

MIŁOSZ KŁOBUKOWSKI

NORWIDOWSKA REINTERPRETACJA MITU PROMETEJSKIEGO¹

Kwestia przynależności Norwida do konkretnej epoki literackiej czy formacji kulturowej od dawna wywołuje polemiki oraz prowadzi do formułowania różnorodnych odczytań dorobku poety i jego roli w kulturze XIX wieku. Jeśli jednak przyjąć – zgodnie z intencją Zofii Stefanowskiej, że Norwid przynależy do romantyzmu, choć pozostaje krytyczny wobec jego dominujących nurtów ideowych, krytyczny wobec zbyt wąskiego rozumienia kategorii romantycznych wpływających z „Mickiewiczowskiego centrum”², właściwe wydaje się interpretowanie dzieła poety w odniesieniu do uniwersum symbolicznego romantyzmu i wszystkich istotnych dla niego zjawisk. Do takich zaś należy między innymi trwała obecność mitu prometejskiego i inspiracja jego zapomnianą właściwie niemalże do początku XIX wieku wersją Ajschylosową, którą odkryli na nowo właśnie romantycy, dla których dobry tytan stał się na równi z Lucyferem i Kainem archetypem szlachetnego buntownika³.

Skoro więc Norwida można uznać za romantyka próbującego dyskutować z głównymi nurtami własnej epoki, to zarazem sposób, w jaki interpretował on mit prometejski, może być rozumiany jako próba walki poety o właściwy kształt romantyzmu i immanentną dla niego antropologię. Norwid poprzez interpretowanie opowieści o dobrym tytanie ognionoścy zdaje się prowadzić dyskusję z zachodnioeuropejskim romantyzmem i wykorzystywaną w nim wizją Prometeusza-buntownika, której przykład stanowią *Dziady* dreźnieńskie.

¹ Tekst ten jest skróconą i nieco zmienioną wersją jednego z rozdziałów pracy doktorskiej: *Mit prometejski w perspektywie komparatystycznej* [w druku].

² Zob. Z. STEFANOWSKA, *Norwidowski romantyzm*. W: Z. STEFANOWSKA, *Strona romantyków. Studia o Norwidzie*. Lublin 1993 s. 55-82.

³ M. JANION, *Gorączka romantyczna*. Gdańsk 2007 s. 337-347.

1. MIT PROMETEJSKI JAKO MIT UPADKU

Opowieść o Prometeuszu zajmuje w twórczości Norwida miejsce całkiem istotne i – inaczej niż w wypadku Mickiewicza, który nie nawiązywał do mitu *expressis verbis*, a jedynie aluzyjnie – zostaje on w dziełach autora *Tyrteja* przywołany bezpośrednio kilkakrotnie, przy czym zawsze w ważnych kontekstach. Wszystkie te wzmianki stają się w dziełach Norwida nośnikami bardzo istotnych treści natury filozoficznej, antropologicznej, które okazują się znajdować w centrum przesłania danego utworu. Wydaje się, że mitologem⁴ Prometeusza nie przechodzi w myśleniu poety znaczących przemian, zdaje się on raczej pozostawać w jednym całościowym, skończonym kształcie niczym w jednolitej, dojrzale ukształtowanej interpretacyjnej linii.

Oryginalność Norwida polegała między innymi na tym, że w epoce, która zainspirowała się przede wszystkim linią mitu wywiedzioną z interpretacji fragmentu trylogii Ajschylosa, upatrując w tytanie alternatywną wobec bogów siłę wszechświata i dostrzegając w jego postaci antycypację figury człowieka wyswobadzającego się z zależności wobec losu, autor *Białych kwiatów* odczytywał mit o Prometeuszu według wzorca zepchniętego na margines – to jest wedle linii wywiedzionej z ujęcia Hezjoda (*Narodziny bogów, Prace i dnie*). Poeta wskazuje na inspirację wersją Hezjoda *expressis verbis*. W *Notatkach z mitologii* (VII, 292-293)⁵. Norwid rekonstruuje za twórcą archaiczną historię mitologiczną, zaznaczając zależność wobec źródeł antycznego poematu. W interpretacji autora *Vade-mecum* na mit prometejski składają się więc następujące mitemy: podwójność (Norwid podkreśla pośredni charakter Prometeusza, nazywa go najstarszym z *semidei*); ofiara fundacyjna konstytuująca podział świata między ludźmi i bogami; zemsta (podstęp Prometeusza oraz będący jego skutkiem odwet Jowisza ukrywającego ogień); złamanie tabu (odnalezienie ognia w jaskini i podarowanie go ludziom); ponownie zemsta bogów polegająca na stworzeniu Pandory z polecenia Jowisza; znów złamanie tabu (Epimeteusz przyjmuje Pandorę wbrew zakazowi i otwiera „urnę”); ponowna zemsta Jupitera przykuwającego tytana do skał Kaukazu, które są figurą końca świata – dla Norwida „Thule” (IV, 503-504). Wyraźnie więc widać, że ciąg syntagmatyczny mitemów sugeruje zależność mitu rekonstruowanego przez Norwida od historii przytoczonej przez Hezjoda – jest to opowieść o mitologicznej pedagogice, przez którą bogowie próbują ukarać

⁴ Mitologem w rozumieniu Karla Kerényiego to bohater mitu w zespoleniu z dotyczącą go opowieścią (*Misteria Kabirów. Prometeusz*. Przeł. I. Kania. Warszawa 2000 s. 47-49).

⁵ Wszystkie cytaty z dzieł Norwida podaję za edycją: C.K. NORWID. *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki. Warszawa 1971-1976. W nawiasie podaję numery tomu i strony, ewentualnie wersów.

psotnika Prometeusza występującego przeciwko ich prawom i niszczącego naturalny porządek świata, opowieść, w której kolejne podstępny i nieetyczne działania tytana spotykają się z konsekwentnymi karami nakładanymi przez olimpijczyka. Ponadto Norwid wskazuje dodatkowo na pochodzący z innego źródła mitem stwarzania człowieka z gliny i ożywienia go dzięki promieniom słońca oraz ingerencji Minerwy, co może świadczyć, że był świadom, że romantycy widzieli w tytanie figurę artysty. Poza tym poeta przytacza opowieść o potopie i potomku Prometeusza – Deukalionie, który wraz z żoną przyczynia się do odrodzenia ludzkości z „kości Wielkiej Matki”, czyli z ziemi.

Trudno nie zauważyć, że narracja proponowana przez Hezjoda, posiada strukturę charakterystyczną dla mitu upadku, co zdaje się ją łączyć z opowieścią genezyjską znajdującą się w *Biblii*. Mit prometejski w ujęciu Hezjoda był opowieścią o tym, jak z pozoru dobre dla ludzi działania tytana (podstępna ofiara w Mekonie, kradzież ognia i wynalezienie cywilizacji, techniki, sztuki) okazały się w istocie psuć pewien prastarty stan idealny, stan naturalny. Zeus jednak był przedstawiony jako instancja nadrzędna względem Prometeusza i zarazem znająca wyroki Konieczności, uważanej przez Greków za najwyższe prawo rządzące wszechświatem. Król bogów olimpijskich u Hezjoda, przejrząwszy podstępny Prometeusza, celowo pozwalał się oszukiwać, wiedząc, że taka jest wola Losu, a skutkiem prób wyswobodzenia ludzi – tak czy inaczej – okaże się upadek ich rasy i przypisanie jej kondycji pełnej słabości i niedoskonałości, a także konieczność zdobywania świata przez ciągły wysiłek. Nie sposób przecież nie dostrzec zależności między powyższą opowieścią a mitem „adamickim”, zawartym w *Starym Testamencie*. W obydwu bowiem wypadkach wyraźnie widoczna jest struktura opowieści o upadku czy pewnym „odchyleniu”⁶ wynikającym z jednostkowego czynu powodującego pogorszenie *modus vivendi* ludzkości. Co więcej, obydwie opowieści posiadają swoisty ciąg dalszy, który wydaje się ukazywać skutki zerwania ciągłości między pierwotnym porządkiem a ludzkim światem kultury poprzez buntowniczy gest tytana. W wypadku mitu prometejskiego sens ten zawiera wątek przykucia bóstwa pierwotnego do Kaukazu, postępującego zepsucia ludzkości i kary zesłanej przez Zeusa w postaci wielkiego potopu, a także następującego po nim pojednania, którego dokonują po stronie bogów: Herakles, Zeus i sam Prometeusz, a po stronie ludzi – Deukalion i Pyrra. *Biblia* ukazuje podobną historię w kolejnych księgach *Starego Testamentu*, których nie wolno wyłączać z analizy mitu „adamickiego”⁷. Dramat Adama i Ewy skuszonych przez

⁶ Zob. P. RICOEUR. *Symbolika zła*. Tłum. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa 1986 s. 219-220.

⁷ Zob. tamże s. 224: „[...] opowieści adamickiej nie powinno się oddzielać od zespołu pierwszych jedenastu rozdziałów, które przez opowieść o Ablu i Kainie, o wieży Babel,

węża ma swój ciąg dalszy w historii pierwszego bratobójstwa, wygnania pierwszych ludzi i przekleństwa pracy rzuconego przez Boga na Kaina oraz jego potomstwo, a także oczyszczającego świat potopu, po którym następuje pojednanie między Bogiem a ludźmi. Obydwie opowieści mówią o istnieniu pewnego idealnego stanu, który zostaje zakłócony poprzez czyn polegający na złamaniu zakazu, przekroczeniu jakiegoś tabu, którego konsekwencją okazuje się wygnanie, zerwanie harmonijnego związku między niebem a ziemią, rozbitcie pełnej, całkowitej kondycji człowieka, oddzielenie go od świata oraz konieczność podejmowania przez ludzi wysiłku w celu zapewnienia sobie bytu. Obydwa mity wskazują na genezę człowieka, a także zła, które ma charakter występku przeciwko woli boskiej. Także w obydwu opowieściach pojawia się motyw istoty boskiej, z którą człowiek nie może się równać. Zasadnicza różnica wydaje się natomiast polegać na braku w *Biblii* istoty pośredniej, która tworzy człowieka lub buntuje się przeciwko jego sposobowi istnienia, prowadząc do rozłamu między śmiertelnikami a bogami – istoty, którą jest w mitologii greckiej Prometeusz.

Paul Ricoeur wskazuje, że specyfika mitu „adamickiego”, rozumianego jako mit upadku (czy odchylenia), polega na jego komplementarności względem innych typów mitycznych opowieści dotyczących antropogenezy. Mit upadku opiera się na założeniach teologicznych, które wydają się rozkładać inne narracje – zwłaszcza teogoniczną i tragiczną⁸. Ponadto mit ten prezentuje antropologiczną etiologię zła, które okazuje się wynikiem działalności człowieka i jego nieprzymuszonego wyboru. Jak zauważył Ricoeur, „mit »adamicki« jest owocem prorockich oskarżeń wysuwanych przeciw człowiekowi: ta sama teologia, która uniewinnia Boga, zarazem oskarża człowieka”⁹. Zło nie jest wynikiem niedoskonałości świata czy pewną szczeliną bytu – jak w wersjach tragicznych – nie jest też instancją niezbędną do zaistnienia harmonii wszechświatowego układu sił, nie jest boską bestią – inkarnacją zasady chaosu, którą muszą okiełznać potęgi porządkujące rzeczywistość. Zło okazało się bowiem konsekwencją działania człowieka, jego dobrowolnego wyboru i zarazem wprowadziło zepsucie w – z góry określony – porządek świata. „Mit upadku jest tedy mitem mówiącym o wyłanianiu się zła w stworzeniu już ukończonym i dobrym”¹⁰.

Oczywiście powyższe cechy mitu „adamickiego” pociągają za sobą daleko idące konsekwencje dotyczące zarówno ontologii, jak i antropologii i aksjologii,

o Noem, poprzez najwyższe zagrożenie, potop, i największą obietnicę, odrodzenie po ustąpieniu wód, prowadzą do wyboru, jaki padł na Abrahama, ojca wierzących”.

⁸ P. RICOEUR. *Symbolika zła* s. 226.

⁹ Tamże s. 227.

¹⁰ Tamże s. 229.

które również różnią ją od innych modeli świata prezentowanych w innych mitach. Mit biblijny wprowadza „nowoczesną” koncepcję czasu, który inaczej niż w mitach archaicznych, opartych na kolistym modelu wiecznego powrotu¹¹, zostaje otwarty na wymiar linearny. Nie bez przyczyny twierdzi się, że kultura judeochrześcijańska wprowadziła myślenie historyczne¹².

Kolejnym skutkiem wynikającym z myślenia kategoriami mitu „adamiczego” jest pojawienie się figury pierwszego człowieka odpowiadającego za zgubne działanie prowadzące do upadku¹³. Choć przecież Jahwe przebacza ludziom grzech pierworodny – grzechy nie będą wymazane w dorocznych obrzędach symbolizujących „koniec świata” i zarazem koniec historii oraz okresowe odrodzenie świata. Powrót i przebaczenie również nie będą miały mitycznego charakteru¹⁴, gdyż dramat kuszenia i upadku zostanie naprawiony przez dramat wcielenia i zmartwychwstania, który zapewni odkupienie ludzkości. Po grzechu pierworodnym człowiek na zawsze jednak skazany będzie na wysiłek związany z oswojeniem świata i tworzeniem kultury. „Cała dola człowiecza staje pod znakiem trudu; być człowiekiem jest *trudem*, udręką, która ujawnia – w przejmującym skrócie mitu – jego upadek”¹⁵. Prowadzi to do postrzegania w kategorii dwoistości nie tylko człowieczeństwa, ale też wszelkich tworców kultury, takich jak: praca, język, seksualność, czy instytucje, które mogą być postrzegane ambiwalentnie. Z jednej strony zmuszają do trudu i mogą prowadzić do zła, z drugiej jednak dają możliwości doskonalenia się i dążenia do utraconego dobra.

Czyż podobnej wymowy nie da się dostrzec w Hezjodiańskiej wersji mitu prometejskiego pomimo znaczących różnic między obiema opowieściami? Przecież w micie greckim prezentowanym w poemacie archaicznego poety występuje ta sama pedagogia mówiąca o bolesnej cenie wyboru między porządkiem boskim, narzuconym z góry, a wolnością do samookreślenia i kształtowania świata wedle własnego pomysłu, co doprowadziło do „tragedii kultury”¹⁶. Norwid musiał być świadom tych jakże bliskich paraleli pomiędzy dwiema opowieściami fundacyjnymi dla dwóch różnych tradycji – grecko-rzymskiego antyku oraz kultury judeochrześcijańskiej. Poeta uznawał obydwie narracje za konstytutywne

¹¹ Zob. M. ELIADE. *Mit wiecznego powrotu*. Przeł. K. Kocjan. Warszawa 1998.

¹² Zob. A. GURIEWICZ. „Cóż to jest... czas?”. W: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*. Oprac. G. Godlewski i inni. Wstęp i red. A. Mencwel. Warszawa 2001 s. 115-125.

¹³ P. RICOEUR. *Symbolika zła* s. 230.

¹⁴ Tamże s. 254.

¹⁵ Tamże s. 233.

¹⁶ Zob. H.G. GADAMER. *Prometeusz i tragedia kultury*. W: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski. Warszawa 1979 s. 164-176.

dla cywilizacji śródziemnomorskiej¹⁷. Dlatego też wykorzystywał mit prometejski, niejako prowokacyjnie odwołując się do interpretacji Hezjoda, w której dostrzegł zaczątki bliskiego sobie myślenia o człowieku i świecie. W epoce, która ukochała i obrała sobie za patrona Prometeusza-buntownika z niepełnej tragedii Ajschylosa, Norwid odwoływał się do wzorca Prometeusza-winowajcy, który postrzegał analogicznie do figury pierwszego grzesznika Adama, determinującego kondycję całego ludzkiego rodu. Norwid odczytywał mit prometejski jako analogiczny do opowieści genezyjskiej¹⁸.

2. PROMETEJ ADAM JAKO FIGURA CZŁOWIEKA

Utworem, w którym po raz pierwszy w pełni Norwid wykorzystał mit prometejski, jest *Promethidion*. Tytułowy potomek Prometeusza to metafora ludzkiej kondycji, która zostaje zdefiniowana w dziele przybierającym kształt dialogu filozoficznego, inspirowanego dialogami platońskimi¹⁹. Wydaje się, że wyobrażenie to było dla Norwida bardzo istotne, skoro uczynił je zarówno tytułem, jaki przewodnim motywem scalającym dychotomiczne dzieło. Warto nadmienić, że nie była to figura zastosowana w sposób przygodny, gdyż do wyobrażenia Prometeusza jako praojca ludzkości odwoływał się poeta jeszcze później, co świadczy o dojrzałości jego koncepcji ideowej. Przykładem jest list do Joanny Kuczyńskiej prawdopodobnie z 1 lutego 1869 roku, w którym autor *Pierścienia Wielkiej Damy* wyprowadza własny rodowód z podania mitycznego o dobrym tytanie. Czyni to w kontekście swoich krytycznych uwag dotyczących postaw europocentrycznych oraz myślenia partykularnego czy wręcz zaczątków nacjonalizmu, podkreślając zarazem jedność Europejczyków jako ludu należącego do

¹⁷ Zob. np. Do Z.K. *Wyjętek z listu* [przedmowa do *Quidama*, list dedykacyjny do Z. Krasieńskiego]. T. III s. 80.

¹⁸ Warto podkreślić, że autor *Vade-mecum* postrzegał mitologię jako fenomen uniwersalny, świadczący o jedności człowieka i pełniący funkcję unifikującą nawet pomimo różnorodności opowieści. „Mitologie razem uważane – z jednego ludzkiego źródła pokazują się i wynikają” – twierdził poeta w *Notatkach z mitologii* (VII, 260). Ponadto wierzył we wzajemne przenikanie się mitów, które miały zawierać w mniejszym lub większym stopniu część prawdziwego Objawienia wraz z etnicznym naddatkiem właściwym każdej kulturze ludowej, jak i oficjalnej. Jak zauważa Alina Merdas, na myślenie Norwida ogromny wpływ wywierał tradycjonalizm poszukujący w tradycjach różnych kultur z przeszłości elementów jednoczących, czego przykładem mogą być dokonywane przez poetę zestawienia, np. Prometeusza z Mojżeszem (A. MERDAS. *Ocalony wieniec. Chryścijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji*. Warszawa 1995 s. 127).

¹⁹ Zob. MAKOWIECKI. *Promethidion*. W: *O Norwidzie pięć studiów*. Toruń 1949 s. 7-9.

specyficznej formacji kulturowej zespolonej poprzez wartości. Europa, którą Norwid w pewnym sensie wywodzi z tradycji grecko-rzymskiego antyku (genealogia mityczna od Prometeusza) staje się dla poety wyższym stadium cywilizacyjnym wyłaniającym się z wcześniejszego, archaicznego, właściwego Azji stadium kultury opartego na idei zemsty rodowej czy czystości krwi (IX, 388). W tym kontekście bycie potomkiem Prometeusza wyraźnie zostało skontrastowane z wartościami konstytutywnymi do pochodzenia z Azji jako krainy dzikiej, rządzącej się pierwotnymi prawami. Jest więc Prometeusz dla Norwida protoplastą Europejczyków rozumianych nie jako lud (*etnos*), lecz naród lub społeczeństwo zespolone wartościami konstruktywnymi dla kultury wyższego rzędu, takimi jak np. zdolność do ofiary (wyszczególniony motyw przykucia do skał Kaukazu), a nie tylko archaicznym, genetycznym pochodzeniem i zasadami pokrewieństwa. Prometeusza odczytuje więc Norwid nie tylko w *Promethidionie* jako protoplastę „nowoczesnej” (już nie archaicznej) ludzkości, ale jako założyciela i patrona kultury oraz ojca wszystkich, którzy postrzegają Europę w kategoriach projektu kulturowego.

Prometeusz w traktacie o sztuce i pracy został przywołany stosunkowo wcześnie. Główny orator pierwszego dialogu – Bogumił – inicjując swoje wystąpienie, rozpoczyna od zwrotu do „wiecznego człowieka”, którego uznaje z jednej strony za protoplastę ludzkości, z drugiej za depozytariusza całego dorobku cywilizacyjnego i przejawiających się w nim wartości – szczególnie piękna. Instancja ta posiada wiedzę i autorytet²⁰, którego potrzebuje Bogumił poniekąd jako punktu wyjścia, a także jako argumentu retorycznego dla przekonania rozmówców.

– Spytam się tedy wiecznego-człowieka,
 Spytam się dziejów o spowiedź piękności:
 Wiecznego człeka, bo ten nie zazdrości,
 Wiecznego człeka, bo bez żądzy czeka,
 Spytam się tego bez namiętności:
 „Cóż wiesz o pięknośm?...”
 „...„Kształem jest Miłości” –
 On mi przez Indy – Persy – Egipt – Greków –
 Stoma języki i wiekami wieków,

²⁰ O. Kryowski uważa, że połączenie postaci o rodowodzie antycznym i biblijnym mogło mieć na celu wzmocnienie autorytetu prawzorca człowieka, jak również wyrażać typowe dla Norwida przekonanie o ukrytej jedności kultur greckiej i hebrajskiej, które legły u podstaw cywilizacji europejskiej. Badacz wskazuje też na możliwe pokrewieństwo z postacią kabalistycznego Adama Kadmona. Zob. O. KRYSOWSKI. *Wizja sztuki w „Promethidionie”*. „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1997 z. 4 s. 114-115.

I granitami rudymi, i złotem,
Marmurem – kością słoników – człeka potem,
To mi powiada on Prometej z młotem.
(III, 437, w. 104-114)

Opinia dotycząca piękna nie jest jednak jedyną, którą wygłasza wieczny człowiek. Wkrótce bowiem Bogumił zwraca się do niego powtórnie, prosząc tym razem o opowieść dotyczącą innej wartości – pracy. W tym momencie też figura uniwersalnego człowieka zostaje nazwana podwójnym imieniem, poprzez które Norwid dokonał kontaminacji dwóch odrębnych tradycji, dwóch różnych opowieści mitycznych, dostrzegając ich nieoczywiste podobieństwo. Prometeusz stał się bowiem nagle również Adamem.

Prometej Adam wstał, na rękach z ziemi
Podnosząc się, i mówić zacznie tak: „Próżniacy!
Próżniacy wy – ciekawość siły wam zatrwoży,
Gdy jak o pięknem rzekłem – że jest profil Boży,
Przez grzech stracony nawet w nas, profilu cieniach,
I mało gdzie, i w rzadkich odczuwań sumieniach –
Tak i o pracy powiem, że zguby szukaniem,
Dla której pieśń – ustawnem się nawoływaniem”.
(s. 438-439, w. 153-160)

Powyższe słowa mogą być odczytane jako klucz interpretacyjny zarówno do antropologii poetyckiej *Promethidiona*, jak i do zrozumienia wykładni mitu zaproponowanej przez Norwida. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na złączenie w jednej osobie dwóch różnych dotychczas wzorców o pochodzeniu mitycznym – Prometeusza oraz Adama, które implikują dwa różne w swoim charakterze mity i zarazem dwa różne sposoby patrzenia na świat. Prometeusz nie jest już u Norwida, jak u innych romantyków, przede wszystkim buntownikiem działającym w imię wyższego dobra – miłości do bezbronnych i słabszych od bogów ludzi. Nie jest boskim złodziejaszkiem i zarazem donatorem magicznej mocy ognia. Nie jest też dumnym bojownikiem o wolność we wszechświecie zarządzanym przez tyrańskich olimpijczyków. Prometeusz u autora *Quidama* okazuje się ojcem kultury i postępu dzięki wartości, kórą jest praca. Powolna, mozolna, procesualna praca – można by ją przeciwstawić pojedynczemu zdarzeniu, którym była kradzież ognia czy podstęp ofiarny w Mekonie.

Ponadto poeta wyraźnie odwołał się do mitu adameckiego, nakładając jego wzorec na opowieść zaczerpniętą z dzieła Hezjoda. Nieprzypadkowo Prometej Adam mówi o pięknie jako utraconym przez grzech profilu Boga odbitym w Jego cieniach, czyli ludziach. Jest to dyskurs mitu upadku, opowieści mówiącej

o oddalaniu się człowieka od idealnego, boskiego prawzoru – tak samo, jak i od mitycznego ogrodu Eden. Analogicznie z utratą piękna pojawia się w ludzkim doświadczeniu praca jako konsekwencja „odchylenia” i zarazem konieczność wynikająca z nowej – zniszczonej przez grzech – niepełnej, rozbitej kondycji ludzkiej. Praca Prometeja Adama staje się jednak nie tyle przekleństwem – w czym Norwid zmienia wyraźnie sens zawarty w interpretacji Hezjoda – co raczej niezbędną wartością dialektyczną, niezbędnym elementem procesu dziejów ludzkości, dążeniem do odzyskania utraconego „profilu Bożego”, do zmartwychwstania²¹. Przedstawia ona zarazem wartość ambiwalentną. Z jednej strony bowiem wiedzie człowieka do wysiłku, jest konsekwencją degradacji, z drugiej zaś strony jest nie tylko konsekwencją upadku Adama, ale i niezbędną drogą, którą trzeba przejść w długiej wędrówce ku samodoskonaleniu się, ku odkupieniu. Właśnie ta dialektyka, poprzez którą paradoksalnie przekleństwo pracy staje się zarazem błogosławieństwem możliwości odkupienia, pozwala mówić o stworzeniu przez Norwida swoistej teologii pracy²².

Norwid stworzył obraz Prometeusza diametralnie odmienny od wizerunków kreowanych w głównym nurcie poezji romantycznej, akcentujących bunt przeciw światu. Prometeusz Norwida nie tylko akceptuje, ale wręcz afirmuje zastany porządek świata, rozumiejąc jego kolejność i konieczność, nie dostrzegając i nie proponując możliwości jakiegokolwiek alternatywy, jakiegokolwiek przeorganizowania rzeczywistości, rozumianego jako wyzwolenie spod jarzma obowiązku pracy czy od świadomości pierwotnej winy, która określiła całą ludzką egzystencję. Konieczność pracy i zarazem dostrzeżenie w niej jedyne go słusznego porządku rzeczy, prowadzące do odnajdywania motywacji do samodoskonalenia się i zarazem do pokochania ułomnej kondycji ludzkiej – gdyż miłość jest powodem i wynikiem odkupienia – stają się dla Norwidowskiego Prometeusza wartościami fundacyjnymi cywilizacji. Nie bunt i próba reorganizacji świata, nie odrzucenie Boskiego porządku, nie konstruowanie własnego, ludzkiego, nielegitymizującego się metafizycznie systemu wartości okazuje się istotą Norwidowskiego prometeizmu²³. Kulturę postrzega autor *Krakusa* jako w istocie formę prowadzącą do zbliżania się do doskonałej treści, której i tak nie osiągnie się za

²¹ Zob. A. MERDAS. *Ocalony wieniec* s. 138.

²² Zob. S. SAWICKI. *Wstęp*. W: C. Norwid. *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*. Wstęp i oprac. S. Sawicki. Kraków 1997 s. 29.

²³ A. WALICKI. *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*. Warszawa 1983 s. 204: „Być może nazywając ów poemat *Promethidionem*, pragnął Norwid uwydatnić swą łączność z romantycznym prometeizmem, a zarazem różnicę, którą traktował jako różnicę pokoleń: z prometeizmu buntu i walki wyprowadził i przeciwstawił mu prometeizm pracy i »zachwycającego do pracy« piękna”.

życia, jako kształtu miłości²⁴, jako ziemską pielgrzymkę do pośmiertnego życia z Bogiem i zaznania stanu pełni. Prometeusz Norwida to nie konstruktor alternatywnego świata kultury, oferujący człowiekowi autodeifikację, ale Boży sługa w pełni akceptujący ludzki los, tworzący kulturę nie jako źródło nieszczęść, lecz jako jedyny sposób na dążenie do utraconej pełni.

Norwid ponadto wspomina kilkakrotnie w Epilogu do *Promethidiona*, że praca ma wymiar pokuty, jak również, że jest ona powinnością rozciągającą się na cały rodzaj ludzki, wszystkich potomków Adama²⁵. Norwid porusza problem niezbywalnego obowiązku pracy, który wynika z kalekiej – skażonej grzechem kondycji prometejsko-„adamickiej” każdego człowieka. „Kmiecie my wszyscy tu jesteśmy i od uczestnictwa w związku pracy nikomu wywinąć się nie wolno [...]” (s. 466).

Ta chrystianizacja mitu prometejskiego kreuje i zarazem odzwierciedla Norwidowskie widzenie świata i człowieka, zmieniając także dominujące w kulturze (zwłaszcza XIX wieku) wyobrażenie dotyczące tytana, „ogrywając” konwencję samej greckiej opowieści i zmieniając utarte znaczenia poszczególnych mitemów. Na przykład dzieje się tak z mitemem buntu, który w wypadku Prometeusza Adama

jest skierowany nie przeciw Bogu, jak u Ajschylosa i w wielu romantycznych wcieleniach Prometeusza (zwłaszcza *Prometeuszu wyzwolonym* Shelleya), ale – odwrotnie – w imię Boga przeciwko wszystkiemu, co ogranicza i rani człowieka. Zachowuje też charakterystyczny motyw umiejętności i sztuk, z tym, że są one ukazane nie tylko jako dar usprawniający i uszczęśliwiający życie ludzi na ziemi, lecz również jako zadanie wspomagające – w przymierzu z pracą – drogę człowieka i narodu ku zmartwychwstaniu²⁶.

Według świętego Pawła, którym inspirował się Norwid, człowiek jest dzieckiem zarówno Adama, jak i w pewnym sensie Chrystusa, jako Tego, który dokonuje ofiary zmazującej grzech pierwszego śmiertelnika²⁷. Autor *Vade-mecum* z kolei kontaminuje opowieść biblijną z jedną z interpretacji mitu prometejskiego. Skoro bowiem odkupienie człowieka dokonuje się za sprawą wcielenia i ofiary na krzyżu, czyli jednorazowego i niepowtarzalnego aktu, w którym sam człowiek nie może brać udziału²⁸, potrzebna jest inna opowieść, która

²⁴ S. SAWICKI. „Kształtem jest miłości” – Norwid o kulturze. W: *Norwid a chrześcijaństwo*. Pod red. J. Ferta i P. Chlebowskiego. Lublin 2002 s. 53-66.

²⁵ „Každy musi odrabiać oną pańszczyznę Adamową” (III, 470).

²⁶ S. SAWICKI. *Wstęp* s. 43.

²⁷ *List do Rzymian* 5, 12, 14, 18-19. Zob. także: 1 Kor 15, 21-22, 47-49.

²⁸ Istotny w tym aspekcie wydaje się krytyczny stosunek poety do zagadnienia mesjanizmu, który uznawał za przejaw pychy, sprzeciwiając się niepotrzebnym ofiarom i rozlewowi

umożliwi stworzenie mitu tłumaczącego, jak człowiek (jeśli nie przez udział w męce Chrystusa) może zbliżyć się do zbawienia. Historią tą stała się dla Norwida opowieść o Prometeuszu jako wytwórcy kultury, nie buntowniku stawiającym siebie w pozycji boga, ale założycielu cywilizacji rozumianej jako praca i trud realizowania pełni człowieczeństwa. Mit upadku zmierza więc wedle odczytania Norwida ku Pawłowej pedagogice, rozumiejąc ślady po klęsce moralnej raju jako afirmację świata stworzonego, pełną akceptację dwuznaczności i rozdarcia skrytych w samym człowieczeństwie. Oczywiście warunkiem niezbędnym do oczyszczenia win miało okazać się przebaczenie Boże możliwe do uzyskania zwłaszcza na drodze uniżenia się, ofiary z samego siebie, własnych poglądów, wizji świata. W tym kontekście należałoby rozpatrywać pierwotne czyny oddzielające ludzi od świata boskiego dokonane przez Prometeusza jako *felix culpa* leżące u zarania kultury. Jak zauważył Ricoeur,

[...] dzięki cudownej inicjatywie Boga upadek przemienia się we wzrost i postęp; przekleństwo raju utraconego staje się próbą i lekiem. [...] *Biblia* mówi o grzechu zawsze tylko w perspektywie zbawienia, które od niego uwalnia. Ta „pedagogia” rodzaju ludzkiego owocuje w pesymizmie upadku, lecz po to, aby jeszcze obficiej zaowocować optymizmem zbawienia²⁹.

Praca – w dziele Norwida – staje się wynikiem zachwyty człowieka spowodowanego pięknem, jest też realizacją zasady miłości i odkupienia w świecie, prowadzi do zmartwychwstania³⁰. „Tylko praca przepojona miłością wielkich celów przestaje być przekleństwem losu, a staje się fundamentem żywych dzieł”³¹.

Z inspiracjami soteriologicznymi powziętymi przez Norwida z pism świętego Pawła koresponduje koncepcja antropologiczna wyprowadzona z prawzoru pierwszego człowieka, Prometeja Adama. Archetypowy wzorzec wszystkich ludzi okazuje się u Norwida nie buntownikiem akcentującym własne „ja” i dążącym do stworzenia alternatywnych wobec boskich ram rzeczywistości, ale istotą wypełniającą boski plan, praczłowiekiem, który musi pracować, gdyż wynika tak z teologicznej konieczności, według której praca prowadzi do *metanoi*. Podobną też rolę zdaje się odgrywać poeta w dziele. Nie próbuje on bowiem realizować

krwi. Por. A. WALICKI. *Między filozofią...* s. 204: „Norwid [...] opowiedział się w *Promethidionie* za aktywizmem różnym nie tylko od mesjanistycznej apoteozy rewolucyjnego czynu, lecz również – i w równej mierze – od mesjanistycznego kultu biernie znoszonych, a niezawinionych cierpień. Nie było Norwidowi bardziej obce niż swoiste lubowanie się martyrologią własnego narodu, tak charakterystyczne np. dla mesjanizmu Krasińskiego. Prawdziwy postęp – stwierdzał w Epilogu *Promethidiona* – polega na »niepotrzebnianiu się męczeństwa«”.

²⁹ P. RICEUR. *Symbolika zła* s. 259.

³⁰ T. MAKOWIECKI. *Promethidion* s. 18.

³¹ Tamże s. 30.

wzorca poezji typowego dla romantycznej estetyki, to znaczy nie stawia się w pozycji wieszczki i ziemskiego demiurga władającego stwórczą mocą słowa, niekoniecznie oceniającego własne dzieła w kategoriach moralnych, której to postawy przykładem mógłby być Mickiewiczowski Konrad z III części *Dziadów*. Norwid odwraca wartości kulturowane przez romantyków pozostających w głównym dla epoki, poaschylosowym nurcie interpretacji Prometeusza. O ile postawa Konrada w III części Mickiewiczowskiego arcydramatu dowodzi braku dojrzałości do roli profety, niedorośnięcia do powołania, o tyle Norwid zdaje się ukazywać poprzez zupełnie inną interpretację mitu prometejskiego, że podjęcie trudu głoszenia słowa Bożego w celu przemiany świata i człowieka nie ogranicza się do cierpienia i buntu, ale raczej zawiera się w pracy i poszukiwaniu wzorca Chrystusowego, na „zwoleniu” z zamysłem Bożym³².

Poeta – jak zauważa Grażyna Halkiewicz-Sojak – manifestuje swoją podmiotowość w *Promethidionie* na różne sposoby, wielogłosowo – jako i autor, i narrator, Bogumił lub Wiesław, a także potomek Prometeusza³³. Badaczka podkreśla, że wszystkie te postawy prowadzą do cierpienia i śmierci noszącej znamiona ocalającej ofiary, a także wyraźnie łączą się z duchowym tytanimizmem ewokowanym przez mit prometejski³⁴. Podmiot, stylizując się na Sokratesa, gladiatora, przyjmuje też postawę Pawłowego proroka³⁵ przekazującego prawdę o ludzkiej kondycji i pokrewieństwie wzorca prometejsko-„adamickiego” z Chrystusem, który kontuuje i zarazem poprzez wcielenie dopełnia praworzec pierwszego człowieka. Postawa przyjęta przez Norwida wyraźnie kontrastuje ze statusem poety, który szczególnie w romantyzmie zachodnioeuropejskim uchodził za człowieka rywalizującego w akcji kreacji z samym Bogiem, za demiurga, który źródło własnej potencji twórczej posiadał w samym sobie i jeśli objawiał prawdę, to z pewnością sam stanowił ich centrum relewantne. Norwid okazał się jednak krytyczny wobec takiego wzorca antropologicznego, dostrzegając niebezpieczeństwo popadnięcia w pychę prowadzącą do autodeifikacji³⁶, jak również dystansował się wobec ideału poety jako profety rewelującego jedyną słuszną prawdę, której sam był źródłem. Postawa propagowana przez Norwida wydaje się diametralnie inna. Tak bowiem jak sztuka została w *Promethidionie* ukazana

³² Por. G. HALKIEWICZ-SOJAK. *Autokreacja w „Promethidionie”*. „Studia Norwidiana” 9-10: 1991-1992 s. 41-42.

³³ Tamże s. 30.

³⁴ Zob. tamże s. 43.

³⁵ Zob. S. SAWICKI. *Wstęp* s. 42. Por. G. HALKIEWICZ-SOJAK. *Autokreacja...* s. 39-43.

³⁶ Zob. K. ŚWIEGOCKI. *Wizje człowieka w poezji. Analiza antropologiczna twórczości Adama Mickiewicza, Cypriana Norwida i Bolesława Leśmiana*. Warszawa 2009 s. 180-290.

jako szczytowa forma pracy pośrednicząca między sferą *sacrum* a *profanum*³⁷, tak samo artysta otrzymał rysy proroka będącego sługą Boga, tym, którego słowo zawsze pozostaje w służbie Słowa i objawia prawdę, której jedynym suwerenem może być Opatrzność, proroka (wezwanego, *nabi*) zobowiązanego do ciągłego poszukiwania Prawdy i służenia jej, do ciągłego kształtowania własnego wnętrza, będąc otwartym na prawdę i miłość³⁸.

3. „SŁOWO WIĘC CAŁOŚĆ W SOBIE OD POCZĄTKU NIOSŁO”³⁹. MIT PROMETEJSKI WOBEC NORWIDOWSKIEJ INTERPRETACJI JĘZYKA

W *Rzeczy o wolności słowa*, traktacie filozoficzno-kulturoznawczym, autor *Quidama* próbuje stworzyć zarys historii języka z uwzględnieniem narodzin oraz ról, które fenomen ten odgrywał w poszczególnych kulturach rozwijających się i przemijających w basenie Morza Śródziemnego⁴⁰. Poeta odwołuje się przy tym do siebie właściwej interpretacji mitu prometejskiego, nadając dziejom słowa strukturę opowieści „adamickiej”, analogiczną do tej, która pojawiła się już w *Promethidionie*. Historia słowa to dla autora *Assunty* po prostu – analogicznie jak historia człowieka (gdyż język i człowiek powstał w wyniku tego samego Boskiego aktu kreacji) – opowieść o upadku i zatraceniu idealnego, rajskiego prastanu, którego resztki pozostaną w człowieku i motywować go będą do poszukiwania utraconej całości, prób wyzwolenia się ze zbrukanej kondycji i odnalezienia raj⁴¹. W tym samym mityczno-biblijnym momencie dziejowym sytuował Norwid początek języka, przypominając, jak Adam nadawał na polecenie Boga imiona zwierzętom i roślinom, czyniąc sobie świat poddanym (s. 347)⁴².

³⁷ Zob. O. KRYSOWSKI. *Wizja sztuki...* s. 119-124.

³⁸ Zob. G. HALKIEWICZ-SOJAK. *Autokreacja...* s. 41.

³⁹ *Rzecz o wolności słowa* (III, 582, w. 11).

⁴⁰ Charakterystyczne dla Norwida ujęcie, według którego to właśnie dziedzictwo chrześcijańskie cechowało się pełnym i najlepszym wykorzystaniem potencjału tkwiącego w języku, właściwą realizacją jego kulturowego przeznaczenia, ujęcie stanowiące punkt dojścia poematu, doprowadziło badaczy do postawienia tezy, jakoby utwór stanowił próbę stworzenia chrześcijańskiej epopei dziejów cywilizacji. Zob. P. CHLEBOWSKI. *Cypriana Norwida „Rzecz o wolności słowa”*. *Ku epopei chrześcijańskiej*. Lublin 2000.

⁴¹ Por. H. SIEWIERSKI. „Architektura słowa”. *Wokół Norwidowskiej teorii i praktyki słowa*. „Pamiętnik Literacki” 1981 z. 1 s. 192.

⁴² W tym kontekście należy pamiętać o paraleli z jednym z liryków z *Vade-mecum: Wielkie słowa*, w którym poeta również ukazuje genezę języka w raj. „Gdzie? tych słów-wielkich

Wydaje się, że autor nawiązuje do tradycji hebrajskiej, w której pismo, czy w ogóle język, nie istniał jako byt osobny, oddzielony od świata⁴³. Z drugiej jednak strony można wskazać w *Rzeczy o wolności słowa*, czy w ogóle w filozofii języka Norwida, inspirację tradycją kratylejską zaczerpniętą z dialogów Platona, a wywodzącą mowę ze sfery *sacrum*. Język to Boski dar, byt autoteliczny („– Słowo, niżli narzędziem, celem było wcześniej!” – III, 573, w. 46) ofiarowany śmiertelnikom w celu pełnej realizacji człowieczeństwa, z uwzględnieniem partykularyzmu języków narodowych. Warto w tym kontekście przypomnieć, że podobnie mit prometejski – od informacji w tragedii Ajschylosa – ukazuje Prometeusza jako ojca cywilizacji, prawodawcę, a także twórcę pisma⁴⁴, który to składnik stał się jednym z istotnych dla interpretacji ukazującej tytana jako herosa kultury.

Człowiek upada i traci pierwotną integratywność własnej osoby poprzez grzech, gubi i kała kondycję rajską, pozostają w nim jednak pierwiastki motywujące do działania i odzyskania utraconej, pierwotnej całości-zupełności. Jedną z płaszczyzn, na której objawia się upadek, okazuje się właśnie mowa, w związku z czym poeta wprowadza podziały i rozróżnienia w obrębie ontologii słowa. Według Norwida słowo dzieli się na zewnętrzne i wewnętrzne (III, 577, w. 1-10). Koncepcja ta wydaje się odpowiadać w pewnym sensie dystynkcji poczynionej w *Promethidionie* pomiędzy pracą i pieśnią, czyli treścią i formą. Słowo wewnętrzne to najgłębsze znaczenie komunikowane w języku, sens, który ma zostać oddany, *signifié*, natomiast słowo zewnętrzne pełni funkcję formy, czyli *signifiant*. Opozycja ta przekłada się zarazem na dwa wzorce osobowe reprezentowane przez postacie – mityczną i biblijną.

Stąd Mo j z e s, stąd P r o m e t e j o dobie tej saméj,
 Niebieski biorąc ogień dwojakimi bramy,
 Skoro jeden szemraniem ludu jest trapiiony,
 Drugiemu sęp wnętrzoście maca co dzień szpony. [...]
 Mąż, c z o ł o - p o k o l e n i a, nie tylko już samem
 S ł o w e m przez spadkobierców obcuje z Adamem [...]
 (s. 577-578, w. 11-14, 19-20)

Fragment ten dowodzi, że słowo oraz jego użycie pojmuje Norwid jako uczestnictwo w pierwotnym akcie realizacji człowieczeństwa, jako ponawianie

jest wspólna kraina, /Jedna dla ludzi wszystkich i taż sama, /Która nie kończy się, lecz wciąż zaczyna – /Dla nas ojczyzna dziś, jak dla Adama!” (T. II s. 112).

⁴³ Zob. A. ZYBERTOWICZ. *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń 1995 s. 209-215, 218-237, 257-261.

⁴⁴ AJSCHYLOS. *Prometeusz w okowach*. W: AJSCHYLOS. *Tragedie*. Przeł. i oprac. S. Srebrny. Kraków 2005 s. 205 w. 464.

„adamickiego”, a więc, jak wynika z *Promethidiona*, także prometejskiego wzorca przodka wszystkich ludzi. Ponadto ustanowiony podział na słowo wewnętrzne i zewnętrzne ujmuje Norwid w formie dialektycznego procesu⁴⁵, następstwa upadku – w tym kontekście pojmowanego jako rozpad języka na dwie odrębne płaszczyzny stanowiące pierwotnie jedność. Było to wynikiem pomieszania języków podczas budowy wieży Babel, która to katastrofa rozbiła naturalny i pierwotny ład, jedność treści i wyrażenia tak charakterystyczną choćby dla słowa patriarchów obcujących z Bogiem i pozostających wiernymi Jego Logosowi, który to stan symbolicznie określa poeta, odwołując się do obrazu słowa wychodzącego z Arki. Język „całościowy”, harmonijnie zespalający formę i treść, literę i ducha znamionował przymierze między Bogiem i ludźmi (s. 576, w. 26-37).

Dialektyka słowa wewnętrznego i zewnętrznego (prowadząca do różnych przeobrażeń w historii języka i zarazem kultury – takich jak np. wolność i niewola) objawia się poprzez współistnienie dwóch wykluczających się tradycji przekładających się na dwa różne obszary kulturowe. Pierwszy krąg to wywodząca się z myślenia mitologicznego kultura Zachodu oparta przede wszystkim na rozdzieleniu słowa i świata⁴⁶, której wykwitem jest koncepcja języka jako wyniku umowy społecznej, konwencji. Przedstawicielem i zarazem symbolem racjonalizującej i dekomponującej całość słowa, ale i społeczeństwa, uczynił Norwid właśnie Prometeusza, który podobnie jak w *Promethidionie*, staje się winowajcą nie do końca świadomym skutków własnego czynu. Zupełnie inną linię uosabia patriarcha Mojżesz wsłuchujący się w Słowo pochodzące od Boga, niepróbujący niczego wykradać, wydzierać siłą, rozbijając pierwotnej jedności podmiotu, świata i języka.

Mojżesz podjął słowo przez Boga objawione, Prometeusz – Bogu wykradzone. Można by też powiedzieć inaczej: w tradycji mojżeszowej jest to słowo „wysłuchane”, w prometejskiej zaś, czyli mitycznej – słowo „podśluchane”. Pierwsze więc zachowuje pełniejszą tożsamość, boskość i „świętość”. Drugie podlega silnym, zewnętrznym przekształceniom, prymat obejmuje w nim pierwiastek ludzki. Pierwsze jest wcieleniem treści, drugie – formy⁴⁷.

⁴⁵ Zob. A. DUNAJSKI. *Słowo stało się siłą. Zarys Norwidowej teologii słowa*. Pelplin 1996 s. 45.

⁴⁶ Zob. tamże s. 44. Norwid, mówiąc o języku, używa metafory katedry (s. 369), która staje się dla niego zarazem symbolem kierunku wertykalnego, pionową osią kosmosu łączącą ziemię z niebem, *sacrum z profanum* (który to symbolizm poeta niejednokrotnie wykorzystywał w innych utworach, np. w wierszu *Pielgrzym*), jak i symbolem świętości słowa, jego pozaziemskiego, Boskiego pochodzenia i dwoistej struktury. Motyw ten przewija się zresztą dość często przez lirykę autora *Czarnych kwiatów*. Podobne metafory wertykalne pojawiają się na przykład w *Notatkach z mitologii*. Norwid nazywa obelisk promieniem i litanią przebijającą niebiosy odesłaną do słońca – T. VII, 285-286.

⁴⁷ A. DUNAJSKI. *Słowo stało się siłą...* s. 44-45.

Drugim kręgiem kulturowym odpowiadającym alternatywnemu sposobowi rozumienia ludzkiej mowy jest kultura judeochrześcijańska oparta na przekonaniu o tym, że język nie powstał tylko jako wynik myślenia racjonalnego i społecznej umowy, ale jako narzędzie poznawania świata dane człowiekowi przez Boga. W odróżnieniu od tradycji starożytnego, zachodniego świata pogan słowo cieszy się w nim należyтым szacunkiem i prowadzi do powstania nierówności społecznych, nie uaktywnia mechanizmów podziału i wykluczenia⁴⁸. Nurt ten wydaje się podkreślać jedność myśli i świata, tego, co wirtualne, czy symboliczne z tym, co realne. Słowo służy więc przede wszystkim transcendencji Bytu, podkreśleniu faktu istnienia jego niematerialnej, metafizycznej strony. Rzecz jasna Norwid wydaje się pomimo różnic między tradycją grecką a judeochrześcijańską łączyć je jako dwa źródła cywilizacji śródziemnomorskiej, jako dwa odrębne choć dialektycznie się uzupełniające filary świata wartości europejskich.

Dzieje słowa podzielonego na dwa odrębne „nurty” kształtują się więc analogicznie do historii upadku człowieka rajskiego. Tradycja pogańskiego Zachodu nie wykorzystwała w pełni potencjału kulturotwórczego ani teologicznego, obecnego w słowie, zupełnie inaczej natomiast rzecz się ma w kręgu kultury judeochrześcijańskiej, z której wyłonił się Chrystus jako Wcielenie, Dopełnienie, najpełniejsza – bo dokonana przez czyn – realizacja pośredniczonego przez proroków stwarzającego Słowa-Logosu wydanego przez Boga Ojca⁴⁹. Owo pełne wykorzystanie języka rozumie Norwid jako realizację przez słowo zasady konstruktywnej dla przemiany dziejów – zasady zwolenia⁵⁰, czyli zaakceptowania własnego losu (indywidualnego lub zbiorowego) w kategoriach posłania, misji nadanej przez Boga do wypełnienia w dziejach, naśladowania Bożego wzorca, idei niepojętej na Zachodzie, który zafascynował się Prometeuszem-buntownikiem, idei z kolei rozwiniętej w tradycji wyrosłej na gruncie żydowskim, która zamiast wzoru tytana-demiurga wybrała wzór Adama – Bożego pomazańca przezwyciężającego tragizm własnej niedoskonałej i zbrukanej przez grzech kondycji dzięki pracy, naśladowaniu Boga.

Tradycja mityczna – reprezentowana przez Prometeusza – polegająca na nadaniu prymatu formie języka, postrzegająca go w oddzieleniu od świata, zdaje się prowadzić do zagubienia właściwego sensu istnienia języka jako fenomenuo proveniencji metafizycznej. Z kolei tradycja judeochrześcijańska opierająca się na tekstach biblijnych – ze szczególnym uwzględnieniem *Prologu Ewangelii* według świętego Jana – przywodzi człowieka na powrót ku przeznaczonej mu, choć

⁴⁸ Tamże s. 45-46.

⁴⁹ Por. tamże s. 45-52.

⁵⁰ Zob. tamże s. 55-71.

zagubionej, utraconej, świętości rozumianej jako jedność z Bogiem i otwarciu na transcendencję.

Przerost słowa zewnętrznego nad wewnętrznym, czyli formy nad treścią, zawsze według Norwida związany był z dziejowym procesem pojawiania się niewoli, w myśl zasady, że język stanowi odbicie świadomości kultury. Rozbicie integralnej jedności myśli i słowa, treści i formy tekstów językowych prowadzi do szeroko pojętego kryzysu wolności, panowania tyranii, a nawet upadku moralnego, do nieuporządkowania świata i zatarcia się podstawowych wzorców tożsamości człowieka.

Gdziekolwiek bądź wewnętrzne słowo ucierpiało
 Szedł potwór, który wietrzy, czy utyłó ciało?
 Szła niewoli-hijena... Już po Salomonie,
 A ledwo jutrznia prawdy błysnęła na tronie,
 Z e w n ę t r z n e bałwochwalstwo znów uciska ducha:
 W powietrzu dźwięk daleki jak kajdan łańcucha
 I świst bicza powózek assyryjskiej szarańczy;
 Kto słyszy?... drży; kto nie śmie słyszeć? – gra i tańczy.
 Cóż? stało się z świętymi wnętrzościami Słowa...
 Gdzie? ład nastroju pierzchnął; gdzie? słowa budowa,
 Gdzie? mąż, niewiasta, kapłan – gdzie? chóry i czeladź,
 Źródła, zdroje, i puchar, i wiedza, jak przelać?
 – Sen i jawa – myśl i forma – wygłos i milczenie,
 Świętym targnione gwałtem, nurtują sumienie (III, 583, w. 19-33).

Proces ten był możliwy do zaobserwowania między innymi w starożytności, która wykształciła formalizm uciskający ducha, niedający możliwości pełnej ekspresji, zniewalający słowo. Dopiero jednak tradycja judeochrześcijańska, której centralnym „punktem” okazało się przyjście Chrystusa przygotowane i zapowiedziane przez proroków, wprowadziła słowo zintegrowane (jako jedność treści i formy, której metaforą może być wcielnie Syna Bożego)⁵¹. Dialektyka wewnętrznego i zewnętrznego słowa (których figurami czy „prajcami” okazują się Mojżesz i Prometeusz) jest przez poetę traktowana jako naturalny porządek rzeczy, będący konsekwencją upadku słowa i jego oddzielenia od świata. Język ma bowiem dla autora *Czarnych kwiatów* strukturę dwoistą, z czego jednak Norwid nie wyciąga wniosków radykalnych. Podobnie jak w związku z postrzeganiem ludzkiego bytu jako rozdartego między przeciwieństwa a dążącego do ponownego scalenia, tak samo w wypadku języka Norwid nie opowiada się po żadnej ze stron dwuczłonowego podziału, nie faworyzuje żadnego z elementów –

⁵¹ Zob. H. SIEWIERSKI, *Architektura słowa...* s. 197.

ani myśli abstrakcyjnej, idealnej, ani kształtu językowego, pamiętając o tym, że prymat jednej z zasad nad drugą będzie prowadził do wypaczeń zamiast do osiągnięcia Prawdy i zbliżenia ludzkiej kondycji do Boga.

Postulowany przez poetę dwoisty podział cywilizacji ze względu na stosunek do słowa jako zadania, misji oferowanej przez Boga, której można się podjąć, odrzucić albo „zwulgaryzować” (III, 593-594)⁵² sprowadza się w pewnym sensie do dwóch różnych sposobów egzystencji słowa w świecie i zarazem dwóch różnych typów kultury czy systemów polityczno-społecznych. Norwid mówi o sile, która staje się słowem oraz o sytuacji odwrotnej, gdy to słowo staje się siłą.

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: p o c z a - t e k , d z i e j e i c e l (III, 560; por. s. 610-611).

W ten sposób poeta, przechodząc od filozofii języka, wkracza na płaszczyznę problematyki społeczno-kulturowej. Z jednej strony dostrzegł istnienie cywilizacji opartej na sile, w którym relacje międzyludzkie podporządkowane są zależności niewspółmiernej. W tym przypadku słowo staje się tylko narzędziem przemocy lub represji, wyraża Prawo ograniczające, karzące, dzielące i wykluczające z udziału we wspólnocie. Siła, która „stawa się słowem”, to po prostu symboliczne ukazanie negatywnego skutku, który wynika z przyjęcia prymatu przez zaledwie jeden z aspektów kultury – w wypadku języka to zbyt przywiązanie do formy, czyli pójście śladem Prometeusza znanego z tragedii Ajschylosa, tragicznego buntownika, którego negacja praw boskich doprowadziła tylko do rozbicia świata oraz strącenia samego tytana w otchłań niczym Lucyfera w mitologii judeochrześcijańskiej. Słowo silne, zdecydowane, ale poza samą siłą i zakazem nieniosące w sobie żadnych wartości, samo stając się wartością autote-

⁵² Norwid wprowadza opozycję Autora i Wulgaryzatora – pierwszy wykorzystuje twórczą moc słowa i jest świadom faktu, że jego sens zmusza człowieka do wysiłku, zarówno pisarskiego, jak i czytelniczego, że tylko interpretowanie słowa rozumiane jako trud poznawczy i poszukiwanie w nim wartości duchowych jest pełną jego realizacją w świecie. Z kolei Wulgaryzator niszczy pierwotny, skomplikowany kształt języka, upraszczając jego przesłanie, czyniąc je zbyt oczywistym, „jasnym” stylowo, niewymagającym wysiłku ze strony odbiorcy, a więc oddalającym człowieka od jego powołania, którym jest poszukiwanie sensu i Prawdy poprzez wysiłek rozumiany jako pracę, wypełnianie przewidzianego dla człowieka losu, zwolenie z wyrokami Boga, a także interpretowanie rzeczywistości, doszukiwanie się ukrytych w niej znaków *sacrum* (zob. G. HALKIEWICZ-SOJAK. *Norwidowa „jasność” i „ciemność” w dyskursie nie tylko poetyckim*. „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1997 z. 4 s. 33-73).

liczną niczym nakaz będący tylko i wyłącznie demonstracją siły, manifestacją władzy to wedle Norwida słowo zwulgaryzowane, słowo, które utraciło swój pierwotny, boski w pochodzeniu, hermeneutyczny charakter, prowadzące w ostateczności do przemocy – symboliczniej lub jawnej.

Z kolei drugi model rzeczywistości reprezentuje kulturę odmienną od innych, kulturę chrześcijańską, która rozwija się po wielkim epokowym akcie wcielenia Chrystusa, będącym dla Norwida wypełnieniem przeznaczenia i dialektyki dziejów, a także metaforą właściwego użycia języka. Słowo powinno być otwarciem, nie ograniczeniem, powinno motywować człowieka do naśladowania Chrystusa, do poszukiwania niebieskiej ojczyzny i znajdowania jej znaków-symboli na ziemi. Podobnie jak praca, pokuta, poszukiwanie i sztuka, tak samo język w dziele Norwida został przekazany jako narzędzie umożliwiające ludziom – przy zachowaniu odpowiedniej zasady z-wolenia – dążenie i zbliżanie się do pełni człowieczeństwa. Język bowiem poprzez swą dychotomiczną strukturę zmusza do dostrzegania sensu ukrytego poza znakiem. Język jest więc formą interpretowania świata, zawiera w sobie zasadę sztuki. Szczególną zaś rolę odgrywa w tym kontekście poezja, która – jak mówi Barbara Sawicka – przypomina podróż archeologa analizującego resztki, pozostałości ludzkiej aktywności duchowej, poszukującego w kulturze zagubionych, zatartych prawd o człowieczeństwie, które swój prolog miało przecież w raju zdaniem Norwida⁵³.

Chrześcijaństwo odwróciło więc i zrewolucjonizowało zasadę świata, strukturę stosunków międzyludzkich, przypominając o Bożym planie dla człowieczeństwa, zawartym *implicite* w zasadzie konstytutywnej dla języka. Po Chrystusie to słowo stało się siłą. Wcielenie, krzyż i zmartwychwstanie – a nie prometejski bunt, kradzież ognia i przybicie do skał Kaukazu – okazały się więc punktami zwrotnymi w dziejach świata, w dziejach kultury.

Nieprzypadkowo przypisuje Norwid panującym stylom stosunków społecznych określone wizje sztuki. W epokach i w kulturach rządzonych siłą, dominować miała sztuka wizualna, opierająca się na tym, co zewnętrzne (analogicznie do słowa zewnętrznego), powierzchowne, widzialne, możliwe do określenia zmysłowego. Z kolei słowo rządzi się zasadą wnętrza, artysta musi podjąć wysiłek, zejść – niczym Orfeusz – którego mitem Norwid również się inspirował⁵⁴ –

⁵³ Zob. B. SAWICKA. *Cypriana Norwida rzecz o inicjacji w tajemnicę słowa*. „Ruch Literacki” 1997 z. 6 s. 827.

⁵⁴ Zob. G. HALKIEWICZ-SOJAK. *Orfeusz Mickiewicza, Krasińskiego i Norwida na tle tradycji motywu*. W: G. HALKIEWICZ-SOJAK. *Nawiązane ogniwo. Studia o poezji Cypriana Norwida i jej kontekstach*. Toruń 2010 s. 119-144. Por. B. SAWICKA. *Cypriana Norwida...* s. 838: „Ofiara, symboliczna śmierć, zstąpienie do piekła – są to konieczne stopnie inicjacji. »Pieśń i boleść« towarzyszą sobie”.

w ciemność, aby wydobyć z niej światło, dotrzeć do ukrytego i zarazem wyzwalającego sensu słów. Istotą sztuki od momentu nadejścia chrześcijaństwa staje się bowiem to, co ukryte we wnętrzu ludzkiej duszy. Artysta nie jawi się już jako potężny, tytaniczny człowiek, ale pozornie słaby pielgrzym, naśladowca Chrystusa, poszukiwacz, który podąża wśród „pozornej bezsilności, bezpersonalizmu – do bezstronności... do arcydzieła Prawdy”.

Problem języka wpisywał się w proces przetransponowania opowieści greckiej do narracji judeochrześcijańskiej w ujęciu Norwida. Opowieść o szlachetnym wygnańcu przeklętym przez bogów i olimpijczyków także przeklinającym stała się w dziełach poety mitem genezyjskim mówiącym o założeniu kultury ludzkiej nie w kategoriach buntu, ale raczej *felix culpa*.

4. MITEM OFIARY W TWÓRCZOŚCI NORWIDA

Odmienność Norwidowskiego odczytania mitu prometejskiego widoczna jest również *implicite* w ujęciu zagadnienia ofiary, które stanowi jeden z kluczowych mitemów opowieści o dobrym tytanie, a także które zdaje się wpisywać w typowe dla poety myślenie antropologiczne⁵⁵.

Sam fenomen ofiary wywodzi się z myślenia archaicznego, obecnego jeszcze w społecznościach posługujących się mito-logiką. Odnosi się on do schematu *do ut des*, co oznacza, że ofiara u swoich źródeł niezbywalnie kojarzyła się z aspektem wymiany dóbr czy wartości⁵⁶. Leżała ona nawet u podstaw takich praktyk rytualnych, jak potlacz. Ponadto mechanizm ofiary występował praktycznie we wszystkich znanych formach kultu religijnego w związku z opisanym przez Reného Girarda schematem zadawania kolektywnej przemocy polegającym między innymi na demonizacji ofiary, potem zadaniu jej śmierci, a następnie sakralizacji i wytworzeniu ładu społecznego na zgłiszczach ofiarnego stosu. Schemat ten zawiera się w „instytucji” kozła ofiarnego⁵⁷. Zdaniem francuskiego antropologa kultury dopiero przyjście chrześcijaństwa okazało się iście rewolucyjnym momentem w dziejach świata, gdyż religia ta jako pierwsza i jedyna dokonała

⁵⁵ Temat ofiary powracał u Norwida co najmniej na kilku płaszczyznach, między innymi jako mitem pojawiający się w strukturze dramatycznej akcji utworów, na przykład dramatów, albo jako aspekt funkcjonalny – pewna prawidłowość konstruująca świat przedstawiony i aksjologiczną wymowę dzieł (a nie konkretny moment w akcji). Zob. M. KŁOBUKOWSKI. *Archetyp ofiary w literaturze polskiego romantyzmu*. Toruń 2012 s. 141-142.

⁵⁶ Zob. G. VAN DER LEEUW. *Fenomenologia religii*. Przekł. i wstęp J. Prokopiuk. Warszawa 1997 s. 313-321.

⁵⁷ Zob. R. GIRARD. *Kozioł ofiarny*. Przeł. M. Goszczyńska. Łódź 1987.

demaskacji krwawych praw rządzących społecznym łaodem innych religii i mitów. Chrześcijaństwo – zwłaszcza przez *Nowy Testament* i opisaną w nim działalność, nauczanie, wreszcie pokazowy i nieuczciwy proces Jezusa Chrystusa – obnażyło okrutne prawa i mechanizmy rządzące łaodem społecznym budowanym na archaicznych systemach wierzeń, obnażyło kłamstwa wszelkich mitologii. Powtarzając skrótowo za Girardem, wypada powiedzieć, że „[...] mit jest przeciwko ofierze, natomiast *Biblia* jest za nią”⁵⁸.

W wieku XIX wraz z rozwojem romantyzmu fenomen ofiary stał się przedmiotem zainteresowania poetów, pragnących odnowienia kultury poprzez dotarcie do pierwotnych, mitologicznych źródeł sztuki słowa, przez poszukiwanie stanu pierwotnej jedności podmiotu ze światem przy jednocześnie dokonującej się jak nigdy wcześniej indywiduacji, rozumianej jako oddzielanie się podmiotu poznającego od świata i języka. Jednocześnie romantycy wierzyli w ideę podmiotu, który wyodrębniając się ze świata, uniezależniając od niego, zdobywając indywidualność i niepowtarzalność, pozostanie wciąż w tak silnym kontakcie z rzeczywistością, by móc wywierać na nią wpływ. Oczywiście wydaje się, że jedyną możliwość zrealizowania takiego ideału oferowało uformowanie się silnego, niezależnego, demiurgicznego „ja”, kierującego się tendencjami auto-deifikującymi, „ja” skupionego na sobie i samym sobie, poszukującego źródła prawi zasad, wedle których można konstruować rzeczywistość. Warto zauważyć, że to właśnie ofiara stawała się ważnym elementem na projektowanej przez zachodnich romantyków drodze, inspirowanej losem Ajschylosowego Prometeusza, do takiej kondycji bytu jednostkowego.

Aby jednakże ideał ten osiągnąć, należało przede wszystkim – wzorem antycznej maksymy zapisanej na świątyni delfickiej, poznać samego siebie, co romantycy odczytywali w kategoriach iście narcystycznego zwrotu wysiłków poznawczych i skupienia się nad ludzkim wnętrzem. Ofiara – ujmowana w kategoriach zarówno duchowych, jak i psychologicznych – polegała w tym kontekście na porzuceniu form starego „ja”, dawnej podmiotowości i przejściu przemiany duchowej podmiotu, który miał zdobyć nową tożsamość, uzyskać samoświadomość, dojrzeć do udźwignięcia ciężaru misji dziejowej mu powierzonej albo raczej samemu sobie wyznaczonej i podjęciu się jej wykonania⁵⁹.

Powracając więc do źródeł mitologicznych – jako że ofiara jest jednym z istotnych momentów przejścia (*rite de passage*) w monomitycznym schemacie

⁵⁸ R. GIRARD. *Początki kultury*. Przeł. M. Romanek. Kraków 2006 s. 104. Podkreślenie autora.

⁵⁹ Zob. M. KŁOBUKOWSKI. *Archetyp ofiary...* s. 105-141.

rytualnej drogi prób⁶⁰ – romantycy przetransponowali ideę ofiary na kategorie związane z procesem kształtowania się jaźni. Stała się ona już niekoniernie sposobem przeblągania sił wyższych, czy uzyskiwania pewnych wzniosłych wartości przez rezygnację z innych wartości, ale raczej sposobem na przeprowadzenie *metanoi* właszej *psyche*.

Porównując jednak podejście Norwida do ofiary, nie sposób nie zauważyć zarówno różnicy w ukształtowaniu świata wartości, odmiennej wizji fenomenu, jak również krytycznego podejścia poety do operacji intelektualnej, która dokonała się nad ofiarą w obrębie kultury romantycznej. Norwid po prostu zdawał się, wyprzedzając własną epokę, dostrzegać niebezpieczeństwa zawarte w wizjach romantyków zachodnich i polskich. Jego myślenie wydaje się być zbieżne ze znacznie późniejszą refleksją Girarda, na co zwracano już uwagę w badaniach⁶¹. Poeta, pozostając wierny wartościom chrześcijańskim, których głoszenie i realizację uważał za warunek *sine qua non* pełni człowieczeństwa, w sposób rewolucyjny i manifestacyjny zmieniał typowo romantyczne myślenie o ofierze, inspirowując się odmienną od przyjętej przez romantyków zachodnich wersją mitu prometejskiego i przypisując inną rolę zawartemu w niej mitemowi ofiary.

Powyżej przedstawiona koncepcja romantycznego „ja” jako przechodzącego poszczególne przemiany i dorastającego do wykreowania nowej, silnej kondycji oraz pozycji w świecie, czego przykład stanowi los Gustawa-Konrada z *Dziadów*, może być z powodzeniem uznana za inicjacyjną. Na temat inicjacji i archaicznego sposobu jej rozumienia wypowiedział się autor *Vade-mecum* niezwykle krytycznie w *Notatkach z mitologii*. Przede wszystkim nie dostrzega w nich poeta aspektu poznania czy rozwoju duchowego jednostki, a wręcz przeciwnie, odwołując się do słów rozpoczynających chrześcijańskie *credo*, Norwid wskazuje na to, że inicjacje mogą być źródłem niewoli („Dom niewoli egipskiej” – VII, 289). Autor *Tyrteja* snuje refleksję na temat ostatniego – najbardziej skrytego stopnia wtajemniczenia – i ukazuje jego zgubny wpływ na człowieka.

– pokazuje się inicjowanemu, jakimi drogi sami zdobywali arkany prawdy – te zaś drogi: post-gwałtowny, narkotyki, muzyka, rytmu tajemnice (wstrząśnienie nerwów), matematyczne podobieństwa grubej kabały, zaklęcia woli itd.... Oświadczano nareszcie dwuznacznym gryfonem (taki gryfon np. Edypowi zadany), że... inicjowany sam domyślić się może, iż:

⁶⁰ Zob. J. CAMPBELL. *Bohater o tysiącu twarzy*. Przeł. A. Jankowski. Poznań 1997.

⁶¹ Zob. B. WOŁOSZYN. *Norwid ocala. Heroizm, śmierć i zmartwychwstanie w twórczości postromantyka*. Kraków 2008 s. 71.

prawda jest harmonią
 świętość jest ironią socjalną } tylko!
 I odgadłszy tak stopniami poddawaną zagadkę, zostawał inicjowany [...]
 współ-czynnikiem.
 I pomiędzy:
 ciemnością a światłością;
 lunatyzmem a jawem;
 księżycem a słońcem
 – był nareszcie on (inicjowany) tylko...i mniej więcej z dobrą wiarą mówił
 ku sobie: „*Fiat!*” [...].
 (VII, 289)

Powyższy fragment obfituje w motywy powtarzające się w wielu inicjacjach misteryjnych czy orgiastycznych, co dowodzi, że Norwid musiał być zaznajomiony z wynikami badań rodzącej się i rozkwitającej w wieku XIX nowoczesnej, także porównawczej, mitografii⁶². Szczególnie jednak zwraca uwagę wartościowanie, które stosuje poeta, przypisując rytuałom pogańskim opartym na mitologii wpajanie mistom przekonania o posiadaniu niezwykle performatywnej w świecie mocy, o możliwości dowolnego kształtowania rzeczywistości. Nieprzypadkowo inicjowany wedle Norwida zaczyna po wtajemniczeniu wypowiadać słowo zarezerwowane dla Boga dokonującego *creatio ex nihilo*. Osateczne wtajemniczenie polega bowiem na podawaniu inicjowanym zaledwie półprawd o świecie prowadzących do zanegowania tradycyjnych hierarchii wartości, wiary w świętość czy transcendencję rzeczywistości. Jednocześnie mistowie zostają przekonani o czysto ludzkim i konwencjonalnym źródle, z którego wypływa kultura, i wmawia się im, że sami mogą ją konstruować bez ograniczeń. Rzecz jasna, choć Norwid nie mówi tego *expressis verbis*, dostrzega on w takich praktykach niebezpieczeństwo, które niosą gnostyckie idee prowadzące do deifikacji człowieka, do wiary w jego tytaniczną kondycję. Inicjacja w religiach archaicznych zdaniem Norwida prowadzi do nadmiernego poczucia siły, mocy, które może okazać się destrukcyjne dla człowieka i jego kondycji. Na podstawie gryfu (jak Norwid nazywa zagadkę, utożsamiając ją z matnią i matactwem w notatce 276 s. 291) człowiek może bowiem dojść do wniosku o czysto ziemskim, ludzkim pochodzeniu najważniejszych wartości, o braku ich metafizycznej legitymizacji, a także o tym, że prawda jest tylko harmonią, co można by odnieść do obaw poety zawartych w wierszu *Królestwo*⁶³. Czyż człowiek czujący się „współ-czynnikiem” rzeczywistości, wypowiadający sam do siebie *fiat*, nie jest człowiekiem prometejskim w sensie takim, jakim widział go romantyzm zachodni,

⁶² Zob. W. SZTURC, M. DYBIZBAŃSKI. *Mitoznawstwo porównawcze*. Kraków 2006 s. 81-133.

⁶³ Por. G. HALKIEWICZ-SOJAK. *Wobec tajemnicy i prawdy*.... s. 167-168.

skupiony wokół idei buntu i budowania świata w myśl alternatywnych wobec Boskich kategorii?

Norwid uznaje rytę inicjacyjną za opartą na mistyfikacjach oraz oszustwach, za pomocą których można manipulować masowym, niewymagającym odbiorcą. „[...] i na szczycie inicjacji byli zawsze ludzie wedle indywidualnych ich sił a ateusze, dochodzenie zaś do tego stopnia formowało kabałę boską, przez masy i dla mas czczoną” (VII, 290). Norwid demaskuje cel wprowadzania podobnych „gryfów”, czyli zagadek prowadzących do określonych wizji człowieka oraz ich skutki, mówiąc o tym, że służą one tylko i wyłącznie utrzymaniu się systemu władzy opartej na sile, wykluczeniu, poszerzaniu rozwarstwienia społecznego, a nie kierującego się dobrem i wolnością osoby ludzkiej. „Ale ów gryf egipski, kastowy, był właśnie nie dla straży prawdy, jeno przeciwnie – dla straży i usprawiedliwienia nieprawdy prawdę każących; [...] i już wtedy inicjowany był tylko komparsem zbrodni lub spiskowym [...]” (s. 291). Dokładnie tak samo interpretuje wszystkie przedchrześcijańskie mitologie Girard, doszukując się w nich ukrytych przed odbiorcami struktur przemocy kolektywnej i mechanizmu kozła ofiarnego, który służy utrzymaniu *status quo* systemu władzy opartego na powtarzających się aktach przemocy wobec wybranych jednostek, na rządach strachu i mimetycznej rywalizacji między ludźmi, skompromitowanych i ujawnionych dopiero przez *Ewangelię*⁶⁴.

Czy mit prometejski nie posiada potencjału demaskatorskiego? Czy nie mógłby służyć jako opowieść obnażająca mechanizmy znęcania się nad niewinnym winowajcą? Być może kwestia istnienia niejednoznacznych interpretacji i różnych wersji mitu wydaje się być kluczem dla jego nie do końca określonego charakteru i funkcji kulturowej. Z jednej strony bowiem – według perspektywy Ajschylosa – Prometeusz jest ofiarą systemu, ślepego i okrutnego aparatu władzy, szlachetnym buntownikiem walczącym o prawa dla ludzi oraz założycielem kultury. Z drugiej jednak strony – w interpretacji posthezejdjańskiej – tytan będzie tylko nieświadomym do końca winowajcą, psotnikiem, który sam siebie oszukał i sprzeciwiając się mądrości bogów i tak, nic nie wiedząc, przyczynił się do realizacji wyroków Konieczności.

Być może więc w zależności od tego, który biegun interpretacji mitu prometejskiego zostanie przyjęty jako dominujący, opowieść może sprawiać wrażenie bliższej lub dalszej wobec narracji chrześcijańskiej. Tylko pozornie wydawać się może, że potencjał ten przeważa w linii interpretacyjnej Ajschylosa, która w istocie zawiera w sobie system wartości niemożliwy do skorelowania z perspektywą chrześcijańską. Przecież zmagania Zeusa i Prometeusza

⁶⁴ Zob. R. GIRARD. *Kozioł ofiarny; Początki kultury* s. 183.

mają charakter rozgrywki między niemal równorzędnymi bogami, między dwiema sprzecznymi zasadami bytu, które muszą się pojednać, aby nastąpiła kosmiczna harmonia. Z kolei interpretacja wywiedziona z dzieł Hezjoda pozwala dostrzec w Prometeuszu pierwszego, nie w pełni świadomego twórcę kultury, analogicznego do Kaina jako protoplasty rodu ludzkiego, od którego zaczęło funkcjonować prawo rytualne⁶⁵. Badając interpretację Hezjoda, nie sposób nie dostrzec możliwości kontaminacji dwóch różnych mitów z dwóch różnych typów kultury. Mit prometejski – czego dowodzi Norwid – może stać się częścią innej, „nad-rzędnej” opowieści „adamickiej”, co można uznać za jego chrystianizowanie. Prometeusz w tej wersji okazuje się ułomnym, niedoskonałym, nie w pełni świadomym współpracownikiem potężniejszego Zeusa, wypełniającym wolę Konieczności.

Czyż wizja taka nie pokrywa się w pewnym sensie z Norwidowską antropologią, która daje zupełnie inną od archaicznych rytów inicjacyjnych odpowiedź na gryfon dotyczący kondycji ludzkiej? W wierszu *Sfinks* poeta ukazuje peryfrazę istoty ludzkiej, mówiąc: „Człowiek?... – jest to kapłan bez-wiedny / I niedojrzały...” (II, 33). Nieświadomy, ale „z-wolony” z siłami transcendentnymi, odkrywający własne powołanie do współpracy z Bogiem, nie do stania się alternatywnym władcą świata i kosmosu – takie jest Norwidowskie spojrzenie na człowieka wywiedzione z mitu prometejskiego.

Przede wszystkim należy zauważyć, że ofiara była dla romantyków odpowiedzią na pytanie o sens cierpienia, odpowiedzią alternatywną wobec zemsty i nienawiści, co znów doskonale jest widoczne na przykładzie *Dziadów* drezdeńskich. O ile jednak ofiara w ujęciu Mickiewiczowskim (jeśli uznać je w dużej mierze za symptomatyczne dla głównych tendencji romantyzmu europejskiego i polskiego) prowadzi do poradzenia sobie z metafizycznym skandalem zła i niezawionego cierpienia, o tyle ciągle jednak wiąże się z przemianą osobowości bohatera w jednostkę potężną, wybrańca, proroka, męża opatrnościowego o imieniu czterdzieści i cztery⁶⁶. Ofiara staje się więc warunkiem konstruowania silnego, niezależnego, indywidualistycznie zorientowanego „ja”.

Zupełnie inaczej kwestię tę ukazuje autor *Białych kwiatów*, przypisując odmiennie wartości cierpieniu. O ile bowiem cierpienie u Mickiewicza i u zachodnich romantyków jest zaledwie sposobem, przejściem, drogą, którą trzeba przebyć, by uzyskać nagrodę, dostąpić przebóstwienia i odrzucenia pierwotnie niedoskonałej ludzkiej kondycji, o tyle według Norwida sens cierpienia nie polega

⁶⁵ Zob. R. GIRARD. *Początki kultury* s. 85.

⁶⁶ Zob. B. DOPART. *Poemat profetyczny. O „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza*. Kraków 2002 s. 127.

na ucieczce od człowieczeństwa, od życia w świecie realnym, ofiara nie jest dla niego formą eskapizmu prowadzącego do wyobrażonej przestrzeni lepszego życia, a wręcz odwrotnie. Ofiara zdaniem Norwida polega na akceptacji faktu cierpienia jako jednego z rudymenarnych doświadczeń określających ludzką egzystencję. Ofiara staje się więc sposobem na trudną afirmację życia w całym jego realizmie. Norwid szczególnie silnie akcentuje wizję ludzkiego losu jako konstytuowanego przez doświadczenie cierpienia, które – zdaniem Józefa Ferta – urasta nawet w poezji autora *Vade-mecum* do wymiarów afirmowanego wcielenia uniwersalnej figury człowieczeństwa⁶⁷. Podobnie Norwid ujmował kwestię cierpienia w innych dziełach, choćby w misteriach pasywnych⁶⁸. To właśnie w dramatach pojawiają się typowi dla twórczości autora *Promethidiona* bohaterowie cisi, uosabiający chrześcijańskie cnoty, takie jak pokora, uniżenie, gotowość do służby, ofiary, niecechujący się rozbuchanym ego, zbyt dużym poczuciem indywidualizmu⁶⁹. Większość bohaterów Norwida nie realizuje wzorca typowo romantycznej, zbuntowanej podmiotowości. Starcie z cierpieniem w życiu jest dla nich przeważnie szansą do pokornego naśladowania Chrystusa jako arcywzoru, mistrza, nauczyciela, który na zawsze pozostanie jedynym źródłem siły i zwycięstwa moralnego. Zdaniem Aliny Merdas poeta celowo „[...] nie uchrystusowia swoich bohaterów ani nie otacza ich aurą doloryzmu – jest świadom swego losu i przyjmuje go z godnością. Bohaterowie Norwida nie buntują się przeciwko śmierci, lecz tę śmierć zwyciężają”⁷⁰.

Stosunek bohaterów Norwida, jak i samego poety do cierpienia wydaje się programowo alternatywny wobec głównych nurtów romantycznego myślenia, a zarazem zbieżny z ideą chrześcijaństwa i wykwitłą z niej filozofią realizmu tomistycznego. Ofiara jako akceptacja cierpienia i pokorne naśladowanie Chrystusowego wzoru staje się dla Norwida najgłębszą formą afirmacji Bytu, jego sakralnego charakteru i transcendentnego zakorzenienia, a także nadania mu sensu⁷¹.

⁶⁷ J. FERT. *Norwidowskie oblicze cierpienia*. W: *Strona Norwida. Studia i szkice ofiarowane Profesorowi Stefanowi Sawickiemu*. Pod red. P. Chlebowskiego, W. Torunia, E. Żwir-kowskiej, E. Chlebowskiej. Lublin 2008 s. 124.

⁶⁸ Zob. M. KŁOBUKOWSKI. *Archetyp ofiary...* s. 142-150.

⁶⁹ Zob. I. SŁAWIŃSKA. „*Chrześcijańska drama*” Norwida. W: *Dramat i teatr religijny w Polsce*. Pod red. I. Sławińskiej, W. Kaczmarka. Lublin 1991 s. 219.

⁷⁰ A. MERDAS, *Ocalony wieniec...* s. 173.

⁷¹ W tym kontekście warto przywołać książkę Viktora Frankla *Homo patiens* (przeł. R. Czernecki i J. Morawski. Warszawa 1984), w której autor wyróżnia cierpienie jako jeden z trzech, obok miłości i twórczości, sposobów na bycie w świecie i nadawanie życiu sensu.

Równie istotna okazała się sama fenomenologia ofiary w ujęciu Norwida. Otóż dla większości romantyków ofiara była przede wszystkim jednorazowym, momentalnym i niepowtarzalnym zdarzeniem, które zachodziło w życiorysie bohatera, miało wpływ na strukturę dramatyczną dzieła, a także projektowało nową antropologię postaci. Tymczasem autor *Aktora* postrzegał ofiarę inaczej, jako zjawisko dużo bardziej złożone. U Norwida sposób istnienia fenomenu był wyraźnie procesualny i związany z zanurzeniem jednostki w świecie, z trwaniem. Odkupienie jest jednym z dwóch istotnych członów dialektycznych formułujących mit nowotestamentowy, którym inspirował się romantyzm. Poprzedza go Wcielenie rozumiane jako wejście Boga w dzieje ludzkości z wszelkimi tego konsekwencjami – przeobrażenie Boga w człowieka zakłada bowiem przybranie ludzkiego ciała, wtrącenie w ramy konkretnej kultury w jej realiach społeczno-historycznych i zarazem uświęcenie ludzkiej kondycji, cielesności oraz świata rzeczy⁷². Żaden z tych dwóch członów mitu biblijnego (wcielenie i odkupienie), stanowiącego przedłużenie narracji „adamickiej”, nie może być uznany za ważniejszy bez szkody dla wymowy symbolicznej opowieści⁷³. Wcielenie okazuje się najpełniejszą realizacją Miłości rozumianej jako stwórcza i soteryczna moc Boga, zarazem nie tylko jako wzniosła treść, ale też jako zjawisko domagające się dopełnienia w formie, kształtowaniu świata⁷⁴, co stanowi iście tomistyczną afirmację istnienia człowieczego i jego uwikłania w świat realny⁷⁵. Według Norwida:

Ofiara zbawcza – męka pasywna – nie może być oderwana od ofiary życia („... to poświęcanie się codzienne i cogodzinne, cochwilowe...”), od wypełnienia do końca doczesnego powołania. [...] ofiara nie sprowadza się do jednorazowego tragicznego gestu, powinna być treścią codzienności, zapracowaniem na krzyż. [...] Inaczej niż w gnozie, manicheizmie i rozmaitych herezjach, często

⁷² Zob. E. BIENKOWSKA. *Dwie twarze losu. Norwid – Nietzsche*. Warszawa 1975 s. 161.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Zob. E. BIENKOWSKA. *Słowo i prawda. O poematach filozoficznych C. Norwida*. „Znak” 1975 nr 27 s. 30: „Dla Norwida ruch miłości wydaje się odwrotny od ruchu platońskiego erosa: nie odrywa człowieka od ziemi, by go przenieść w ponadświatowe przestrzenie, lecz pozwala na prawdziwe zadomowienie się w tym świecie, na ucłowieczenie, to znaczy przepełnienie materii znakami ducha”.

⁷⁵ Ciekawy kontekst może otwierać wiersz *Dwa męczeństwa* z roku 1850. Paweł zostaje skontrastowany z nieautentyczną tłuszczą, która najpierw uznaje go za boga, a potem o mało co nie kamieniuje, co swoją drogą budzi kolejne skojarzenia z mechanizmem kozła ofiarnego opisywanym przez Girarda. Konstatacja kończąca wiersz przywodzi na myśl tomistyczną ideę drabiny bytów. Ofiarą jest więc w pewnym sensie zaznanie pełni człowieczeństwa jako wypełnienie Bożej woli, zajęcie miejsca pośredniego w kosmosie między światem zwierzęcym a rzeczywistością Boską.

przyciągających romantyków, zespolenie ducha i materii nie jest upadkiem czy wygnaniem, ale określa istotę człowieczeństwa, jest pozytywnym punktem wyjścia dla rozważań o człowieku. [...] Wcielenie nie jest upadkiem w ciało, historia nie jest upadkiem w czas [...] ⁷⁶.

W odróżnieniu od towiańczyków Norwid nie wierzył w mający nadejść jednorazowy akt pojednania ziemi i nieba, powszechnej *metanoi*, która miała zajść poprzez „przeanielenie”, uświęcenie człowieka rozumiane jako pojedyncza momentalna przemiana. Dla poety dużo bardziej liczył się walor procesualnej, nieustającej w ciągu dziejów pracy, która to właśnie w pełni uświęcała człowieka poprzez zbliżenie go do jego powołania poprzez z-wolenie go z planem Bożym ⁷⁷.

Szczególnym rodzajem pracy, a więc i ofiary, okazywała się wedle Norwida sztuka. Realizuje ona dobro i zapobiega zbyt dużym ofiarom, którym Norwid – w odróżnieniu od większości tworzących jeszcze przed nim romantyków – ujmuje racji bytu. W *Promethidionie* Norwid postulował, że dzieła ludzkie mają za zadanie uniepotrzebnić męczeństwo, wobec którego poeta był bardzo krytyczny w odniesieniu do romantycznego zbytniego jego zdaniem i nie zawsze sensownego przelewania krwi ⁷⁸. Wynika stąd również Norwidowska krytyka mesjanizmu romantycznego. Poeta nie zgadzał się z założeniem Mickiewicza, że Polska może wejść w rolę Chrystusa w dziewiętnastowiecznej Europie. Zarzucał romantikom, że gloryfikowali cierpienie ojczyzny rozumiane tylko i wyłącznie jako śmierć, prześladowanie, walkę skazaną na niepowodzenie. Dostrzegał z kolei brak pozytywnych i konstruktywnych wartości, na których mogłaby powstać twórcza wizja odnowienia narodu i państwa. Mesjanizm Mickiewiczowski i mesjanizm towiańczyków w rozumieniu Norwida były przejawem pychy czy narodowej megalomanii, czy też w odniesieniu do wcześniejszych rozważań przejawem opowiedzenia się po stronie Ajschylosowej interpretacji mitu prometejskiego.

Zapominanie o tym, że również męczennicy są tylko ludźmi, toteż ich ofiara musi być jakoś naznaczona ludzką ułomnością, bierze się z pysznego przypisywania sobie boskości. W naszych dążeniach niepodległościowych, źródłem niezrozumienia dla męczeństwa jest fałszywe wyobrażanie sobie, żeśmy Chrystusem narodów. Wielki to błąd, „skoro tak już w s a m o - b ó s t w i e postawi się naród jaki... [...] N i e o f i a r y – nie! – – ofiary Polski nie wybawią, bo ona już tak czystych ofiar nie chce, jaką była O f i a r a Pańska, która jeżeli by powtórzoną być mogła, to Chrystus nie Chrystus – to Odkupienie nie Odkupienie – to zwycięstwo nie zwycięstwo...” (VIII, 157) ⁷⁹.

⁷⁶ E. BIEŃKOWSKA. *Dwie twarze losu...* s. 161-162.

⁷⁷ Por. J. FERT. *Norwidowskie oblicze cierpienia* s. 131.

⁷⁸ Zob. J. SALIJ. *Problem męczeństwa i Norwid*. W: *Norwid a chrześcijaństwo*. Red. J. Fert, P. Chlebowski. Lublin 2002 s. 31-49.

⁷⁹ Tamże.

Jedyną ofiarą zmieniającą ludzką kondycję mogła być ofiara, która dokonała się na Golgocie, Norwid mówił w motcie do *Bogumila*: „Nie za sobą z krzyżem Zbawiciela, ale za Zbawicielem z k r z y ż e m s w o i m: ta jest zasada wszechharmonii społecznej w Chrześcijaństwie [...]” (III, 341). Postrzeganie siebie samego przez podmiot (nieważne – indywidualny czy zbiorowy) jako równego Mesjaszowi kwalifikował czwarty wieszcz tylko jako nieudolne naśladownictwo. Jest to zresztą nie tylko jeden z istotnych punktów refleksji Norwida poświęconej byciu w świecie i współtworzeniu kultury, ale także jeden z kluczowych aspektów teorii Girarda, który wprowadził teorię pragnienia mimetycznego⁸⁰. Norwid, podobnie jak Girard, bardzo krytycznie podchodzi do ślepego, nieświadomionego naśladownictwa, które sprzeciwia się oryginalności rozumianej – co typowe dla poety – odmiennie niż w większości manifestów poetyckich XIX wieku. Nie jest ona bowiem dla Norwida wyznacznikiem poetyckiej nowości czy niespodziewanej formy, ale raczej polega na zakorzenieniu w źródle pełni człowieczeństwa, które to źródło dla Norwida jest oczywiście w charakterze metafizyczne. „Oryginalność więc jest tylko sumiennością dodatnią w obliczu źródeł. [...] Naśladownictwo bowiem jest albo nieświadomością, albo najohydniejszym fałszem, [...]” (*O Juliuszu Słowackim. Lekcja III*; VI, 423, 425).

Czy aspekt naśladownictwa pojawia się również w micie prometejskim? Biorąc pod uwagę linię interpretacyjną wywodzącą się z tragedii Ajschylosa, Prometeusz wdaje się w wir rywalizacji mimetycznej z Zeusem, aby w końcu stać się typowym kozłem ofiarnym, dzięki jego cierpieniu powstaje ład kulturowy. Nie ma jednak w tej wersji opowieści o ukaranym tytanie i tyranii Zeusa dość wyraźnego potencjału do zdemaskowania mechanizmu mimetycznego i przemocy kolektywnej. Ofiara Prometeusza nie może być w tym wypadku przyrównana do poświęcenia Chrystusa, ponieważ tytan okazuje się poniekąd winny, grzeszy pychą. Z kolei hezjodiańska wersja mitu sama w sobie również nie posiada wystarczająco dużego potencjału demaskatorskiego, by poeta mógł ją wykorzystać. Naśladowca Prometeusz okazuje się w tej interpretacji skompromitowanym poniekąd demiurkiem-tricksterem, który wprawia w ruch maszynę kultury, oddzielając ludzi od świata i zmuszając ich przez to do pracy, nie będąc świadomym konsekwencji. W tym wypadku próby naśladowania Zeusa, rywalizacja mimetyczna z bogiem skończyła się źle. To wciąż jednak za mało, aby z historii tej uczynić opowieść demaskatorską wobec zasad zła i tyranii, którymi rządzą się kultury. Należało przetransponować historię, zmodyfikować jej elementy i zakorzenić ją w obrębie potężniejszego symbolicznie mitu, za jaki

⁸⁰ Zob. R. GIRARD. *Sacrum i przemoc*. Przeł. M. i J. Plecińscy. Poznań 1993 s. 1-92, 197-231; R. GIRARD. *Kozioł ofiarny; Początki kultury* s. 49-51, 61-102.

uznawał Norwid opowieść wywiedzioną z *Księgi Wyjścia*, czyli mit „adamicki”. Norwid dokonywał sukcesywnie na wielu płaszczyznach poruszanych w dziełach kontaminacji dwóch mitów – „archaicznej” opowieści o ognionoścy z „nowoczesną” narracją „adamicką”. W ten sposób przechodził od opowieści o wygnaniu, od mitu tragicznego implikującego złe siły transcendentne do opowieści genezyjskiej, w którą po prostu wplątał nici – wątki fabularne wywodzące się z opowieści o Prometeuszu bądź nią w jakimś sensie inspirowane. Tym samym dokonywał chrystianizacji Hezjodiańskiej wersji mitu, modyfikując ją przez pryzmat teologicznych pojęć ze szkoły Akwinaty oraz świętego Pawła. Historia Prometeusza stała się dla Norwida po prostu starszym, greckim – nie do końca wolnym od niebezpiecznego według niego myślenia mitologicznego – wariantem opowieści o upadku paradoksalnie koniecznym do dramatu wcielenia, ofiary i odkupienia. Mit prometejski nabrał więc u czwartego wieszca cech opowieści „nowoczesnej” (zorientowanej monoteistycznie) i ukazującej grzech w kategoriach szczęśliwej winy. Mitologem Prometeusza został więc wpisany jako element dialektyki mitu nowotestamentowego i zarazem przejętym przez Norwida dziedzictwem świata starożytności pogańskiej, możliwej do interpretacji w kategoriach prefiguracji.

BIBLIOGRAFIA

- AJSCHYLOS. *Prometeusz w okowach*. W: Ajschylos. *Tragedie*. Przeł. i oprac. S. Srebrny. Kraków 2005.
- BIENKOWSKA E. *Dwie twarze losu. Norwid – Nietzsche*. Warszawa 1975.
- BIENKOWSKA E. *Słowo i prawda. O poematach filozoficznych C. Norwida*. „Znak” 27: 1975 nr 1 s. 24-36.
- CAMPBELL J. *Bohater o tysiącu twarzy*. Przeł. A. Jankowski. Poznań 1997.
- CHLEBOWSKI P. *Cypriana Norwida „Rzecz o wolności słowa”. Ku eposowi chrześcijańskiej*. Lublin 2000.
- DOPART B. *Poemat profetyczny. O „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza*. Kraków 2002.
- DUNAJSKI A. *Słowo stało się siłą. Zarys Norwidowej teologii słowa*. Pelplin 1996.
- ELIADE M. *Mit wiecznego powrotu*. Przeł. K. Kocjan. Warszawa 1998.
- FERT J. *Norwidowskie oblicze cierpienia*. W: *Strona Norwida. Studia i szkice ofiarowane Profesorowi Stefanowi Sawickiemu*. Red. P. Chlebowski, W. Toruń, E. Żwirłowska, E. Chlebowska. Lublin 2008 s. 123-138.
- FRANKL V. *Homo patiens*. Przeł. R. Czernecki, J. Morawski. Warszawa 1984.
- GADAMER H.-G. *Prometeusz i tragedia kultury*. W: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski. Warszawa 1979 s. 164-176.
- GIRARD R. *Kozioł ofiarny*. Przeł. M. Goszczyńska. Łódź 1987.
- GIRARD R. *Sacrum i przemoc*. Przeł. M. i J. Plecińscy. Poznań 1993.

- GIRARD R. *Początki kultury*. Przeł. M. Romanek. Kraków 2006.
- GURIEWICZ A. „Cóż to jest... czas?”. W: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*. Oprac. G. Godlewski i inni. Wstęp i red. A. Mencwel. Warszawa 2001 s. 115-125.
- HALKIEWICZ-SOJAK G. *Autokreacja w „Promethidionie”*. „*Studia Norwidiana*” 9-10: 1991-1992 s. 27-44.
- HALKIEWICZ-SOJAK G. *Norwidowa „jasność” i „ciemność” w dyskursie nie tylko poetyckim*. „*Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka*” 1997 z. 4 s. 33-73.
- HALKIEWICZ-SOJAK G. *Nawiązane ogniwo. Studia o poezji Cypriana Norwida i jej kontekstach*. Toruń 2010.
- JANION M. *Gorączka romantyczna*. Gdańsk 2007.
- KERÉNY K. *Misteria Kabirów. Prometeusz*. Przeł. I. Kania. Warszawa 2000.
- KŁOBUKOWSKI M. *Archetyp ofiary w literaturze polskiego romantyzmu*. Toruń 2012.
- KRYSOWSKI O. *Wizja sztuki w „Promethidionie”*. „*Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka*” 1997 z. 4 s. 107-128.
- LEEUEW G. van der. *Fenomenologia religii*. Przeł. i wstęp J. Prokopiuk. Warszawa 1997.
- MAKOWIECKI T. *Promethidion*. W: K. GÓRSKI, T. MAKOWIECKI, I. SŁAWIŃSKA. *O Norwidzie pięć studiów*. Toruń 1949 s. 5-32.
- MERDAS A. *Ocalony wieniec. Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji*. Warszawa 1995.
- NORWID C. *Pisma wszystkie*. T. 1-11. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomułicki. Warszawa 1971-1976.
- RICOEUR P. *Symbolika zła*. Tłum. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa 1986.
- SALIJ J. *Problem męczeństwa u Norwida*. W: *Norwid a chrześcijaństwo*. Red. J. Fert., P. Chlebowski. Lublin 2002 s. 31-49.
- SAWICKA B. *Cypriana Norwida rzecz o inicjacji w tajemnicę słowa*. „*Ruch Literacki*” 38: 1997 z. 6 s. 815-841.
- SAWICKI S. *Wstęp*. W: C. NORWID. *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*. Wstęp i oprac. S. Sawicki. Kraków 1997.
- SAWICKI S. „*Kształtem jest miłości*” – *Norwid o kulturze*. W: *Norwid a chrześcijaństwo*. Red. J. Fert, P. Chlebowski. Lublin 2002 s. 53-66.
- SIEWIERSKI H. „*Architektura słowa*”. *Wokół Norwidowskiej teorii i praktyki słowa*. „*Pamiętnik Literacki*” 72: 1981 z. 1 s. 181-207.
- SŁAWIŃSKA I. „*Chrześcijańska drama*” *Norwida*. W: *Dramat i teatr religijny w Polsce*. Red. I. Sławińska, W. Kaczmarek. Lublin 1991 s. 217-233.
- STEFANOWSKA Z. *Norwidowski romantyzm*. W: Z. STEFANOWSKA. *Strona romantyków. Studia o Norwidzie*. Lublin 1993 s. 55-82.
- SZTURC W., DYBIZBAŃSKI M. *Mitoznawstwo porównawcze*. Kraków 2006.
- ŚWIEGOCKI K. *Wizje człowieka w poezji. Analiza antropologiczna twórczości Adama Mickiewicza, Cypriana Norwida i Bolesława Leśmiana*. Warszawa 2009.
- WALICKI A. *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*. Warszawa 1983.
- WOŁOSZYN B. *Norwid ocala. Heroizm, śmierć i zmartwychwstanie w twórczości postromantyka*. Kraków 2008.
- ZYBERTOWICZ A. *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń 1995.

NORWID'S REINTERPRETATION
OF THE PROMETHEAN MYTH

S u m m a r y

The author's aim is to reflect on one of the rudimentary myths constituting the European identity, that is the Promethean myth, and on its interpretation present in Norwid's works. Kłobukowski states that the author of *Promethidion* interprets the story of the good Titan in a way that is different from that in which most poets of the 19th century Europe interpreted it, that is by referring to ancient sources of the myth in works by Hesiod, and not by Aeschylus; and that this interpretation has a character of a manifesto. At the same time Norwid, interpreting the story of Prometheus, enters a polemic with Western Romantics as well as with Mickiewicz and the poetic anthropology present in the main current of Romanticism, that was first of all based on such features as rebellion, autonomy of an individual, self-determination, or self-deification. The poet suggests a different vision of human subjectivity; he Christianizes the myth, at the same time doing the work of a comparatist and an anthropologist – comparing the figure of the Titan and the Biblical Adam (*Promethidion*), suggesting that it is not rebellion, but work is man's true vocation. Norwid also interprets the phenomenon of the language and its history in the context of the Promethean myth, which he perceives as a myth of the fall (*On Freedom of Speech*). Kłobukowski also analyzes one of the most important mythemes from the story of Prometheus – that of sacrifice, that, according to Western Romantics, was connected with creating an individualist "I". Norwid interprets the meaning of sacrifice in a different way – namely, as a phenomenon showing the fullness of humanity and acceptance of the imperfection of the human condition.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Prometeusz, mit, ofiara, praca, język, interpretacja, mit „adamicki”, mit upadku, mit wygnania, Hezjod, Ajschylos, Norwid, Paul Ricoeur, René Girard, *Promethidion*, *Rzecz o wolności słowa*.

Key words: Prometheus, myth, sacrifice, work, language, interpretation, “Adam's myth” of the fall, myth of exile, Hesiod, Aeschylus, Norwid, Paul Ricoeur, René Girard, *Promethidion*, *On Freedom of Speech*.

MIŁOSZ KŁOBUKOWSKI – doktor nauk humanistycznych, literaturoznawca, absolwent Instytutu Literatury Polskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, obronił pracę doktorską na temat mitu prometejskiego w ujęciu komparatystycznym (promotor: prof. Grażyna Halkiewicz-Sojak); autor książki *Archetyp ofiary w literaturze polskiego romantyzmu* (Toruń 2012); autor kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnonaukowych na temat mitów, literatury, kina, kultury popularnej, współczesnego szkolnictwa; publikował w „Kwartalniku Filmowym”, „Przeglądzie Humanistycznym”, „Studiach Pragmatyngwistycznych” i „Studiach Norwidianach”; laureat Nagrody im. Czesława Zgorzelskiego; pracuje w III Liceum Ogólnokształcącym im. Marii Konopnickiej we Włocławku; milosz.klobukowski@onet.pl