

MAGDALENA WOŹNIEWSKA-DZIAŁAK

ORCID: 0000-0002-9041-2345

## LIBELT – GOŁUCHOWSKI – ZIEMIĘCKA. ZAPOZNANE TROPY NORWIDOWYCH ZWIĄZKÓW Z FILOZOFIĄ POLSKĄ

### I

Związki twórczości Norwida ze współczesną poecię myślą filozoficzną stanowią w norwidologii obszar dociekań obecny w zasadzie od początku dwudziestego wieku. Wydaje się jednak, że próba całościowego ich ujęcia, czy raczej naświetlenia paralel i miejsc wspólnych, to wciąż aktualne wyzwanie badawcze. Zwłaszcza, że – jak pisała Agnieszka Ziółowicz – „O stosunku Cypriana Norwida do filozofów i filozofii można powiedzieć, że był naznaczony znamiennej ambiwalencją. Z jednej strony, znajdujemy w pismach poety przejawy – otwartej i niekiedy pełnej ironii – krytyki filozofii spekulatywnej, systemowej, dogmatycznej czy też materialistycznej [...]. Z drugiej zaś, nie brak przecież dowodów na żywotne zainteresowanie Norwida tą wszak głęboką i szlachetną dziedziną ludzkiej wiedzy i samowiedzy, postrzeganej przezeń jako ważna część i tradycji, i współczesności kultury.”<sup>1</sup> Z rozległego pola kontekstów, jakie wywołuje twórczość Norwida, interesujący przypadek tworzy filozofia, którą nazywamy – w ślad za wybitnym znawcą myśli romantycznej Andrzejem Walickim – filozofią narodową<sup>2</sup>. Jej przedstawicielami byli August Cieszkowski, Bronisław Trentowski, Karol

---

<sup>1</sup> A. ZIOŁOWICZ, *Norwidowska osoba w kręgu tradycji filozoficznych ćwiczeń duchowych*, w: *taż, We wspólnym świecie. Studia o myśli, wyobraźni i postawie społecznej Cypriana Norwida*, Kraków 2022, s. 131.

<sup>2</sup> *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1986, s. 59-60.

Libelt, Edward Dembowski<sup>3</sup>. Skierowanie uwagi na fakt, że Norwid dojrzywał jako twórca i myśliciel w czasie, w którym filozofia polska za sprawą kilku wybitnych osobowości uzyskała w piątej dekadzie wieku swój oryginalny rys, zachęca do wnikliwszego oglądu – do postawienia pytań, czy i w jakim zakresie można mówić o teźże filozofii jako polu odniesień istotnym dla zrozumienia światopoglądu poety. Czy studia, które odnoszą się m.in. do zasygnalizowanych tu problemów, wyczerpują temat bynajmniej odległych, raczej podstawowych dla autora *Niewoli* powiązań.

Ślady aktywnego udziału Norwida w tym niesformalizowanym instytucjonalnie konwivium filozoficznym dostrzec można w jego twórczości z okresu 1846-1850, zwłaszcza tej jej części, w której na plan pierwszy wypływa premedytacja ideowa i aspiracja mentorska. Myślę tu o poematach dyskursywnych układających się zgodnie z intencją autora w cykl uzupełniających się ogniwi – *Wigilia (Legenda dla przyjaciół)*, *Pieśni społecznej cztery-stron*, *Niewola*, *Psalmów-psalm*, także o żarliwych tekstach publicystycznych (*Głos niedawno do wychodźstwa przybyłego artysty*, *Listy o emigracji*), o kilku wierszach apokaliptycznych<sup>4</sup>, czy o wierszach, mających charakter dyskusji (*Jeszcze słowo*, *Historia*). Wymienione teksty uzupełniają się, zawierając swoistą mapę idei przewodnich Norwida, a jednocześnie wskazują pole odniesień dla twórczości młodego poety. Intensywność związków pisarstwa autora *Zwolona* z filozofią narodową poświadcza także, w mojej ocenie, częstsze niż w późniejszych etapach twórczości posługiwanie się przez poetę formą traktatową oraz nadawanie utworom charakteru wypowiedzi profetycznych,

<sup>3</sup> Podejmowała ona ważne dla epoki problemy, w pierw silnie recypując heglizm, następnie próbując twórczo go przekroczyć lub zakwestionować. Filozofia narodowa tego okresu stawiała pytania uniwersalne o człowieka, jego naturę, możliwości poznania, ale drażyła również kwestię sposobów wykorzystania refleksji filozoficznej w kształtowaniu świadomości narodowej. Nie wzbraniała się przed stawianiem pytań o szanse odzyskania niepodległego bytu politycznego, formułowała koncepcje nauczania i wychowania, budowała strategię działań, silnie zapładniające myśl ekonomiczną i gospodarczą. Była to refleksja mocno uwarunkowana trudną sytuacją polityczną Polski. Przypomnijmy, że apogeum filozofii narodowej przypadło na lata 40. (okres 1838-1848 to „epoka filozoficzna”) kiedy to związki Norwida z Wielkopolską (a więc i Poznaniem – stolicą polskiego życia intelektualnego w tamtym czasie) były bodaj najsilniejsze. Znajomość poety z głównymi reprezentantami i kreatorami życia kulturalnego w Wielkim Księstwie Poznańskim, a i według wszelkiego prawdopodobieństwa pobyty Norwida w Wielkopolsce stanowią argument na rzecz tezy, iż poeta był rzeczywistym współtwórcą tego intelektualnego ruchu. Zob. Z. TROJANOWICZOWA, *Na wielkopolskim tropie Norwida*, w: *taż, Romantyzm. Od poetyki do polityki. Interpretacje i materiały*, wybór i redakcja A. Artwińska, J. Borowczyk, P. Śniedziewski, Kraków 2010.

<sup>4</sup> Mianem tym określiła wybrane wiersze (*List*, *Czasy*) Norwida G. HALKIEWICZ-SOJAK. Zob. *taż, Nawiazane ogniwo. Studia o poezji Cypriana Norwida i jej kontekstach*, Toruń 2010.

czego wyraźnym sygnałem często jest stylizacja biblijna. Norwid prowadzi zatem dialog z filozofami przede wszystkim jako twórca, który konstruuje swą rolę poety narodowego i społecznego – rolę, dla której najbardziej atrakcyjnym wzorem była wieszczka poezja autora *Psalmów przyszłości*. Tym samym, w niniejszych rozważaniach, mamy na uwadze Norwida jako poetę-myśliciela, a nie jako twórcę, który aspiruje do wypracowania samodzielnego, oryginalnego stanowiska o charakterze *sensu stricto* filozoficznym. Norwid nie był, rzecz jasna, bezrefleksyjnym i biernym biorcą idei, które w pismach polskich filozofów odnajdywał, dzięki czemu – skądinąd – był także stroną w toczącej się dyspacie filozoficznej.

W przeszłości najchętniej przyglądano się wpływom filozofii autora *Ojciec-Nasz* na myśl Norwida. Już w 1926 roku Józef Ujejski wydał, poprzedzając komentarzem, listy poety do Augusta Cieszkowskiego i Zygmunta Krasińskiego<sup>5</sup>. Pisał wówczas, że: „[...] Norwid «prawdziwie kochał» Cieszkowskiego, jako myśliciela zaś tak wysoko cenił, że aż nie ledwie adorował.”<sup>6</sup> Bliskość ideową twórcy i filozofa zauważali też późniejsi historycy idei, zwłaszcza Andrzej Walicki, który w swym studium *Cyprian Norwid. Trzy wątki myśli* wskazywał zarówno na miejsca wspólne w refleksji o dziejach (np. misyjny wymiar pracy organicznej), jak i odmiennie przez Norwida interpretowane (np. historiozoficzna idea Królestwa Bożego). Fakt długiej znajomości Norwida z Cieszkowskim zachęcał do kolejnych zestawień i porównań. Uzasadniał je szereg wpisanych w twórczość Norwida bezpośrednich sugestii, wskazujących na inspiracje myślą wierzenickiego filozofa, a powód bezpośredni stanowił fakt dedykowanych Augustowi Cieszkowskiemu przez Norwida utworów, np. *Psalmów-psalm jako „Pieśni społecznej” poszyt trzeci, Jasność i ciemność*. Historycy literatury (Zofia Trojanowiczowa, Edward Kasperski, Karol Samsel)<sup>7</sup> eksplorując temat możliwych wpływów dopatrywali się (nierzadko podążając tropem Walickiego) wielu powiązań, ale i podkreślali liczne sprzeczności w sposobie rozumienia wybranych problemów, na przykład tych związanych z filozofią dziejów. Z uwagi na ograniczenia niniejszego studium nie ma potrzeby referować w szczegółach tychże badań, dość stwierdzić, że udokumentowana i opatrzona komentarzem naukowym „relacja” wymienionych twórców, nie wyczerpuje potencjału pytań o bogactwo ideowych kontekstów wczesnej twórczości Norwida.

<sup>5</sup> J. UJEJSKI, *Listy Norwida do Augusta Cieszkowskiego i Zygmunta Krasińskiego*, Lwów–Warszawa–Kraków 1926.

<sup>6</sup> Tamże, s. 4.

<sup>7</sup> Z. TROJANOWICZ, *Rzecz o młodości Norwida*, Poznań 1968; E. KASPERSKI, *Dyskursy romantyków. Norwid i inni*, Warszawa 2003; K. SAMSEL, *Cyprian Norwid wobec projektu historiozoficznego Augusta Cieszkowskiego*, „Tekstualia” 2017, nr 3 (50), s. 5-22.

Zawężenie pola odniesień do Cieszkowskiego (tak dzieje się w modelowym dla wielu późniejszych badań wskazanym studium *Trzy wątki myśli*), można wiązać z tym, że przed laty pisano o Norwidzie nie mając pełnego oglądu jego bogatych relacji intelektualnych, poświadczających, że krąg wybitnych poetów i myślicieli tego okresu był – powtórzmy to jeszcze raz – naturalnym środowiskiem rozwoju twórcy. Zapytajmy zatem o Bronisława Ferdynanda Trentowskiego – jednego z tych, którzy w największym zakresie wpłynęli na charakter filozofii narodowej. Autorzy *Historii filozofii polskiej*, Jan Skoczyński i Jan Woleński, stwierdzają, że nie był on heglistą, „lecz raczej krytykiem idealizmu absolutnego i filozoficznego monizmu.”<sup>8</sup> W wielu swych pracach krytycznie odnosił się on do mesjanizmu, radykalnie rozprawiał się z romantyczną historiozofią Mickiewiczowskich prelekcji (autora *Literatury słowiańskiej* Trentowski traktował jako przeciwnika groźniejszego od Hegla). Jego rozprawy: *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej* (1842), *Stosunek filozofii do cybernetyki, czyli sztuki rządzenia narodem* (1843), *Myślini, czyli całokształt logiki narodowej* (1844), *Wizerunki duszy narodowej* (1847) odbiły się szerokim echem w wielkopolskiej i emigracyjnej prasie – także jako głos w sporze o pierwszeństwo filozofii nad poezją<sup>9</sup>. Trentowski dał w nich wyraz swemu filozoficznemu maksymalizmowi; jednym z jego przejawów była chęć zbudowania oryginalnego systemu filozofii narodowej oraz właściwego tejże filozofii języka. Jak się wydaje jednak, poglądy Trentowskiego Norwid traktował z dystansem, mimo obecnych w refleksji filozofa wątków antymesjanistycznych i silnym akcencie położonym na, w uproszczeniu rzecz ujmując, zmianę polskiej mentalności i praktyczny model życia<sup>10</sup>. Teresa Skubalancka ustaliła też, że Norwid mimo szczególnego zainteresowania językiem i dążeniem do jego odnowy, krytycznie odnosił się do eksperymentów Trentowskiego

<sup>8</sup> J. SKOCZYŃSKI, J. WOLEŃSKI, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 278.

<sup>9</sup> Pisałam o tym szerzej w książce *W poszukiwaniu koncepcji narodu. Między historią idei a historią i antropologią kultury XIX wieku*, Warszawa 2022, s. 220-226.

<sup>10</sup> Trudno rozstrzygnąć, jaki był Norwidowy zakres znajomości pism Trentowskiego. Wiemy, że w 1860 poeta był słuchaczem paryskiego kursu poświęconego zagadnieniom estetyki, ale i wykładów filozofa *O przeznaczeniu wyższych warstw społecznych*. Norwid w liście do Teofila Lenartowicza pisał wówczas: „Trentowski kurs swój miewa – postępu się znikąd u nas nie spodziewam, ale wciąż potrzeba, aby silny i doświadczony człowiek powtarzał głośno rzeczy, których wiedzieć i czytać każdy się leni!”. C. NORWID, *Do Teofila Lenartowicza*, [Paryż, luty 1860], DW XI, 401. Kursy, o których pisał Norwid w liście do Lenartowicza, mogły być inspiracją dla samego Norwida, który rychło po wykładach Klaczki (1858), Zienkowicza (1858) i Trentowskiego podjął wykłady *O Juliuszu Słowackim*. O znajomości Trentowskiego z Norwidem zaświadcza Zygmunt Miłkowski, który spędził w Paryżu 1859 roku w towarzystwie obydwu twórców przynajmniej jeden wieczór. Zob. Kalendarz I, 765.

w tym zakresie<sup>11</sup>. W przeszłości próbowano dowodzić również zbieżności myśli autora *Chowanny* z wierszem Norwida *Pieśń od ziemi naszej* (prwd. 1850)<sup>12</sup>, ale nie udało się w sposób przekonujący tych związków uzasadnić. Jako polemikę z poglądami Trentowskiego na temat kobiety odczytuje się zaś późny szkic Norwida *Emancypacja kobiet*. Wiele wskazuje na to, że Norwid nie sympatyzował z Trentowskim z dwóch powodów. Filozofia Boga w ujęciu autora *Myślini* (jawna heterodoksja) była zbyt odległa od przekonań religijnych autora *Niewoli*. Również koncepcja „bożoczłowieczeństwa”, nie mogła inspirować poety inaczej, niż skłaniając do radykalnego zmanifestowania postawy sprzeciwu (teksty młodego Norwida charakteryzuje bowiem wręcz arbitralny ton wypowiedzi. W końcu lat 40. XIX wieku nieufność poety wobec światopoglądu i koncepcji filozoficznych B.F. Trentowskiego mógł dodatkowo wywoływać fakt, że filozof wszedł w głęboki konflikt z katolicyzmem, dyskredytując (również w swych pismach) rangę instytucji Kościoła i podważając autorytet papieża<sup>13</sup>. Późniejsza konwersja Trentowskiego na mesjanizm (za sprawą Zygmunta Krasieńskiego i pod jego wpływem)<sup>14</sup> nie mogła przekonać Norwida do poglądów autora *Wizerunków*.

Ponieważ w niniejszym artykule nie jest sprawą najistotniejszą tropienie śladów intelektualnej zależności, lecz raczej odnajdowanie ścieżek, które prowadzić mogą do odpowiedzi na pytanie o to, w jakim zakresie autor *Promethidiona* korzystał z bogactwa ideowego epoki, i w jaki sposób przetwarzał je na użytek własnych koncepcji twórczych, chciałabym upomnieć się o innego reprezentanta fi-

<sup>11</sup> T. SKUBALANKA, *Uwagi o kształcie językowym „Pierścienia Wielkiej Damy” Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana” 15-16: 1997-1998. Niemniej jednak dobrze byłoby rozważyć, czy innowacje językowe Trentowskiego, mimo krytycznej oceny Norwida, nie były dla niego jakąś formą inspiracji, związaną z ambicją tworzenia nowego języka sztuki.

<sup>12</sup> Zob. J.W. GOMULICKI, *Metryki i objaśnienia*, w: C. NORWID, *Pisma wszystkie*, t. 2: *Wiersze. Część druga*, Warszawa 1971, s. 348.

<sup>13</sup> Sprzeciw wobec filozofii Trentowskiego sformułowali m.in. Feliks KOZŁOWSKI (*Początki filozofii chrześcijańskiej włącznie z krytyką filozofii B.F. Trentowskiego*, Poznań 1845), Ignacy HOŁOWIŃSKI (*O stosunku bezpośredniej filozofii do religii i cywilizacji naszej*, „Tygodnik Petersburski” 1846) oraz Józef Ignacy KRASZEWSKI, który w 1847 roku opublikował książkę *System Trentowskiego treścią i rozbiorem analityki loicznej okazany* (Lipsk 1847). I choć Kraszewski, komentując pisma Trentowskiego, przykładał do nich „sztywną miarę religijnej dogmatyki” wskazuje się na fakt, iż jest to do dziś praca pożyteczna „jako immanentna analiza różnych sprzeczności i niekonsekwencji myśli Trentowskiego”. Zob. S. BORZYM, H. FLORYŃSKA, B. SKARGA, A. WALICKI, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, pod red. A. Walickiego, Warszawa 1986, s. 104.

<sup>14</sup> Andrzej Walicki uważa, że mesjanizm Trentowskiego inspirowany poglądami Zygmunta Krasieńskiego był nieautentyczny i epigoński; był krokiem wstecz w rozwoju jego myśli filozoficznej. Zob. tegoż, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 156-157.

lozofii narodowej – Karola Libelta i o jego mniej lub bardziej narzucającą się w dziele poety „obecność”, a także o nazwiska dwojga filozofów, które, choć niezaliczane do nurtu filozofii określanej tym mianem, należy w tym względzie uznać za istotne, a dotąd w literaturze norwidologicznej nieobecne – Józefa Gołuchowskiego i Eleonory Ziemięckiej. Uzupełnienie tej luki pozwoli, jak można sądzić, zbudować pełniejszą mapę kontekstów właściwych dla identyfikacji ideowego zaplecza pisarstwa Norwida.

## II

Krótko uzasadniając wywód, zauważmy rzecz następującą. Norwid nie oczekiwał historycznego przełomu w dziejach (choć postrzegał swój czas jako okres w historii obfitujący w ważne wydarzenia), nie przewidywał nadejścia nowej epoki, gdyż nie był ani mesjanistą, ani millenarystą; nie przejawiał także aspiracji do tworzenia wielkich filozoficznych systemów, jakkolwiek pozostawała mu bliska triada pojęć, którą w mesjanistycznych ideologiach polskich myślicieli (tutaj oczywiście Cieszkowski, a zwłaszcza Krasieński) uznawano za kluczową: łaska, zasługa, miłość<sup>15</sup>. Był antyheglistą; a w jego utworach z pierwszej fazy twórczości nieustannie wybrzmiewała obawa przed konsekwencjami filozoficznej spekulacji. Jak można sądzić, poeta często odwoływał się w twórczości drugiej połowy lat 40. do pewnych idei, które miały charakter obiegowy. Część z nich znajdowała swe umocowanie w refleksji filozoficznej tego okresu, ale refleksji inaczej rozkładającej akcenty niż ta, którą w sztywne ramy filozoficznych dysertacji wkładali polscy autorzy monumentalnych studiów jak Cieszkowski i Trentowski. Powstały w 1849 roku, choć opublikowany później *Zwolon* wydaje się na przykład w większym stopniu wręcz pogłosem providencjalizmu kapłańskiego czasów porozbiorowych niż adaptacją aktywistycznej filozofii autora *Prolegomena zur Historiosophie* i *Ojczyzna-Nasz*, a tak gotowa była sądzić Zofia Trojanowiczowa<sup>16</sup>. Celowa intertekstualność utworu Norwida, odzwierciedlająca prywatny kanon literacki poety, stanowi bardzo ciekawą propozycję poetycką, ale wpisana w dzieło nadrzędna idea *z-wolenia*, jest wariantem intelektualnym idei Jana Pawła Woronicza i porozbiorowej elegii patriotycznej<sup>17</sup>. Nie należy ona do oryginalnych ideowych koncepcji Norwida.

<sup>15</sup> Zob. A. WALICKI, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983, s. 206.

<sup>16</sup> Z. TROJANOWICZOWA, *Rzecz o młodości Norwida*, s. 149; por. K. SAMSEL, *Cyprian Norwid wobec projektu historiozoficznego Augusta Cieszkowskiego*, s. 13.

<sup>17</sup> Zob. M. WOŹNIEWSKA-DZIAŁAK, *Ontyczność narodu w myśli Cypriana Norwida*, w: *taż, W poszukiwaniu koncepcji narodu*, s. 292.

By podkreślić trwałe, wielopokoleniowe funkcjonowanie narodu i przypomnieć niejako fundamentalny wymiar istnienia tego narodu „jako kreacji Bożej”, Norwid czerpał z tego, co było już obecne w repertuarze ideowym epoki. Zarówno w *Zwolonie*, jak i *Niewoli* oraz *Psalmów-psalmie* odnajdujemy wręcz całe zespoły idei wywiedzione z myśli chrześcijańskiej (część z nich naturalnie stanowiła również podłoże refleksji filozofii narodowej). Rozstrzygając pojęcia równości, braterstwa, wolności i niewoli, Norwid zachowywał respekt dla perspektywy nadrzędnej, która jest perspektywą teologiczną. Dlatego nie nazwałabym poezji Norwida z końca lat 40. poezją filozoficzną, lecz raczej poezją wieszczą (w odniesieniu do wielu dzieł trafniejsze byłoby określenie jej mianem profetycznej) lub poezją służby narodowej. Norwid występuje tu przede wszystkim jako nauczyciel, kaznodzieja i profeta, poszukiwacz prawdy wiecznej. Wypowiedzi poetyckie z tego okresu podporządkowane są – uznanej w epoce za priorytet – roli poety jako przewodnika duchowego i moralisty. Zastosowanie takich form wypowiedzi jak pieśń, hymn, psalm, poemat dyskursywny oraz swoista sentencjonalność tych utworów i ich bilansujący charakter wzmacniają diagnozę o wręcz dogmatycznym wymiarze tej twórczości. Motta poprzedzające utwory Norwida z lat 40., pochodzące z *Pisma Świętego*, a nawet poetyckie parafrazy fragmentów Ewangelii (*Kazanie na Górze* było jednym z najczęściej przywoływanych wówczas przez Norwida fragmentów Biblii) symbolicznie ją uwiarygodniają.

Mając na uwadze powyższe spostrzeżenia, warto dopowiedzieć wątki zapoznanej – w realizacji zagadnienia dotyczącego związków Norwida z filozofią polską tego okresu – myśli. Z grona zaliczanych do tego nurtu intelektualnego najbliższy Norwidowi ideowo wydaje się Karol Libelt. Filozof, społecznik, człowiek bezgranicznie oddany sprawie narodowej – chrześcijański demokrat. Jako filozof stronił on od jednostronności heglizmu, podejmując w późniejszym etapie swej pracy naukowej próbę twórczej z nim polemiki. Jego wybitne dzieło filozoficzne, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, zawiera obszerny fragment poświęcony fenomenowi wieszczej poezji romantycznej. To świetna rozprawa prezentująca rezultat namysłu Libelta nad kształtem oryginalnej filozofii słowiańskiej, mającej być syntezą idei i kierunków „które – jak zauważał Andrzej Walicki – w ten czy inny sposób były dlań cenne i atrakcyjne”<sup>18</sup>. Karol Libelt jest również autorem niezwykle poczytnych w swoim czasie rozpraw z pogranicza filozofii

<sup>18</sup> A. WALICKI, *Karola Libelta „filozofia słowiańska”*, w: K. LIBELT, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny, System umniactwa, O panteizmie w filozofii*, oprac. i wstępem opatrzył A. Walicki, Warszawa 1967, s. LXXXV.

i myśli społeczno-politycznej: o *Towarzystwach i towarzyskości* (1840)<sup>19</sup>, *O odwadze cywilnej* (1843), oraz – wymagającej szczególnego podkreślenia arcydziełnej rozprawy – *O miłości ojczyzny* (1844), do której będzie trzeba tu jeszcze powrócić.

Powodów ożywionego zainteresowania Norwida pisarstwem Libelta może być bardzo wiele. Zaczniemy od tych, które w literaturze przedmiotu już zasygnalizowano. Pierwszy z nich, z uwagi na pasje Norwida artysty, mógł mieć dlań znaczenie szczególne. Otóż Karol Libelt jest jednym (obok Józefa Kremera) z prekursorów polskiej estetyki. Poświęciła temu zagadnieniu osobne studium Agnieszka Ziołowicz, przypominając, że Libelt już w początkach lat 40. wygłaszał odczyty z zakresu estetyki w warszawskiej i poznańskiej prasie. Jego *Filozofia sztuk pięknych* („Biblioteka Warszawska”) poprzedziła *Estetykę* (1849) oraz dwutomową *Estetykę, czyli umnictwo piękne* (1854). Uczona, dokonując wnikliwego oglądu i rekonstrukcji myśli estetycznej tegoż filozofa, zwróciła uwagę m.in. na Libeltowskie rozumienie pojęcia piękna jako śladu bóstwa. Wykazała, że sztuka była przez myśliciela interpretowana jako przestrzeń wytwórczości człowieka, poprzez którą ma on szansę partycypować w boskim pięknie; skądinąd jest to możliwe „tak w akcie jej tworzenia, jak i odbioru”<sup>20</sup>. O obiektywności piękna w sztuce, według Libelta, decydował ideał, który stanowił dla artysty również bodziec jej tworzenia<sup>21</sup>. Ideał w sztuce ma szansę urzeczywistnić się, a uzyskując materialny (zmysłowy) kształt stać się wyrazem ducha i materii, treści i znaczenia – wyrazem harmonii, zachwycającej w następstwie tego, który nań patrzy, podziwia, czyli odbiorcę. „Sztuka może przedstawiać wedle Libelta – pisze Agnieszka Ziołowicz – ideały trojakiemu typu: piękna (formy), prawdy (treści), dobra (rzeczywistości)”<sup>22</sup>. Estetyk nie wzbierał się przed przyznaniem sztuce wielu funkcji pozaestetycznych. Podkreślał, że może ona pełnić funkcje poznawcze, społeczne i moralne. Co oczywiste więc, był przekonany o sile oddziaływania sztuki na człowieka, o jej mocy kształcącej, a nawet idealizującej życie ludzkie. Przenikanie ideału w życie za sprawą sztuki – kontemplacji obecnych w nim piękna, prawdy

<sup>19</sup> Zob. A. ZIOŁOWICZ, *Towarzystwa i towarzyskość w kulturze polskiej połowy XIX wieku. Refleksja filozoficzna i literackie uobecnienie*, w: taż, *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności a więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)*, Kraków 2011, s. 262-286.

<sup>20</sup> A. ZIOŁOWICZ, *Od ideału do dzieła. Z problematyki procesu twórczego w polskiej estetyce połowy XIX wieku*, w: *Eklektyzmy, synkretyzmy, uniwersa. Z estetyki dzieła epoki oświecenia i romantyzmu*, red. A. Ziołowicz i R. Dąbrowski, Kraków 2014, s. 440-441.

<sup>21</sup> G. HALKIEWICZ-SOJAK, *Norwidowskie metafory i definicje piękna*, w: taż, *Nawiązane ognio*, s. 213-229.

<sup>22</sup> A. ZIOŁOWICZ, *Od ideału do dzieła. Z problematyki procesu twórczego w polskiej estetyce połowy XIX wieku*, s. 441.



i dobra – to, jak wiemy, wielki temat Norwidowski. Zwróciła na fakt tej analogii autorka w przywołanym studium<sup>23</sup>. W innym miejscu, zasygnalizował fakt zbieżności poglądów estetycznych, Karola Libelta i Cypriana Norwida, Stefan Sawicki. W rozprawie poświęconej poematowi *Promethidion* uczony skojarzył Norwidowski maksymalizm możliwości i zadań sztuki – nazywając je „misją specjalną i to w skali globu”<sup>24</sup> – z koncepcją sztuki autora *Estetyki*. A na bliski wskazywanym tu problemom wątek starożytnej rzeźby jako sztuki wcielającej ideał, zwrócił w swym szkicu Dariusz Pniewski<sup>25</sup>. Grecka rzeźba, wykonana z najdoskonalszego tworzywa (tj. marmuru), stała się tematem, który pozwolił badaczowi na zasygnalizowanie powinowactw pomiędzy myślą estetyczną Józefa Kremera, Karola Libelta i Cypriana Norwida.

Zauważono jeszcze jeden ważny aspekt związków myśli dwóch wybitnych twórców epoki – Libelta i Norwida. Pisano o nim w kontekście rozważań na temat filozofii osoby ludzkiej i dziewiętnastowiecznych źródeł personalizmu chrześcijańskiego. Tezą ugruntowaną i dowiedzioną w badaniach jest głębia i nowatorstwo Norwidowego rozumienia człowieka jako bytu transcendentnego, lecz obdarzonego wolną wolą<sup>26</sup>. Człowiek według Norwida został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, co stanowi źródło jego godności jako osoby ludzkiej. Jest on powołany do czynienia dobra, a jego misją jest dążenie do utrwalania ładu aksjologicznego zgodnego z duchem Ewangelii. Jest więc zobowiązany – jako kapłan (choć bezwiedny, niedojrzały) i pielgrzym – do bycia w świecie świadkiem Chrystusa. Renata Gadamska-Serafin zauważyła, że

<sup>23</sup> Tamże, s. 442 (przypis 22).

<sup>24</sup> S. SAWICKI, „*Promethidion*” – od strony sztuki i od innych stron, w: C. NORWID, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, tekst opracował, objaśnieniami i uwagami edytorскими opatrzył S. Sawicki, Kielce 2022, s. 134.

<sup>25</sup> Zob. D. PNIEWSKI, *Ideal, matter and material. Classical Greek sculpture in the writings of Cyprian Norwid, Józef Kremer and Karol Libelt*, w: *Material 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.

<sup>26</sup> Zob. D. KLIMANOWSKA CSSF, *Misterium człowieka w misterium Boga – o antropologicznej myśli Cypriana Norwida*, „Sztuka i Filozofia” 2001, nr 19, s. 102-118. Por. A. DUNAJSKI, *Człowiek – „Boga żywego obraz”*, „Studia Norwidiana” 1: 1983, s. 81-88; S. SAWICKI, *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida*, Lublin 1986; W. STRÓŻEWSKI, *Filozofia człowieka w „Vade-mecum” Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana” 17-18: 1999-2000, s. 3-19; A. VAN NIEUKERKEN, *Człowiek Norwida – perspektywizm i historia święta hic et nunc*, w: tegoż, *Perspektywiczność sacrum. Szkice o Norwidowskim romantyzmie*, Warszawa 2007, s. 16-78; R. GADAMSKA-SERAFIN, *Imago dei. Człowiek w myśli i twórczości Cypriana Norwida*, Sanok 2011; Por. A. ZIOŁOWICZ, *Między personalizmem a asymilacją. Norwid o formach i znaczeniu wspólnoty*, w: taż, *We wspólnym świecie. Studia o myśli, wyobraźni i postawie społecznej Cypriana Norwida*, Kraków 2022, s. 87-128.

Libeltowska antropologia w swych zasadniczych punktach jest zbieżna z Norwidowską<sup>27</sup>. Wskazała, że personalizm jest „naturalnym, logicznym wnioskiem wyciągniętym przez polskiego filozofa z lektury *Księgi Rodzaju*, a potwierdzonym przez Chrystusową Ewangelię”<sup>28</sup>. Bardzo prawdopodobne więc, że personalistyczny charakter filozofii Libelta stanowił istotny obszar inspiracji twórczych Norwida<sup>29</sup>.

Wskazane studia stanowić mogą pretekst do badań o szerszej zakrojonym zakresie, nie tylko w zasygnalizowanej tu problematyce, ponieważ miejsc wspólnych w poglądach tychże myślicieli odnaleźć można więcej. Nie bez znaczenia jest tu fakt, że znali się prawdopodobnie od czasów warszawskich (obaj współpracowali z „Biblioteką Warszawską”), a do kręgu ich wspólnych znajomych należeli: Wojciech Cybulski, Władysław Wężyk, August Cieszkowski. Niewykluczone, że Norwid miał jakąś okazję, by spotkać się później z Libeltem podczas swych podróży po Wielkopolsce. Filozof, a zwłaszcza jego działalność społecznikowska i patriotyczna mogły być Norwidowi bardzo dobrze znane, podobnie jak pisma filozofa, uchodzącego za wielki autorytet moralny i czołową postać wielkopolskiego ruchu intelektualnego i patriotycznego. Istotny wątek w dziejach znajomości myślicieli stanowi z pewnością konflikt, w który niespodziewanie weszli ze sobą w 1849 roku. Zarzewiem sporu, przypomnijmy, stały się *Listy o emigracji* Norwida, w których poeta zarzucił krajanom brak zainteresowania losem młodej emigracji<sup>30</sup>. Autor *Samowładztwa rozumu* podważył zarzut sformułowany przez poetę, a dotyczący ignorancji sprawy narodowej przez pozostałych w kraju społeczników<sup>31</sup>. Zauważył również zawilości myśli

<sup>27</sup> Zob. R. GADAMSKA-SERAFIN, *Norwid a personalizm chrześcijański I połowy XX wieku*, „Colloquia Litteraria” 2019, nr 1, s. 242-244.

<sup>28</sup> Tamże, s. 243.

<sup>29</sup> Tamże, s. 244.

<sup>30</sup> Pogląd na tę sprawę poróżnił go nie tylko z filozofem, ale i z większą częścią środowiska kulturalnego w Poznaniu. W „Dzienniku Polskim” w październiku 1849 roku ukazał się artykuł Libelta pt. *Emigracja polska w odpowiedzi na pierwszą część „Listów o Emigracji”* Norwida. W reakcji na artykuł Libelta Norwid napisał drugą i trzecią część swych *Listów*.

<sup>31</sup> Filozof świadomie i z rozważą unikał dyskwalifikujących osobę Norwida sformułowań, lecz poeta zareagował na zarzuty ciemności nerwowo, bardzo osobiście odbierając wszelkie krytyczne opinie na swój temat. W „Dzienniku Polskim” w listopadzie 1849 roku ukazała się czwarta część jego *Listów o Emigracji*, na które ripostą stał się rychło opublikowany *Adres nowej emigracji polskiej do braci Polaków* – polemika z tezami *Listów* Norwida i deklaracja wsparcia stanowiska Libelta. *Adres* podpisali: Stanisław Baliński, Hilary Witkowski, Sylwester Żórawski, Anastazy Kłoczewski, Wincenty Bagiński, Edward Lewkowicz, Juliusz Wrotnowski.

Norwida i podzielił się doświadczeniem trudności, jakie sprawiała mu lektura pism poety<sup>32</sup>.

Konflikt poety z opinią krajową, który rozegrał się na łamach prasy (noszący znamiona niefortunnego nieporozumienia), nie może przysłonić faktu, że Norwida i Libelta wiele łączy na gruncie myśli społeczno-politycznej oraz na gruncie refleksji o ojczyźnie, narodzie, dziejach. W końcu lat 40. Libelt i Norwid formułowali zbliżony pogląd na sprawę narodową<sup>33</sup>. Za najważniejszą manifestację poglądów Karola Libelta w związku z tą problematyką należy uznać ogłoszoną w 1844 roku rozprawę *O miłości ojczyzny*, wielokrotnie wznawianą, znakomicie znaną z przedruków również czytelnikom II połowy XIX wieku. Na jej podstawie można wysnuć wnioski, iż kierunki myślenia o fundamentach wspólnoty były podobne. Jak dla większości romantyków, ojczyzna była dla nich sprawą świętą, zanurzoną w sferze ideałów i uczuć, ale i bardzo konkretną, wymagającą realnego działania i niezłomnej postawy. Miała swój wymiar duchowy jak i materialny; związany z ziemią, i krajobrazem, z tradycją i kulturą (językiem, literaturą), odgrywającymi kluczową rolę w określaniu narodowej tożsamości. Wspólne obydwu twórcom było uznanie znaczenia ciągłości i trwałości obyczajów. Wspólny pogląd na istotne dla sprawy narodowej odrębności znaczenie języka ojczystego. Zagadnienie „czym jest język / co to jest słowo?” zostało oryginalnie rozwinięte przez Norwida w kolejnych etapach jego pisarstwa; w dziełach tej rangi co *Rzecz o wolności słowa* poeta z pewnością przekroczył dalece z ducha romantyczną Libeltowską koncepcję języka jako obrazu myśli i uczuć narodu<sup>34</sup>. Niemniej jednak

<sup>32</sup> Karol Libelt wspominał również o Norwidzie w korespondencji kierowanej do różnych adresatów. Z 1851 roku pochodzi list autora *Samowładztwo rozumu* do Pauliny Wilkońskiej z pozytywną wzmianką o Norwidzie, ale i z uwagą o ciemności i niejasności jego wypowiedzi publicystycznych. Ocena dotyczy niewskazanego z tytułu artykułu Norwida. Zob. K. LIBELT, *Do Pauliny Wilkońskiej* [Czeszewo, 12 IV 1851], w: tegoż, *Listy*, zebrał, opracował i wstępem poprzedził Z. Grot, Warszawa 1978, s. 257.

<sup>33</sup> Zauważmy jeszcze jeden fakt na rzecz tej tezy. W 1852 w dokumencie policji pruskiej Norwid został wymieniony m.in. obok Libelta jako członek partii chrześcijańsko-społecznej, założonej przez Władysława Dzwonkowskiego, Michała Łempickiego i Karola Rogawskiego. Jako organ partii w dokumentach zostało wymienione czasopismo „Krzyż a Miecz”, ukazujące się w Poznaniu od 1850 roku, redagowane przez Karola Balińskiego i Ewarysta Estkowskiego. Norwid publikował w tym piśmie, identyfikując się z jego ideą naczelną – dążeniem do odrodzenia ducha narodowego przez wprowadzenie zasad Ewangelii w życie.

<sup>34</sup> Zob. J. PUZYNYNA, *Słowo Norwida*, Wrocław 1990; *Język Cypriana Norwida. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Pracownię Słownika Języka Norwida w dniach 4-6 listopada 1985 roku*, pod red. K. Koczyńskiego i J. Puzyniny, Warszawa 1990. A. DUNAJSKI, *Słowo stało się siłą. Zarys Norwidowej teologii słowa*, Pelplin 1996; W. TORUŃ, *Wokół Norwidowej koncepcji słowa*, Lublin 2003; P. CHLEBOWSKI, *Cypriana Norwida „Rzecz o wolności słowa”*. *Ku eposowi chrze-*

szacunek wobec języka rodzimego oraz przekonanie o wyjątkowej roli tych, którzy go strzegą i wynoszą na wyżyny (uczni i wielcy ludzie pióra), musiała być Norwidowi – autorowi wiersza *Język-ojczysty* – bardzo bliska, tak jak myśl, że „cokolwiek naród miał wielkiego, to w języku złożył”<sup>35</sup>. Pisał Libelt:

Umiłujmyż ten język, jako świętą krew matki – ojczyzny. Powinna ona nam być tak droga, jak drogą była pierwszym chrześcijanom krew przelana w męczeństwie za Chrystusa. Zbierali ją we flaszeczki i dawali męczennikom do grobu z napisem: *pro Christo*. Podobna zasługa jest uprawiaczy i kształcicieli języka narodowego i dzieła ich w tym przedmiocie pisane, powinny im być dawane do trumny z napisem: *pro patria*<sup>36</sup>.

Libeltowski określiłabym także Norwidowe rozumienie roli inteligencji jako grupy przewodniej w narodzie, które wybrzmiało w jego późniejszym piśmieniu, ale którego załączki dostrzegamy w refleksji poetyckiej, a zwłaszcza publicystycznej z wczesnego okresu twórczości poety, o którym tu mowa. W nim zawiera się przekonanie o wielkim znaczeniu służby i poświęcenia dla poniżonych i ubogich. Połączyć by z nim należało solidaryzm społeczny i demokratyczne poglądy obydwu twórców, apelujących o oświatę ludu, edukację warstw chłopskich, kształcenie wzorów i postaw umoralniających życie całego społeczeństwa jako narodowej wspólnoty. „W końcu lat 40. w refleksji Norwida o narodzie zaczęło dominować myślenie w kategoriach etosowo pojmowanego ducha narodowego, co nie wcho-

---

*ścijańskiej*, Lublin 2000; W. KUDYBA, „*Aby mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo...*”. *Norwida mówienie o Bogu*, Lublin 2000; H. SIEWIERSKI, *Architektura słowa i inne szkice o Norwidzie*, Kraków 2012; I. PŁOĆCIENNIK, *Norwida myślenie o języku polskim (przegląd zagadnień)*, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski” 2017, nr 15, s. 75-98.

<sup>35</sup> „Bo zajrzyjmy głębiej, co jest język? – Gdzie dziecię się z jego wiadomością nie rodzi, musi być język utworem narodu, osobny szczerp lub pokolenie stanowiącego. Siła twórcza ducha człowieka najprzód się w tym objawia, że głos swój na wyrazy urabia, którymi myśl swoją wewnętrzną do zrozumienia oddaje. Wszystkie więc przyrodzone zdolności jedнопlemięńców w tę siłę twórczą i do tego pierwszego dzieła duchowego zlewają się i język odbłaskiem być musi ich wyobrażeń, ich myśli i uczuć, ich pojęć, ich całej potęgi ducha. Wszystkie genjusze z tego plemienia dały dań językowi swemu; jasne błyskawice ich ducha jaśnieją ich ogniem w języku. Cokolwiek naród miał wielkiego, to w języku złożył. I stąd to taka głęboka w nim mądrość, taka logiczność, taka filozofia, że człowiek zdumiewa się nad nią, i prawie sądzić był skory, że sam Bóg języka człowieka nauczył. Zaprawdę, że nie kto inny, tylko Bóg był tu nauczycielem, ale Bóg duchem swoim w duchu narodu jednodziedzicznego objawiający się. I tym to dziełem najszczytniejszym, tą mądrością czysto narodową, tą puścizną po talentach i geniuszach wszystkich wieków istnienia narodu twojego – ty śmiesz pogardzać albo nie mieć obowiązku uszanować ten skarb ducha?” Zob. K. LIBELT, *O miłości ojczyzny*, w: tenże, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej* s. 53.

<sup>36</sup> Tamże, s. 52.

dziło w sprzeczność z opcją organicystyczną<sup>37</sup>. Ojczyzna zarówno dla Libelta jak i Norwida to przede wszystkim zbiorowy obowiązek.

W swej rozprawie *O miłości ojczyzny* Karol Libelt w szczegółowy sposób opisał wszystkie jej „rozcłonia”, czyli części składowe, które ją tworzą, korzystając z modelowego uporządkowania ich w trójki<sup>38</sup>. Dość złożony, miejscami nieco zawiły wywód Libelta (zwłaszcza w ostatniej części), w roku 1844 korzystającego ze schematów metodologicznych idealistycznej filozofii niemieckiej, nie przesłania jednak przekonania o fundamentalnej roli religii chrześcijańskiej w budowaniu etosu życia społecznego. (Libelt omawia rolę religii w finale rozprawy, gdzie mowa również o państwie i dziejach). Z nią wiążą się postulaty, których w przypadku obydwu twórców nie należy łączyć ani ze ślepyim konserwatyzmem, ani z bezkrytycznym progresywizmem. Religia w refleksji Libelta współuczestniczy w budowaniu porządku i ładu społecznego. W wymiarze indywidualnym służy rozwojowi duchowemu człowieka<sup>39</sup>.

Wiara Zbawiciela, jako czysta duchowa, nie jest żadnym osobnym pierwiastkiem narodowości napiętnowana, jest z natury swojej kosmopolityczna. Chrześcijanin jest w tym przymiocie obywatelem całego świata chrześcijańskiego, a w innych ludziach widzi tylko bliźnich swoich; miłość ojczyzny ustąpiła tu miejsca rozleglejszemu uczuciu, bo miłości na całą ludzkość rozlanej. Kościół też i królestwo Boże, o których mówi ewangelia, są wedle słów Pawła Apostoła zbudowane na sercach wiernych Pańskich i są światem samego ducha, nie rzeczywistych świeckich stosunków<sup>40</sup>.

Zarówno Libelt jak i Norwid kładli nacisk na życie według ściśle określonego systemu wartości, stanowiącego kryterium wszelkich postulowanych przemian i rozwoju całego społeczeństwa, a w rezultacie, całej ludzkości. Rehabilitacja teraźniejszości i codzienności – praca, poświęcenie, służba – twórczy i owocny wysiłek na rzecz dobra wspólnego to postulaty, które obaj formułowali z wysokich pobudek moralnych jako alternatywę dla ideologii rewolucyjnych oraz konsekwentnie aktualizowanej idei zemsty. Obaj podważali romantyczny mesjanizm; w poglądzie na dzieje (z respektem odnosząc się do przeszłości i całego dziedzic-

<sup>37</sup> Zob. M. WOŹNIEWSKA-DZIAŁAK, *Ontyczność narodu w myśli Norwida*, w: *taż, W poszukiwaniu koncepcji narodu*, s. 293.

<sup>38</sup> M. WOŹNIEWSKA-DZIAŁAK, *Patriotyzm w filozofii praktycznej Karola Libelta. Wokół rozprawy „O miłości ojczyzny”*, w: *W poszukiwaniu koncepcji narodu*, s. 256-277.

<sup>39</sup> Jak sądzę wnioski te nie wchodzą w konflikt z Libeltowską filozofią Boga, która na gruncie jego rozpraw stricte filozoficznych została szeroko skomentowana. Zob. A. WALICKI, *Karola Libelta „filozofia słowiańska”*, s. LX-LXXI.

<sup>40</sup> K. LIBELT, *O miłości ojczyzny*, s. 83.

two minionych pokoleń), formułowali przekonanie, że każdy naród ma „pewne posłannictwo, które od Boga odebrał i które spełnić jest celem jego żywota.”<sup>41</sup>

Oczywiście, wypada tu sformułować zastrzeżenie, że w pracach Karola Libelta obecna jest ambicja filozofowania, respekt dla form traktatowych oraz języka filozoficznych rozpraw pierwszej połowy XIX wieku. Wiele wątków nie jest w tych rozprawach dopowiedziane i omówione z zachowaniem wewnętrznej jedności stylu – jak zauważał Andrzej Walicki<sup>42</sup>. Nie dostrzegając wielkiej oryginalności filozoficznej myśli Libelta, uczyony wskazywał na jej eklektyzm; a pragnienie filozofa, by nie wejść w konflikt z dogmatycznym katolicyzmem, uznał za czynnik ograniczający jej rozwój. Być może jednak właśnie taka postawa filozofa, którą można, pozytywnie waloryzując, powiązać z owocną próbą dążenia do syntezy przekraczającej skrajności dziewiętnastowiecznych idealizmu i mistycyzmu, tworzy owo miejsce styku światopoglądów Libelta i Norwida<sup>43</sup>.

### III

Temat związków Norwida z polską myślą filozoficzną skłania, by upomnieć się o postać Józefa Gołuchowskiego, który uchodzi, co warto odnotować, za fundatora myśli o konieczności stworzenia filozofii narodowej. *Kalendarz życia i twórczości Norwida* wskazuje na nazwisko Gołuchowskiego tylko raz, ale czyni to w bardzo znamienity sposób. Autorki *Kalendarza* odnotowują, że Norwid 1 lutego 1846 roku brał udział w obiedzie wydanym na cześć J.W.F. Schellinga (w rocznicę jego urodzin) zorganizowanym przez Józefa Gołuchowskiego w Berlinie<sup>44</sup>. Norwid miał sposobność poznać filozofa wcześniej, podczas swej podróży włoskiej, o czym Gołuchowski wspomina w swej korespondencji. W 1846 roku Gołuchowski był znanym i cenionym myślicielem, mimo iż od publikacji jego najważniejszej niemieckojęzycznej pracy *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen* minęło ponad dwadzieścia lat. Przypomnijmy, że rozprawę tę wydano w Erlangen w 1822 roku, a zatem w tym sa-

<sup>41</sup> Tamże, s. 96.

<sup>42</sup> A. WALICKI, *Karola Libelta „filozofia słowiańska”*, s. LXXXVI.

<sup>43</sup> Zob. S. PIERÓG, *Mistyka i gnoza w myśli filozoficznej polskiego romantyzmu (Mickiewicz, Trentowski, Libelt)*, w: tegoż, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 2020, s. 441-468.

<sup>44</sup> Treść zaproszenia brzmiała następująco: „Józef Gołuchowski prosi pana Norwid, ażeby był łaskaw przybyć na obiad, jaki w tę niedzielę 1 lutego 1846 u Milenza Unter den Linden nr 23 z powodu urodzin Schellinga daje”. Zob. *Kalendarz I*, 209.

mym roku, w którym ukazały się *Ballady i romanse*. Publikacja bywa wskazywana jako dzieło inauguracyjne polski romantyzm – równoległe do pierwszego tomu *Poezji Mickiewicza*. Rozprawa, silnie inspirowana filozofią mistrza Józefa Gołuchowskiego – Schellinga, nie wywarła jednakże istotnego wpływu na rozwój romantyzmu w kraju. W przekładzie na język polski, którego dokonał Piotr Chmielowski, ukazała się dopiero na początku XX wieku pod tytułem *Filozofia i życie*<sup>45</sup>. Ale, co istotne, program filozoficzny Gołuchowskiego sformułowany w tej oraz w innych pracach z lat 20. XIX wieku określa się jako zdecydowanie romantyczny. Jego istotę stanowi metafizyczny dualizm ducha i materii: świat ducha rządzi się prawem miłości, świat materii prawami fizyki.

W biografii Józefa Gołuchowskiego na plan pierwszy wybija się jeden istotny epizod, związany z objęciem przez niego 27 października 1823 katedry filozofii na Uniwersytecie w Wilnie. Wykłady Gołuchowskiego zawieszono już 29 stycznia 1824 roku na żądanie senatora Nikołaja Nowosilcowa. Po wielu latach Feliks Koneczny uznał, że cieszący się wielką popularnością kurs filozofa w wileńskiej wszechnicy niesłusznie obrósł legendą, przydając Gołuchowskiemu miano wybitnego myśliciela<sup>46</sup>. Wiele jednak wskazuje na to, że siła oddziaływania filozofa jako autorytetu w epoce była bardzo duża. Maurycy Mochnacki pisał: „Osobliwie Lelewel i Gołuchowski przyjęci byli przez uczniów z największym entuzjazmem, wyrażającym, że nie dzielą wstrętu Śniadeckiego od tych dwóch profesorów i ich umiejętności”<sup>47</sup>. Autor *Powstania narodu polskiego w roku 1830 i 1831* uznał nawet, że filozof ten przyczynił się do rozbudzenia moralnego i patriotycznego w środowisku młodzieży wileńskiej uczelni. W konsekwencji tego poruszenia doszło do narodzin romantyzmu Mickiewiczowskiego i tego typu literatury, która silnie oddziałując na emocje młodych, przyspieszyła wybuch powstania listopadowego.

Za istotne świadectwo poglądów Józefa Gołuchowskiego uchodzi wykład inauguracyjny jego kursu z roku 1823. Józef Gołuchowski podkreślił w nim rangę filozofii jako dziedziny wiedzy i określił jej rozległe pole zainteresowań. Zasygnalizował również konieczność tworzenia filozofii narodowej, mającej napełniać człowieka wzniosłymi ideałami, porządkować myślenie, wznosić ku Bogu. Już

<sup>45</sup> J. GOŁUCHOWSKI, *Filozofia i życie*, przeł. P. Chmielowski, red. H. Struve, Warszawa 1903.

<sup>46</sup> Feliks Koneczny uznał, że najbardziej oryginalną myślą Józefa Gołuchowskiego była myśl o państwie. Zob. F. KONECZNY, *Uwaga o Józefie Gołuchowskim*, Wilno 1929, s. 2.

<sup>47</sup> M. MOCHNACKI, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, t. 1, oprac. i przedmową poprzedził S. Kieniewicz, Warszawa 1984, s. 252.

wówczas reprezentował stanowisko ideowe zakładające, że filozofia w ostatnim etapie poznania musi „połączyć się” z religią<sup>48</sup>. Pisał Gołuchowski:

Bóg, nieśmiertelność duszy, cnota, przeznaczenie człowieka, świat, oto wszystko o co ubiega się filozofia: kilka tylko przedmiotów, lecz jakże ogromnych! Wszystko, co znajduje się jeszcze w tak rozległej nauce, niczem innym nie jest, jak tylko rusztowaniem by dojść do owego szczytu. Lecz to rusztowanie zawile, rozległe, trudne, skomplikowane; kto zaś wyszedł na sam szczyt, ten rusztowania nie potrzebuje, chyba żeby po nim zszedł znowu do ziemskich rzeczy. – Idealem więc filozofii jest *wyśledzić i wykazać system jaki Twórca wszechmocny w całym universum ukrył i do czego człowieka powołał*<sup>49</sup>.

Treść wykładu została opublikowana w 1842 roku na łamach „Biblioteki Warszawskiej” i pozostawała w obiegu czytelnictwem. Norwid mógł ją znać z osobistej lektury. Gdy spotkał się w latach 40. z Józefem Gołuchowskim, ten nie był już aktywnym i zaangażowanym członkiem debaty filozoficznej. Po usunięciu go z Uniwersytetu w Wilnie w zasadzie nie powrócił już do systematycznej pracy naukowej, a jego związki z życiem akademickim były mocno ograniczone<sup>50</sup>. Przez wiele lat wiódł żywot gospodarza majątku w Garbaczku (w Sandomierskiem). Z tym doświadczeniem należy łączyć jego zainteresowanie kwestią włościańską. Gołuchowski był autorem kilku prac poświęconych problemom związanym ze zmianami struktury społecznej, w tym z pańszczyzną i wszelkimi reformami, mającymi przyczynić się do zmiany sytuacji chłopstwa na ziemiach polskich pod zaborem. Trzy studia Gołuchowskiego *Kwestia włościańska w Polsce* (1849), *Rozbiór kwestii włościańskiej w Polsce i w Rosji w r. 1850* (1851), *Spór ekonomii politycznej z rzeczywistością* (1850) stanowią istotny głos w sprawie, choć postrzegane są jako głos konserwatysty, generalnie sprzeciwiającego się radykalnym przemianom społecznym. Istotne, że ich autor nie solidaryzował się z nowymi wówczas i silnie eksploatowanymi na gruncie refleksji społeczno-politycznej nurtami socjalizmu francuskiego: z koncepcjami Saint-Simona, Fouriera, Blanca. Fascy-

---

<sup>48</sup> Za najważniejszą i wszystko wyjaśniającą kategorię Gołuchowski uznawał miłość, w której według filozofa łączyła się teoria z praktycznością, nauka z życiem i wiara z rozumem. Uważał, że absolutny cel stworzenia może wyjaśnić jedynie miłość Boga i bliźniego. Zatem także cel życia w wymiarze jednostkowym i społecznym. Dla Norwida jako autora „dogmatycznych” poezji z końca lat 40., *Niewoli* a zwłaszcza *Psalmów-psalmu* idea miłości Boga i pochodnej od niej miłości bliźniego musiała być ideą łatwą do zaakceptowania. Zob. S. ZABIEGLIK, *Józef Gołuchowski – profesor filozofii w Wilnie*, „Principia”, 2003, t. 35-36, s. 134.

<sup>49</sup> J. GOŁUCHOWSKI, *Otwarcie kursu filozofii w Wilnie w r. 1823*, „Biblioteka Warszawska” 1842, t. 2, s. 230.

<sup>50</sup> Został korespondentem Towarzystwa Przyjaciół Nauk, a w okresie powstania listopadowego pełnił krótko funkcję ministra oświaty.



nację rozprawami Gołuchowskiego znajdujemy – co istotne z uwagi na ówczesne związki Norwida z Krasińskim – w korespondencji autora *Irydiona* kierowanej do Augusta Cieszkowskiego, o czym wspomina jedyna kompletna, jak dotąd, monografia pióra Stefana Harasska, poświęcona życiu i twórczości filozofa, wydana przed bez mała stu laty w Krakowie<sup>51</sup>. Warto mieć na uwadze również list Józefa Gołuchowskiego napisany do Eleonory Ziemięckiej w 1849 roku, odsłaniający poglądy autora na cały cykl wydarzeń przeobrażających scenę polityczną w Europie oraz stosunki społeczne. Socjalizm i komunizm jawią mu się wówczas jako ideologie destrukcyjne, szerzące chaos, generujące negatywne czynniki relacji międzyludzkich, stwarzające realne zagrożenia dla życia społecznego, które winno dążyć do jedności i harmonii.

Życie ludzkie samo w sobie jest nędzne i jako takie, przez żaden polityczny mechanizm, przez żaden rząd od tej nędzy wybawione być nie może. Dlatego ani trony, ani zgromadzenia narodowe, ani bagnety, ani ludy go nie wybawią, bo przyczyną nędzy życia ludzkiego ostateczną jest z jednej strony wysokie jego przeznaczenie, poza obręb chwały i rozkoszy tego świata sięgające, jednym słowem, do Boga wdychające, a z drugiej strony towarzyszy mu ciągle uczucie braku, niedostatku, zepsucia, zwichnięcia, a zatem upadku. Więc tylko religia i wypływająca z niej moralność może ludy zbawić, bo jak cały świat zewnętrzny bez Boga pozabawiony był jedności i przez toby runął w straszny nieład; tak tym bardziej jeszcze wszelkie towarzystwo polityczne bez religii, a zatem bez Boga, zamienić się musi w chaos<sup>52</sup>.

Dystans Gołuchowskiego wobec intensywnego rozwoju ruchów rewolucyjnych wpływał z przekonania o ich sile dewastacyjnej i zaprzeczającej fundamentalnemu prawu świata moralnego, czyli miłości. W *Dumaniach* wydanych z inicjatywy Eleonory Ziemięckiej w Wilnie w 1861 roku, stanowiących swoistą summę przemyśleń filozofa, wątek odnowy moralnej człowieka i całego społeczeństwa występuje jako kluczowe zagadnienie etyczne, wręcz determinuje on drugi tom rozważań myśliciela. Według Andrzeja Walickiego, piszącego o Gołuchowskim przy innej okazji niż o Norwidzie, treść *Dumań* ograniczała się do mało oryginalnej próby filozoficznego uzasadnienia objawionych prawd chrystianizmu<sup>53</sup>. Na-

<sup>51</sup> S. HARASSEK, *Józef Gołuchowski. Zarys życia i filozofii*, „Prace Historyczno-Literackie” nr 22-23, Kraków 1924, s. 315.

<sup>52</sup> P. CHMIEŁOWSKI, *Przyczynek do dziejów życia i działalności Józefa Gołuchowskiego (przeważnie na podstawie rękopiśmiennej)*, „Przegląd Filozoficzny” VI: 1903, z. 3, s. 300.

<sup>53</sup> Do ruchu filozoficznego lat 40. Gołuchowski według A. Walickiego odniósł się nieufnie, solidaryzując się z ortodoksyjnie katolickimi jego krytykami. Po powstaniu krakowskim 1846 roku i wydarzeniach Wiosny Ludów poczuł się powołany do rozwiązania kwestii chłopskiej. Opublikował wiele prac poświęconych temu zagadnieniu. Zob. A. WALICKI, *Zarys dziejów filozofii polskiej*, s. 19.

wet jeśli przyznamy rację uczonemu (do czego mogłaby zachęcać dowiedziona zbieżność syntezy Gołuchowskiego z pracą niemieckiego myśliciela H. M. Chalybäusa z 1835 roku), właśnie ten wymiar jego refleksji można uznać za korespondujący ze światopoglądem Norwida.

## IV

W wydanych i skomentowanych przez Piotra Chmielowskiego w 1903 roku listach autora *Filozofii i życia* do Eleonory Ziemięckiej znajduje się wzmianka o znajomości filozofa z Norwidem. W jednym z listów berlińskich Józef Gołuchowski odnotował:

My się tu dopiero w tym domu, cośmy na Behrenstrasse N!1 61 najęli, urządzamy, co, gdy nastąpi, niepodobna, żeby się wielu rodaków o nas nie ocierało. Z jednym jednak, który i Panią będzie interesował, jużemy się zbliżyli, bo to znajomość jeszcze z Weneccji. Jest to poeta Norwid i zarazem wielce ceniony artysta, który do hołdowników Pani należy i zarazem Ci swoje uszanowanie załącza [wyróżn. – MWD]<sup>54</sup>.

Adresatka zbioru listów Józefa Gołuchowskiego jest więc kolejną ważną postacią wartą przypomnienia w kontekście rozważań na temat Norwidowych związków z filozofią polską. Poeta poznał Eleonorę Ziemięcką z Gagatkiewiczów (1815-1869) w młodości, prawdopodobnie w jednym z warszawskich salonów<sup>55</sup>. Cenił zarówno jej kompetencje filozoficzne, jak i postawę społecznikowską, mimo że Ziemięcka, tak jak poeta, nie zdobyła nigdy wykształcenia uniwersyteckiego<sup>56</sup>. Źródłem jej erudycji i rozległych zainteresowań (literaturą, sztuką, filozofią) była przede wszystkim edukacja domowa. Intelktualny rozwój Ziemięckiej przyspieszyły podróże i kontakty ze środowiskiem akademickim (Kraków, Drezno), dzięki którym miała okazję zapoznać się z myślą filozoficzną Hegla. Pierwotna fascynacja heglizmem przerodziła się rychło w jego krytykę; można ją uznać za cechę charakterystyczną pisarstwa Ziemięckiej.

W swej epoce, w intelektualnym środowisku Warszawy, Eleonora Ziemięcka była osobą cenioną. Jej esej *Myśli o filozofii* (1841), opublikowany na łamach

<sup>54</sup> Cytat z listu Józefa Gołuchowskiego do Eleonory Ziemięckiej za: Piotr CHMIEŁOWSKI, *Przyczynek do dziejów życia i działalności Józefa Gołuchowskiego*, s. 296.

<sup>55</sup> Kalendarz I, 103.

<sup>56</sup> M. WOŹNIAKIEWICZ-DZIADOSZ, *Elenora Ziemięcka (1815-1869)*, w: *Literatura krajowa w okresie romantyzmu 1831-1863*, t. II, red. M. Janion, M. Dernałowicz, M. Maciejewski, Kraków 1988, s. 744.

„Biblioteki Warszawskiej” oraz *Myśli o wychowaniu kobiet* (1843) zapewniły jej pozycję wszechstronnej humanistki i uczyniły z niej chętnie czytana autorkę. Stała się autorytetem w zakresie wychowania i pedagogiki narodowej, a redagowany przez nią „Pielgrzym” (1842-1846) ugruntował jej pozycję jako zdeklarowanej myślicielki katolickiej<sup>57</sup>. Jak można sądzić, wygłaszane przez Ziemięcką w latach 40. poglądy m.in. na kwestię kobiecą oraz sprawę małżeństwa mogły pozostawać w polu zainteresowania młodego Norwida. Silnie powiązane z chrześcijańską etyką życia mogły wręcz inspirująco wpływać na poglądy poety, czego śladów można doszukiwać się na przykład w *Niewoli*<sup>58</sup>. Interesujące mogły być dla Norwida postulaty Ziemięckiej dotyczące kształcenia kobiet, ich dostępu do edukacji, a także (choć na ogół oceniane jako skrajnie konserwatywne) postulaty ich niezastąpionej obecności w życiu społecznym, w którym mogły pełnić ściśle określone role, wykazując się wszelkimi przymiotami właściwymi wyłącznie ich kobiecej naturze (opiekuńczość, troska). Uwagę poety mógł również zwracać dystans i nieufność redaktorki „Pielgrzyma” wobec środowisk rewolucyjno-demokratycznych oraz polskiej lewicy, adaptującej doktrynę heglizmu na użytek programu społeczno-politycznego<sup>59</sup>. Za świadectwo uznania poety dla Eleonory Ziemięckiej, już w późniejszym okresie, można uznawać liczne pozdrowienia, jakie Norwid słał za pośrednictwem znajomych i przyjaciół. Jeszcze w latach 60., wielokrotnie korzystając z okazji listowej, prosił Joannę Kuczyńską o przekazanie ukłonów autorce *Myśli o filozofii* i zapewniał o swej pamięci i szacunku, jaki wobec niej niezmiennie zachowywał<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Zob. W. SAJDEK, *Porządek społeczny czy indywidualna doskonałość człowieka: w kręgu myśli Eleonory Ziemięckiej*, w: *Romantyzmy polskie*, red. A. Dziedzic i inni, Warszawa 2016, s. 111-135; też, *Program wychowania kobiet wedle wskazówek Eleonory Ziemięckiej w: Niepodległościowe koncepcje i programy wychowania przelomu XIX i XX wieku*. I Seminarium Polskiej Myśli Pedagogicznej. *Myśl o wychowaniu dla Polski niepodległej 1863–1914/18*, red. B. Gola i inni, Kraków 2015.

<sup>58</sup> C. NORWID, *Niewola. Rapsod*, w: DW IV, 52-53, w. 102-119.

<sup>59</sup> „Polemiki o interpretację Hegla – pisała M. Woźniakiewicz-Dziadosz – stawały się formą myślenia i dyskusowania o współczesności, a problematyka filozoficzna stanowiła punkt wyjścia dla rozważań światopoglądowych. Cechą polskich dyskusji heglowskich było również i to, że dotyczyły one w gruncie rzeczy pewnej obiegowej wersji heglizmu, która utrwaliła się w świadomości epoki. Transformacja heglizmu dla celów praktycznych wśród kontynuatorów z jednej strony, a negacja teorii w kręgach reakcyjno-katolickich z drugiej, wyznaczały zakres podejmowanych zagadnień. Dysputy koncentrowały się wokół dwu podstawowych problemów: koncepcji religii oraz filozofii społecznej. [...] W polskich polemikach dotyczących Hegla Ziemięcka odegrała znaczną rolę [...]” Zob. *Elenora Ziemięcka (1815-1869)*, s. 747-748.

<sup>60</sup> Zob. C. NORWID, *Do Joanny Kuczyńskiej*, w: PWSz IX, 19. Zob. tamże, *Do Joanny Kuczyńskiej* [Paryż, pierwsza połowa marca 1862], PWSz IX, 22.

Eleonora Ziemięcka jest autorką kilku autorskich książek, a w jej biogramach przewija się informacja, iż jest pierwszą w Polsce kobietą, uprawiającą profesjonalnie filozofię. Długo jednak jej życiorys i twórczość pozostawały na marginesie zainteresowań uczonych. Od jej śmierci w 1869 roku ciążyło na jej dorobku odium dyskwalifikujących ocen. Sformułowało je pod jej adresem grono myślicieli, decydujących o instytucjonalnych i intelektualnych podstawach filozofii polskiej lat 60. XIX w., m.in. Franciszek Krupiński, Kazimierz Kaszewski i Henryk Struve<sup>61</sup>. Za sumę jej rozważań uchodzi rozprawa *Zarysy filozofii katolickiej w czterech poglądach* (1857), w której dokonała opisu i interpretacji najważniejszych, według niej, stanowisk filozoficznych, przeciwstawiając się heglizmowi i osobiście deklarując respekt wobec nadrzędności dogmatycznej katolicyzmu. Kilka lat później opublikowała *Studia* (1861), w których nie dokonała zasadniczych korekt swego stanowiska. To wystarczyło, by pod adresem myśli filozoficznej Eleonory Ziemięckiej sformułowano wiele radykalnych zarzutów; stwierdzono na przykład, że refleksje te są z gruntu niefilozoficzne, ponieważ „wychodzą” z objawienia<sup>62</sup>. M.in. takie opinie spowodowały wiele lat wcześniej zamknięcie czasopisma „Pielgrzym”. Ziemięcka w istocie uznawała pierwszeństwo religii w zestawieniu z filozofią. Władze poznawcze rozumu, a zatem wszystkie rezultaty poznania racjonalnego, określała jako niepełne i niemogące dotrzeć do prawdy o człowieku i świecie, o Bogu i historii. Był to wynik jej przekonania, że rozum ma określone granice. Sądziła „że ludzkie poznanie nie może osiągnąć doskonałości”<sup>63</sup>, jakkolwiek nigdy nie dyskredytowała jego znaczenia.

Obszerne partie jej prac to próby krytycznej interpretacji idealizmu Hegla i jego koncepcji historii. „[...] heglowski systemat nie daje jasnych wskazań moralnych, unieważnia rolę jednostki w dziejach, gloryfikuje znaczenie instytucji i państwa” – co Ziemięcka opisywała jako dowód na rzecz słabości koncepcji niemieckiego filozofa<sup>64</sup>. Dzieje dla Ziemięckiej rozwijały się w określonym kierunku, a postęp miał naturę etyczną, ponieważ polegał na doskonaleniu moral-

<sup>61</sup> D.W. MAKUCH, *Przeciwko pozorom rozumu. Eleonora Ziemięcka i opozycje myśli nowoczesnej*, „Kronos” 2018, nr 3, s. 228.

<sup>62</sup> Taką krytykę sformułował H. Struve w swym *Wykładzie systematycznym logiki* (Warszawa 1870). Zob. D.W. MAKUCH, *Przeciwko pozorom rozumu*.

<sup>63</sup> D.W. MAKUCH, *Przeciwko pozorom rozumu*, s. 239.

<sup>64</sup> W *Zarysach filozofii katolickiej* zdefiniowała dzieje jako: „Ciągłe rozwijanie się ludzkości, nie mistyczne i konieczne, ale dowolne i bardzo naturalne, wskutek pracy rozumu na łonie wieków, wskutek potęgowania się tych prac jednych przez drugie, wskutek pojawiania się ludzi genialnych, przez których ogół od razu olbrzymie czyni kroki, na koniec wskutek dobrej woli i tego ideału moralnego, który rozwinął w społeczeństwie chrystianizm”. E. ZIEMIĘCKA, *Zarysy filozofii katolickiej*, Warszawa 1857, s. 148.

ności człowieka<sup>65</sup>. Uważała, że postęp „to jedna z cech idei społecznej w Bogu będącej, a zarazem to czyn, w którym człowiek ma udział.”<sup>66</sup> O korespondencji myślowej Ziemięckiej, godzącej rozum z wiarą, i Norwida nadmieniał Jan Ryszard Błachnio, autor monografii poświęconej autorce *Zarysów filozofii katolickiej*<sup>67</sup>. Wiele wskazuje na to, że poczynił on trafne rozpoznanie. Wnikliwszy ogląd dzieł obojga twórców mógłby w tym zakresie przynieść dalsze interesujące wnioski. Na przykład w związku z poglądami estetycznymi Ziemięckiej (w tym kwestią powołania artysty), które według Mieczysława Ingłota (generalnie krytycznie oceniającego dorobek publicystki) ułożyły się w „wykończoną teorię literatury współczesnej w duchu katolickim”<sup>68</sup>, czy w związku z przywołaną tu przy okazji Libelta personalistyczną wizją człowieka. Nie rozstrzygając, w jakim stopniu myśl Ziemięckiej nosi znamiona nowatorskiej, na ile wyłącznie potwierdza tradycyjny i konserwatywny, a według niektórych wręcz regresywny, światopogląd, można zaryzykować stwierdzenie, że wraz z poetą współtworzyła ona krąg myślicieli tej doby, dla których nadrzędna w refleksji nad człowiekiem i światem (ujmując rzecz w największym uproszczeniu) pozostawała perspektywa teologiczna. Najnowsze próby zrekonstruowania myśli filozoficznej pisarstwa Ziemięckiej dążą do uwolnienia opisu jej postawy ideowej od negatywnie wartościującej terminologii. Damian W. Makuch, autor znakomitego studium, upominającego się o uwzględnienie tejsze postaci w panoramie polskiej filozofii dziewiętnastowiecznej, wykazał bowiem, że etykiety, jakimi opatrzone pisarstwo autorki *Zarysów filozofii*, niesłusznie zwolniły „z obowiązku zadawania dalszych pytań”<sup>69</sup> o jej dorobek. Pomijanie dzieła Ziemięckiej w dwudziestowiecznych badaniach historycznofilozoficznych można zapewne powiązać z jej nieobecnością w badaniach nad zapleczem ideowym autora *Zwolona*.

Utworky Norwida z końca lat 40. XIX w. świadczą, że nie było jego ambicją formułowanie propozycji ideowych radykalnie odmiennych wobec dominujących w epoce. Przypisywał swej twórczości powinność głoszenia tych prawd, które uznawał za uniwersalne, i z którymi on sam jako człowiek pozostawał w zgodzie.

<sup>65</sup> D.W. MAKUCH, *Przeciwko pozorom rozumu*, s. 244.

<sup>66</sup> E. ZIEMIĘCKA, *Rozbiór kursów o literaturze słowiańskiej Adama Mickiewicza (fragmenty)*, „Kronos” 2018, nr 3, s. 283.

<sup>67</sup> J.R. BŁACHNIO, *Poglądy filozoficzne Eleonory Ziemięckiej na tle sporów ideowych połowy XIX wieku*, Bydgoszcz 1997, s. 167.

<sup>68</sup> M. INGŁOT, *Współdział E. Ziemięckiej w tworzeniu koterijnej teorii współczesnego romansu obyczajowego*, w: tegoż, *Poglądy literackie koterii petersburskiej w latach 1841-1843*, Wrocław 1961, s. 114.

<sup>69</sup> D.W. MAKUCH, *Przeciwko pozorom rozumu*, s. 231.

Dlatego wchodząc w twórczy dialog z filozofią polską, dokonywał przede wszystkim rewizji stanowisk, które najsilniej oddziaływały na świadomość narodową, rozstrzygał także stawiane przez nie problemy i konstituował własne stanowisko. W zadziwiający sposób, jako bardzo młody człowiek, pozostawał wierny przede wszystkim sobie i swym własnym przekonaniom. „Nie sposób wskazać jednego filozofa – pisała Agnieszka Ziółowicz – który byłby intelektualnym partnerem poety, trwałym źródłem jego inspiracji czy też wiernym interlokutorem”<sup>70</sup>. Norwid ciążył ku refleksji krytycznie odnoszącej się do nurtu adaptującego myśl heglowską, dystansował się od spekulacji filozofii idealistycznej, nie aprobował przesłanek nurtów myśli socjalistycznej. Wiele wskazuje na to, że aprobatywnie (co nie znaczy zawsze bezkrytycznie) skłaniał się ku myśli filozoficznej respektującej chrześcijańską wizję człowieka i dziejów. Nie był w swej postawie wierności chrześcijańskim źródłem ładu aksjologicznego osamotniony, wręcz przeciwnie – pozwala to uwydatnić pełniejszy obraz kręgu intelektualnego, w którym wraz z najważniejszymi twórcami epoki autor *Niewoli* zasiadał.

#### BIBLIOGRAFIA (WYBÓR)

- BLACHNIO J. R., *Poglądy filozoficzne Eleonory Ziemięckiej na tle sporów ideowych połowy XIX wieku*, Bydgoszcz 1997.
- GADAMSKA-SERAFIN R., *Norwid a personalizm chrześcijański I połowy XX wieku*, „Colloquia Litteraria” 2019, nr 1, s. 229-298.
- HALKIEWICZ-SOJAK G., *Nawiązane ogniwo. Studia o poezji Cypriana Norwida i jej kontekstach*, Toruń 2010.
- HARASSEK S., *Józef Gołuchowski. Zarys życia i filozofii*, „Prace Historyczno-Literackie”, nr 22-23, Kraków 1924.
- MAKUCH D. W., *Przeciwko pozorom rozumu. Eleonora Ziemięcka i opozycje myśli nowoczesnej*, „Kronos” 2018, s. 227-257.
- PIERÓG S., *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 2020.
- SAJDEK W., *Program wychowania kobiet wedle wskazówek Eleonory Ziemięckiej*, w: *Niepodległościowe koncepcje i programy wychowania przelomu XIX i XX wieku*, I Seminarium Polskiej Myśli Pedagogicznej *Myśl o wychowaniu dla Polski niepodległej 1863-1914/18*, red. B. Gola, D. Jagielski, J. Kostkiewicz, Kraków 2015.
- SAMSEL K., *Cyprian Norwid wobec projektu historyzoficznego Augusta Cieszkowskiego*, „Tekstualia” 2017, nr 3 (50), s. 5-22.
- SKOCZYŃSKI J., WOLEŃSKI J., *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010.
- TROJANOWICZ Z., *Rzecz o młodości Norwida*, Poznań 1968.

<sup>70</sup> A. ZIOŁOWICZ, *Norwidowska osoba w kręgu tradycji filozoficznych*, s. 133.

- TROJANOWICZOWA Z., *Na wielkopolskim tropie Norwida*, w: tejże, *Romantyzm. Od poetyki do polityki. Interpretacje i materiały*, wybór i redakcja A. Artwińska, J. Borowczyk, P. Śniedziewski, Kraków 2010.
- WALICKI A., *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970.
- WALICKI A., *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983.
- WOŹNIAKIEWICZ-DZIADOSZ M., *Elenora Ziemięcka (1815-1869)*, w: *Literatura krajowa w okresie romantyzmu 1831-1863*, t. II, red. M. Janion, M. Dernałowicz, M. Maciejewski, Kraków 1988, s. 743-767.
- ZABIEGLIK S., *Józef Gołuchowski – profesor filozofii w Wilnie*, „Principia” 2003, t. 35-36.
- ZIOŁOWICZ A., *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności a więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)*, Kraków 2011.
- ZIOŁOWICZ A., *Od ideału do dzieła. Z problematyki procesu twórczego w polskiej estetyce połowy XIX wieku*, w: *Eklektyzmy, synkretyzmy, uniwersa. Z estetyki dzieła epoki oświecenia i romantyzmu*, red. A. Ziłowicz i R. Dąbrowski, Kraków 2014, s. 431-449.
- ZIOŁOWICZ A., *We wspólnym świecie. Studia o myśli, wyobraźni i postawie społecznej Cypriana Norwida*, Kraków 2022.

## LIBELT – GOŁUCHOWSKI – ZIEMIĘCKA. ZAPOZNANE TROPY NORWIDOWYCH ZWIĄZKÓW Z FILOZOFIĄ POLSKĄ

### Streszczenie

Artykuł stanowi próbę oświetlenia zapoznanych tropów Norwidowych związków z filozofią polską. Autorka wskazuje, iż najczęściej komentowany wpływ Augusta Cieszkowskiego na myśl autora *Promethidiona* nie wyczerpuje potencjału pytań o bogactwo ideowych kontekstów pisarstwa Norwida. Konstruując swą rolę jako poety narodowego i społecznego, Norwid wchodził w latach 40. XIX wieku w twórczy dialog z filozofią narodową. Nie aspirował do wypracowania samodzielnego, oryginalnego stanowiska o charakterze *sensu stricto* filozoficznym, ale w swej poezji (zwłaszcza w swych poematach dyskursywnych) świadomie korzystał z dorobku swej epoki. W artykule autorka upomina się o uwzględnienie w badaniach nad możliwymi wpływami bądź inspiracjami myśli filozofów polskich na twórczość Norwida o osoby – Karola Libelta, Józefa Gołuchowskiego i Eleonory Ziemięckiej. Wszystkich wymienionych myślicieli Norwid znał osobiście. Autorkę *Zarysów filozofii katolickiej* darzył wielkim szacunkiem. Wiele wskazuje na to, że uwzględnienie Libelta, Gołuchowskiego i Ziemięckiej w refleksji nad twórczością młodego Norwida pozwala zbudować pełniejszą mapę kontekstów właściwych dla identyfikacji jej ideowego zaplecza.

**Słowa kluczowe:** Norwid; filozofia narodowa; historiozofia romantyczna; poezja XIX wieku.

LIBELT – GOŁUCHOWSKI – ZIEMIĘCKA.  
THE FORGOTTEN TROPES OF NORWID'S LINKS TO POLISH PHILOSOPHY

## Summary

This article attempts to shed light on the forgotten tropes of Norwid's links to Polish philosophy. The author indicates that the most frequently commented upon influence of August Cieszkowski on the thought of the author of *Promethidion* does not exhaust the richness of ideological contexts of Norwid's writings. While constructing his role as a national and social poet in the 1840s, Norwid entered into a creative dialogue with national philosophy. He did not aspire to develop an independent, original position of a strictly philosophical nature, but in his poetry (especially in his discursive poems) he consciously drew on the achievements of his era. In this article, the author calls for research into the possible influences or inspirations of the thought of Polish philosophers on Norwid's work to take into account figures such as Karol Libelt, Józef Gołuchowski and Eleonora Ziemiecka. Norwid knew all of them personally. He held the author of *Zarysy filozofii katolickiej* [The Outlines of Catholic Philosophy] in high esteem. There are many indications that the inclusion of Libelt, Gołuchowski and Ziemiecka in the reflection on the works of the young Norwid allows researchers to create a more complete map of contexts for the identification of their ideological background.

**Keywords:** Norwid; national philosophy; Romantic historiosophy; 19th-century poetry.

*Translated by Rafał Augustyn*

MAGDALENA WOŹNIEWSKA-DZIAŁAK – historyczka literatury i kultury XIX wieku; adiunkt w Katedrze Badań nad Polskim Romantyzmem i Twórczością Cypriana Norwida WNH UKSW w Warszawie. Autorka książek: *Poematy narracyjne Cypriana Norwida: konteksty literacko-kulturalne, estetyka, myśl* (Kraków 2014) oraz *W poszukiwaniu koncepcji narodu. Między historią idei a historią i antropologią kultury polskiej XIX wieku* (Warszawa 2022). Redaktorka serii naukowej Album Romantyczne, którą w 2022 roku zainaugurowało jubileuszowe wydanie *Ballad i romansów* Adama Mickiewicza oraz *Promethidion* Cypriana Norwida. Autorka artykułów naukowych poświęconych różnym problemom twórczości polskich romantyków: *Kardynał Charles Journet wobec mesjanizmu Mickiewicza* (2019); „Zamęcenie pojęć”, „zblędzenie”, „zatrata”. O „Znicestwieniu narodu” Cypriana Norwida (2021) i in. Współredaktorka tomów zbiorowych: *Polska i Włochy w dialogu kultur* (2016), *Spółczesność polska dziś. Samoświadomość – uznanie – edukacja* (2017). Zastępczyni redaktora naczelnego kwartalnika „Kultura Współczesna. Teoria. Interpretacje. Praktyka” (NCK).