

Beata Wołoszyn

Akademia Świętokrzyska im. Jana Kochanowskiego w Kielcach

Instytut Filologii Polskiej

ul. Leśna 16, 25-509 Kielce, Polska

Tel.: (48-12) 655 84 04

E-mail: syllabus@syllabus.com.pl

ZMARTWYCHWSTANIE W TWÓRCZOŚCI CYPRIANA NORWIDA

Artykuł przedstawia koncepcję zmartwychwstania w twórczości Cypriana Norwida w perspektywie wyobrażeń eschatologicznych XIX wieku. Autorka, posługując się metodą analizy historycznoliterackiej, stara się ustalić zasadnicze rysy Norwidowskiej wizji ostatecznych przeznaczeń człowieka na podstawie tekstów poetyckich oraz szkicu prozatorskiego pt. „Zmartwychwstanie historyczne”. W trakcie analizy zostają przedstawione powiązania pomiędzy indywidualnym i społecznym wymiarem eschatologii u Norwida. Oryginalna Norwidowska koncepcja zmartwychwstania historycznego zostaje rozpatrzona w kontekście idei nieśmiertelności Horacjańskiej oraz biblijnej historii zbawienia z właściwą jej figuratywnością i Chrystocentryzmem. Zostaje też ujawniona eschatologiczna funkcja kultury, pracy i sztuki, a także unikatowa wizja pokuty czyścicowej, oparta na teologicznych pojęciach zadośćuczynienia i zasługi. Autorka wskazuje też na biblijne i patrystyczne zakorzenienie refleksji Norwida o ciele zmartwychwstałym oraz zupełną nieprzystawalność eschatologii Norwidowskiej do potrydenckiej teologii tzw. czterech rzeczy ostatecznych.

SŁOWA KLUCZE: romantyzm, eschatologia, zmartwychwstanie, mesjanizm, czyściec, ciało, Opatrzność, Wcielenie, postęp historyczny, historiozofia, historia zbawienia, teologia biblijna, Św. Paweł.

W wyobrazeniach eschatologicznych przeciętnego katolika z pierwszej połowy XIX wieku zmartwychwstanie ciała nie odgrywało zbyt dużej roli. Trudno się dziwić. Wszak romantyzm to czas narodzin spirytyzmu jako zjawiska religijno-obyczajowego, czas wzrastającego zainteresowania metempsychozą w związku zżywieniem kontaktów z kulturą Indii¹ oraz nieślabnącego wpływu nauk Swedenborga, Jakuba Boehme, Anioła

Ślązaka, Saint-Martina i innych mistyków, zaś w filozofii to czas niekwestionowanego panowania spirytualizmu. Zjawiska te, mające wprawdzie zróżnicowany charakter i zasięg oddziaływania, zdają się wskazywać na jeden dominujący rys w mentalności tamtych czasów, mianowicie nasilenie wiary w autonomię ludzkiego ducha jako jedynej nieśmiertelnej części człowieka. W opinii Philippe'a Ariès, to właśnie wówczas nieśmier-

¹ Początki spirytyzmu datują się na 1848 r. Zob. ARIÈS, Philippe. *Człowiek i śmierć*. Tłum. E. Bąkowska. Warszawa, 1992, s. 449–450. Fascynacja hinduizmem i metempsychozą pojawiła się w Europie już w końcu XVIII wieku. Por. *Słownik literatury polskiej XIX wieku*. Pod red. J. Bachorza, A. Kowalczykowej. Wrocław, 1991, s. 541.

telność duszy stała się w powszechnym przekonywaniu podstawowym wyznacznikiem chrześcijańskiej eschatologii i przekonanie to miało się utrzymywać jeszcze długo, bo aż do czasów obecnych².

Znamienne, że o ile wielokrotnie wznawiany potrydencki *Katechizm rzymski*³ mówi jeszcze o zmartwychwstaniu ciał, to katechizmy wydawane pod auspicjami Piusa IX (1846–1878) nie wspominają o zmartwychwstaniu w ogóle. Również katechizmy późniejsze, tzn. z końca XIX w. i początku XX w., nie wymieniają zmartwychwstania ciał wśród rzeczy ostatecznych⁴. W XIX wieku zachodzi także zjawisko dotąd niespotykane, które w istotny sposób zaciążyło na wyobrażeniach o rzeczach ostatecznych. Mianowicie, następuje oderwanie się idei życia przyszłego od wiary religijnej⁵. Widoczne jest to zwłaszcza w eksplozji laickich bądź pseudoreligijnych teorii eschatologicznych, do których trudno już nawet stosować pojęcie heterodoksji, mimo że wykorzystywały one m. in. niegdyś potępione przez Kościół herezje millenarystyczne i mesjanistyczne. W teoriach tych widać wyraźną tendencję do terrestrializacji zbawienia⁶. Z początkiem XIX wieku nastąpiła też znacząca zmiana w zakresie wyobrażeń o formach „stanu pośredniego”. Przede wszystkim zanika wiara w piekło. Nawet dla pobożnego katolika nabiera ono znaczenia katechizmowego komunatu, który nie wzbudza już takich emocji i lęków jak np. u ludzi baroku⁷. Najwyraźniej pod wpływem nowego typu wrażliwości uczuciowej następuje

też antropomorfizacja wyobrażeń o niebie⁸. Niebo staje się upragnionym miejscem spotkania tych wszystkich, którzy kochali się na ziemi, aby mogli nadal obdarzać się wzajemnie miłością i przyjaźnią. Jest to więc raj odzyskanych więzi uczuciowych, a nie obcowanie z Bogiem. U podłoża niebywałej kariery metempsychozy w literaturze pierwszej połowy XIX wieku leży jej wyjątkowa zgodność z podstawowymi wyznacznikami romantycznej wizji życia pozagrobowego. Metempsychoza, zwana także reinkarnacją lub palingenezą, spełniała wymogi romantycznego indywidualizmu i neoplatonizmu, gdyż jej głównym założeniem jest wiara w nieśmiertelność duszy, która po śmierci jednego ciała przechodzi w inne. Zakładając rozwój moralny i duchowy jednostki aż do osiągnięcia stanu doskonałości, zaspokajała także aspiracje romantycznego progresywizmu. Umiejscawiając zaś na ziemi proces doskonalenia się dusz, a więc jakby przenosząc zaświaty w doczesność, wychodziła naprzeciw antropomorficznym wyobrażeniom o życiu przyszłym oraz tendencji do terrestrializacji zbawienia. Dlatego też metempsychoza odegrała niepoślednią rolę nie tylko w polskiej myśli filozoficznej tamtej doby, ale także w twórczości największych poetów polskich z wyjątkiem (sic!) Norwida.

Norwid nie hołdował także innym modnym prądom epoki. Romantyczna refleksja eschatologiczna dotyczyła bowiem nie tylko antropologii, ale i historiozofii. Ostateczne losy jednostki były

² ARIÈS, odsyłacz 1, s. 446–451.

³ *Katechizm rzymski z rozkazu Klemensa VIII, papieża*. Warszawa, 1827, s. 111–120.

⁴ *Katechizm pośredni do wykładania nauki chrześcijańskiej z rozkazu Piusa IX, papieża, ułożony i książkę do nabożeństwa, obejmującą najpotrzebniejsze rady, rozmyślenia, modlitwy i pieśni*. Berlin, 1858. Z rzeczy ostatecznych wymienione są tylko: śmierć, sąd, piekło, niebo. Por. też: *Katechizm religii katolickiej*. Kraków, 1929. *Katechizm religii katolickiej, czyli katolicka nauka o służbie Bożej dla starszej młodzieży szkół powszechnych*. Przemysł, 1936.

⁵ ARIÈS, odsyłacz 1, s. 462.

⁶ WALICKI, Andrzej. *Miedzy filozofią, religią a polityką*. Warszawa, 1983, s. 29–36.

⁷ ARIÈS, odsyłacz 1, s. 463–464.

⁸ ARIÈS, odsyłacz 1, s. 462.

ściśle sprzężone z losami narodu i ludzkości. Idea metempsychozy łączyła się tu z równie popularnym w owych czasach millenarystycznym schematem filozofii historii, ujmującym dzieje jako proces teleologiczny, zmierzający ku Królestwu Bożemu na ziemi (Mickiewicz, Cieszkowski, Towiański, Schelling, Hoene-Wroński) albo ku całkowitemu „zanieleniu“, czyli spirytualizacji ludzkości (Słowacki, Krasiński). W takiej perspektywie pytanie o zmartwychwstanie zmarłych traciło swój sens. Niezwykle ważna dla romantycznych indywidualistów relacja pomiędzy jednostką a zbiorowością była zazwyczaj rozwiązywana przez wprowadzenie idei przewodnictwa duchowego wybitnych indywidualności, czyli mesjanizm (Mickiewicz, Krasiński, Słowacki, Cieszkowski, Towiański).

Na tym tle koncepcja zmartwychwstania historycznego programowego antymillenarysty Norwida⁹ wygląda jak prawdziwy ewenement. Jak się jednak okaże, wcale nie jest ona tak odległa od romantycznego stylu myślenia o eschatologii. Zlokalizowanie zmartwychwstania historycznego jako zagadnienia w twórczości poety zawdzięczamy Juliuszowi Wiktorowi Gomulickiemu, który jako pierwszy zauważył związek ideowy pomiędzy prozatorskim tekstem Norwida opatrzonym tytułem edytorskim: *Zmartwychwstanie historyczne* a licznymi fragmentami poetyckimi, które były dotąd interpretowane jako świadectwa rzekomo wyznawanej przez poetę metempsychozy¹⁰.

Gomulicki wyjaśnił istotę zmartwychwstania

historycznego dość ogólnikowo, posługując się cytataми z wyżej wymienionego tekstu prozatorskiego. Na przykład w komentarzu do wiersza „Rzeczywistość i marzenia“ stwierdził, że zmartwychwstanie historyczne dotyczy „wybitnych osobistości, „ukazujących się po zgonie okoliczności każdej łączność z powołaniami ich mającej...“¹¹. Np. ks. Antoni Dunajski definiuje Norwidowskie zmartwychwstanie historyczne jako „powrót wielkich zapomnianych do kultury i świadomości społeczeństwa“¹². Sformułowanie to ogranicza sens zmartwychwstania historycznego do nieśmiertelności wybitnych postaci historycznych. Interesujące spojrzenie na tę koncepcję przedstawił Stefan Sawicki, ujmując zmartwychwstanie historyczne jako proces nawarstwiania się i ciągłości tradycji i jednocześnie jako „chrześcijańską interpretację horacjańskiego „non omnis moriar“. Tradycja jako „Kanał komunikacji między dawnymi, nowymi i przyszłymi laty staje się w interpretacji Norwida naczyniem wierności ludzkich wspólnot: żywych i umarłych <...>. Odstania poeta możliwość rozumienia kultury poprzez przeżywanie czasu i przestrzeni chrześcijański dogmat o obcowaniu świętych“¹³. Elżbieta Wolicka, pisząc o Norwidowskiej koncepcji sztuki, zauważa, że zmartwychwstanie historyczne ma sens przede wszystkim moralny, a sztuka i praca są narzędziami do jego osiągnięcia¹⁴. Niniejszy artykuł będzie rozpatrywać zmartwychwstanie historyczne jako pewną koncepcję wyrażaną wielokrotnie poprzez liczne motywy, rozproszone po całej twórczości

⁹ Hipotezę o mesjanizmie pracy-sztuki wysunęła TROJANOWICZOWA, Zofia. *Ostatni spór romantyczny. Norwid – Klaczko*. Warszawa, 1981, s. 106–112. Zaś Józef Fert o mesjanizmie prawdy: FERT, Józef. *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida*. Lublin, 1993, s. 160. Obie teorie nie uzyskały potwierdzenia.

¹⁰ Zob. komentarz J. W. Gomulickiego do: NORWID, Cyprian. *Dzieła zebrane*. Oprac. J. W. Gomulicki. Warszawa, 1966, t. II, s. 459, 502, 660.

¹¹ GOMULICKI, odsyłacz 10, s. 459.

¹² DUNAJSKI, Antoni. *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*. Lublin, 1985, s. 157.

¹³ SAWICKI, S. Norwida wywyższenie tradycji. In *Studia Norwidiana*, 1990, Nr 8, s. 10.

¹⁴ WOLICKA, E. „Przymierza Łuk“ – o sztuce w pismach Cypriana Norwida. In *Norwid a chrześcijaństwo*. Pod red. J. Ferta, P. Chlebowskiego. Lublin, 2002, s. 94, 97.

poetyckiej Norwida. Istotne wydaje się także usytuowanie tej koncepcji wobec zmartwychwstania ciała jako prawdy wiary, która poecie katolickiemu nie mogła być obojętna. Ponadto ważnym problemem jest odniesienie zmartwychwstania historycznego do całokształtu myśli antropologicznej Norwida.

W swojej rozprawce, zatytułowanej przez wydawcę: *Zmartwychwstanie historyczne*, Norwid wyróżnił dwa pojęcia zmartwychwstania: zmartwychwstanie indywidualne i historyczne jako dwa komplementarne składniki jednej teorii. Ten pierwszy termin dotyczy antropologicznych aspektów zmartwychwstania w wymiarze transcendentnym, natomiast termin drugi obejmuje zmartwychwstanie zarówno jednostek, jak i społeczeństw, w tym także narodów, widziane w perspektywie historii zbawienia. Norwidowska wizja zmartwychwstania zmarłych jest ciekawą próbą syntezy chrześcijańskiej nauki o czyśćcu z dogmatem o zmartwychwstaniu ciała. Syntezie tej patronowała myśl św. Pawła, do czego przyznaje się sam autor w *Zmartwychwstaniu historycznym* (VI, 612)¹⁵. Zdradza ona także pewne pokrewieństwa z refleksją eschatologiczną Cieszkowskiego i Krasińskiego¹⁶. Aczkolwiek rozprawka pt. *Zmartwychwstanie historyczne* powstała prawdopodobnie w 1852 roku, to jednak sama koncepcja dojrzewała już dużo wcześniej, bowiem jej pierwsze poetyckie sformułowanie znajdujemy już w juveniliach, a mianowicie w wierszu pt. „Dumanie II” z 1841 roku. Od tego momentu idea zmartwychwstania historycznego jest stale obecna w twórczości, a jej istotne rysy nie ulegają zmianom. Jest tylko stopniowo doprecyzowywana i uzyskuje coraz to nowe poetyckie wcielenia, co następuje zwłaszcza

w latach 50-tych. Wtedy bowiem powstają takie utwory, jak: „Coś ty Atenom zrobił...”, „Duch Adama i skandal”, „Pięć zarysów” oraz poemat *Quidam*. Ostatnie o niej wzmianki padają w tragedii *Kleopatra i Cezar*, powstałej około 1872 roku.

U podstaw Norwidowskiej refleksji o zmartwychwstaniu leży przekonanie o nieredukowalnym udziale każdego człowieka w historii świata. Każdy czyn, dobry czy zły, każda myśl, każde przedsięwzięcie, choćby nieudane, pozostawia po sobie niewymazywalny ślad, którego skutki mają wpływ na dalsze losy społeczeństw. Przekonanie to pojawia się już w wierszu „Dumanie II”, ale później bynajmniej nie zanika:

Trudno – bo żywot ludzki, choć na pozór ginie,
Jednakże treścią bytu najlichszego czleka
W żyły ogólnej myśli przelewa się, płynie,
Kroplę po kropli sączy – kroplą w kroplę wcieka.
I każde głupstwo działa, każda mądrość działa,
Jakby na jednej strunie odegrane pieśni;
Trzymają się za ręce, nie różni ich chwała –
Pierwsza wolna od blasków, a drugie od pleśni
(I, 42).

Przekonanie to zgoła niezwykle w swej afirmacji godności osoby ludzkiej i więzi wspólnotowych. Z drugiej jednak strony nakłada ono olbrzymie brzemie odpowiedzialności na każdego człowieka, dźwigającego losy świata. Skoro każde głupstwo i każda mądrość działa, tedy człowiek może być albo cegiełką w gmachu dziejów, albo też ruiną. Pozytywny wkład w dorobek ludzkości to nawarstwianie tradycji i rozwój kultury. Dla Norwida tradycja ma zawsze wymiar podmiotowy. To wielkie postaci historyczne, jak Sokrates, Cicero, św. Paweł z wiersza „Wielkie słowa”, których zasługi dla kultury ludzkiej są jaskrawo wi-

¹⁵ Wszystkie cytaty z utworów Norwida podaję wg edycji: NORWID, Cyprian. *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki. Warszawa, 1971, t. I–XI. Cytaty oznaczam następująco: w nawiasach okrągłych, najpierw nr tomu cyfrą rzymską, potem nr strony cyfrą arabską.

¹⁶ O wpływie Cieszkowskiego na twórczość Norwida pisała TROJANOWICZOWA, Zofia. *Rzecz o młodości Norwida*. Poznań, 1968, s. 110–115. TROJANOWICZOWA, odsyłacz 9, s. 105–112. Zob. też KASPERSKI, E. Filozofia konfliktu i walki. Cyprian Norwid i August Cieszkowski. In *Przegląd Humanistyczny*, 1995, Nr 2, s. 69–89.

doczne, ilustrują najlepiej, czym jest zmartwychwstanie historyczne:

Jak się znowu odbywa sprawa historycznego zmartwychwstania, to codziennie każdy z żyjących widzieć może we wpływie, jaki wywierają mężów wielkich postacie przykładami, wiedzą przez nich zdobytą i historycznymi następstwami prac przed wiekami rozpoczętych (Zmartw. Hist. VI, 610).

Tytułowa bohaterka tragedii *Kleopatra i Cezar* mówi o nieśmiertelnym dziedzictwie Cezara, które leży niby cień na wszystkich myślach ludzi. Ten „cień na ziemi bardziej jest żywym nieraz od rumianych twarzy“ (V, 82). Cień – tradycyjna alegoria zmarłego, jest tu żywym cieniem. Poprzez oksymoron zostaje wyrażony paradoks życia po śmierci.

Wielcy bohaterowie historyczni, opisywani w utworze „Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie?“, umierają w poniżeniu i nędzy, gdyż społeczeństwo jest zbyt niedojrzałe, aby móc zrozumieć i realizować ich dorobek. Stąd też umierają oni, nie wcieliwszy w życie swych osiągnięć lub wcieliwszy je tylko częściowo. Dzieło ich życia, nie mogąc oddziaływać zbawczo na losy świata, czeka na swoje zmartwychwstanie w historii. Motyw „drugiego grobu“ i „leż potęgi drugiej“, wylewanych w hołdzie zmarłemu, są symbolicznym sygnałem wskrzeszenia dziedzictwa duchowego wybitnej postaci historycznej czasem bardzo długo po jej śmierci. Motyw powrotu do historii wielkich zmarłych po pierwotnym zapomnieniu lub opaczonym zrozumieniu jego spuścizny przewija się przez całą twórczość Norwida. Między innymi pojawia się w wierszu „Adam Krafft“ oraz „Sfinks I“, poświęconym Archimedesowi, w wierszu „Duch Adama i skandal“ oraz w poemacie Epimenides. Charakterystyczne, że we wszystkich tych utworach bohaterowie są stylizowani na figury Chrystusa. Chrystus, jako Słowo wcielone, jest bowiem najwyższym pierwowzorem urzeczywistniania duchowego postępu w historii.

Czasami zdarza się tak, że jeden bohater historyczny podejmuje zapoznane dzieło dawno

zmarłego poprzednika, pozwalając mu tym samym zmartwychwstać w historii. Tyrtejska i wolnościowa działalność Byrona w Grecji wskrzesiła protochrześcijańskiego mędrca Epimenidesa, który na długo przed Chrystusem zdjął kłutwę z Aten składając „Nieznany Bogom“ przebłągalną ofiarę z baranków. Obaj bohaterowie są figurami Chrystusa, ale jednocześnie Byron jest figurą Epimenidesa.

Na pierwszy rzut oka ten sposób rozumienia zmartwychwstania niczym się nie różni od znanej i głęboko zakorzenionej w tradycji śródziemnomorskiej tzw. nieśmiertelności horacjańskiej, dla której podstawą jest wiara w absolutną trwałość kultury, wiara zrodzona przez antyczny humanizm, a więc przynajmniej u swych źródeł nie związana z chrześcijaństwem. Jednak podobieństwo jest tylko pozorne i to z kilku powodów.

Po pierwsze, Norwidowskie rozumienie kultury i historii ma charakter głęboko sakralny i Chrystologiczny. Dla Norwida kultura jest domeną historii zbawienia. Również postęp historyczny, jeżeli istnieje, to tylko jako postęp moralny i zarazem postęp w drodze do Królestwa Bożego. Koncepcja zmartwychwstania historycznego jest bowiem charakterystyczną dla Norwida próbą chrystianizacji kultury i historii, czyli próbą objęcia myślą eschatologiczną społecznej, politycznej i kulturowej aktywności człowieka.

Po drugie, zmartwychwstanie historyczne następuje tylko wtedy, gdy jest refleksem dogmatu wcielenia. Po trzecie, nieśmiertelność horacjańska dotyczy duchowych lub materialnych dzieł ludzkich, a tylko symbolicznie samych ludzi, zaś zmartwychwstanie historyczne jest związane ze zmartwychwstaniem osoby ludzkiej, a dzieje się to za sprawą tzw. stanu pośredniego, czyli pokuty czyścicowej. I po czwarte nie chodzi tu o nieśmiertelność wielkich tego świata, ale o wszystkich ludzi, bo wszak każdy ma udział w historii. Wielu jest zatem bohaterów, którzy stają się cegiełkami w gmachu dziejów. Najwięcej jest tzw. zwykłych ludzi, których udział w historii bywa

niestety ruiną. Taką ruinę opisuje Norwid w poemacie *Pięć zarysów*:

Jam myślał wprost przeciwnie: że forma rozstrzona,
 Że duch nad ciało wznesion i cało-widzenie.
 Sił życia nie powrotne – że to jest cierpienie!
 Gdy duch nad czasów gruzem smętnie rozrzuconym
 Jest, jak ten księżyc, w górze zawieszonym
 Nad bez-harmonią ruin – i włóknem promieni
 Nastraja ład i cierpi, że nie może siłą,
 Jak za życia, oburącz chwycić tych kamieni,
 By złożył je w świątynię – i tak nad mogiłą
 Samego siebie siada, lamentując póty,
 Aż Bóg lub człek mu dogra niedogranej nuty
 (III, 489).

„Nowością przez Norwida wprowadzoną – pisze Jacek Trznadel – jest przeniesienie ruiny w wewnętrzny wymiar człowieka”¹⁷. Cierpienie pośmiertne polega na niemożności samodzielnego odbudowania ruiny samego siebie, czyli naprawienia skutków swych złych czynów. Jest zatem za niewykorzystanym i zaprzepaszczonej czasem ziemskiej zasługi. Odbudowa ruiny może się dokonać tylko rękami innych ludzi: tych, którzy przychodzą po nas i „dogrywają niedogranej nuty”. Refleksja ta jest w zasadzie zgodna z katolicką nauką o czyścisku, który jest stanem pokuty, gdyż minął już ziemski czas zasługiwania na Królestwo Boże. Dusze zatrzymane w czyścisku – głosi dekret Soboru Trydenckiego – „są wspomagane wstawiennictwem wiernych, zwłaszcza zaś miłą Bogu Ofiarą

Ołtarza”¹⁸. Norwid idzie w swym myśleniu jednak nieco dalej. Metafory budowania świątyni i nastrajania ładu wyraźnie nawiązują do Norwidowskiej koncepcji dopełnienia. Czyściec jawi się w tym kontekście jako pośmiertne dopełnienie tego, czego ani życie, ani śmierć nie zdołała dopełnić. Bo wszak śmierć nader często bywa raczej „rozłamaniem” lub „roztrząskaniem” aniżeli dopełnieniem¹⁹. Jednocześnie pokuta pośmiertna zostaje ściśle sprzęgnięta z doczesnością w duchu świętych obcowania. Współdziałanie Kościoła Pielgrzymującego z Kościołem Pokutującym uzyskuje tu głębsze uzasadnienie. Rozziew pomiędzy „cało-widzeniem” tego, co być powinno, „bez-harmonią” tego, co jest, wytwarza dramatyczne napięcie, ów augustiański „brak”, narzucający doczesności eschatologiczną potrzebę dopełnienia. Historia, kultura, życie społeczne uzyskują wymiar eschatologiczny. Niedopełnione zamierzenia i dzieła zmarłych są kontynuowane, uzupełniane, wcielane przez żywych. Dzięki temu dokonuje się postęp moralny w historii, przybliżający społeczność do Królestwa Bożego. Zbawienie uzyskuje wymiar społeczny. Każdy człowiek ma swój udział w „skościelaniu” ludzkości, a więc w historii zbawienia, zarówno jako inicjator nowych dzieł zbawczych, jak i też jako kontynuator dzieł innych ludzi i zadośćczyniący krzywdom i złu, wyrządzonym przez swoich poprzedników. Tego aspektu zbawienia nie dostrzegali Sobór Trydencki. Pojęcie zadośćuczynienia w odniesieniu do czyściska pojawiło się dopiero w teologii post *Vaticanum Secundum*²⁰.

¹⁷ TRZNADEL, Jacek. *Czytanie Norwida*. Warszawa, 1978, s. 105.

¹⁸ *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Oprac. St. Głowa SJ, I. Bieda SJ. Poznań, 1989, s. 603.

¹⁹ Zob. wiersz „Na zgon śp. Józefa Z.” (II, 148–149).

²⁰ Orzeczenie Soboru Trydenckiego: „dusze karami oczyszczającymi po śmierci bywają czyszczone i celem ulżenia tych kar są im pomocne wstawiennictwa żyjących, mianowicie ofiary Mszy Św., modlitwy i inne uczynki pobożności” *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Oprac. St. Głowa SJ, I. Bieda SJ. Poznań, 1989, s. 602. Por. współczesną wypowiedź ks. Wincentego Granata: „Dzięki społecznemu związkowi wiernych na ziemi z duszami w czyścisku dobro wykonywane w życiu doczesnym wywiera swe skutki za dusze w czyścisku: one zaniedbały w jakimś stopniu troskę o dobro i dlatego cierpią, ludzie zaś na ziemi przekazują im przez Chrystusa swoje dobro i przez to za nie zadośćuczyniają”. GRANAT, Wincenty. *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*. Lublin, 1974, t. II, s. 526.

Norwid w swej rozprawce o zmartwychwstaniu historycznym pisał:

Co promieni skrzywionych, złych, zostało po odejściu człowieka z świata tego, to skrzywione i złe organa Ludzkości wraz pochwyć, zbroić się nimi będą i do walki wzywać, aż się muszą wszystkie wyprostować, wydobrzeć i odlecieć do środka swej dobroci – uzupełnić cierpiące na ich zatrzymaniu, czyli pokutujące ciało Światłości wewnętrznej, nie-śmiertelnej (VI, 617).

Używając tej samej metafory promieni, ale w bardziej obrazowy sposób powiedział Norwid o tym samym w cytowanym już poemacie *Pięć zarysów*:

Reszta zaś, powiedziałbym, w ogniu się odcedza –
Jak rozrzucone w świecie uczucie i wiedza –
Albo czyn, albo praca. – Co złe z nas zostaje,
To w ustach złych siedemkroć wraca i powstaje;
My zaś cierpim, czekając, aż w lepsze się zmienią
Przez lepszych – my rzucamy tu mnóstwo promieni
Krzywych lub prostych; dobrzy, te zebrawszy drugie,
Pracują, by odprościć pierwsze, i zasługę
W tym mają – <...> (III, 490).

Ogień to oczywiście *purgatorius ignis*, ogień czyścicowy. Motyw prostowania krzywych promieni można zinterpretować jako naprawianie historycznych skutków i konsekwencji złych „niezwolonych” czynów ludzkich, czynów opóźniających realizację „ekonomii niebieskiej planów”. W dalszej części tego utworu Norwid

wyraża przypuszczenie, że można nawet określić, jak szybko konkretny „się duch z pokuty wyzwala czasowej” (III, 491) lub jak bardzo musi cierpieć. Można to rozpoznać po sposobie w jaki negatywna postać historyczna jest oceniana i jakie wzbudza emocje w kolejnych wiekach po swojej śmierci.

W opisie pokuty pośmiertnej Norwid odwołuje się także do wyobrażeń ludowych w zakresie tak popularnych w romantyzmie duchów powrotników, zjaw i upiórów. Interpretacja tych wierzeń jest jednak zupełnie inna niż u Mickiewicza:

– Knieć polski to opiewać zdaje się, gdy mniema,
Że ten lub ów spokoju człowiek zgasty nie ma
Dla tej lub tej przyczyny – że we śnie, na jawie,
W symbolicznej o pomoc kwestuje postawie –
I pokutuj... (III, 489)

Norwid widzi w wierzeniach ludowych przeczuć pokuty pośmiertnej, pojmowanej jako niezaspokojone pragnienie zadośćuczynienia i naprawy pozostawionych na ziemi skutków własnych win. W swojej wizji czyścica autor *Pięciu zarysów* bliższy jest Dantemu, którego bohaterowie oddani są rozpamiętywaniu swego ziemskiego życia, niż traktatom teologicznym, w których na ogół podkreślano cierpienia związane z niemożnością oglądania Boga²¹. Różni go od Dantego jednak społeczny aspekt pokuty pośmiertnej. Jednostka waży w losach świata. Zasługi i winy „najlichszego człeka” zostają wpisane w ramy historii zbawienia.

O historiozofii Norwida napisano już wiele i wyczerpująco²². Nadmienię tu tylko, że autor *Pro-methidiona* starał się schryścianizować tak popu-

²¹ Św. GENUJEŃSKA, Katarzyna. *Traktat o czyścicu*. Tłum. S. Leonia. Warszawa, 1938, s. 17–19. Zob. też na temat *poenae damni*: SIENIATYCKI, Michał. *Zarys dogmatyki katolickiej*. Kraków, 1936, t. IV, s. 418–419. Sieniatycki przytacza także liczne wypowiedzi Ojców Kościoła o karze ognia: SIENIATYCKI, s. 419–420.

²² DUNAJSKI, Antoni. *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*. Lublin, 1985. Por. też LISIECKA, Alicja. *Norwid poeta historii*. London, 1973. FELIKSIĄK, Elżbieta. *Norwidowski świat myśli*. In FELIKSIĄK, E. *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*. Lublin, 2001, s. 87–171.

larne w romantyzmie pojęcie postępu historycznego. Odpowiadało to zresztą potrzebom ówczesnego laikatu. Wydaje się bowiem, że gwałtowny rozwój przemysłu i polepszenie się warunków życia ogółu stanowiły dla chrześcijan XIX wielkie wyzwanie w sensie światopoglądowym. Pozytywny aspekt tych przemian był nie do zakwestionowania. Z drugiej jednak strony nie miały one żadnego religijnego uzasadnienia poza genezyjskim przesłaniem: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” oraz przynębiającym zdefiniowaniem pracy jako konsekwencji grzechu pierworodnego. Nie sposób dziwić się powszechnemu, oddolnemu dążeniu chrześcijan XIX wieku do określenia miejsca postępu cywilizacyjnego w historii zbawienia. Do tego właśnie dążyły wszystkie ruchy millenarystyczne i mesjanistyczne z socjalizmem utopijnym włącznie, nawet jeżeli na pozór zdawały się ten postęp negować. Norwidowski postęp historyczny ma wymiar moralny i historiozbawczy. Nie jest zdeterminowany, jak u Hegla i nie przebiega według dających się wytyczyć prawideł. Nie ma też charakteru paligenetycznego, jak u Ballanche’a. Jest raczej nieregularny i nieprzewidywalny, a jego tempo zdaje się zależeć całkowicie od wolnej woli twórczych jednostek i ich współpracy w obrębie „całości moralnych”, czyli społeczeństw i narodów. Tak więc pojęcie postępu historycznego jest ściśle związane i uwarunkowane zmartwychwstaniem historycznym. Zdaniem Aliny Merdas nie jest wykluczone, że taką wizję postępu zaczerpnął Norwid z dzieł francuskiego teologa, Charlesa Stoffelsa, który „stawia znak równości między teologią historii a postępem w odniesieniu do wolności”²³. Postęp w historii zbawienia i zmartwychwstanie historyczne jednostek nie jest możliwe bez ocalającej Opatrzności Bożej. Opatrzność oraz zbawcze działanie Chrystusa,

który zwyciężył śmierć, gwarantują transfigurację czasu w wieczność²⁴. Taką myśl znajdziemy w Norwidowskiej epopei o ziarnku gorczycy, czyli poemacie *Quidam*:

Więc wszystkie rzeczy są, które bywały,
Acz w tryb ujęte coraz więcej Boży –
Jeśli więc one sztuki czy boleści
Trwają – to inna je sfera dziś mieści.
Energie bowiem wszystkie Pan ocala –
Stworzeniem jego będąc znakomitym;
Tylko usterka ich sama się zwala
Najściślej słusznym sądem, nieodbitym –
Ale też same dzielności uczucie,
Co Aleksander lub Annibal miewał,
Trwa – w prostotliwszej, w doskonalszej nucie,
Iż je ból z czasem wytworniej dośpiewał.
– Taż sama prawdy radość Sokratowa
Gdzie indziej dziś jest – ale jest – i nowa!
Pan bowiem jest i Mistrz – a rzekłbym: prawie
I uczeń – trud tu równy już zabawie –
I stąd jest owa niespożyta dzielność
Łaski – i stąd jest w śmierci – nieśmiertelność
 („Quidam“ III, 189).

Postęp moralny, a zatem i zmartwychwstanie historyczne zależy od współdziałania łaski i wolnej woli człowieka. Tak jak nie od razu po śmierci zmartwychwstaje człowiek, tak też i dziedzictwo, które pozostawił na ziemi, zmartwychwstaje stopniowo i po części. Aleksander Macedoński i Hannibal to wielcy bohaterowie historyczni. Sokrates to przedchrześcijański męczennik – świadek prawdy. Greckie męstwo (andrea) reprezentowane przez Aleksandra zmartwychwstaje w dzielności obywatelskiej Hannibala. Sokrates – świadek prawdy zapowiada przyjście Prawdy wcielonej, czyli Chrystusa. Każdy bo-

²³ MERDAS, Alina. *Ocalony wieniec. Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji*. Warszawa, 1995, s. 159.

²⁴ „Norwid zakładał realizm konfiguracji czasu w wieczność również w sensie ontologicznym”. DUNAJSKI, odsyłacz 22, s. 227.

hater, ale i „człowiek każdy podobnie” (VI, 617) zmartwychwstaje w historii dzięki temu, że jego czyny i dzieła były nacechowane doskonałością moralną, wcielały wartości najwyższe, czyli nieśmiertelne. Jednak proces zmartwychwstania wymaga stopniowego dojrzewania społeczeństwa. Prawdy i wartości zmartwychwstają dopiero wówczas, gdy społeczeństwo jest w stanie je zrozumieć, przyjąć i realizować. A to nie następuje bez oporów i bolesnych zmagania. W końcowej części cytowanego fragmentu pojawia się enigmatyczne porównanie: „trud tu równy już zabawie” oraz antonomazje Chrystusa: Pan i Mistrz. Począwszy bowiem od przyjścia Chrystusa na ziemię, historia poznała swój cel i sposób jego realizacji, dlatego trud zmartwychwstania jest łatwiejszy. Autor *Rzeczy o wolności słowa* znakomicie pojmował eschatologiczny przełom dziejów związany z przyjściem Chrystusa i zesłaniem Ducha Świętego. Chrystus jako droga, prawda i życie jest pierwowzorem transfiguracji czasu w wieczność za sprawą tajemnicy wcielenia²⁵ oraz zbawczej mocy swej śmierci i zmartwychwstania. Wzorcem wcielenia według Norwida jest Chrystusowy krzyż jako przecięcie linii wertykalnej, czyli rzeczywistości duchowej i linii horyzontalnej, czyli materii. Tylko poprzez „wcielanie dobra i rozjaśnianie prawd” dokonuje się postęp w historii zbawienia²⁶. Tylko prawdy wcielone uzyskują żywot wieczny. Dla Norwida wcieleniem jest przede wszystkim praca²⁷, ale także sztuka, nauka i działalność publiczna jako dawanie świadectwa prawdzie oraz w granicznych przypadkach męczeństwo. Motyw pracy pojawił się w cytowanym wyżej fragmencie *Pięciu zarysów* w kon-

tekście czyśćca. Istnieją dwie bardzo znamienne wypowiedzi Norwida, wiążące pracę ze zmartwychwstaniem. Pierwsza najbardziej popularna pochodzi z *Promethidiona*:

Bo piękno na to jest by zachwycalo
Do pracy – praca, by się zmartwychwstało
(III, 440).

Szlachetna prostota tych słów nie jest wolna od zabiegów retorycznych. Oryginalna relacja składniowa czasownika zachwycać, czyni zeń coś w rodzaju neosemantyzmu. Znaczenie słowa „zachwycać” zostaje rozszerzone na pobrzmiewające aluzją fonetyczną słowo: „zachęcać”. Zaś kluczowe w tym kontekście słowo „praca” zostało poddane anadiplozie.

Druga wypowiedź pochodzi z powstałego dużo później poematu *Epimenides*, lecz jej wymowa jest bardzo podobna:

I myślę, że zmartwychwstać jest bolesnym
trudem,
Pracą człowieka, z Bożym dokonaniem –
cudem! (III, 66)

Praca rozumiana podmiotowo i twórczo jest środkiem wcielania ducha w materię. Motyw pracy ukazuje zewnętrzny, historyczny aspekt zmartwychwstania osoby. Wytwory pracy ludzkiej są bowiem zawsze w jakiś sposób namacalne i trwałe. Zapisują się w tradycji. Powiększają dorobek cywilizacyjny ludzkości. Czynią ziemię poddaną człowiekowi i tym samym niwelują skutki grzechu pierworodnego. Mówiąc o pracy, nie sposób zapomnieć o „chorągwi na prac ludzkich wieży”, czyli o sztuce. Stefan Sawicki wskazał na bardzo istotne rozszerzenie seman-

²⁵ Na historiozbowczy sens wcielenia u Norwida wskazywali ŁAPIŃSKI, Zdzisław. *Norwid*. Kraków, 1971, s. 106. DUNAJSKI, Antoni. *Słowo stało się siłą. Zarys Norwidowskiej teologii słowa*. Pelplin, 1996, s. 41–52.

²⁶ Refleksja o Wcieleniu odegrała istotną rolę w filozofii Friedricha Schlegla. Wg A. Merdas, „Dla Schlegla symbolem Wcielenia jest historia, dla Norwida – „litera”, cały wielki obszar kultury”. MERDAS, Alina, odsyłacz 23, s. 147.

²⁷ O utożsamieniu przez Norwida pracy z wcieleniem w sensie dogmatycznym pisał KUDYBA, Wojciech. „Aby mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo...” – *Norwida mówienie o Bogu*. Lublin, 2000, s. 138–139.

tyczne terminu sztuka w pismach Norwida. Autor *Promethidiona* pisząc o sztuce miał na myśli to, co dzisiaj rozumiemy pod pojęciem kultury²⁸. Mamy więc znamieny ciąg pojęć pokrewnych znaczeniowo: praca – sztuka – kultura. Można powiedzieć, że Norwid włączył kulturę w obręb zagadnień eschatologicznych, widząc w niej domenę wcielenia i przybliżania ludzkości ku celom ostatecznym. Praca dla kultury jest dla chrześcijanina drogą ku zbawieniu. Na historiozawcą rolę pracy-sztuki w twórczości Norwida zwróciła uwagę Zofia Trojanowiczowa²⁹. Jednakże nikt poza Janem Pawłem II nie zauważył, jak dalekosiężne konsekwencje może mieć to stwierdzenie dla chrześcijaństwa³⁰. Nie sposób bowiem wyobrazić sobie pracy i kultury poza społeczeństwem. To nie tylko post, modlitwa, jałmużna i tzw. uczynki miłosierdzia prowadzą do zbawienia. To nie działanie „od święta“, ale to, co jest najistotniejszą treścią codziennego życia – rodzina i praca, czyli społeczne funkcje człowieka stanowią świadectwo jego wiary i rękomię zmartwychwstania. Zbawienie realizuje się w relacjach społecznych człowieka i poprzez te relacje, we wspólnocie rozumianej nie jako Kościół instytucjonalny, ale jako ciało mistyczne Chrystusa, którego granice rozszerza Norwid dużo dalej, niż można by przypuszczać. Jak pisze Ryszard Zajączkowski w swoim studium o Kościele w twórczości Norwida: „Przestrzeń kościelna była dla niego zorganizowana koncentrycznie w ciąg, którego zasadnicze elementy stanowiły: ród, naród, ludzkość“. I dalej: „Można wręcz mówić o eklezjologicznej kategorii naro-

du u Norwida“³¹. Ks. Antoni Dunajski zauważył, że Norwid często „niepostrzeżenie przechodzi od analizy struktur społeczności świeckiej (naród) do analizy struktury „chrześcijańskiego ciała“ (Kościół), jak gdyby chodziło o to samo budowanie“³². Bo w istocie Norwid celowo zacierza różnice między społecznością świecką i świętą. Dla niego istnieje bowiem jedna rzeczywistość i jedna historia – historia święta i dodajmy, że nie jest to historia wojen i podbojów, ale historia rozwoju kultury i tradycji, rozumianej jako duchowo-materialna jedność. Dlatego też praca dla kultury jest podstawowym spoiwem, łączącym wysiłek zmartwychwstania jednostki z wysiłkiem zbiorowości.

W świetle cytowanych fragmentów jawi się już w dokładniejszych wymiarach Norwidowska wizja ostatecznych przeznaczeń człowieka. Zmartwychwstanie historyczne i indywidualne u Norwida ma charakter procesualny i poprzez swój związek z doczesnością także temporalny. Jawi się jako długotrwały proces, rozpoczynający się już w chwili śmierci i trwający aż do końca czasów, a przebiegający dwutorowo: na ziemi i w zaświatach. W procesie tym losy jednostki są ściśle związane i zależne od losów społeczeństw. Można nawet powiedzieć, że losy człowieka i świata warunkują się wzajemnie. Życie ludzkie jest czasem zasługi i zadatkowania na przyszłe zmartwychwstanie, z drugiej zaś strony jest to czas naprawy i zadośćuczynienia za błędy tych, którzy odeszli. Zmartwychwstanie w wymiarze historycznym i historiozawczym jest ekstrapolacją figuratywności biblijnej,

²⁸ SAWICKI, S. „Kształtem jest miłości“ – Norwid o kulturze. In *Norwid a chrześcijaństwo*. Pod red. Józefa Ferta; Piotra Chlebowskiego. Lublin, 2002, s. 62.

²⁹ TROJANOWICZOWA, odsyłacz 9, s. 106–112.

³⁰ „Znosząc trud pracy w zjednoczeniu z Chrystusem ukrzyżowanym za nas, człowiek współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w odkupieniu ludzkości. Okazuje się prawdziwym uczniem Jezusa, kiedy na każdy dzień bierze krzyż działalności, do której został powołany“. *Laborem exercens. Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o pracy ludzkiej*. Wrocław, 1995, s. 96.

³¹ ZAJĄCZKOWSKI, Ryszard. „Głos prawdy i sumienie“. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*. Wrocław, 1998, s. 40.

³² DUNAJSKI, odsyłacz 22, s. 103.

jako zasady hermeneutyki dziejów zbawienia.

Dochodzimy tu do punktu, w którym nasuwa się pytanie o związek Norwidowskiej koncepcji zmartwychwstania z dogmatem o zmartwychwstaniu ciał. Dla autora *Niewoli* ciało ludzkie jest formą w sensie filozoficznym³³. Człowiek jest „formalną osobą” powiada Norwid. Widać więc od razu, że Norwidowska ontologia nie ma nic wspólnego z refleksją św. Tomasza z Akwinu, dla którego dusza to „unica forma corporis”. Najwięcej wspólnych rysów ma Norwidowska refleksja o ciele z teologią św. Pawła, na co zwrócił uwagę ks. Antoni Dunajski³⁴. Wszystko wskazuje na to, że także eschatologia ciała w twórczości poety jest rozwinięciem myśli św. Pawła³⁵. Rozważania o ciele znajdziemy przede wszystkim w poemacie *Niewola*, a także w *Pięciu zarysach*. Oto dwa stosowne fragmenty *Niewoli*:

Poczęty jestem: wiem, że skończyć muszę,
Ile formalną bywam tu osobą –
Więc i nie czekam, aż mi wezmą duszę,
Lecz duchem formę z każdą niszczę dobą –
U-nadforemniam się i palę ciało,
By jako mirra w woń się rozleciało:
Przez pot, co trudom zacnym towarzyszy...
(III, 376–377)
A jako w człeku duch odmienia ciało,
By mu dowoli się rozduchowiało,
Ku ostatniemu formy zaprzeczeniu
Przez śmierć (III, 386).

Jak zauważył ks. Antoni Dunajski, pojawia się tutaj trójdzielna antropologia Pawłowa: duch,

dusza i ciało. Dokładnie w takich relacjach jak w listach Pawłowych. Komentatorzy pism Pawłowych podkreślają, że jego antropologia nie ma charakteru ontologicznego, a jedynie religijno – moralny i Chrystologiczny. Stąd wymienione trzy kategorie mają sens w kontekście jego soteriologii i pneumatologii³⁶. Oba przytoczone fragmenty *Niewoli* mówią o rzeczach ostatecznych z punktu widzenia doczesności. Mówią o trudzie zadatkowania na zmartwychwstanie, który jest trudem „u-nadforemniania” się, rozduchowiania ciała, odmieniaiania ciała duchem. Pojawiające się tu neologizmy słowotwórcze sygnalizują Norwidowskie próby odnowienia sposobu myślenia o rzeczach ostatecznych. Nie można tu zapomnieć, że Norwidowskie ciało jako forma dotyczy wszystkich ziemskich ograniczeń człowieka. Jest tym, czym Litera w stosunku do wcielonego Słowa. Niszczenie ciała duchem odnosi się tutaj nie tyle do ascezy, ile do tajemnicy wcielenia. Człowiek kierowany wolnością, przełamuje formalne ograniczenia i realizuje wartości, aby nadać otaczającej go rzeczywistości wymiar bardziej ludzki. Jednocześnie poprzez to działanie w służbie wartościom staje się coraz pełniej osobą, czyli „całością moralną”. Owa całość moralna, to, kim się człowiek staje, to niejako efekt pracy całego życia, to „ciało zdobyte, dorobione duchem na materii” (VI, 616). Cały czas jest tu obecna kluczowa dla twórczości Norwida problematyka wcielenia. W świetle przytoczonych wypowiedzi poety widać już wyraźnie, że Wcielenie ma sens nie tylko historiozabawczy, ale także głębo-

³³ SAWICKI, Stefan. *Norwida walka z formą*. Lublin, 1986, s. 20.

³⁴ Ks. A. Dunajski uważa, że Norwidową antropologię i związane z nią zagadnienia moralne należy interpretować w świetle teologii Pawłowej. DUNAJSKI, A. *Norwid wobec tradycji teologicznej*. In *Studia Norwidiana*, 1990, Nr 8, s. 21.

³⁵ „Święty Paweł, mówiąc, że inne jest ciało-śmiertelne, a inne ciało-nieśmiertelne, o tym samym wyrobie zmartwychwstania powiada” (VI, 612).

³⁶ RATZINGER, Joseph. *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*. Poznań, 1984, s. 188–190.

³⁷ W. Kudyba pisze, że opracowania teologiczne z czasów Norwida poprzestają na rozpatrywaniu ontologii wcielenia Chrystusa, KUDYBA, odsyłacz 27, s. 93. Por. rozdział *O wcieleniu* w książce: SEMENENKO, Piotr. *Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary*. Lwów, 1885, s. 265–283.

ko antropologiczny³⁷. Zdaje się to potwierdzać także pewna zastanawiająca tożsamość metafor: „spalanie ciała duchem“ z powyższego fragmentu *Niewoli* koresponduje z „przepalaniem globu sumieniem“ z wiersza „Socjalizm“ (II, 18). To jakby ten sam proces, przebiegający tylko w różnych wymiarach. Być może Norwid był zainspirowany teologią Logosu Orygenesusa, w której pojawia się wątek inkarnacji duchów ludzkich jako środek zaradczy przeciwko konsekwencjom grzechu pierworodnego³⁸. Mogła też oddziaływać na poetę inkarnacyjna eklezjologia tybindzkiego teologa Adama Mohlera³⁹. Nie ulega wszakże wątpliwości, że ciało zmartwychwstałe jest pochodną procesu wcielenia, na wzór Wcielenia Chrystusowego. Występującemu w słownikach XIX-wiecznej polszczyzny znaczeniu „wcielenia“ jako „urzęczywstwiania“ nadał Norwid sens teologiczny⁴⁰.

Trud wcielenia nie kończy się wraz ze śmiercią, jednak po śmierci jest już całkowicie zależny od tych, którzy pozostają przy życiu. Pośmiertne losy człowieka tak charakteryzuje Norwid w *Zmartwychwstaniu historycznym*:

„Tak samo więc i z każdym jest człowiekiem, co umiera, co umarł, jak się to wyżej opisało – czyli jest tak, że po skonaniu ciało jego zapożyczzone, materialne, śmiertelne, dokończa się przez rozkład, przez pracę chemiczną rozłożenia, i to trwa stosownie do zdrowia, jakim ciało ono spożone...”

Ciało ono nieśmiertelne, czyli światłość – wewnętrzna czyli istota duszy, dokończa się podobnie, ale nie przez rozkład tylko przez skład wszystkich jeszcze uczestnictwo z nią

mających promieni, co na świecie dłużej zostać muszą – składanie zaś ono z-kościelanie tych promieni trwa stosownie do stopnia światłości, pod jakim zbudowane było ono drugie ciało nieśmiertelne“ (VI, 616–617).

Ciało śmiertelne i nieśmiertelne to znów nawiązanie do listów Pawłowych:

„I co siejesz, nie siejesz z ciała, które ma potym wyrósć, ale gołe ziarno“ (I Kor. 15, 37), „bywa wsiane ciało cielesne, a będzie wzbudzone ciało duchowe“ (I Kor. 15, 44).

Według wnikliwego komentatora listów Pawłowych – kard. Ratzingera – realizmowi fizycznemu przeciwstawił św. Paweł nie spirytualizm, ale realizm pneumatyczny⁴¹. Cieleśność zmartwychwstania będzie cielesnością zupełnie nowego rodzaju, będzie cielesnością z Ducha Świętego. Wydaje się, że Norwid w dużym stopniu podzielał tę wizję św. Pawła. Ciało zmartwychwstałe to „wyrób, jaki (człowiek) otrzymał życiem zbożnym, czyli Duchem Świętym, na zagonie organizmu swojego“ (VI, 616). Pojawia się tu Pawłowa metafora agramu. Gdzie indziej znów posługuje się Norwid metaforą przyrodniczą, mówiąc o „wzrastaniu kwiatem ku prawdzie pierwowzoru“⁴².

Nie sposób też nie zauważyć, że w wypowiedziach Norwida rozmywa się gdzieś dualizm antropologiczny, typowy dla post-scholastycznej teologii oficjalnej. Ciało nieśmiertelne okazuje się być zarazem „istotą duszy“, a nawet samą duszą (VI, 616). Ciało zmartwychwstałe jest Pawłowym ciałem chwalebnym, ale jest zarazem apogeum duchowego rozwoju człowieka. Jest wytworem ludzkim, dokonany przy

³⁷ GILSON, Etienne. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Tłum. S. Zalewski. Warszawa, 1987, s. 42.

³⁹ ZAREMBA, J. *Inkarnacyjna koncepcja Kościoła u Mohlera*, Lublin, 1975, mps BU KUL. Por. też ZAJĄCZKOWSKI, odsyłacz 31, s. 34.

⁴⁰ Zauważył to KUDYBA, odsyłacz 27, s. 139.

⁴¹ RATZINGER, odsyłacz 36, s. 187–188.

⁴² *Quidam* (III, 162).

współdziałale innych ludzi i łaski Bożej. Trudno tak pojęte ciało opisać w kategoriach ontycznych. Jest to właściwie osobowość moralna. Nie ma ona bowiem żadnej substancjalnej, ani tym bardziej przestrzennej tożsamości. Ma natomiast wymiary duchowe, aksjologiczne i eklezjalne. Jest bowiem bardziej częścią ciała mistycznego Chrystusa niż ciałem w sensie dosłownym. Jest to jednak ciało w sposób dogłębny uosobione, bo będące sumą dokonań konkretnej osoby i jej indywidualnym śladem, odcisniętym w historii zbawienia. Być może Norwid zauważył, że tożsamości ciała nie należy szukać, wychodząc od materii, ale od czynnika osobowego. Można więc powiedzieć, że jest to cały człowiek w jego osobowej jedności, ukształtowany przez siatkę międzyludzkich i ziemskich odniesień. Warto przypomnieć, że ciało w sensie biblijnym oznaczało nie tyle jakąś część człowieka, ile osobę, ujmowaną „w aspekcie jej dostrzegalności, słabości i grzeszności”⁴³. Norwid zdaje się tu powracać do źródeł teologii. W świetle bowiem Bożego Objawienia tak śmierć, jak i zmartwychwstanie dotyczy całego człowieka, a nie tylko ciała. Orędzie św. Jana i św. Pawła mówi wyraźnie o zmartwychwstaniu w Chrystusie i dzięki zjednoczeniu z Chrystusem oraz współdziałaniu Ducha Świętego⁴⁴. Niewiele mówią oni o ontycznym statusie ciała zmartwychwstałego. Norwid zdaje się czerpać właśnie z tego najbardziej pierwotnego źródła chrześcijańskiej myśli teolo-

gi-cznej⁴⁵. Nie pozostaje wszakże obojętny wobec woluntarystycznej i aktywistycznej myśli romantycznej. Koncepcja doskonalenia duchowego osoby, trwającego aż do końca czasów, jest podobna do idei „zosobiszczania się dusz” u Kraśńskiego i progresywnej palingenezy Augusta Cieszkowskiego. Teorie te zakładały doskonalenie się nieśmiertelnej osobowości, czyli osiągnięcie coraz wyższych stopni podobieństwa do Boga⁴⁶. W swoim traktacie *Bóg i palingeneza* Cieszkowski pisał:

Osobowość jest czynem ducha, który w drodze samorozwoju przechodzi od bytu „w sobie” przez byt „dla siebie” w byt „z siebie” <...>. Nigdy nie tracimy w życiu naszej pełnej osobowości, podczas gdy wszystkie inne właściwości duchowe, nawet świadomość i samowiedza, mogą nas mniej lub bardziej opuścić. Natomiast osobowość nie opuszcza nas nigdy <...>. Nie możemy jej stracić przez śmierć <...>. W małym zmartwychwstaniu (ze snu) znów odnajdujemy się w całości, ze wszystkimi naszymi właściwościami. W wielkim zmartwychwstaniu (po śmierci) ten sam wypadek musi zająć z naszą osobowością, która jest rzeczywiście naszym dziełem (podkr. – B. W.) <...>⁴⁷.

Jednakże proces doskonalenia się osobowości miał się dokonywać w szeregu kolejnych wcieleń, czyli za sprawą reinkarnacji i w tym punkcie zasadniczo różnił się od koncepcji Norwida.

⁴³ *Słownik teologiczny*. Pod red. ks. A. Zuberbiera. Katowice, 1989, s. 427. *Słownik teologii biblijnej*. Red. X. Leon-Dufour, tłum. Bp. K. Romaniuk. Poznań; Warszawa, 1985, s. 141. RAHNER, Karl; VORGRIMMER, Herbert. *Mały słownik teologiczny*. Tłum. T. Mieszkowski; P. Pachciarek, Warszawa, 1987, s. 61.

⁴⁴ RATZINGER, odsyłacz 36, s. 189.

⁴⁵ Por. wypowiedź Norwida: „A Bóg mój – żywot jest i zmartwychwstanie, i to jest wszystek cel, choć przez konanie” (III, 378).

⁴⁶ KOWALCZYKOWA, Alina. Poglądy filozoficzne Zygmunta Kraśńskiego. In *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. Pod red. A. Walickiego. Warszawa, 1973, t. I, s. 327. WALICKI, Andrzej. August Cieszkowski In *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. Pod red. A. Walickiego. Warszawa, 1973, t. I, s. 413.

⁴⁷ CIESZKOWSKI, August. *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne 1838–1842*. Oprac. J. Garewicz; A. Walicki. Warszawa, 1972, s. 142–143, 149–150.

Poza tym, doskonalenie osoby nie ma u Norwida tak nieograniczonego charakteru jak u Krasieńskiego i Cieszkowskiego. Zgodnie bowiem z dogmatyką katolicką tylko życie na ziemi jest czasem zasługi. Ponadto Cieszkowski odrzucał Bożą pomoc i działanie łaski wspomagającej trud samodoskonalenia się. Twierdził, że „Każdy jak Herkules, własną tylko cnotą zdobywa niebo ducha”⁴⁸.

Z Norwidowskiej koncepcji zmartwychwstania emanuje aktywizm, dynamizm, woluntaryzm i finalizm w przeciwieństwie do statycznej i indywidualistycznej eschatologii potrydenckiej. Ostateczne losy jednostki ujęte zostały w proces, włączający ją w dzieje świata. Rola jednostek w postępie historii jest oparta na antropologicznie pojmowanej tajemnicy Wcielenia oraz modelu figuratywności biblijnej z właściwym jej Chrystocentryzmem. Zaś finalne zmartwychwstanie ciał rozwija Pawłową teologię ciała duchowego, pogłębianego o wspólnotowy aspekt ciała mistycznego Chrystusa, wzrastającego w Duchu Świętym. Na tle indywidualistycznego katolicyzmu potrydenckiego koncepcja Norwi-

da jest odważną odpowiedzią na potrzebę i tęsknotę świeckich XIX wieku, potrzebę religijnego uzasadnienia więzi społecznych i historycznego rozwoju społeczeństw i narodów. W refleksji poety widać śmiałą próbę pojednania i powiązania eschatologii indywidualnej z eschatologią powszechną, co jest niestychanie cenne, gdyż zarówno w wieku XIX, jak i tym bardziej dzisiaj jest to problem otwarty dla teologii rzeczy ostatecznych. Syntetyczność, a zarazem wewnętrzna koherencja koncepcji zmartwychwstania sprawiają, że ma ona walor prekursorski wobec współczesnej myśli teologicznej:

Prawdą jest bowiem – pisze kard. Ratzinger – niezniszczalne związanie życia człowieka z dziejami świata“. <...> „Dojście historii do jej kresu nie jest zatem dla żadnego człowieka sprawą czysto zewnętrzną, czymś, co jego samego już w gruncie nie dotyczy; istnieje rzeczywista współprzynależność wszystkich ludzi i całego stworzenia. <...> Ciało Chrystusa“ oznacza, że wszyscy ludzie są jednym organizmem, a los całości jest losem każdego z nas”⁴⁹.

Beata Wołoszyn

Holy Cross Academy n. a. Jan Kochanowski in Kielce
The Institute of Polish Philology

RESURRECTION IN C. NORWID'S WORKS

Summary

The article presents the analysis of Norwid's views on resurrection in the context of eschatological notions of romanticism. The article maintains that Norwid's concept of the final destination of man is based on theological ideas of Providence, free will, Incarnation, history of salvation and Communion of Saints. The resurrection of man is closely connected

Beata Wołoszyn

Jano Kochanovskio Šventojo Kryžiaus akademija
Kielcuose
Lenkų filologijos institutas

PRISIKĖLIMAS CIPRIJONO NORWIDO KŪRYBOJE

Santrauka

Straipsnyje pateikiama C. Norwido požiūrių į prisikėlimą analizė, kuri grindžiama eschatologinėmis romantizmo sąvokomis. Straipsnyje teigiama, kad Norwido galutinis žmogaus tikslo supratimas siejamas su teologinėmis Dievo apvaizdos, laisvos valios, įsi-

⁴⁸ CIESZKOWSKI, odsyłacz 41, s. 241.

⁴⁹ RATZINGER, odsyłacz 36, s. 208–209.

with the ultimate aims of the history and human culture because moral growing of man is continued after death in purgatory and is bound up with the idea of compensation and credit. The moral progress in history is achieved by people thanks to different kinds of incarnation, like work, art, science and martyrdom. According to Norwid, the term "incarnation" means turning one's ideas into action on the pattern of incarnated and crucified Christ. The poet managed to incorporate the romantic notion of progress into the biblical history of salvation.

As for the notion of resurrected body, Norwid ignored official post-scholastic theology, which promoted the idea of soul – body dualism. He referred to the biblical idea of the whole person, who is to be resurrected, and Saint Paul's notion of "spiritual body". A division between soul and body does not make sense to Norwid, who equated resurrected body with the very essence of human soul. According to the poet, the resurrected body is the final product of moral development of a person.

KEY WORDS: Romanticism, eschatology, resurrection, messianism, purgatory, body, Providence, Incarnation, historical progress, philosophy of history, history of salvation, biblical theology, Saint Paul.

kūnijimo, išganymo ir Šventųjų bendrijos idėjomis. Žmogaus prisikėlimas yra tvirtai susijęs su galutiniais istorijos ir žmonijos kultūros tikslais, kadangi dvasinis žmogaus augimas po mirties tęsiasi skaistykloje ir yra siejamas su atlygio ir nuopelnų idėja. Istorijoje dvasinį augimą žmonės pasiekia įvairiausių įsikūnijimų (darbas, menas, mokslas ar kančia) dėka. Pasak Norwido, „įsikūnijimo“ terminas reiškia idėjų pavertimą veiksmu pagal įsikūnijusio ir nukryžiuoto Kristaus pavyzdį. Poetas sugebėjo įtraukti romanti-
nę augimo sąvoką į biblinę išganymo istoriją.

Kalbant apie prisikėlusio kūno supratimą, Norwidas ignoravo oficialiąją postscholastinę teologiją, teigiančią sielos ir kūno dualizmą. Jis rėmėsi bibline viso žmogaus, kuris turi prisikelti, idėja ir Šv. Petro dvasinio kūno supratimu. Dvasios ir kūno skyrimas Norwidui atrodo negalimas, ir jis prilygina prisikėlusį kūną žmogaus dvasios esmei. Pasak poeto, prisikėlęs kūnas yra galutinis dvasinio žmogaus vystymosi padarinys.

REIKŠMINIAI ŽODŽIAI: romantizmas, eschatologija, prisikėlimas, mesianizmas, skaistykla, kūnas, Dievo apvaizda, įsikūnijimas, istorijos progresas, istorijos filosofija, išganymo istorija, biblinė teologija, Šv. Petras.

Gauta 2005 06 07

Priimta publikuoti 2005 08 02