalających autentyczny humanizm, głębokie życie religijne i bogatą kulturę umyslową.

Rzecz jasna Norwid nie posługiwał się terminem „personalizm” w jego znaczeniu XX-wiecznym. Jak przekonuje materiał leksykalny zebrany w *Internetowym słowniku języka Cypriana Norwida*, poeta nadawał temu słowu znaczenie pejoratywne, pojmując je jako „skoncentrowanie na własnej osobie; zamknięcie się w kręgu własnych zainteresowań i interesów”<sup>54</sup>. Widział w nim synonim egocentryzmu i egoizmu<sup>55</sup>:

<sup>53</sup> Zob. Jacques Maritain – prekursor soborowego humanizmu, red. S. Kowalczyk, Lublin 1992.

<sup>54</sup> Zob. *Internetowy słownik języka Cypriana Norwida*, <http://www.slownikjezykanorwida.uw.edu.pl/index.php?podglad=&idh=126546>, dostęp 15.07.2017.

<sup>55</sup> Jako pierwszy użył słowa „personalizm” (w znaczeniu pozytywnym) Friedrich Schleiermacher w swoich *Mowach o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą* [1799], tłum. z j. niem. J. Prokopiuk, przedm. M. Potępa, Kraków 1995.

Ten, nim otwiera usta, już odczytał pierw tve mniemania i dopowiada tylko do nich zdania swoje, poczucia swe do cudzych układu, myśli swoje z domyślonymi w drugich myślami wiąże-a jeżeli pierwszy nigdy swojego punktu wyjścia nie opuszcza, to ten drugi nigdy go wcale nie miał. Pierwszy jest rozwijającym się nieustannie personalizmem – drugi bezświadomą albo przemyślową asymilacją. (*Milczenie*, PWSz VI, 241)

Przywiązanie do tego, co personalne (czytaj: osobiste, egoistyczne, podporządkowane własnym interesom) jest w Norwidowskim myśleniu wstydlivym symptomem niedorozwoju, niedojrzałości, infantyliżmu na różnych polach realizowania się człowieczeństwa i w różnych obszarach życia narodowego:

U ludów parlamentarnych są na to punkta, kontrakty i układy; u dzikich plemion i sekt nie ma u k ł a d ó w, jest tylko o s ó b - z b i ó r i p e r s o n a l n a a d h e z j a s e n s u a l n a; (*List do Tytusa Malewskiego*, PWSz IX, 344)

[...] wszelki obecny patriotyzm polski dlatego jest porywczy, że jest p e r s o n a l n y, a dlatego właśnie personalny, iż cokolwiek bądź najlepszego robi się, wszystko się nie inaczej jak personalnymi drogi robi. Sensualni-mistycy nazywają taką monstrualność: wcieleniem?!... (*List do Bronisława Zaleskiego*, PWSz IX, 413)

Każdy inny powiedziałby: „Utwory każdego poety tracą, skoro albo on ich nie czyta, albo ci, co czytają, nie umieją czytać”.

---

Na gruncie filozoficznym termin ten pojawił się w II połowie wieku XIX; w Anglii wprowadził je do filozofii John Grote (1865), a w Ameryce Brunon Alcott (1863). Na gruncie francuskim rozpowszechnił je Charles Bernard Renouvier na początku wieku XX (w roku 1903), który tym mianem obdarzył „doktrynę o osobowości”. „[...] poznanie osoby jako świadomości i woli jest fundamentem wszystkich poczynań ludzkich” – pisał. Ch. Renouvier, *Le personnalisme suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, Paris 1903, s. I, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k529985r/f9.image>, dostęp 15.07.2017.

Filozofia Renouviera była przekształceniem kantyżmu.

Tak powiedziałyby Anglik, Amerykanin, Szwajcar, Grek Peryklejski i Rzymianin za Scypionów – ale tak nie powie Polak dzisiejszy żaden, dlatego że się rodzi z niewolników, a zenitem jego myśli jest personalna konspiracja. (*List do Józefa Rusteyki*, PWSz IX, 446)

Donoszą mi, że Lenartowicz w Bolonii naśladuje lub kontynuuje kursa ś.p. Adama Mic[kiewiczza] – – pojąć nie mogę, jak można kontynuować rzecz tak p e r s o n a l n ą. W całych kursach Mickiewicza jest tylko *l'histoire du génie de Monsieur Mickiewicz, mais l'histoire de la littérature polonaise n'y existe presque point*. [...]

Dopiero kiedy, widząc, iż prawie słówka nie ma o Juliuszu S[łowackim] w kursach literatury, podniosłem ja tego poetę [...] – bo mi wstyd było takiego personalizmu, lubo personalizmu geniuszu. (*List do Józefa Bohdana Zaleskiego*, PWSz X, 192–193)

Zdaniem Norwida właśnie ów „personalizm”-egoizm (równoznaczny prywacie), praktykowany na niwie publicznej, niebezpiecznie zbliżał postawy społeczne Polaków do nihilizmu:

Co „zwichniętego”, [...] w Narodzie polskim społecznym? – [...] A powszechnie to jest zwichniętego, że rozlał się szeroko p o l s k i n i h i l i z m. Polski nihi[liz]m gorszy od ruskiego, bo ten pałac i mordując juźci w coś na przyszłość wierzy – ale polski jest zupełnie co innego – zasadą jego jest: sprowadzić wszystko do własnej niziny prywatnej i myśleć, że to do wysokości morza. (*List do Leonarda Niedźwiedzkiego*, PWSz X, 182)

[...] mając siebie i swój atrybut ma się dwie ręce – ma się swą osobę i swoją bez-osobę – może się więc nie tylko tych wszystkich adhezję zyskiwać, którzy są z nosa, czoła, profilu ust i koloru oczu i włosów do nas personalnie i koniecznie podobni! – – –

Tac jest cnota działań zbiorowych!!! (*List do Ludwika Nabelaka*, PWSz IX, 402)

Nic dziwnego, że za cel rozwoju ludzkości autor powyższych słów uważał właśnie „bezpersonalizm” – wyrzeczenie się egoizmu, samolubstwa, odrzucenie „personalnych względów” i tendencji do

uprzywątlenia spraw społecznych oraz narodowych. Podobnie postrzegał cel finalny dziejów Słowa:

Do Epoki chrześcijańskiej Siła stawa się słowem... (i nawet w arcydziełach starożytnych moc głównym jest wdziękiem).

Od Epoki chrześcijańskiej: Słowo stawa się siłą... i jeżeli tamta dochodziła do arcydzieł potężnie plastycznych, tedy ta, właśnie że przeciwnie, dojść ma do pozornej bezsilności, bez-personalizmu – do bez-stronności... do arcydzieła Prawdy! – oto: początek, dzieje i cel. (*Rzecz o wolności słowa*, PWSz III, 56o)

W Norwidowskich wypowiedziach kryje się sugestia zaniechania, także na polu filozofowania o człowieku, nowożytnej indywidualistycznej „egologii” na rzecz refleksji o osobie działającej w świecie i za ten świat odpowiedzialnej.

Trzeba podkreślić, że wskazana wyżej semantyka wpisuje się całkowicie w świadomość językową epoki, pozostaje bowiem w zgodzie ze znaczeniami rzeczownika „personalizm” utrwalonymi w XVIII- i XIX-wiecznej francuszczyźnie. W słownikach i encyklopediach francuskich *personnalisme* był – co najmniej od wieku XVIII – synonimem „egoizmu”<sup>56</sup>. Swe ujemne zabarwienie zawdzięczał przy-

<sup>56</sup> Pierwsze udokumentowane użycie słowa „*personnalisme*”, wzmiankowane przez francuskie słowniki i encyklopedie, miało miejsce w roku 1737 przez R.L. de Paulmy d’Argensona w jego *Journal et mémoires*, wyd. 1 – 1859, t. I, s. 246 (odnotowuje to użycie F. Brunot, *Histoire de la langue française*, t. VI: *Le xviii<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1930, s. 43, note 15). Sens wyrazu był u Argensona jednoznacznie pejoratywny – personalizm był synonimem egoizmu.

To pierwsze znaczenie personalizmu przypominają słowniki francuskie z wieku XX powołujące się na Brunota: „wada tego, kto odnosi wszystko do siebie samego” (*Grand Larousse de la langue française en sept volumes*, Paris 1989, t. 5, s. 4088); „wada osobowości polegająca na egoizmie” (*Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française de Paul Robert*, Paris 1989, s. 299).

Takie znaczenie utrzymywało się we Francji przez cały wiek XIX. *Dictionnaire abrégé de l’Académie Française par Victor Verger* (cz. II, Paris 1832) podaje: „PERSONNALISME – Vice de l’homme personnel”; „PERSONNEL – [...] *Homme personnel, égoïste*”. Tamże, s. 723–724. Definicje te są powtarzane w kolejnych wydaniach tego słownika (np. Paris 1835). Także inny popularny i ceniony w czasach Norwida



miotnikowi *personnel/personnelle* (z łac. *personalis*), którego był derywatem; *homme personnel* było określeniem człowieka „zajętego wyłącznie swą własną osobą”, a zatem i synonimem takich epitetów jak: „egoistyczny”, „indywidualny”, „partykularny”, „prywatny”, „własny”.

Francuskie słowniki i encyklopedie XX-wieczne odnotowują narastającą stopniowo archaiczność owych „egoistycznych” sensów personalizmu, odnosząc termin do coraz precyzyjniej definiowanej doktryny filozoficznej (zainicjowanej we Francji przez Renouviera, a następnie rozwijanej przez Maritain i Mouniera<sup>57</sup>).

---

*Dictionnaire de la langue française* Emila Littré (Paris 1863–1869) definiował personalizm jako „przywiązanie do swej własnej osoby” (tamże, t. 5, s. 4643). Definicję tę cytuje, rozwijając ją nieco, XX-wieczny *Dictionnaire Quillet de la langue française*, red. R. Mortier (Paris 1959, s. 1416): „*attachement à sa propre personne; conduite de celui qui rapporte tout à lui seul*”; „*personnel – égoïste, qui n'est occupé que de soi. «Cet homme est très personnel»*”. Tamże, s. 1417.

W słowniku Littré (t. 6, Paris 1869) także słowo „*personnalité*” zostało wskazane jako synonim egoizmu: „*La personnalité est un sentiment excessif de sa personne, l'égoïsme est une impulsion excessive à se satisfaire exclusivement*”. Tamże, s. 1076.

Zob. też *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle (1789–1960)*, t. XII, Paris 1988. Słownik ten podaje znaczenie negatywne terminu „personalizm” jako pierwsze (na drugim miejscu jest znaczenie filozoficzne), opatrując je wszakże informacją: „dawne” (*vieilli*). Podane w definicji słownikowej przykłady takiego użycia wyrazu są zaczerpnięte z dzieła Saint-Beuve’a (1832) oraz XX-wiecznej prasy francuskiej (1924). Co ciekawe, negatywnych znaczeń „*personnel*” nie podaje już *Dictionnaire générale de la langue française du commencement du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours* par A. Hatzfeld et H. Darmesteter, VI édition, Paris 1920, s. 1721.

Nie ma jednak wątpliwości, że jeszcze w I poł. wieku XX „personalizm” funkcjonował w języku francuskim jako inne określenie samolubstwa. Potwierdzają to także słowniki dwujęzyczne francusko-polskie, takie jak *Słownik encyklopedyczny francusko-polski i polsko-francuski* Z. Matkowskiego i S. Ciesielskiej-Borkowskiej (Lwów–Warszawa 1928), w którym czytamy: „*personnalisme – s. m. personalizm m. (odnoszenie wszystkiego do siebie)*” (tamże, s. 503); „*personnel [...] 1. osobisty [...], 2. przen. samolubny, egoistyczny*”. Tamże.

<sup>57</sup> Zob. *Grand Larousse encyclopédique en dix volumes*, Paris 1963, t. 8, s. 362–363 (hasła: „*personnalisme*”, „*personnaliste*”, „*personne*”, „*personnel*” etc.). Zaznaczono tu niemiecki rodowód francuskiego „*personnalisme*”.

XIX-wieczne słowniki i encyklopedie polskie nie zarejestrowały wprawdzie hasła „personalizm”<sup>58</sup> (słowo to nie pojawia się też w dziełach myślącego przecież w kategoriach personalistycznych Karola Libelta), jednak, jak już sygnalizowano, refleksja o „osobie” była w polskim piśmiennictwie tamtego stulecia wyraźnie obecna i z perspektywy XXI-wiecznej jawi się jako zdumiewająco dojrzała.

Na definicję „osoby” (a przy okazji i tego, co „osobowe”) natkniemy się między innymi w rozprawie Maurycego Mochnackiego *O literaturze polskiej w wieku XIX* (z roku 1830) w wywodzie na temat etapów rozwoju człowieka (od całkowitego, dziecięcego zanurzenia w naturze ku wyodrębnieniu się z niej i zdobyciu pełnej samoświadomości). Stadium „osoby” jest tu fazą dojrzałości (ekwiwalentem wieku męskiego), ale i – podobnie jak we francuszczyźnie – synonimem egoistycznego skupienia na sobie; monadycznego zamknięcia we własnym, jednostkowym świecie:

Znać siebie i mieć uznanie samego siebie w jestestwie swoim – czytamy w niej – mieć wewnątrz ujęcie i grunt pod sobą – owoż niezaprzeczone, niezatraczone prawo w rodzie ludzkim i najdostojniejszy przymiot człowieka! [...]

A potem zabrzmi, zagrzmi mąż jako dźwięk, jako ton szczególny, roztrojony, fałszywy w ogólnej tonice. Jest natenczas o s o b ą, to jest szczegółem, indywidualną istotą, samolubem – „ja”.

---

<sup>58</sup> W wileńskim *Słowniku języka polskiego* A. Zdanowicza, wydanym przez Orgelbranda w roku 1861, odnaleźć można jedynie hasło „persona/personalny/personalnie” (w znaczeniach: „osoba/osobisty/osobiście”). Tamże, cz. II, s. 987. Podobnie w warszawskim *Słowniku języka polskiego* A. Kryńskiego i W. Niedźwiedzkiego (Warszawa 1905). Także *Encyklopedia Powszechna* Orgelbranda z 1865 (wyd. w Warszawie, t. XX, s. 563) nie zawiera hasła „personalizm” (pojawia się tu tylko „personifikacja”).

Materiał słownikowy dowodzi, że „personalizm” trafił do języka polskiego dopiero w I połowie wieku XX. Pojawia się jako hasło w *Ilustrowanej encyklopedii Trzaski, Everta i Michalskiego* z roku 1927 (Warszawa, t. 4, s. 154), i to w znaczeniu bliskim współczesnemu: „pogląd filozoficzny, według którego świat składa się z jednostek, obdarzonych świadomością. P. wyznawali: Leibniz, Lotze, Renouvier i in.”. Tamże.

Jeden raz na życiu swoim każdy z nas był w raju, nim wyszedł z lat dziecinnych, [...]! Nim zaufał własnej sile i zaczął oddzielnie egzystować w sobie dla siebie! Nim zaczął być osobą. [...] Przeszedłszy ku swej zupełnej sile, wyosobniony ze wszechrzeczy jestestwa, wszystko znajduje przeciwko sobie, bo jest osobą, bo jest sobą samym. [...]

Pierwszy człowiek, [...] z łona natury jeszcze niewyłoniony, spał snem twardym we śnie niewypowiedzianego szczęścia. [...] Na koniec został szczegółem, istotą rozumną, jednostką dumającą! [...] Cóż go dotąd zaszczycza [...]? [...] Oto chęć wyjścia tą samą promienną myślą z ciasnego koła, z okresu jednostki, egoizmu, samolubstwa, chęć rozszerzenia się, rozprzestrzenienia miłością płomienistą, wszystko obejmującą od końca do końca, we wszechrzeczy jestestwie [...]!<sup>59</sup>.

Mochnacki dołączył tu w przypisie objaśnienie terminu „osoba”, powołując się na dociekania semantyczne filozofa amatora – Jana Nepomucena Kamińskiego, zawarte w jego głośnym artykule z roku 1830, zatytułowanym *Czy nasz język jest filozoficzny?*<sup>60</sup>:

Oso bą! Ten wyraz w polskim języku zawiera filozoficzne wyobrażenie. Znaczy zaś: „jakoby tylko był sobie, w sobie, a nie komu innemu”; albo: „jakoby był osobno, nie razem”. Kamiński mówi: „per sona” – per-se-stat [łac. „stanowiąca sama przez się”]<sup>61</sup>.

Kamiński rzeczywiście akcentował „osobność”, odrębność osoby, nie uważał jej jednak za byt egoistyczny (jak Mochnacki). Przeciwnie, wypuklał w swych rozważaniach doniosłość bytu osobowego, wyrażając się w zdolności do poznania samego siebie oraz stanowienia o sobie:

<sup>59</sup> M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, w: tegoż, *Rozprawy literackie*, oprac. M. Strzyżewski, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000, s. 205–207.

<sup>60</sup> Zob. J.N. Kamiński, *Czy nasz język jest filozoficzny?*, „Haliczanin” 1830, t. I, s. 71–108, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/109841?tab=1>, dostęp 29.08.2020.

<sup>61</sup> M. Mochnacki, dz.cyt., s. 205, przypis autora.

*Nosce te ipsum.* To samo powiada każda prawa filozofia: *zaczynaj z siebie, ze świadomości, z wiadomości swojej wrodzonej; zaczynaj duchem z ducha, myślą i słowem w umie, czyli umysłem; zaczynaj rozumnie, czuciem i wiedzą; zaczynaj wiedzą o czuciu i o wiedzy swojej [...].*

Gdy się człowiek poznał, nazwał swoje *Ja*, a przez to samo odsadził się nie tylko od świata przed sobą, ale i od świata w sobie, to jest: od swojego ciała; a odsadził się przez *się*, przez rozum i rozsądek.

Człowiek powiedział już rozumem i rozsądkiem swoim, którymi się już i ze światem zewnętrznym i ze swoim zreflektował, i od nich odsadził: „Moje *Ja* jest czysty duch, w którym mieszka żyjąca, nieśmiertelna idea, idea z Boga nieśmiertelnego. Moje *Ja* nie ma czasu ani miejsca; moje *Ja* jak ona linia przestrzeni niezabierająca, ani wąska, ani szeroka, ani gruba; moje *Ja*, moja idea z Boga. Moje *ja* nie mnoży się; ale mnożyć może wiadomość swoją. Moje *ja* toż samo, gdym był dziecięciem, ale moja wiadomość różna; moje *ja* wychodzi z siebie, *ima*, ale z niego *nie ubywa*. [...]

Moje *mnie* jest moje *oppositum*, zawsze stoi przed moim *Ja* jako przedmiot mego poznania. Moje *mnie* [...] zawsze przede mną, bo moje *mnie* jest moim ciałem [...], a moje *się* moim środkiem, którym w moje ciało wnikam; do mojego *Ja* nikt się nie dostanie, tylko przez moje *mnie* [...]. *Ja* się wiem sobą, osobno, jako osoba, a wiem się przez moje *Się* i moje *Ja* [...].

[...] Ob-jawione: *się, persona, per se stat.* [...]

Człowiek [,] będąc światem *dla siebie (microscop)*, jest oraz *centrum* świata *przed sobą (universi)*. Gdyby treść świata, który ma przed sobą, nie była tą samą i różną zarazem od tej, którą ma w sobie, nigdy by tej treści nie poznał, którą ma przed sobą i w sobie, jako całość czyli osoba [podkr. za orygr.]<sup>62</sup>.

Powyższe fragmenty dowodzą niezbicie, że mimo milczenia XIX-wiecznych słowników temat „osoby” był w polskiej przestrzeni intelektualnej tamtego stulecia obecny i stawał się przedmiotem precyzyjnych dociekań<sup>63</sup> (a co za tym idzie, Norwid-personalista miał

<sup>62</sup> J.N. Kamiński, dz.cyt., s. 87–104.

<sup>63</sup> Oczywiście te dwa przykłady nie wyczerpują całości zagadnienia; kwestia obecności wątków personalistycznych w rozmaitych tekstach polskich pisarzy i myślicieli I poł. XIX wieku wymaga dopiero gruntownego przebadania.

poprzedników wśród swych rodaków). W pełni uzmysławiano sobie filozoficzną głębię „osoby”, chociaż semantyka tego słowa (oraz jemu pokrewnych) nie była jeszcze jednoznacznie ustalona; najwyraźniej dopiero się kształtowała, toteż bywało, że ciążyła ona (za wzorcem francuskim) ku sensom pejoratywnym (personalny w znaczeniu: egoistyczny, monadyczny etc.).

Przyszły autor wiersza *Królestwo* dobrze znał prace Kamińskiego, o czym świadczy wzmianka z roku 1859 poczyniona w liście poety do Mieczysława Pawlikowskiego (PWsz VIII, 383)<sup>64</sup>. Nietrudno zauważyć, że właśnie temu filozofowi-językoznawcy zawdzięczał wiele swych pomysłów „fantazji” etymologicznych. Z dużą dozą pewności możemy również przypuszczać, że publikacje Kamińskiego ukształtowały w jakimś stopniu Norwidowską refleksję personalistyczną (obok pism Karola Libelta).

Wydobyta wyżej wyraźna różnica semantyczna między wiekiem XIX a współczesnością nie zmienia faktu, iż Norwidowski projekt cywilizacji przyszłości, bazujący na godności osoby i szacunku dla niej, zdumiewająco przystaje do współczesnych kryteriów stawianych myśli personalistycznej. Wspólne są już podstawowe założenia owej refleksji o człowieku, kwestie ogólne: ontologiczno-epistemologiczne.

Tym, co decyduje o personalistycznym ukierunkowaniu Norwidowskiej antropologii, jest przede wszystkim jej zakorzenienie w fundamentalnej dla personalizmu myśli tomistycznej, wielokrotnie już zresztą podkreślane<sup>65</sup>. W tomizmie zaś zasadniczą rolę odgrywa koncepcja podmiotu-osoby:

---

<sup>64</sup> Autorki kalendarium norwidowskiego wyraziły przypuszczenie, że poeta znał wzmiankowaną przez Mochnackiego rozprawę Kamińskiego *Czy nasz język jest filozoficzny?* (albo jego książkę *Dusza uważana jako myśl, słowo i znak. Psychologiczno-etymologiczne poszukiwanie*, Lwów 1851). Zob. Z. Trojanowiczowa, Z. Dambek, *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, dz.cyt., s. 739.

<sup>65</sup> Zob. A. Dunajski, *Norwid wobec tradycji teologicznej*, dz.cyt.; D. Klimanowska CSSF, *Misterium człowieka w misterium Boga*, dz.cyt.; R. Gadamska-Serafin, *Imago Dei. Człowiek w myśli i twórczości Cypriana Norwida*, dz.cyt.

[...] [w] filozofii tomistycznej pojęcie podmiotu gra [...] rolę podstawową; możemy nawet powiedzieć, że p o d m i o t y zajmują całą przestrzeń w świecie tomistycznym [...]»<sup>66</sup>.

Trzeba podkreślić, że Norwid niezmiennie doceniał wielkość prawd o człowieku wypracowanych przez myśl średniowieczną. Widział w niej żywe, wciąż bijące źródło mądrości:

[...] w tych ciemnych wiekach średnich przez przytomność wszech-stronną miary najwznioślejszej człowieka, przez uczucie obecności najprawdziwszego-człowieka, jaki był na planecie lub kiedykolwiek będzie, zawiązywała się nieledwie miłość-kochanka – przyjaźń – bractwo – towarzystwo-rycerskie, handlowe – każdy związek ludzki – nikt się więc od pierwszego kroku nie oszukiwał na drugim człowieku, bo każdy mógł, czy to bogaty, czy to ubogi, pamiętać na wspólną im najwyższą miarę człeka. (*List do Konstancji Górskiej*, PWSz VIII, 423-424)

Maritain uzna ową średniowieczną „miarę” człowieka-osoby (zwłaszcza tomizm) za fundament nowożytnego „humanizmu integralnego”<sup>67</sup>:

Dla myśli średniowiecznej [...] człowiek nie jest tylko zwierzęciem obdarzonym rozumem, zgodnie ze słynną definicją arystotelesowską. [...]. Dla myśli średniowiecznej człowiek jest również osobą. [...] Osoba to wszechświat o naturze duchowej, obdarzony wolnością wyboru i stanowiący tym samym całość niezależną od świata. [...] styl chrześcijaństwa średniowiecznego charakteryzuje nieświadoma sobie i pozbawiona refleksyjności prostota dążenia człowieka ku Bogu w odpowiedzi na oddanie się Boga ludziom.

<sup>66</sup> J. Maritain, *Podmiotowość człowieka*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, dz.cyt., s. 81.

<sup>67</sup> Romano Guardini pisał, że „zarówno podstawy, jak całość średniowiecznej nauki o człowieku przewyższają nowoczesną naukę o człowieku”. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, przeł. Z. Włodkowa, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 29.

Był to, pomimo potężnej gry namiętności i zbrodni, prosty ruch wznośzenia się umysłu ku przedmiotowi, duszy ku doskonałości [...]. Z ambicją nieograniczoną i z odwagą nieumiarkowaną dzieciństwa, chrześcijaństwo budowało olbrzymią fortecę, na której szczycie miał królować Bóg, przygotowywało Mu tron na ziemi, ponieważ Go miłowało. Wszystko, co ludzkie, miało tym sposobem znamię sakralne, służyło temu, co sakralne, i przez nie było chronione [...]<sup>68</sup>.

Oczywiście fundamentem tomizmu, antropologii Norwida i personalizmu była koncepcja człowieka-Bożego obrazu (*imago Dei*):

Albowiem: człowiek nigdy nie jest zwierzęciem istnym z tej przyczyny, iż człowiek jest zawsze obrazem i podobieństwem Boga żywego – zasługuje przeto od równych sobie na głębokie uczenie. Może ten obraz być skażony, ale to zawsze Boga żywego obraz. (*List do K. Ruprechta*, PWSz IX, 314)

Norwid przeniósł tę koncepcję na grunt społeczny, nazywając ją „Ideą-Reprezentacją”:

I d e a - R e p r e z e n t a c j i z tej przyczyny tak wielką i tak wielce chrześcijańską jest, iż przez nią ca ły - c z ł o w i e k zyskany jest dla społeczeństwa i ca ł e - s p o ł e c z e ń s t w o dla człowieka. Gdyby albowiem od osoby człowieka oddzielić przyszło wszystko to, c o o n r e p r e z e n t u j e, a przyjąć to jedynie, c z e g o o n p r a k t y c z n i e d o p i n a – tedy ani człowiek taki nie byłby cały, ani społeczeństwo takie całości mieć by nie mogło. (*O idei reprezentacji*, PWSz VII, 51)

W rozprawie Maritaina poświęconej podmiotowości człowieka czytamy:

Cała osoba jest zależna od Absolutu, w którym jedynie może znaleźć swoje spełnienie. Jej duchową ojczyzną jest cały porządek dóbr mających absolutną wartość i służących jako wprowadzenie do absolutnej Całości przekraczającej świat. I wreszcie Osoba ludzka nosi w sobie nie tylko zwykle podobieństwo do Boga, jak inne stworzenia; jest do

---

<sup>68</sup> J. Maritain, *Humanizm integralny*, dz.cyt., s. 15–19.

Niego podobna w prawdziwy i szczególnie sposób. Jest obrazem Boga. Bóg jest bowiem duchem, a ona pochodzi Niego [...]”<sup>69</sup>.

Wszyscy trzej – Norwid, Maritain i Mounier – zgodnie twierdzili, że jedynie na gruncie chrześcijaństwa możliwe jest zbudowanie integralnej wizji człowieka. W liście do ojca Aleksandra Jełowickiego Norwid pisał:

[...] tylko u narodów, których istota tradycyjnego wątku, tak na polu cywilizacyjnym, jak i na polu religijnym jest jedną i tą samą – tylko, mówię, u ludów, których byt równocześnie i bliźnięco z Chrześcijaństwem się rozpoczęła [...] wierzę w możebność natchnień postępowo-tradycyjnych”. (*List do Aleksandra Jełowickiego*, PWSz IX, 14)

I w przypadku polskiego postromantyka, i wspomnianych personalistów francuskich mamy do czynienia z postawą *philosophandum in fide*, rozważaniem o człowieku, odbywającym się w klimacie wiary i na jej fundamencie. Towarzyszy mu stałe, twórcze napięcie między filozofią a wiarą, między wiarą a rozumem<sup>70</sup>. Wiarą rozumianą jako „światło rozumu”, moc i nieodzowna siła poznawcza:

[...] rozum uprzedza prawdziwą wiarę – zawsze – zawsze. Jest to teologiczny i historyczny pewnik. (*List do Joanny Kuczyńskiej*, PWSz IX, 319)

Negacja sprzeczności między wiarą a rozumem była punktem wyjścia kilku rozpraw Maritaina, zwłaszcza *Bóg i nauka* oraz *Nauka i mądrość*. Francuski filozof podkreślał, że oddzielenie wiary od rozumu jest osobliwym wynalazkiem nowożytności, fenomenem zupełnie obcym św. Augustynowi i św. Tomaszowi<sup>71</sup>. Zachowanie „mocnych podstaw zdrowego rozsądku” i „wierność intuicji

<sup>69</sup> Tenże, *Podmiotowość człowieka*, dz.cyt., s. 143.

<sup>70</sup> „W Norwidowej koncepcji poznania rozum i wiara ściśle ze sobą współpracują. Doskonale panują nad emocjonalną stroną jego religijnych przeżyć”. A. Dunajski, *Teologiczne czytanie Norwida*, Pelplin 1996, s. 25 i nast.

<sup>71</sup> J. Maritain, *Humanizm integralny*, dz.cyt., s. 18.



rozumowej”<sup>72</sup> uważał za niezbędny warunek wypracowania nowej, integralnej koncepcji człowieka.

Celem intelektualnych poszukiwań Norwida i XX-wiecznych personalistów nie było jednak budowanie spójnego systemu koherentnych twierdzeń, ale „filozofia otwarta” zmierzająca ku *philosophiae perennis*.

Personalizm nie jest systemem. Personalizm jest filozofią, a nie tylko postawą. Jest on filozofią, ale nie systemem<sup>73</sup>

– podkreślał Mounier. Tym, co zbliża myśl Norwida do Mounierowskiej czy Maritainowskiej, jest właśnie jej niesystemowość, dialogiczne poszukiwanie mądrości na wzór sokratejski. Personalizm ucieka od ścisłej systemowości, od definitywnej systematyzacji, wprowadza zasadę nieokreśloności. Kieruje nim wewnętrzna logika „egzystencji ducha”<sup>74</sup>. „Jesteśmy podwójnie rewolucjonistami, ale w imieniu ducha”<sup>75</sup> – pisał Emmanuel Mounier. Ducha – to znaczy nie Literę, nie Systemu.

Znamienna jest w tym kontekście Norwidowska krytyka filozofii systemowej i jego spór z „abstrakcjonistami niemieckimi” (*List do Jana Koźmiana*, PWsz, VIII, 186), jak nazywał niemieckich idealistów. Zasadniczym powodem tej polemiki była Norwidowska wizja prawdy – nie grecka (ta czyniła prawdę jedynie „myślą”, czystą logicznością, koherencją zdań), ale Pawłowa<sup>76</sup>, podług której prawda

---

<sup>72</sup> S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, dz.cyt., s. 5.

<sup>73</sup> E. Mounier, *Personalizm. Przystępne wprowadzenie w świat osoby*, w: tegoż, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, oprac. J. Zabłocki, przeł. E. Krasnowolska, Kraków 1964, s. 7.

<sup>74</sup> K. Witko, *Wcielenie-osoba-zaangażowanie. Emmanuela Mouniera personalizm chrześcijański*, dz.cyt., s. 49.

<sup>75</sup> E. Mounier, *Refaire la Renaissance*, Paris 2000, s. 37, cyt. za: K. Witko, *Wcielenie-osoba-zaangażowanie*, dz.cyt., s. 49.

<sup>76</sup> Ponadczasową wartość myśli św. Pawła i jej przesłanie personalistyczne wydobywają komentarze Maritaina do listów Pawłowych zatytułowane *La pensée de Saint Paul*, wydane w roku 1941. Zob. J. Maritain, *La pensée de Saint Paul*, Paris 1947. Wyd. anglojęzyczne: *The Living Thoughts of Saint Paul, presented by Jacques Maritain*, trans. Harry Lorin Binsse, New York 1941. Na myśl Pawłową Maritain

jest rzeczywistością złożoną, wyrastającą z całości życiowych doświadczeń i z cierpienia, słowem: „ca ło - ż y w o t e m w i e c z n y m i c z a s o w y m c z ł o w i e k a m y ś ł t ę w y r a ż a j ą c e g o” (*List do Marii Trębickiej*, PWSz VIII, 279)<sup>77</sup>:

P r a w d a nie tylko jest i d e ą , ale i m o c ą , a mocą jest dlatego, że jest c a ł a – albowiem, będąc całą, obejma na każdą chwilę wszystkość życia i obejmując wszystkość, nie może nie być m o c ą . (*Memoriał o prasie*, PWSz VII, 143)

Właśnie takie rozumienie prawdy leży u epistemologicznych podstaw XX-wiecznego personalizmu:

Personalizm odwołuje się przede wszystkim do doświadczenia egzystencjalnego wiary, której nie można sprowadzić tylko do koncepcji i reguł czystej teorii. [...] Jego celem jest wyjście poza granice epistemologicznego i ontologicznego znaczenia prawdy. Kieruje nasze kroki ku antropologicznej i teologicznej funkcji prawdy. W tym znaczeniu prawda nie jest jedynie „zgodnością rzeczywistości i umysłu (prawda epistemologiczna) ani też tylko „zgodnością bytu z idealnym modelem” (prawda ontologiczna). [...] „pytanie o prawdę jest pytaniem o sens życia ludzkiego. Prawda jest podstawą innych wartości: etycznych, estetycznych, nawet religijnych”<sup>78</sup>.

Oczywiście prawdy tak pojmowanej żaden system filozoficzny nie jest w stanie objąć ani wyczerpać. Poza tym – jak bardzo trafnie

---

powołuje się zresztą w wielu swych pismach, m.in. w rozprawie *La philosophie morale* (Paris 1960). Zob. J. Maritain, *Wpływ chrześcijaństwa na filozofię moralną*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, dz.cyt., s. 223–224.

<sup>77</sup> Norwid uważał, że tak rozumiana Prawda, zakorzeniona w transcendencji, nie ogranicza poszukiwań intelektualnych – jako że „m a n a j n i e s p o d z i e w a ń - s z y c h t y s i ą c e k o n s e k w e n c j i” (*O miłości*, PWSz VI, 633) – ale jest ze swej natury twórcza, inwencyjna, progresywna.

<sup>78</sup> K. Witko, dz.cyt., s. 77.

Mounier będzie podkreślał, że duch prawdy jest jednak ponadosobowy, a droga do niego – „dialektyczna, urywana, podstępna”, wiodąca niekiedy przez „tunele niewiedzy” bądź milczenie. E. Mounier, *Personalizm*, dz.cyt., s. 340–341.

zauważał Norwid – wewnątrznie koherentny może być też system sankcjonujący fałsz, zmyślenie, nieprawdę. Słowem, sama systemowość nie jest gwarantem prawdy, stwarza jedynie – dzięki metodologicznemu założeniu pełni i harmonii – iluzję jej obecności<sup>79</sup>:

[...] filozofia niemiecka jest w błędzie pod tym względem, bo nie wie, że jest tylko pewna warstwa prawd i że są tylko pewne strony prawdy, które się idealnie przedstawić i idealnie formami myśli objaśnić dają, ale że drugi prawd okres dla uwydatnienia swojego potrzebuje dramatu życia – p a r a b o l i; (*O Juliuszu Słowackim*, PWSz VI, 433)

czy [...] przez s y s t e m otrzymuje się i udziela słuszniej światło i dobro?... [...]

Czy s y s t e m posiłkuje w czymśkolwiek prawdę? czy sprawdza ją albo jej świadczy?... on, który zarówno rzeczom fałszywym, jak niefałszywym może służyć!... gdzie i po co wciąż nowe i zastępujące dawne systemata prowadzą, przewalając uprzedzicieli swoich?... Czy nareszcie system, sam w sobie uważany, kształci się także i postępuje?... Myślę, że nie! – albowiem system się budując na pojęciu z u p e ł n o ś c i, c a ł o ś c i i h a r m o n i i, takowym brakować nic nie może; mógłby tylko na szerz postępować, coraz większą obejmując wszytkość następstw, pojawisk i szczegółów. [...]

Wiem, że czemu niebądź system służy, zawsze on nie większą ani mniejszą częśćką prawdy obejma, to jest, że budując się na pojęciu c a ł o ś c i, z u p e ł n o ś c i i h a r m o n i i, jużci że wyrażać

<sup>79</sup> Jeśli był Norwid w stanie zaakceptować jakikolwiek filozoficzny „systemat”, to jedynie taki, który nie rości sobie pretensji do ogarnięcia całości prawdy, czyli paradoksalnie powątpiewa... o własnej kompletności (co automatycznie podkopuje jego systemowy charakter, czyniąc go „systematem” ledwie wymagowanym): „taki tylko system mam za słuszny, który nie dla udania odłamku prawdy za jej całość, ale dla tym lepszego okazania braku ma posłużyć. Bowiem nadto dobrze mi wiadomo, że tu kompletności innej nie ma, jedno naprzód w uznaniu, a potem w wyraźnym określeniu tego, co do kompletności zbywać może. Systemat więc taki tylko p e w n y m, który ile systematem jest, uznaje i jakoby t r a f n i e w ą t p i ć u m i e o k o m p l e t n o ś c i w ł a s n e j” (*Sztuka w obliczu dziejów*, PWSz VI, 272).

musi ideę symetrii, miary i promienności... oto wszystko!... (*Milczenie*, PWSz VI, 225–226)

Idea do siebie samej odniesiona, stawając się okresem, dawa system. Ale odniesiona do życia, znowu nie posiada się z siebie (jak powyżej litera do słowa odniesiona) i daje postępy. (*O prawdzie*, PWSz VI, 272)

Niepełność idealistycznych prawd polegała zdaniem poety na ich zatrzymaniu się na sferze czystej logiczności i oderwaniu od życia, na lekceważeniu rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej człowieka, zwłaszcza dziedzin niepoddających się łatwo logicznej werbalizacji (jak cierpienie, miłość, dzieje indywidualne i zbiorowe itd.):

Filozofia niemiecka, w wyobrażeniach jej socjalnych, jednej rzeczy tylko nie pojęła, to jest, że: nawet ażeby być logicznym, trzeba koniecznie być szczęśliwym. (*List do Jana Skrzyneckiego*, PWSz VIII, 66)

Mądrość bowiem niemiecka onym właśnie systemów samolubstwem życie wszelkie odjęła umiejętnościom i historii, jak francuska wniwecz je roztrwania przez niesystematyczne braków czucie, przez bez-kształtne pragnienia! (*Sztuka w obliczu dziejów*, PWSz VI, 272)

[...] według filozofii niemieckiej, jak się uzna co za fenomen, to i dość. (*List do Ludwika Nabelaka*, PWSz VIII, 318)

Te rzeczy u filozofów francuskich są zawsze na stanowisku uczuciowej-spostrzegalności – u niemieckich zaś na stanowisku powczesnej pełni idealnej. Pytanie, co mądrość radzi trzeciego?

Myślę, iż radzi ona wczesny i świadom siebie ukaz. (*List do Mariana Sokołowskiego*, PWSz VIII, 445)

Dlatego Norwid proponował nie system, ale stałe poszukiwanie, przybliżanie się do prawdy (aproksymację) i dociekliwe myślenie hermeneutyczne. Ta opozycyjność wobec idealizmu zdradza realistyczny charakter Norwidowskiego filozofowania, także o człowieku.

Połowiczność idealizmu będą wytykać także personaliści: choć daje on impuls do analizy świata wewnętrznego osoby, pomija „integralny element prawdy, jakim jest przedmiotowa rzeczywistość”<sup>80</sup>:

Fenomen myśli jest tylko częścią realnego świata, nie powinien więc przesłaniać jego całości. [...] Idealizm, identyfikując świadomość człowieka ze światem zewnętrznym, degradowuje prawdę do subiektywnego przeżycia<sup>81</sup>.

Krytycznie wypowiadał się o idealizmie zwłaszcza Emmanuel Mounier, przeciwstawiający abstrakcyjnym ideom „istnienie wcielone”:

Personalizm przeciwstawia się [...] idealizmowi, kiedy ten ostatni: 1) materię i ciało sprowadza do treści świadomości, uzyskanej przez czysto idealną działalność umysłu; 2) rozprasza przedmiot osobowy w sieci zależności geometrycznych czy rozumowych, skąd jego obecność zostaje usunięta, bądź sprowadza go do roli zwykłego receptora obiektywnych wyników.

Personalizm zajmuje stanowisko przeciwne:

1. Jakkolwiek pełne i subtelne byłoby światło, jakim umysł ludzki może wnikać w najbardziej złożone przejawy świata, materia istnieje istnieniem nieredukowalnym, autonomicznym, wrogim świadomości. [...]
2. [...] moje istnienie wcielone [...] jest istotnym czynnikiem mojego osobowego położenia<sup>82</sup>.

Podkreślający niepowodzenia pokantowskich systemów filozoficznych Maritain uważał idealizm raczej za ideozofię (niż metafizykę), zajmującą się danymi świadomości, a nie człowiekiem jako takim. Tymczasem personalistyczna intuicja podmiotowości, choć również łączy się z doświadczeniem życia intelektu, wykrywać ma i fenomeny inne (poza fenomenem myśli), mianowicie wolność osoby, dynamikę miłości, doświadczenie egzystencji itd.<sup>83</sup>. Poznawanie jest wieloaspek-

---

<sup>80</sup> Zob. S. Kowalczyk, dz.cyt., s. 40.

<sup>81</sup> Tamże.

<sup>82</sup> E. Mounier, *Personalizm*, dz.cyt., s. 27–28.

<sup>83</sup> Zob. S. Kowalczyk, dz.cyt., s. 30.

towe, wielopoziomowe: „nie redukuje się do procesu konceptualizacji i dyskursywnej myśli”<sup>84</sup>, łączy się z domenami poznania zmysłowego i przeżyć emocjonalnych, z niepowtarzalnym jednostkowym doświadczeniem w czasie, z faktami związanymi z materialnością: „Podmiotowość jako taka z samej definicji wymyka się temu, co poznajemy na drodze pojęć o sobie samych”<sup>85</sup>.

Wypowiedzi Norwida, Maritaina i Mouniera są jednoznacznym wskazaniem na konieczność wyjścia poza *cogito*, na nieodzowność realistycznej refleksji metafizycznej, której przedmiotem jest cała rzeczywistość osoby (wewnętrzna i zewnętrzna) oraz cała rzeczywistość świata (pozapodmiotowego). Owa antysystemowość i skłonność do stawiania niepowtarzalnej „rzeczy ludzkiej” ponad logiczną ekwilibrystyką zawiodła Norwida także w pobliże uważanej za pokrewną personalizmowi filozofię egzystencji Sørensa Kierkegaarda<sup>86</sup>, który jako pierwszy wystąpił przeciw „absolutnemu Systemowi”, broniąc wielkości oraz konkretności jednostkowej ludzkiej egzystencji. Mounier entuzjastycznie nazwał egzystencjalizm „patetycznym zmartwychwstaniem istnienia”, powstaniem przeciw „imperializmowi zewnętrzności”<sup>87</sup>. Skupienie na „egzystencji”, a nie „esencji” było wspólną cechą egzystencjalistów i personalistów<sup>88</sup>:

<sup>84</sup> Tamże, s. 41.

<sup>85</sup> J. Maritain, *Podmiotowość człowieka*, w: S. Kowalczyk, dz.cyt., s. 119.

<sup>86</sup> Zob. R. Gadamska-Serafin, *Imago Dei. Człowiek w myśli i twórczości Cypriana Norwida*, dz.cyt.; E. Lijewska, *Norwid i Kierkegaard – czy spotkanie było możliwe?*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2011, nr 18, s. 271–282; też, *Profetyczny ironista na przełomie epok – o możliwych śladach koncepcji ironii Kierkegaarda w poemacie Norwida «Quidam»*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2016, nr 7, s. 81–99.

<sup>87</sup> E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, dz.cyt., s. 265, 313.

<sup>88</sup> E. Mounier pisał: „Zachodzi ścisła solidarność między zainteresowaniami egzystencjalistycznymi i personalistycznymi. [...] *Filozofia egzystencjalna jest filozofią personalistyczną: przedmiotem poznania jest osoba ludzka*” [zapis za oryg.]. Filozof ten uważał, że myśl egzystencjalistyczna dała sygnał „do personalistycznego przebudzenia we współczesnej nam refleksji” (choć był to „personalizm” nieco skrzywiony). Przede wszystkim Kierkegaard wykazał, że byt ludzki jest odmienny od świata rzeczy i nie poddaje się opisowi w kategoriach bytu przedmiotowego,

Egzystencjalizm nie godzi się uzależniać człowieka od jakiegokolwiek bądź narzędzia [...]. Nie sądzi, aby łatwiej było poznać człowieka niż ciała materialne, lecz że poznanie go jest sprawą pilniejszą niż poznanie świata pojęć lub praw rządzących nimi. [...]

Racjonalizm stawia sprawę tak, jakby poznanie, czy to automatycznie, czy mozolnie, zawsze prowadziło do wzbogacenia ludzkiego bytu. I to właśnie zostaje podane w wątpliwość.

W rzeczywistości wydaje się, że filozofowie wespół z uczonymi dokonywali wszelkich wysiłków, aby pozbawić świat obecności człowieka. Poprzez jakąś zasadniczą rezygnację [...] stworzyli fikcję świata, będącego światem wobec nikogo, czystej obiektywności bez podmiotu, który by ją stwierdził. Nie dość im było zapomnieć o człowieku, czuli się skrępowani samym istnieniem, jakby mglistą i wstydliwą pozostałością obecności człowieka. I wówczas usiłowali wyjaśnić świat jako system czystych esencji, to jest czystych możliwości, co do których ostatecznie obojętne było, czy istnieją, czy też nie istnieją. [...] w ten sposób pojęcie bytu z wolna traciło swoją treść i [...] stopniowo nasycano się nicością [...]. Ów świat, w którym już żadne istnienie właściwą mu nieprzejrzystością, szczególnością, nieprzewidywalną i niemożliwą do wyczerpania spontanicznością nie opierało się krytycznej redukcji, stwarzał filozofii pokusę, której zawsze była chciwa: *m ó g ł u ł o ż y ć s i ę w s y s t e m*. [...] Zdążają po tej linii wszyscy do tego, który wznosił ich świątynię ostatecznie: ku Hegłowi. Wszystko to, co jest rzeczywiste, jest racjonalne, wszystko to, co jest racjonalne, jest rzeczywiste. Klasyfikacja wygnała tajemnicę, profesor zdetronizował bohatera i świętego.

W chwili, gdy w filozofii Hegła dekadencja poczucia istnienia osiąga pewien majestatyczny triumf zmierzchu – powstaje jeden z owych

---

opisowi racjonalnemu, wewnątrznie niesprzecznemu i systemowemu. Popierając w pełni egzystencjalistyczną reakcję na bezosobowość filozofii idealistycznych i materialistycznych, Mounier dostrzegał jednak w pozbawionym wszelkiego „systemu istnienia” egzystencjalizmie niebezpieczeństwo „nieodwołalnego rozbicia się, rozprysnięcia na odosobnione jednostki” całego świata istnienia oraz zaprzeczenia takim pojęciom, jak gatunek ludzki czy natura ludzka. Sądził, że egzystencjalizm nie jest w stanie stworzyć jednoczącej wizji całego bytu. Polemizował też z ateistycznym egzystencjalizmem Sartre’a i Heideggera. Zob. E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, dz.cyt., s. 270.

proroków [...], aby powiedzieć: „Nie!” To „Nie!” Kierkegaarda odpowiada innemu „Nie!”, które Pascal przeciwstawiał swoim pierwszym próbom. *Nie może istnieć system istnienia*. System stanowi rodzaj abstrakcyjnego pośrednika, który staje pomiędzy istniejącym filozofem a istniejącymi bytami. Nie jest ani bytem, ani nawet słowem. *Filozofowanie nie polega na wygłaszaniu fantastycznych mów do fantastycznych bytów; mówi się do istniejących*. A przemawia zawsze istniejący. Oto kapitalne przeoczenie, grzech pierworodny racjonalizmu. [...] Niechże zatem istniejący unika wszelkiej ucieczki przed najbardziej naglącymi problemami. Ucieczka w system nie jest jedyną. Tę samą rolę może odgrywać historia [...] [zapis za oryg.]<sup>89</sup>.

Istnienie człowieka nie może być – dowodził Mounier – przedmiotem systemu:

System należy do klasy zbiorów lub narzędzi. Gromadzi lub spaja z sobą. Lecz nie można zliczyć tego, co niewyczerpywane, ani spoić tego, co nieuchwytnie. [...] Myśl jest raczej wędrowką niż porządkowaniem, raczej dążeniem niż budowaniem [...]. *Chodzi nie tyle o to, by budować, ile oto, by zgłębiać* [zapis za oryg.]<sup>90</sup>.

Zamiast uprzedmiotowienia i budowania systemu żadnego wyczerpania całości, proponował poznanie polegające na zgłębianiu i naświetlaniu, skupienie, milczenie i podniesienie intensywności. W miejsce racjonalistycznej obiektywności – koncepcję „walczącej inteligencji”:

Egzystencjalizm po prostu nie godzi się na to, by kategoriom racjonalnym pozostawić monopol objawienia tego, co rzeczywiste<sup>91</sup>.

Paralelność myśli Norwidowskiej i personalistycznej wykracza oczywiście poza wskazany fundament ontologiczny i epistemologię. Sięga znacznie głębiej i przejawia się najdobitniej w kwestiach szczegółowych. Najistotniejszym miejscem wspólnym jest dowartościowanie

<sup>89</sup> Tamże, s. 224–226.

<sup>90</sup> Zob. tamże, s. 230, 232.

<sup>91</sup> Tamże, s. 238.



fenomenowi osoby ludzkiej, rozjaśnionego przez tajemnicę Wcielenia, i uznanie w niej centralnego przedmiotu refleksji oraz troski.

Chrześcijaństwo średniowieczne – pisał Maritain – znało imię tej mądrości; jest to prawo Wcielenia, które św. Tomasz sformułował w zdaniach o nieprzemijającej doniosłości: „W tajemnicy Wcielenia zstępowanie boskiej pełni w naturę ludzką ważniejsze jest, niż przyłączenie się natury ludzkiej, rozważanej jako preegzystująca, do Bóstwa”<sup>92</sup>.

Słowo „osoba” było jednym z najczęściej przewijających się w pismach Norwida – słownik języka poety notuje ogromną liczbę zastosowań tego wyrazu<sup>93</sup>. Znamienne, że zwykł on nim określać zamiennie „ludzką jednostkę” i „całość człowieka” (czyli pełnię wieloaspektowej prawdy o nim)<sup>94</sup>. Nałożenie tych pojęć wskazuje na fakt, iż Norwid, inaczej niż cała niemal nowożytność, nie wyseparował egoistycznej „jednostki” z holistycznej wizji „osoby”:

Błędem czasów nowożytnych jest [...] jednostronne zogniskowanie uwagi na człowieku jako jednostce, pomijanie zaś jego wymiaru osobowego. [...] Autonomia jednostki nie jest jeszcze rozwojem człowieka jako osoby<sup>95</sup>.

W myśli XX-wiecznych personalistów – zgodnie z tropem Tomaszowym – pojawia się wyraźna linia demarkacyjna między egoistyczną jednostkowością a osobowym „ja” – twórczym i wspólnotowym:

Lionel de Fonseka twierdzi – pisze Maritain – że „wulgarność zawsze mówi j a”. Dodajmy, że wulgarność mówi także bezosobowo s i ę i jest to to samo, ja wulgarności bowiem to nic innego, jak egocentryczne

---

<sup>92</sup> J. Maritain, *Wpływ chrześcijaństwa na filozofię moralną*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, dz.cyt., s. 223.

<sup>93</sup> Zob. *Internetowy słownik języka Cypriana Norwida*, <http://www.sloownikjezykanorwida.uw.edu.pl/index.php?podglad=&idh=126546>, dostęp 15 VII 2017.

<sup>94</sup> Zob. tamże.

<sup>95</sup> S. Kowalczyk, dz.cyt., s. 38.

e g o , [...] podmiot jako materia, naznaczony nieprzejrzystością i nienasyconością materii, jak ja egoistyczny<sup>96</sup>.

Pascal mówi nam, że „ego jest pełne nienawiści”. [...] Stoimy tu wobec rozróżnienia między j e d n o s t k o w o ścią i o s o b o w o ścią [...] . Rozróżnienie to ma podstawowe znaczenie w doktrynie św. Tomasza<sup>97</sup>.

Dla Maritaina jednostkowość jest zakorzeniona w materii, jest „chciwa” bytu, jest prostą „siłą chłonną”. Nie jest w stanie „być” ani być przez siebie pomyślaną. Inaczej jest z osobą:

[...] każdy człowiek jest również osobą i dlatego, że jest osobą, nie podlega gwiazdom i atomom; subsystemuje bowiem całkowicie samą subsystemację swojej duchowej duszy, a ta jest w nim pierwiastkiem twórczej jedności, niezależności i wolności<sup>98</sup>.

Norwid niezwykle trafnie diagnozował też rozdarcie współczesnego mu myślenia o człowieku między dwoma ekstremami: spirytualizmem i materializmem (biologicystycznym):

Dwie Ewangelie z niesłychaną szybkością świat cały obieżyły: s p i r y c i i system D a r w i n a – żadna gromniej i szybciej nie szła w obieg nigdy. (*Memoriał w sprawie «Towarzystwa Uszanowania Człowieka»*, PWSz VI,643)

Obie z wymienionych wyżej koncepcji: spirytualistyczna i materialistyczna, miały profil monistyczny i redukcjonistyczny. Ogniskowały się na jednym tylko aspekcie natury ludzkiej, deprecjonując lub pomijając tę sferę ludzkiego bytu, która była warunkowana przez element odrzucany, co musiało prowadzić do deformacji pojęcia człowieka. Ani monizm spirytualistyczny, ani monizm naturalistyczny

<sup>96</sup> J. Maritain, *Intuicja twórcza i poznanie poetyckie*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, dz.cyt., s. 321.

<sup>97</sup> Tenże, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, dz.cyt., s. 328–329.

<sup>98</sup> Tamże, s. 332.

nie znalazły akceptacji Norwida<sup>99</sup>. Wybrał on stanowisko pośrednie (zarówno w antropologii, jak i estetyce), tomistyczne właśnie, zawieszane pomiędzy dwoma ekstremami:

Gdzież idę? – idę sobie do duchowych  
(Co materialnym zwań mnie rzemieślnikiem),  
Duch u nich – p r ó ż n i a: form postaciowych,  
Nieowładnięcie formy treściownikiem,  
Duch u nich m i e j s c e m n a d u c h. Potem idę  
Do świeckich: ci mnie widzą za-duchowym  
I jak mistyczną goszczą piramidę.  
I – tak – przechadzam się w śnie Prometowym!  
(*Promethidion*, PWSz III, 445)

Zarówno u św. Tomasza, jak i u Norwida refleksja o człowieku wyrastała z poszukiwania równowagi i harmonii oraz pełni – *integritas*:

[...] całkowicie przeciwstawne antropologii tomistycznej są koncepcje człowieka dostarczane przez wszelkie monistyczne interpretacje świata, a więc zarówno monizm typu spirytualistycznego, jak i monizm typu materialistycznego. Tomizm jest konsekwentnym pluralizmem [...].

Tomizm wypowiada się przeciwko wszelkim postaciom spirytualizmu i angelizmu w ujmowaniu człowieka. Metafizyczna teoria człowieka w tomizmie będzie również całkowicie przeciwstawna wyjaśnieniom, jakie daje idealizm i skrajny dualizm spirytualistyczny typu kartezjańskiego<sup>100</sup>.

O dualistycznym rozchwianiu współczesnej antropologii i jego intelektualnej nieproduktywności pisał też Mounier, dostrzegający właśnie w personalizmie szansę zażegnania skrajności i jednostronności monizmów:

---

<sup>99</sup> Zob. E. Felisiak, *Norwidowski świat myśli*, cz. IV: *Człowiek i przyroda*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1, red. A. Walicki, Warszawa 1973, s. 582 i in.

<sup>100</sup> W. Słomski, *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, dz.cyt., s. 42–43.

Nowoczesne kierunki spirytualistyczne dzielą świat i człowieka na dwie, niezależne od siebie, strefy: materialną i duchową. Raz uznają one za fakt oczywisty niezależność obydwu stref (paralelizm psycho-fizjologiczny) i pozostawiając materię jej fatalizmowi, zachowują sobie prawo do wyrokowania w sposób absolutny tam, gdzie jest królestwo ducha: ujęcie takie nie wyjaśnia jednakże związków łączących obydwie światy. Kiedy indziej odmawiają one światu materialnemu jakiegokolwiek realności, sprowadzając go do pozoru ducha: nadawanie temu pozorowi znaczenia wydaje się wówczas paradoksem.

Realizm personalistyczny przełamuje ten schemat.

O s o b a w y r a s t a a n a t u r y. Człowiek jest ciałem z tego samego tytułu, z jakiego jest duchem: jest cały „ciałem” i cały „duchem”. [...] nie ma we mnie nic, co nie byłoby zmieszane z ziemią i krwią. [...]

Nierozłączna jedność duszy i ciała jest osią myśli chrześcijańskiej. Nie przeciwstawia ona „ducha” „ciału” albo „materii”, jak to czyni nowożytność. [...] Chrześcijanin mówiący z pogardą o ciele i materii występuje tym samym przeciw swej głównej tradycji. [...] Natura [...] nie jest dla człowieka złem: wcielenie nie jest upadkiem<sup>101</sup>.

Spirytualizm i moralizm są niewystarczające, ponieważ nie biorą pod uwagę uwarunkowań biologicznych i ekonomicznych. Podobnie niewystarczający jest materializm z powodów zupełnie przeciwnych. [...] biologiczne i ekonomiczne rozwiązanie jakiegoś problemu ludzkiego [...] jest niekompletne i kruche, jeśli nie bierze pod uwagę głębszych wymiarów człowieka<sup>102</sup>.

Jako perspektywa [personalizm] – przeciwstawia realizm duchowy abstrakcyjnemu idealizmowi i materializmowi; jest ciągłym wysiłkiem skierowanym ku osiągnięciu jedności rozbitej przez te dwa kierunki; życie ludzkie jest przezeń ujęte we wszystkich wymiarach: materialnym, wewnętrznym i transcendentnym [...]<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> E. Mounier, *Personalizm*, dz.cyt., s. 21–22.

<sup>102</sup> Tamże, s. 26.

<sup>103</sup> Tenże, *Perspektywa – metoda – zobowiązanie*, przeł. A. Krasieński, w: T. Płuźński, *Mounier*, dz.cyt., s. 241.

Jednocześnie Mounier wyrażał przekonanie o niesprowadzalności osobowego bytu do samej tylko natury, odrzucając materialistyczny determinizm:

Osoba jest transcendentna w stosunku do natury. [...] człowiek wyróżnia się podwójną zdolnością zerwania z naturą. On jeden rozumie świat, który go pochłania, i on jeden go przekształca, najmniej uzbrojony i najsłabszy ze wszystkich zwierząt<sup>104</sup>.

Choć sytuował osobę w świecie naturalnym, akcentował zarazem jej transcendencję wobec tego świata:

„Człowiek jest bytem naturalnym, ale bytem naturalnym ludzkim”. Otóż człowiek wyróżnia się podwójną zdolnością zerwania z naturą. On jeden rozumie świat, który go pochłania, i on jeden go przekształca... Jest zdolny do miłości, co stanowi nieskończenie więcej<sup>105</sup>.

Pisał o osobie na przekór współczesnym tendencjom reifikującym:

[...] osoba nie jest przedmiotem. Jest ona właśnie tym, co w człowieku nie może być traktowane jako przedmiot. [...] Osoba jest przeżywaną działalnością autokreacji, komunikacji i przynależności, która daje się uchwycić i poznać w swoim akcie jako r u c h p e r s o n a l i z a c j i<sup>106</sup>.

Podkreślał rewolucyjny charakter chrześcijaństwa, które przewróciło do góry nogami starożytny sposób myślenia o człowieku i dało początek antropologii personalistycznej:

C h r z e ś c i j a ń s t w o od razu wnosi ostateczne pojęcie osoby do tych ślepych [starożytnych, greckich] poszukiwań. Nie docenia

---

<sup>104</sup> E. Mounier, *Personalizm*, dz.cyt., s. 22–23. Mounier podkreślał, że „osoba nie może być rozumiana wyłącznie jako duch – personalizm nie jest spirytualizmem. Osoba nie jest również wyłącznie cielesnością człowieka – personalizm nie jest materializmem”. T. Płużański, dz.cyt., s. 52.

<sup>105</sup> E. Mounier, *Personalizm*, dz.cyt., s. 23.

<sup>106</sup> Tamże, s. 8, 10.

się dzisiaj wagi skandalu, jakim było ono dla myśli i uczuciowości Greków<sup>107</sup>.

W pierwszym odruchu także wysiłek Maritaina skierowany był na odejście od „introspekcji współczesnego naturalizmu” z pomocą „ewangelicznej świadomości siebie”<sup>108</sup>. Za pierwszy poważny cios zadany racjonalistycznej osobowości antropocentrycznej wypracowanej przez renesansowy humanizm<sup>109</sup> ten francuski filozof uważał darwinizm (ciosem ostatecznym był według niego freudyzm<sup>110</sup>). Maritain podkreślał, że nauki biologiczne (ewolucjonizm) pomijają wiele istotnych aspektów człowieczeństwa, jak problem wolności, duchowości, nieśmiertelności wewnętrznego „ja”, idei religijnych, wartości moralnych etc. Tymczasem osoba jest bytem nieredukowalnym do materii i jej atrybutów, autonomicznym wobec niej. Kozieniem jej bytu jest duchowość: „osoba to wszechświat o naturze duchowej [...]”<sup>111</sup>.

Spór z XIX-wiecznym ewolucjonizmem (na rzecz kreacjonizmu), z biologicystyczno-materialistyczną koncepcją człowieka – wyewoluowanego zwierzęcia, wiódł też do końca życia Norwid (*Rzecz o wolności słowa, Ostatnia z bajek*)<sup>112</sup>, przekonany, że dyscypliny przyrodnicze nie są zdolne do wykształcenia globalnej idei człowieka i że pełna wiedza o nim możliwa jest dopiero na polu kultury filozoficzno-religijnej. Osoba nie jest rezultatem ewolucyjnych procesów przyrody, lecz istotą „wytworną”, to jest zarówno stworzoną, jak i zamierzoną przez Stwórcę w Jego pierwotnym zamyśle jako doskonała. Ten antynaturalistyczny rys Norwidowskiej antropologii pozostaje zresztą w zgodzie z ogólnym charakterem myśli romantycznej:

<sup>107</sup> Tamże, s. 12–13.

<sup>108</sup> J. Maritain, *Humanizm integralny*, dz.cyt., s. 61.

<sup>109</sup> Zob. tamże, s. 29.

<sup>110</sup> Za przewrót w sposobie XX-wiecznego myślenia o człowieku i świecie wartości odpowiadała też przetransferowana na grunt etyczny teoria względności Einsteina.

<sup>111</sup> J. Maritain, *Humanizm integralny*, dz.cyt., s. 16. Zob. też: tenże, *Primauté de spirituel*, Paris 1927.

<sup>112</sup> Zob. E. Feliksiak, dz.cyt.; R. Gadamska-Serafin, *Imago Dei*, dz.cyt.

Mędracy dzisiaj głoszą, kto powolny, słucha:  
Że Człowiek jest następnym ogniwiem łańcucha  
Stworzeń ciągu, że łańcuch ten wyrzał człowiekiem  
Ponad kryształ i koral, i pierś zdętą mlekiem,  
I że tak się stał człowiek, istnienie spotkane  
W logicznym ciągu rzeczy, „*d'une manière spontanée*».

Żart wywinąć z doktryny tak wielce misternej  
I tyle kosztującej prac, byłby żart mierny...  
Sprawdzić ją?... nie dopełnia się tego w go d z i n ę!  
Pominąć?...niepodobna – przeto nie pomnę.  
I wypowiem: że stoję na polu przeciwnym,  
Będąc wiernym podaniem Ludzkości, n a i w n y m;  
Zaś, c z e m u? w i e r n y j e s t e m – nad tym się rozszerzyć  
Zechcę: by nie myślano, że śmiem l e k c e w i e r z y ć! [...]

Nie!... Człowiek był wytwornym. – I Ludzkości prolog  
W Raju jest – tam pomniki... [...]

Nie! – Człowiek nie do-pełzał z wolna człowieczości  
Od nijakości jakiejś, nicości i czczości,  
Od najniższej tu rzeczy... [...]  
Nie! człowiek ca ł y m powstał, z u p e ł n i e – w y t w o r n y m.  
(*Rzecz o wolności słowa*, PWSz III, 567–571)

Poeta wielokrotnie dawał wyraz swemu oburzeniu z powodu redukcjonistycznych, animalistycznych pokus współczesnej mu antropologii:

[...] mi antropologia społeczna nie wystarcza. Myślę, że to raczej k r a n i o l o g i a, że to o s t e o l o g i a!... albowiem samą czaszką i szkieletem obchodzi się. Gdzież jest c z ł o w i e k w tym wszystkim??

[...] azali antropologia społeczna pomyślała o tym? Azali podjęła te pytanie... (*List do S. Duchnińskiej*, PWSz X, 130–131)

Choć w starożytnych intuicjach antropologicznych Norwid dostrzegał godną podziwu odkrywczość i „przezroczystość teologijną”

(zwłaszcza u Homera), jednak nie satysfakcjonowała go grecka koncepcja człowieka – *animal rationale*. Różnicy między człowiekiem a zwierzętami upatrywał nie tam, gdzie Arystoteles i uczeni wieku XIX, to jest nie w sferze intelektu (lub raczej nie tylko w tej sferze), lecz w dziedzinie kultury i historii. Za atrybuty człowieczeństwa w większym stopniu niż rozum czy mowę, uważał postępowanie i tradycję:

[...] ktoś wierzy, że różnimy się, ludzie od zwierząt, r o z u m e m i m o w ą??? kiedy my mamy (oprócz słowa i ducha) t e n z e s a m r o z u m i t ę z s a m ą m o w ę, c o z w i e r z ę t a, j e n o w s t o p n i u w y ż s z y m. Z a s r ó ż n i m y s i ę P O S T Ę P E M i T R A D Y C J ą! (*List do J. Fontany*, PWSz IX, 208)

W *Garstce piasku* czytamy:

Wiedz, że przez t r a d y c j ę wyróżniony jest majestat człowieka od zwierząt polnych, a ten, co od sumienia historii się oderwał, dziczsze na wyspie oddalonej i powoli w zwierzę zamienia się. (*Garstka piasku*, PWSz III, 250)

W czasach Norwida nie tylko darwinizm spychał człowieka do pozycji animalnej. Także koncepcja metempsychozy groziła mu upadkiem w byt zwierzęcy. Metempsychoza nie stwarzała zdaniem poety, nawet w sensie czysto logicznym, szansy na podźwignięcie się człowieka z upadku; pokuta bowiem wymaga transcendowania ułomnej ludzkiej natury „wzwyż”, właśnie że stania się „nad-ludzkim”, nie zaś upadłym w zwierzę. Wcielenie w ciało zwierzęce nie otwierało przed człowiekiem możliwości dystansu i ekspiacji. Przeciwnie: duch ludzki wcielony w ciało pająka, czyniłby to zwierzę triumfalnie „wielkim wśród pajaków gminu”!:

[...] Trudno zatem wierzyłbym w przemianę  
Owidiuszową – owszem, skoro złe uczynię  
I płacę, to gdy wyższym się od siebie stanę,  
Bo jeśli-m równy sobie, jakoż się obwinię?  
– Że zaś upadek podnieść nie może człowieka,  
Więc Ł a s k a to sprawuje, że upadek widzę;  
Więc się zadłużam T e m u, co mię lepszym czeka,



Więc z Łaski pokutuję i z Łaski się wstydzę.  
Gdybym zaś, jak ty mniemasz, czyniąc rzecz pająka  
Stał się pająkiem, duch mój grzechu nie wyjąka,  
Owszem, byłby w swej prawdzie, czyniąc, co się tycze  
Pająka – tryumfalne przybrawszy oblicze –  
I jako prawy pająk chęłpiłby się z czynu,  
I nawet byłby wielkim wśród pajaków gminu!

(*Pięć zarysów*, PWSz III, 490–491)<sup>113</sup>

Maritain przestrzegał jeszcze przed innym „grzechem” nowożytnej antropologii, mianowicie pokusą „angelizmu”, której uległ na przykład Kant. Nie uległ jej jednak Norwid. Koncepcja człowieka-anioła była dlań tak samo nie do przyjęcia, jak naturalistyczna opcja człowieka-zwierzęcia, którą serwował współczesnym zwulgaryzowany darwinizm. Norwidowski człowiek nie jest duchem, nie wystarcza „upiorowe myślenie myślenia”, nie jest też odcieleśnionym kartezjańskim *cogito*, trwale oddzielonym od wszelkich treści przedmiotowych:

Nie jestem duchem, więc się czasem weśnię,  
I kilka moich dni odrobień z ciała,  
Z umiejętności tak kosztownej – trudu,  
Co ludziom wschodzi [...]

(*Do mego brata Ludwika*, PWSz I, 72)

[...] nie duch jestem, ale jestem wcielony,  
Pomny o zgonie...

(*Beatrix*, PWSz I, 315)

Wśród notatek poety znajdziemy taki oto urwany zapis:

233. Aniołowie. Gdybyśmy byli, my – ludzie – we warunkach transcendentálnych, zbliżeni bylibyśmy,  
a nawet \*... .

Ale tym więcej b e z ś w i a d o m i e.

(*Notatki etno-filologiczne*, PWSz VII, 417)

---

<sup>113</sup> W *Pieśni społecznej* cztery stron czytamy zaś: „Co u zwierząt z n a k o m i t y m, / To u ludzi krzywość” (PWSz III, 356).

Mimo swej niepełności treści sens notatki jest dość zrozumiały: ludzie byliby zbliżeni, a może nawet i równi aniołom. Chyba można by nawet nadać ludzkiej duszy status anielski, ale tylko w „warunkach transcendentálnych”, nie doczesnych. To jedno „ale” ogranicza możliwość „przeanielenia” się już tu i teraz. Być może dalej pisał Norwid, iż warunkiem takiej przemiany jest udział świadomości, a więc moralny wysiłek, że nie sposób osiągnąć tego stanu „b e z ś w i a d o m i e”, trudno to już dociec.

Anielstwo było dla Norwida, jak się zdaje, formą sublimacji i doskonałości niedostępnej człowiekowi w warunkach tego świata; choć niewątpliwie wymarzonej, postawionej przed nim w perspektywie idealnej, to jednak dalekiej, z innego poziomu istnienia. Norwid sięgał do angelicznej metaforyki wyłącznie w kontekstach ironicznych, by wyeksponować negatywne konsekwencje pospiesznego wychylania się człowieka poza historię lub uzurpowania sobie moralnej perfekcji. Anielstwo stało się dlań rodzajem moralnej utopii, grożącej eskapizmem, ztratą właściwej perspektywy oraz zapomnieniem o istotnych powinnościach wynikających z zanurzenia w czasie. Z dzieła tego poety emanuje afirmatywny stosunek do życia i akceptacja ludzkiego losu (ale nie zła) pomimo jego niedoskonałości i wpisanego weń cierpienia. Ucieczka w bezmyślność, lekkomyślność lub banał konwenansu jest przejawem egzystencjalnego tchórzostwa:

I nie m y ś l, jak Cię nauczyli w świecie  
 Świątecznych-uczuć ś w i ą t e c z n i - c z c i c i e l e –  
 I nie m ó w, ziemskie iż są marne cele –  
 Lecz żyj – raz – przecie...!

(*Trzy strofki*, PWsz I, 222)

Autor *Promethidiona* zdawał też sobie sprawę, iż „anielstwo” nieuchronnie prowadzi do pominięcia sfery cielesnej, do uznania jej nieistotności, drugoplanowości, słowem, do pogardzenia nią<sup>114</sup>.

<sup>114</sup> W sarkastycznym liście do Marii Trębickiej z 1857 roku, a także w liście do M. Kleczkowskiego z maja 1858 (PWsz VIII, 336) pisał Norwid o „przymiotach anielskich” polskich kobiet, za którymi to „przymiotami” kryje się faktyczna

Tymczasem jednym z najistotniejszych wyznaczników Norwidowego myślenia o człowieku jest tomistyczne przekonanie, że człowiek jest jednością, całością – duszą i ciałem<sup>115</sup>. Człowiek Norwida to nie anioł, nie duch (czy „stacja” peregrynującego ducha), ale trudzący

---

niedojrzałość oraz lekceważenie doczesnych uwarunkowań człowieczej egzystencji, brak historycznego i publicznego instynktu, niezdolność do „współ-ukochania” z mężczyzną wielkich spraw, celów politycznych oraz ideałów ludzkości:

[...] kobiety wieku tego, a mianowicie polskie, są najczęściej osoby przymiotów anielskich – bez najmniejszej ironii to powtarzam: p r z y m i o t ó w a n i e l s k i c h. W obliczu Aniołów c z a s jest żadnym warunkiem – p r a c a niezrozumiałą rzeczą – d r a m a t piosnką. (*List do M. Trębickiej*, PWSz VIII, 319–320)

Cierpienia, czas, praca, walka o „pierwsze potrzeby życia”, codzienne „skony serdeczne” są dla kobiet-aniołów, „świętych, miłych i pięknych”, ledwie fraszką. Wszak anioł to byt pozaczasowy, który nie podlega konsekwencjom Adamowego upadku. Posiadanie owych „przymiotów anielskich” oznacza dla Norwida zaparcie się człowieczeństwa, nieodpowiedzialność, lekkomyślność oraz dezercję z rzeczywistości.

Przedwczesne wyzwalanie się z więzów ciała w „anielstwo”, inaczej jeszcze mówiąc: marzycielstwo, wiodło zdaniem poety nie tylko do łatwego odżegnania się od trudu, ale i do zapomnienia o własnej ułomności, podległości słabościom i złu oraz konieczności stałego „kształcenia” sumienia. Byt anielski to wszak taki, którego ontologiczny stan jest już gotowy, zamknięty, dopełniony. Obliczony na transcendencję, a nie na ziemię. Wątek ten pojawia się w wierszu *Dziennik-Warszawski* z roku 1865, napisanym po ataku tej wydawanej za pieniądze rządowe „gadziniówki” na polskie środowisko emigracyjne – wierszu oceniającym publikujących w niej pisarzy:

Dlatego, że już wcale zapomnieli,  
 Że są śmiertelni, nie żadni anieli,  
 I że nie tylko obuwie, odzienie  
 Lub drogi-bite kształcą się ustawnie,  
 Lecz że się przecież kształci i Sumienie –  
 J a k w s z y s t k o ! ... (choć d z i s to brzmi zabawnie)...  
 [...]

Dlatego! mają dziś W a r s z a w s k i - D z i e n n i k .

(*Dziennik-Warszawski*, PWSz I, 391–391)

<sup>115</sup> „[...] tomizm występuje przeciwko wszelkim koncepcjom dualistycznym w pojmowaniu istoty człowieka i przeciwko licznym następstwom tych koncepcji. Człowiek nie jest zlepkiem dwu jestestw, ale jest monolitem duchowo-cieleśnym i psychicznym”. W. Słomski, *Koncepcja człowieka i osoby w filozofii tomistycznej*, w: tegoż, *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, dz.cyt., s. 45.

się Adam-Prometej, nieustannie „pomny o skonie”. Istnienie ludzkie było dla poety (jak dla św. Tomasza) samoistne, posiadało własną wartość, nie było jedynie anielskim upadkiem w ziemską doczesność. I choć udzielały się niekiedy Norwidowi romantyczne tęsknoty metafizyczne, marzenia o u-anielonych formach i bytach, to wiedział, że w warunkach tego świata ucieczka w spirytualizm zbyt często bywa przykrywką dla różnych deformacji człowieczeństwa.

W XX wieku o pokusie angelizmu pisał w kontekście trudu akceptacji ludzkiego losu Jacques Maritain:

Nędzny to los, los tak godny pożałowania, że człowiek zawsze marzył o wieku złotym [...]. Odrzucać – w skrytości serca – ludzki los to albo marzyć o przekroczeniu zakreślonych nam granic, by cieszyć się pełną wolnością [...] albo udawać czystego ducha (co kiedyś nazywałem grzechem angelizmu), albo przeklinać i starać się zaprzeczyć wszystkiemu [...] i żyć w stanie wewnętrznego buntu przeciw faktowi, że jest się człowiekiem, albo uciekać w jakiegokolwiek upojenie [...].

[...] Człowiek, który przekroczył próg życia według intelektu, rozumie również to wszystko, co w zasadniczej przypadkowości związanej z materią i zależności od materialnej przyrody, które powodują metafizyczną słabość naszej egzystencji, obraża i upokarza tego ducha stanowiącego o samej różnicy gatunkowej i godności człowieka. [...] A jednak to wszystko musi zostać przyjęte. Żadne nieszczęście tak nie przygnębia, żadne nie jest bardziej bezsensowne, niż nieszczęście ludzi, którzy pod pretekstem, że chcą żyć jedynie intelektem, ulegają pokusie odrzucenia ludzkiego losu [...] <sup>116</sup>.

Także Norwidowskie „nie” powiedziane formalizmowi i abstrakcji, kartezyjańskiemu spirytualizmowi i kantowskiemu idealizmowi ma ważną konsekwencję antropologiczną: o ile „ideozofia” pomniejsza znaczenie cielesno-materialnego wymiaru człowieka, o tyle podejście realistyczne, tomistyczne i personalistyczne wiąże się z dowartościowaniem cielesności i materii <sup>117</sup>, przywraca strukturalną harmonię

<sup>116</sup> J. Maritain, *Pokusa odrzucenia ludzkiego losu*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, dz.cyt., s. 392–393.

<sup>117</sup> Zob. E. Feliksiak, dz.cyt., s. 14–15.

osoby. W pismach Norwida raz po raz przywracana i przypominana jest chrześcijańska jedność oraz celowość ludzkiego *compositum*. Słowa „upiór”, „zjawa” odniesione do człowieka mają w tej poezji znaczenie zubożające, redukcjonistyczne, pomniejszające:

I wszelka inna Miłość bez wcielenia  
Jest upiorowym myśleniem myślenia... [...]

– Kto kocha – widzieć chce oczyma w oczy,  
Czuć choćby powiew jedwabnych warkoczy; [...]

Upiorowego nie dość mu myślenia,  
Chce w apostołstwo, czyn, dziecię – wcielenia:  
Bohater – w dzieło wielkie lub w Ojczyznę;  
Bóg – w Kościół; człowiek – w poważną siwiznę.

(*Promethidion*, PWSz III, 442–444)

Zaduma nad Wcieleniem zaowocowała u Norwida uświęceniem kondycji ludzkiej oraz dowartościowaniem świata form i rzeczy<sup>118</sup>. Potwierdzeniem wartości człowieczego ciała i materii był dla poety dualistyczny charakter najważniejszego chrześcijańskiego sakramentu – Eucharystii:

– dla duszy samej wystarczyłoby S ł o w o – ale dlatego właśnie w Sakramencie jest nie tylko słowo, ale i chleb, ażeby aż do najniższej potrzeby człowieka, to jest aż do jedzenia, wszystko było poddanym prawdzie Bożej. Tak na przykład przyjaciel światowy może nam być miły tylko w pięknych jakich potrzebach, a zwłaszcza gdzie miłym i łatwym słowem służyć nam można – ale przyjaciel p r a w d z i w y z radością zniża się aż do najprostszych i prawie najgrubszych potrzeb naszych. Dlatego to w sakramencie nie tylko jest słowo, ale i chleb, to jest materia, to jest ciało – albowiem inaczej nie byłby to prawdziwy przyjaciel, i nie byłby to najwyższy, żeby nie mógł się takim najniższym stać. (*List do K. Górskiej*, PWSz VIII, 343)

---

<sup>118</sup> Zob. E. Bieńkowska, *Dwie twarze losu. Nietzsche – Norwid*, Warszawa 1975, s. 160–163.

Notabene w Norwidowskich rozważaniach o ciele uwidacznia się także wrażliwość artysty doceniającego doskonałość proporcji, ład formy i harmonię kształtu:

[...] ciało ludzkie jest n a j w i ę k s z y m z d o t y k a l n y c h a r - c y d z i e ł [...]; (*List do M. Sokołowskiego*, PWsz IX, 157)

[...] prześliczna całość organizmu ludzkiego. (*List do K. Górskiej*, PWsz VIII, 344)

Ze smutkiem obserwował jednak poeta w XIX-wiecznej *praxis* społecznej: obywatelskiej i towarzyskiej – przykłady zupełnego braku poszanowania ciała, własnego i cudzego<sup>119</sup>:

[...] ludzie [...] widzialnego ciała nie umieją używać, albo [...] je innym zaprzeczyli i starli na błoto; (*List o stolikach wirujących*, PWsz VI, 626)

Nigdzie u nas nie znajdziesz uszanowania dla c i a ł a – tak to i ten pogrzeb: nieładu pełno, chodzą z lornetami, patrzą, kłaniają się [...]. Czy to o c i a ł o kłócili się?... Czy to o uszanowanie c i a ł a?... [...] Oni kochają strzemiączka od butów na pamiątkę, a nie widzą nawet c i a ł a, ani za życia, ani po śmierci. (*List do T. Lenartowicza*, PWsz VIII, 250)

Wysoka ocena cielesności zaważyła na wielu konkluzjach filozoficznych, antropologicznych i estetycznych Norwida. Między innymi wiązała się z nobilitacją człowieczej pracy, z usprawiedliwieniem sztuki jako kształtu ducha zespolonego z formą zmysłową, wycisnęła

---

<sup>119</sup> Norwid potępiał stosowanie kar cielesnych, uchybiające godności „tego, co w nas, ludziach, jest ś w i ę t y m - c i a ł e m”. W listach wielokrotnie poruszał temat znienawidzonej przez siebie przemocy fizycznej jako środka penalnego oraz bronił prawa nietykalności osoby ludzkiej:

[...] komu ze śmiertelnych wolno jest śmiertelnika równego sobie dotknąć – nie szanując w nim godności człowieka, obrazu Bożego, którego Wszemmocny nie utworzył s ł o w e m r o z k a z u j ą c y m, ale ulepił ręką kochającą Ojca Twórcy. (*List do T. Lenartowicza*, PWsz VIII, 252–253)

ślad na koncepcji piękna, prawdy oraz miłości. Uwidoczniła się również w Norwidowskim ujęciu sfery sensualnej, zaskakująco nowoczesnym nawet w zestawieniu z paradygmatem romantycznym<sup>120</sup>. W ten sposób Norwidowska myśl wyrażała akceptację tomistycznego hylemorfizmu: przywracała prawdę o złożoności ludzkiej natury i jej zamierzonej ontycznej dwupoziomowości.

Personalistyczne stanowisko poety najdobitniej wyraziło się w cyklu *Vade-mecum*, zwłaszcza w liryku *Królestwo*:

1

Na probierczy kamień dość przeszłości.  
Było jej dość, by sprawdzić, co boli –  
Więc nie słuchaj, co dziś o w o l n o ś c i  
Mówią – co dziś mówią o n i e w o l i !

2

Kto czyniłby to przez całe życie,  
Co sam tylko dla siebie uchwał,ł,  
Nie dopiąłby on nic należycie,  
Lecz gryzłby się, jak Neron, i szalał.

3

Kto zaś nigdy nic po woli własnej  
Nie spełniłby – nic o własnym skrzydle:  
W widnokrażek coraz więcej ciasny  
Zakląłby się i spętał, jak bydlę!

4

Lecz ten z wszystkich nieudolny lekarz,  
Kto, nie wiedząc, z chorób leczyć którą?  
Pomiesza dwie – nie m ę d r z e c – a p t e k a r z !  
– Prawda nie jest przeciwieństw miksturą...

5

Orzeł? – nie jest pół-żółwiem, pół-gromem.  
Słońce? – nie jest pół-dniem, a pół-nocą.

---

<sup>120</sup> Zob. Z. Łapiński, *Poeta zmysłów*, „Studia Norwidiana” 2013, nr 31, s. 5–14, oraz A. Kubicka, *Poetyckie konkretyzacje zmysłów w wierszach Cypriana Norwida*, Warszawa 2013, <http://docplayer.pl/9417974-Poetyckie-konkretyzacje-zmyslow-w-wierszach-cypriana-norwida.html>, dostęp 15.07.2017.

Spokój? – nie jest pół-trumną, pół-domem.  
 Łzy? – nie deszcz są, choć jak deszcz wilgocią.

6

Nie niewola ni wolność są w stanie  
 Uszczęśliwić cię... nie! – tyś osobą:  
 Udziałem twym – więcej!... p a n o w a n i e  
 N a d w s z y s t k i m n a ś w i e c i e, i n a d s o b ą

(*Królestwo*, PWSz II, 63–64)

Wartością konstytutywną osoby jest wolność. W XX wieku pisać będzie o tym dobitnie jeden „z czołowych rzeczników autonomii człowieka wśród myślicieli chrześcijańskich”<sup>121</sup> – Emmanuel Mounier<sup>122</sup>:

Osoba przeciwstawia się jednostce, o ile jest panowaniem nad sobą, wyborem, kształtowaniem, zdobywaniem samej siebie<sup>123</sup>.

Emmanuel Mounier pisał:

<sup>121</sup> T. Płuzański, dz.cyt., s. 112.

<sup>122</sup> „Znajdziemy u niego koncepcję wolności, która nie jest anarchiczną wolnością liberalizmu, w praktyce – wolnością dla niektórych, lecz wolnością uwarunkowaną, *liberté sous conditions*, wolnością, która jest funkcją odpowiedzialności, powiązonym systemem praw i obowiązków. [...] jeśli ta koncepcja wolności dopuszcza nawet daleko idące ograniczenia wolności w płaszczyźnie ekonomicznej [...] to z drugiej strony zakłada istnienie nienaruszalnej i niedostępnej dla zewnętrznej ingerencji sfery wewnętrznej wolności osoby ludzkiej”. W. Słomski, *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, dz.cyt., s. 10.

„Nowe warunki, w jakich znalazło się chrześcijaństwo, nakazują odnalezienie wolności żywej, autentycznie chrześcijańskiej, doświadczanej, jak powiada Mounier, raczej jako wyzwolenie niż jako łatwo odziedziczone dobro. Ma to być dla chrześcijańskiego personalisty wolność dramatyczna, ciągle zdobywana i ciągle chroniona przed groźbą jej własnych przerosłów; wolność ofiarna, w której egocentryczna zachłanność zostaje podporządkowana poczuciu wspólnoty, zrozumieniu konieczności wyrzeczeń indywidualnych na rzecz zbiorowości, rezygnacji z obecnych wygód na rzecz lepszego jutra”. T. Płuzański, dz.cyt., s. 114.

<sup>123</sup> E. Mounier, *Osoba-osobowość-jednostka*, przeł. L. Zakrzewska, w: T. Płuzański, *Mounier*, dz.cyt., s. 144.



Byt ludzki nie jest tym, czym by się stał na mocy wiecznego i niezmiennego ustanowienia istoty, jest tym, czym być postanowił, a u t o d e t e r m i n a c j ą<sup>124</sup>;

To osoba, wybrawszy wolność, sama czyni siebie wolną. Nigdzie nie znajduje ona wolności danej i ukonstytuowanej. Nic na świecie nie zapewni jej, że będzie wolna, jeżeli nie zdobędzie się na to, by doświadczyć wolności<sup>125</sup>;

[...] człowiek, kiedy tylko tego chce, jest całkowicie i zawsze wolny wewnątrz. Taka wolność pozostaje właśnie więźniowi w chwili, kiedy się zdaje, że jest zamknięty w niewoli i upokorzeniu. Można w tym sensie powiedzieć, że konkretne swobody nie są potrzebne do przeżycia wolności duchowej, która wykazuje w ten sposób, w chwilach wielkości, swój charakter transcendentny w stosunku do aktualnych warunków<sup>126</sup>.

Analogicznie w filozofii Maritaina podstawowym wyróżnikiem osobowego bytu jest nie tylko podnoszona przez nowożytność, zwłaszcza heglizm, zdolność podmiotu do samopoznania, samo-określania się i zdobywania samoświadomości, ale przede wszystkim możliwość samokierowania sobą:

Jedynie osoba jest wolna, jedynie osoba posiada w pełnym znaczeniu tego słowa wewnętrzność i podmiotowość, gdyż panuje nad sobą i bada samą siebie. Człowiek, jak mówi św. Tomasz, jest tym, co w całej przyrodzie najszlachetniejsze, najbardziej wzniosłe<sup>127</sup>.

To, dzięki czemu podmiotowość uświadamia sobie samą siebie [...] to opowanie siebie, aby móc siebie ofiarować<sup>128</sup>.

---

<sup>124</sup> E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, dz.cyt., s. 248.

<sup>125</sup> Tenże, *Wolność uwarunkowana*, w: tegoż, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, dz.cyt., s. 67.

<sup>126</sup> Tamże, s. 69.

<sup>127</sup> Tenże, *Podmiotowość człowieka*, w: S. Kowalczyk, dz.cyt., s. 118.

<sup>128</sup> Tamże, s. 125.

Moje ja, będąc nie tylko jednostką materialną, lecz również duchową osobą, posiada samo siebie i trzyma siebie w rękę, będąc duchowe i będąc wolne<sup>129</sup>.

Maritain odróżniał wolność wyboru od wolności wewnętrznej autonomii, która jest wolnością finalną, efektem długotrwałej pracy człowieka nad własnym charakterem.

W człowieku wolność spontaniczności staje się wolnością autonomii, *suppositum* staje się *persona* [...] <sup>130</sup>.

Wiersz Norwida odsłania dwa skrajne oblicza wolności, które Mounier opisywał następująco:

[...] w naturze lub na poziomie natury nie zdołamy nigdy odkryć więcej niż dwie postacie wolności.

Jedna z nich jest wolnością obojętności: wolność bycia niczym, niepragnienia niczego i nierobienia niczego; nie tylko indeterminizm, ale całkowita indeterminacja. [...]

Drugą formą wolności jest ta, której oczekujemy od indeterminizmu fizycznego. [...] Ta wolność absolutna jest mitem. [...]

Wolność, która wytryska nagle jako czysty fakt [...] taka wolność jest ślepą naturą, nagą władzą. Któż ją odróżni od życiowej samowoli i od woli mocy? [...] Przyjęcie takiego stanowiska grozi doprowadzeniem nas już nie tylko do złudzeń wolności formalnej, ale do szaleństw „życia intensywnego”. Człowiek, który czuje się skazany na swoją własną wolność, odnajduje jedyną rozrywkę, jak Kaligula, w skazywaniu na nią innych, aż do terroru<sup>131</sup>.

Pierwszy wymiar wolności, o której traktuje Norwidowski liryk, jest zewnętrzny: wolność fizyczna, ekonomiczna, polityczna, ze swej natury relatywna, „ilościowa”, zmienna, zależna od okoliczności. Z takiej wolności łatwo człowieka ograbić. Nie wyczerpuje ona jednak osobowej godności, dlatego też czytamy w wierszu: „Nie niewola lub wolność są w stanie uszczęśliwić cię”, „Więc nie słuchaj, co dziś

<sup>129</sup> Tamże, s. 126.

<sup>130</sup> Tamże, s. 85.

<sup>131</sup> E. Mounier, *Personalizm*, dz.cyt., s. 68.

o wolności / Mówią – co dziś mówią o niewoli”. Aspekt drugi to wolność wewnętrzna, niezbywalna, nierozzerwalna z osobą, sytuująca się poza sferą struktur i spraw doczesnych. Świat grecko-rzymski znał tylko tę pierwszą wolność – „ilościową” wolność „jednostki”: obywatelską, polityczną, i o nią zabiegał. Chrześcijaństwo przeciwstawiło jej wewnętrzną „jakościową” wolność „osoby”, niepodlegającą pomniejszeniu przez okoliczności zewnętrzne<sup>132</sup>, a realizującą się na płaszczyźnie aksjologiczno-etycznej. Owo rozróżnienie między wolnością jednostki a wolnością osoby jest niezwykle istotne w personalizmie:

Wolność wewnętrzną osiąga się poprzez długotrwałe samokierowanie i samodoskonalenie. Być wolnym nie oznacza być wolnym od trudności, ale samokierować sobą, nabierać wewnętrznej mocy i rozwijać się<sup>133</sup>.

<sup>132</sup> „Człowiek bowiem może być wolny lub być niewolnikiem – jako *jednostka* – w odniesieniu do świata struktur i praw doczesnych; może być także *osobą* wolną lub niewolną w płaszczyźnie nadprzyrodzonej – wobec Boga i jego praw, wobec grzechu i dobra. W płaszczyźnie doczesnej człowiek jest wolny, gdy może robić to, co chce robić, niewolny zaś, gdy jest w jakikolwiek sposób skrępowany przez okoliczności zewnętrzne wobec niego, gdy znajduje się pod przymusem. Na tym polega wolność lub niewola *jednostki*. Natomiast wolność typu *osobowego* polega na tym, że nieśmiertelna dusza człowieka, obdarzona rozumem i wolną wolą, powoduje działanie człowieka zgodne z takimi poruszeniami woli, które wynikają z jej miłości Boga i posłuszeństwa Bogu. Nie jest to więc wolność zupełna, ponieważ nieodłącznym jej elementem jest posłuszeństwo wobec Boga” [zapis za oryg.]. D. Tanalski, *Wolność człowieka. Personalizm a marksyzm*, Warszawa 1968, s. 94.

Problem wolności politycznej i wolności osoby podjął Norwid już we wczesnym dramacie *Zwolon*. Wolność jest tam rozumiana jako „z-wolenie” od zła, jakim jest nienawiść i żądza zemsty, jest zgodnością z wolą Bożą realizującą się w życiu pojedynczego człowieka i narodu. „Z - w o l o n (zwolony) – trzeba być z-wolonym z myślą Przedwiecznego pierw, aby być w y z w o l o n y m z przeciw-myśli Bożej – z n i e w o l i ” – pisał poeta do T. Lenartowicza (PWsz, VIII, 101). W liście do Józefa B. Zaleskiego zaś: „celem moim WOLNOŚĆ-Z-BOŻNA, którą nad wszystko kocham” (PWsz VIII, 151).

<sup>133</sup> W. Słomski, *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, dz.cyt., s. 80.

Przeciwieństwem wolności jest zarówno ucieczka w zwierzęcą „bez-wolność”, w nieobecność woli (czyli „nie-wola”, *Zmartwychwstanie historyczne*, PWSz VI, 610), w niezdolność do samokontroli i podejmowania odpowiedzialności za świat, jak i prowadząca do autodestrukcji Neronowa samowola i arbitralność. Tytułowe królestwo człowieka nie jest zatem jedynie geograficzną, fizyczną przestrzenią, „eksterytorialną” względem osoby. W sensie najgłębszym owo ludzkie *dominium* jest jej immanentną częścią, nawet jej duchowym epicentrum. Sfera ludzkiego panowania, a więc i przestrzeń wolności, rozciąga się również, a może przede wszystkim, na samego człowieka. Nie mniej sugestywnie wyraża tę prawdę piękny i często cytowany fragment z *Tyrteja*:

9  
Rzekłbyś: w tytańskim z wiecznością zapasie,  
Mniejsza! czy biją minuty? czy – lata?  
Iż każda wątpi o sobie i czasie –  
Każda – dogania się, lecz nie ulata... [...]

13  
Wtedy to p r ó b a jest, wtedy jest waga,  
Ile? nad sobą wzięłeś panowania;  
Wartość się twoja ci odsłania naga –  
I oto widzisz, k t o ś - t y? ... bez pytania. [...]

15  
Coraz to z ciebie, jako z drzazgi smolnej,  
Wokoło lecą szmaty zapalone;

Gorejąc nie wiesz, czy? stawasz się w o l n y,  
Czy to, co t w o j e, ma być zatracone?

(*Tyrtej*, PWSz IV, 458–459)

„Człowiek jest tak dalece wolny w osobistości swojej – pisał Norwid – iż może nawet nie widzieć, gdy patrzy” (*List do Z. Radwanowej*, PWSz IX, 334); „Człowiek jest taka rzecz święta, że jak czego nie chce, to nic nie pomoże” (*List do J. Kuczyńskiej*, PWSz IX, 337). Nawet „łaska bez natury, a potęgi wyższe bez w o l i, to jest: bez d o b r e j - w o l i człowieka, prawie nic tu nie mogą skutecznici. [...] Duch Święty

[...] do nas przystępuje, w tysiącne się postacie treści niższej, dla wielkości Miłosierdzia–Bożego i uszanowania wolności człowieka (co z tegoż pochodzi Miłosierdzia), przemieniając...” (*Zmartwychwstanie historyczne*, PWSz VI, 610, 614).

Wolność tak rozumiana nie zawiesza naturalnego porządku przyrody, wpływu otoczenia, wychowania itp., nie neguje obecności pewnych determinujących człowieka biologicznych sił i praw, ale nie jest również Kantowską niezależnością czy Nietzscheańską absolutną autonomią etyczną. Właściwą miarą człowieczej wolności nie jest ani materialistyczny determinizm, ani immoralny indeterminizm, lecz autodeterminizm: „p a n o w a n i e / N a d w s z y s t k i m n a ś w i e c i e i n a d s o b ą”. Implikuje to konieczność podejmowania stałego wysiłku, stąd ogromne znaczenie tej kategorii antropologicznej w Norwidowskim filozofowaniu<sup>134</sup>. Istotą osobowego bytu staje się tym samym zdolność stałego transcendowania ludzkiej „natury” w kierunku natury „chrystokształtnej” przeobrażonej, czyli „nad-natury”:

Zaiste – być aktorem trza, i być w teatrze...

Oderwać się od siebie i wejść w siebie: [...]

I aby być c z ł o w i e c z y m, właśnie że ku temu

Być n a d - l u d z k i m... [...]

(*Rzecz o wolności słowa*, PWSz III, 569)

Idea transcendencji zajmuje poczesne miejsce w filozofii św. Tomasza<sup>135</sup>, jest też wyeksponowana w pismach Mouniera:

Ruch osoby nie polega wyłącznie na rzutowaniu w przód, jest on wznoszeniem się (Jaspers), p r z e k r o c z e n i e m. Byt osobowy jest

<sup>134</sup> Zob. B. Kuczera-Chachulska, «*Dopokąd idę...*». *O kategorii wysiłku w poezji Norwida*, dz.cyt.

<sup>135</sup> „Podstawową cechą antropologii tomistycznej jest idea transcendencji, tzn. idea Boga jako najwyższej racji i celu człowieka, idea wartości obiektywnych, absolutnych oraz idea prawa naturalnego ustanowionego, a w porządku teologicznym także prawa objawionego, które człowiek winien poznać i stosować”. W. Słomski, *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, dz.cyt., s. 49.

bytem stworzonym do przekraczania siebie. [...] człowiek utrzymuje się na nogach dzięki pewnemu wysiłkowi dźwignia się. Po stracie wysokości nie opada on do poziomu pewnego umiarkowanego człowieczeństwa [...] ale o wiele niżej [...] <sup>136</sup>;

[...] interioryzacja, jak i eksterioryzacja [...] przyczyniają się do rozkwitu człowieka całościowego [...] tylko wtedy, kiedy występują w ruchu przekroczenia (*mouvement de dépassement*) lub nieustannej transcendencji tego, co dane. Ta z a s a d a p r z e k r o c z e n i a okazuje się również istotną dla życia osobowego, jako zasada realizmu czy zasada wewnętrzności. [...] Człowiek jest stworzony po to, aby wykraczać poza siebie. [...] Życie człowieka tylko wtedy ma sens, kiedy wykracza on nieustannie poza to, co dane, poza swe przyzwyczajenia, zdobytą wiedzę <sup>137</sup>.

Innymi słowy:

Człowiek nie może zamknąć w sobie swojego istnienia. [...] Człowiek jest stworzony po to, aby przekraczać siebie. [...] To skupienie się „nad sobą” gwarantować ma niejako nieustanną dążność do przekraczania samego siebie – od dawnego kształtu człowieka ku wyższej jego postaci i od człowieka do najwyższej Osoby. [...] Człowiek „jako osoba” jest obecnością raczej niż bytem, ale obecnością w ruchu ku więcej-niż-bytowi <sup>138</sup>.

<sup>136</sup> E. Mounier, *Personalizm*, dz.cyt., s. 77.

<sup>137</sup> Tenże, *«Ja» intencjonalne*, w: T. Płużański, dz.cyt., s. 154.

<sup>138</sup> T. Płużański, dz.cyt., s. 81–84. Owo transcendowanie należy rozumieć dwojako: „jako przekraczanie przez człowieka samego siebie oraz jako dążność do najwyższego Istnienia, które jest wzorem wszystkich istnień”. Tamże, s. 81.

„Podstawowe problemy chrześcijańskiego personalizmu są całkowicie nieuchwytnie, jak sądzi Mounier, bez filozofii transcendencji. [...] Transcendencja dokonuje się nie tylko wobec świata materialnego, ale także wobec wszelkiej wiedzy obiektywnej, jaką by można uzyskać o osobie ludzkiej. Słowem, transcendencja pogrąża całą koncepcję ludzkiej osoby w tajemnicy, która nie da się wyjaśnić żadnymi sposobami stosowanymi przez naukę, nie podlega bowiem ani analizie racjonalnej, ani dyskursywnej komunikacji. [...] Wewnętrzny ruch transcendencji od człowieka ku wyższej jego postaci ma być zatem konstytutywny dla bytu, wyznacza bowiem drogę „przyrastania bytu”. [...] Właśnie w chrześcijaństwie zawarta jest – jak sądzi Mounier – z największą siłą tajemnicza intymność między

Człowieczeństwo osobowe jest trwale związane z bóstwem<sup>139</sup>:

„Chrystus [...] był [...] najidealniejszy człowiek...”.  
(*Białe kwiaty*, PWSz VI, 200)

Konsekwencją postawy personalistycznej jest głębokie „uszanowanie osoby-człowieka”:

[...] powiedziano jest w Księgach Mądrości, iż *cum magna reverentia ...avec une grande révérence Dieu dispose de l'homme*. I każdy, ktokolwiek czuł sprawy ręki Pańskiej, choćby sobie nie śmiał powiedzieć tego, ani napotkał tego w Piśmie Świętym, w głębi serca czuje to – nieuszanowanie człowieka jest czysto-ludzki wynalazek. (*List do M. Trębickiej*, PWSz VIII, 205)

Norwid był szczególnie uwrażliwiony na przejawy deprecjacji i poniżania człowieka, zarówno te kryjące się w niesprawiedliwych prawach, jak i w pozornie mniej istotnej sferze werbalnej. Demaskował na przykład bezmyślne odrywanie utartych formuł językowych od ich pierwotnych moralnych znaczeń, jak w zdaniu: „Pchnij tam CZŁOWIEKA z listem”. Słowo „człowiek” straciło tu swą doniosłość i aksjologiczną głębię. Użyte z pośpiechem i bezmyślnością właściwą potocznym aktom mowy, właściwie profanuje osobę ludzką, gdyż synonimem słowa „człowiek” staje się tu: „byle kto”, „sługa”, „ktoś tam”.

Stosunek do człowieka decydował zdaniem Norwida o kształcie i trwałości cywilizacji i narodów, o ich degeneracji lub odrodzeniu:

Tyle i takiej egzystencji naród ma, ile i jak jest w stanie człowieka uszanować; (*List do K. Górskiej*, PWSz VIII, 160)

[...] nieuszanowanie inicjatywy i nieuszanowanie osób właściwe jest społeczeństwom upadłym”. (*List do J. B. Zaleskiego*, PWSz IX, 395)

---

transcendencją pojmowaną na sposób czysto ludzki, wykraczaniem poza stan istniejący w imię wartości niezrealizowanych, a transcendencją między osobą a Osobą boską”. Tamże, s. 82–83.

<sup>139</sup> S. Kowalczyk, dz.cyt., s. 45.

Nie dziwi zatem oryginalna Norwidowa propozycja utworzenia „Towarzystwa Uszanowania Człowieka” mającego na celu „wylimitowanie twórczą miłością technicznego elementu kast”:

Towarzystwo wyznacza konkurs, ale i spośród poza onymi będących prac myśli, czynu, gestu, życia uznaje, wybiera i nagradza. Wszystko, cokolwiek do uszanowania człowieka współczesności i historii, i pracy kwapi się, nie jest mu obojętne.

Człowiek nie tylko jest interesujący, ale i święty – szanowny. (*Memoriał w sprawie «Towarzystwa Uszanowania Człowieka»*, PWsz VI, 644)

Cenna inicjatywa poety nie została jednak podjęta jako zbyt fantastyczna lub może „niewczesna” jeszcze w wieku XIX: „dziwią się, gdy kto z uszanowaniem człowieka powie co, uczyni co, przedsię-wzięnie!” – pisał Norwid w liście do Marii Trębackiej (*List do M. Trębackiej*, PWsz VIII, 274).

Gdyby nie szczupłość miejsca, punkty styczne Norwidowskiego humanizmu teocentrycznego i XX-wiecznego personalizmu w wydaniu Maritainowsko-Mounierowskim można by jeszcze długo wymieniać. Niezwykle bliska myśleniu Norwida jest na przykład Mounierowska „dialektyka innego” i podnoszona przez tego francuskiego filozofa kwestia komunikacji międzyosobowej (dialogu), jej utrudnień, deformacji i zakłamań, w tym problem konwenansów, gry pozorów i masek, skutecznie zasłaniających prawdziwe oblicze osoby:

Komunikowalność jest niezbędnym warunkiem życia osobowego, bez niej ludzkość jest tłumem, bez wewnętrznej więzi, bez historii, bez nadziei<sup>140</sup>.

Na tle tego głębokiego separatyzmu kultura rozwija grę masek, dyskretnie inkrustowanych, by trudno je było odróżnić od twarzy jednostki. Stając się drugim obliczem jednostki, pozwalają jej wprowadzać w błąd innego człowieka i samego siebie, pozwalają chronić się w zakamarkach oszustwa dla uniknięcia tej strefy prawdy, która

<sup>140</sup> T. Płużański, dz.cyt., s. 25.



rodzi się na skrzyżowaniu wzroku drugiego człowieka ze spojrzeniem od wewnątrz<sup>141</sup>.

Tym samym torem biegną przemyślenia Norwida i francuskich personalistów na temat pielgrzymiego aspektu człowieczeństwa<sup>142</sup>, wspólne jest sprzęganie metafizyki własności z metafizyką istnienia (znów za św. Tomaszem)<sup>143</sup>; wizja historii i twórczego czasu, w którym dojrzewa Królestwo Boże<sup>144</sup>; przeniesienie punktu ciężkości z problemu poznania na problem miłości; krytyka burżuazyjnej cywilizacji pieniądza; wreszcie brak złudzeń co do łatwej osiągalności personalizacji świata, skutkujący atmosferą tragicznego optymizmu, klimatem heroizmu i walki, emanującym zarówno z pism Mouniera, Maritaina, jak i Norwida.

Nakreślony powyżej obraz nie rości sobie pretensji do wyczerpania postawionego w tytule zagadnienia, jednak nawet tak syntetyczne zestawienie pozwala na sformułowanie pewnych wniosków. Nie ulega wątpliwości, że w obu przypadkach (Norwida i francuskich personalistów I połowy XX wieku) mamy do czynienia z godnym podziwu sprzężeniem etosu i logosu myśli chrześcijańskiej, wiary i egzystencjalno-społecznej *praxis*. Jest to ten sam heroiczny humanizm syntezy i harmonii, humanizm Wcielenia<sup>145</sup>, który wie, że tylko w Bogu odsłania się przed człowiekiem jego pełna podmiotowa godność:

Tak L u d z k o ś ć, bez B o s k o ś c i, sama siebie zdradza,  
Aż dopiero gdy w eter opłynie niebieski,  
Powraca jej majestat i szarłat królewski,  
Aż widziana dopiero: j a k ą b y ł a? b y w a?  
I b ę d z i e?... to, zaiste, jest Ludzkość prawdziwa.

<sup>141</sup> E. Mounier, *Komunikacja*, w: tegoż, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, dz.cyt., s. 35.

<sup>142</sup> Zob. tenże, *Humanizm integralny*, dz.cyt., s. 102.

<sup>143</sup> Zob. tenże, *Własność*, przeł. A. Bukowski, oraz *Zasady ekonomii w służbie osoby*, przeł. L. Zakrzewska, w: T. Płużański, dz.cyt., s. 188–194, 195–201.

<sup>144</sup> Zob. E. Mounier, *Cywilizacja i historia*, przeł. A. Turowiczowa, w: T. Płużański, dz.cyt., s. 202–207.

<sup>145</sup> Zob. J. Maritain, *Humanizm integralny*, dz.cyt., s. 58.

Nie inaczej z Człowiekiem: gdy nań kto poziera,  
J a k o n j e s t, i purpurę mu królewską zdziera,  
Oglądając go lichym od stopy do powiek,  
Jak pyłu garść rwanego wiatrem...

...cóż... tam... człowiek?!

Ale pył ów, odniesion harmonii stworzenia,  
Kiedy atomem swoim w gwiazdę się zamienia,  
I wielka rzecz stąd rośnie: co godzina, co wiek,  
Co Era – to mówimy wtedy:

...oto Człowiek!

(Rzecz o wolności słowa, PWsz III, 564)

Czytany w kontekście pism Mouniera i Maritaina Norwid jawi się jako myśliciel przyszłości, jeden ze współtwórców rzeczywistości wieku XX, duchowych patronów jego nurtu regeneracyjnego, odrodzeniowego. Można by uznać Maritainowski „humanizm integralny” i analogiczne Mounierowskie dążenie do rozkwitu „człowieka całościowego” (*l’homme total*) za realizację Norwidowskiego projektu „całocześnieństwa”, który w zamyśle polskiego poety miał przewyciężyć fragmentaryzm rozmaitych ujęć XIX-wiecznych i generalnie nowożytnych:

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!

[...] Na to trzeba, żeby to było nie ideą, nie atramentem, nie inteligencją – nie widzimi się – nie systematem, ale człowiekiem całym [...]. (*List do J. Kuczyńskiej*, PWsz IX, 60)

Harmonijna wizja integralnego człowieczeństwa jest i u Norwida, i u Maritaina, i u Mouniera pochodną chrześcijańskiej (i tomistycznej) wizji uporządkowanego, sensownego świata, który wyszedł z ręki Bożej:

Świat nie jest chaosem, ale porządkiem (*ordo*), istnieje hierarchia bytów, człowiek jest postawiony pośrodku (*positus in medio homo*), a otaczająca rzeczywistość, dobra sama w sobie (*omne ens est bonum*), jest drogą doskonalenia człowieka i obszarem jego twórczości<sup>146</sup>.

Na zakończenie warto jeszcze dodać, że w gronie polskich autorów i publicystów, których myśl uznać można za ogniwo pośrednie między intuicjami personalistycznymi wieku XIX a dojrzałym personalizmem XX-wiecznym, znajduje się też wybitny krytyk literacki doby dwudziestolecia międzywojennego – Ludwik Fryde<sup>147</sup>, w równym stopniu zafascynowany Norwidem, co Maritainem. Nazwiska obu tych myślicieli – polskiego i francuskiego – przeplatają się w jego świetnych rozprawach krytycznoliterackich (m.in. *Przemiany w życiu literackim; Mit teatru; O postawie krytyka sztuki; Dwa pokolenia i innych*)<sup>148</sup>. Głęboko odczuwana potrzeba transcendencji i obiektywizmu w sztuce oraz sprzeciw wobec formalizmu, wiodły tego młodego krytyka zarówno w stronę estetyki *Promethidiona*, jak i estetyki neotomistycznej Jacques'a Maritaina (wyłożonej w jego rozprawie *Sztuka i mądrość*). Fryde dostrzegł zresztą ich istotne pokrewieństwo:

W subtelnych, scholastycznych dystynkcjach Jacques Maritaina objawia się g ł ę b o k i p o r z ą d e k b y t u, niezachwiany ład wartości, którego źródło odnajduje ten myśliciel w Bogu. I tak na miejsce subiektywizmu, czyniącego oderwaną jednostkę centrum świata, na miejsce postawy idealistycznej, z góry zakładającej kłamstwo z niezbędnych jakoby względów pragmatycznych, kształtuje się postawa oparta na uczciwości i rzeczowości. Nie przesłania ona rzeczywistości, lecz ustala właściwe miejsce i konkretne zadania

<sup>146</sup> W. Słowski, *Koncepcja człowieka i osoby w filozofii tomistycznej*, w: tegoż, *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, dz.cyt., s. 45.

<sup>147</sup> Dziękuję Panu Profesorowi Janowi Zielińskiemu z UKSW/Uniwersytetu we Fryburgu za podzielenie się ze mną tym cennym spostrzeżeniem. Zob. K. Wyka, *Ludwik Fryde*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. VII, Kraków 1948–1958, s. 157–159; J.Z. Białek, *Ludwik Fryde jako krytyk literacki*, Warszawa–Kraków 1962.

<sup>148</sup> Zob. L. Fryde, *Wybór pism krytycznych*, oprac. A. Biernacki, Warszawa 1966.

jednostki w świecie stworzonym przez Boga i ugruntowanym na jego wiecznym i niezmiennym prawie<sup>149</sup>;

Doniosłym osiągnięciem w tej dziedzinie [estetyki] jest dziełko francuskiego neotomisty Jacques Maritaina *Sztuka i mądrość*. [...] Głosi bowiem, że twórczość artystyczna nie tyle jest aktem ekspresji, ile aktem kreacji; artysta właściwie nie odsłania swej duszy ani nie imituje rzeczywistości, to jest dla niego tylko środkiem, celem zaś jest wyciśnięcie wzoru idealnego na materii i stworzenie w ten sposób – dzieła sztuki<sup>150</sup>;

[...] [Maritain] rozwija zasady estetyki, które można wysnuć z pism Tomasza z Akwinu, i zasady te zestawia z myślą nowoczesną. Wyniki zestawienia są zdumiewające. Okazuje się, że estetyka scholastyczna przynosi odpowiedź na najtrudniejsze i jak skłonni byliśmy sądzić, nierozwikłane pytania z zakresu sztuki. [...]

Z prawdziwym zdumieniem znajdujemy w filozofii sztuki Maritaina, na przekór tradycji estetyki XIX wieku, podstawową tezę estetyki kreacyjnej [...]. Rolą artysty jest kreowanie rzeczy pięknych. [...]

Istnieje – mówi Maritain – a wiedzieliśmy o tym wcześniej od Norwida – stała antynomia między sztuką a pięknem. Artysta jest zawieszony między dwoma światami: niebem, skąd bierze się odblask piękna w jego duszy, i ziemią, na której musi w pocie czoła „postaciować”, realizować ideał w rzemieślniczym trudzie<sup>151</sup>.

Nie tylko program estetyczny oparty na przesłankach neotomizmu budził fascynację Fryderyka dziełem Maritaina; łączyła ich także wizja kultury opartej na wartościach i fundamencie etycznym, afirmacja porządku metafizycznego i transcendentnego, odejście od

<sup>149</sup> Tenże, *Brzozowski jako wychowawca*, w: tegoż, *Wybór pism krytycznych*, dz.cyt., s. 180. W tej samej rozprawie krytycznej Fryderyk odmawia wartości wychowawczych *Legendzie Młodej Polski* Brzozowskiego, natomiast za „wielkiego wychowawcę” uznaje Norwida (obok G.K. Chestertona).

<sup>150</sup> Tenże, *Stanisław Brzozowski jako ideolog inteligencji polskiej*, w: tegoż, *Wybór pism krytycznych*, dz.cyt., s. 280.

<sup>151</sup> Tenże, *Dwa pokolenia*, w: tegoż, *Wybór pism krytycznych*, dz.cyt., s. 208, 211.

solipsyzmu, uznanie dla realizmu i obiektywizmu, wreszcie ewolucja wewnętrzna obu autorów uwieńczona ich ostateczną konwersją na katolicyzm<sup>152</sup>. Fryde, podobnie jak Maritain, uznał „scholastykę tomistyczną za wytyczną prawdziwego działania”<sup>153</sup> w świecie, w którym coraz wyraźniej słyszalne były odgłosy nadciągającego kataklizmu II wojny światowej. Zapewne podpisałby się on i pod stwierdzeniem Mouniera, że „tylko cywilizacja i kultura o nastawieniu metafizycznym jest naprawdę ludzka”<sup>154</sup>.

### Summary

#### Norwid and the Christian personalism of the first half of the 20<sup>th</sup> century

Norwid has a special position in the history of Polish Personalism. He might be called a precursor in this area, even though some Polish Romantic poets and philosophers also expressed ideas which were later used to construct a personalist approach in the 20<sup>th</sup> century. However, of all of them, Norwid was undoubtedly the most consistent and diligent thinker. Putting together Norwid's vision of Man with the visions of the French personalists of the first half of the twentieth century shows striking similarities existing between them. It is the ontological and epistemological grounding of these philosophies which is common: moving beyond *cogito* and the conviction about the necessity of metaphysics, negation of the contradiction between faith and reason, the approach of *philosophandum in fide*, Pavlov's concept of truth, grounding in Thomistic philosophy, non-systemic approach and dialogic search for truth in the manner of Socrates, as well as suspicious attitude towards idealism, etc. This parallelism is, however, best seen in the particular anthropological issues. The key joint position is the appreciation of the phenomenon of a human being, enlightened by the mystery of the Incarnation, acceptance of Thomistic hylomorphism and giving full

---

<sup>152</sup> „Jego droga – pisze o Frydem J. Białek – biegła od naturalistycznej koncepcji kultury i rzeczywistości, poprzez racjonalistyczny humanizm do metafizyki typu neotomistycznego”. J.Z. Białek, *Ludwik Fryde jako krytyk literacki*, dz.cyt., s. 40.

<sup>153</sup> Tamże, s. 41.

<sup>154</sup> E. Mounier, *Miara naszej działalności*, przeł. A. Bukowski, w: T. Płużański, dz.cyt., s. 169.

consideration to the whole reality of a person (spirituality and corporality); questioning of spiritualist and naturalist monism. In other words, the search for the integral man. Another important common point is the issue of a person's freedom, understood as her/his ability of auto-determination, self-direction and self-improvement, constant transcendence of human 'nature' in the direction of the nature altered in the manner of Christ.

Mournier's approach to inter-personal communication (dialogue) was also very close to Norwid, they also agreed on such problems connected with this type of communication as its deformations, perversions, social conventions, the interplay of illusions and masks. Norwid and the French personalists had also similar views on such issues as the pilgrimage aspect of manhood, visions of history and creative time in which the Kingdom of God is ripening, critique of the bourgeois civilization of money, etc. . Norwid's anthropology and the personalism of Mournier and Maritain are penetrated by the same atmosphere of tragic optimism, the climate of heroism and struggle.

This comparison allows to state that the history of thinking about Man in the first half of the twentieth century went (of course, in the context of the Christian philosophy) the way in which Norwid 'designed' and predicted it, the way he considered to be future-oriented

---

**Renata Gadamska-Serafin** – doktor nauk humanistycznych, wykładowca na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego (Katedra Historii Literatury Oświecenia i Romantyzmu). Autorka kilkunastu publikacji z zakresu literatury i kultury polskiego romantyzmu, m.in. *Człowiek w myśli i twórczości Cypriana Norwida*; «*Promethidion*» Norwida i «*List Ojca św. do artystów*» w epoce upadku piękna; *Norwidowskie arabica/islamica*; «*Ten sam jest Bóg*» Norwid – Abd el-Kader – Ibn 'Arabi; «*Lud Koranu – Lud Ewangeli*». *Norwid o historii relacji chrześcijańsko-muzułmańskich*; «*Obliczem całym w niebo wryty*». *Niebo Norwida*; «*Kosmiczny patriotyzm-kapusty-kwaśnej*» i «*jajecznicza narodowa*», czyli *kulinaria w dyskursie Norwidowskim*; «*Pamięć serca*». «*Król-Duch*» i *kwestia Armenii*. Głównym przedmiotem badań autorki jest twórczość Norwida oraz wątki orientalne w literaturze polskiej XVIII i XIX wieku.