

Henryk Siewierski

"Architektura słowa" : wokół Norwidowskiej teorii i praktyki słowa

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 72/1, 181-207

1981

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

ZAGADNIENIA JĘZYKA ARTYSTYCZNEGO

Pamiętnik Literacki LXXII, 1981, z. 1
PL ISSN 0031-0514

HENRYK SIEWIERSKI

„ARCHITEKTURA SŁOWA”

WOKÓŁ NORWIDOWSKIEJ TEORII I PRAKTYKI SŁOWA

O tym, że Norwid interesował się problemami języka, przekonują nie tylko jego notatki filologiczne i etno-filologiczne oraz rozprawy takie, jak *Słowo i litera*, *Milczenie*, *Rotacja słowa*, ale też wykłady o Juliuszu Słowackim, interpretacja *Bogurodzicy* i traktat poetycki *Rzecz o wolności słowa*. Nazwiska, jakie pojawiają się w jego notatkach i listach, świadczą, iż zainteresowania te obejmowały szeroki zespół zagadnień z zakresu zarówno gramatyki, jak i filozofii języka. Wiadomo, że do lektur Norwida należały dzieła Maxa Müllera, Eugène'a Burnoufa, Constantina F. Volneya, Jana Nepomucena Kamińskiego¹. Nazwiska te nie wyczerpują oczywiście pełnej „biblioteczki językoznawczej” Norwida, która dopiero w trakcie szczegółowych badań może zostać zrekonstruowana. Autor *Vade-mecum* nie ułatwia zresztą takiej rekonstrukcji, często bowiem, jak zauważył Kazimierz Wyka, tak się zachowuje, „jak gdyby jego lektury urywały się na Dantem, Szekspirze czy Byronie”. Np.

nowele jego noszą [...] ślady znajomości opowiadań Poego, wprowadzonych właśnie za pośrednictwem Baudelaire'a do literatury europejskiej, ale darmo tych nazwisk szukać w jego listach².

Zainteresowanie poglądami, które składają się na „filozofię języka” Norwida, datuje się w zasadzie od rozprawy Kazimierza Bereżyńskiego *Filozofia Cypriana Norwida*. Autor rozpatruje funkcjonowanie u Norwi-

¹ Zob. też list C. Norwida do Augusta Cieszkowskiego z 20 VII 1878: „*Actes de la Société Philologique de Paris*: lista członków: Norwid (*Comte de*), tudzież udział Norwida w dyskusjach i archiwach ciała uczonego, mianowicie: w kwestii języka Basków; w wyczytaniu napisu, znalezionej nad Renem, bogini Rozmerty; w wyczytaniu napisu meksykańskiego; tudzież o glossolalii, o początku mowy: *sur l'origine du langage — sur l'origine de la lettre — sur la liberté de la parole du point de vue scientifique*” (10, 119). W ten sposób lokalizowane cytaty pochodzą z wyd.: C. Norwid, *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomułicki. T. 1—11. Warszawa 1971—1976. Pierwsza liczba oznacza tom, następna — stronicę.

² K. Wyka, *Cyprian Norwid. Poeta i sztukmistrz*. Kraków 1948, s. 65—66.

da pojęcia „Logos’), kluczowej — jak stwierdza — kategorii w koncepcji języka poety. Ten ciąg rozważań koncentruje Bereżyński wokół *Rzeczy o wolności słowa*, dając przy tym zwięzły komentarz do poematu. Oto jak odczytuje zawarte w nim rozumienie słowa:

Przewycięzeniem dualizmu boskości i ludzkości jest Słowo: ma ono swoją stronę wewnętrzną, ściśle z duchem człowieka związaną, boską — i zewnętrzną, ludzką. Harmonia obydwu stron Słowa jest jego ideałem, „celem i arcydziełem”. Dzieje ludzkości wykazują większe lub mniejsze oddalenie od ideału. Chrystianizm przyniósł z sobą upragnioną harmonię — a widocznym tego znakiem jest Jezus Chrystus, wcielone Słowo, łączący w swej osobie boskość i ludzkość³.

Bereżyński zajmuje się również Norwidowską teorią milczenia, uznając jej podstawowe znaczenie w filozofii poety:

Mowa ludzka nie jest jedynym sposobem wypowiedania się ducha ludzkiego. Pod tym względem „wygłos i milczenie” mają jednakową wartość, są to niejako dwie strony słowa⁴.

W niespełna 20 lat od ukazania się rozprawy Bereżyńskiego wychodzi praca Ignacego Fika *Uwagi nad językiem Cypriana Norwida*. Książka ta gromadzi bogaty materiał, uzasadniający związek pomiędzy językową praktyką poety a jego poglądami filozoficznymi. Niektóre wnioski i spostrzeżenia Fika cieszyć się będą powodzeniem u badaczy powojennych, np. stwierdzenie, że „język Norwida dążył do przewycięzenia automatyzacji popularnie i powszechnie przyjętych znaczeń”⁵.

Ostatnią próbą rekonstrukcji „filozofii języka” autora *Milczenia* jest pierwszy rozdział książki Zdzisława Łapińskiego *Norwid: Filozofia i poezja języka*⁶. Referując w terminologii współczesnej poglądy Norwida na język (m. in. odwołując się do teorii informacji), Łapiński stwierdza, iż na sedno tych poglądów składają się trzy założenia: dialogowość języka, zasada „przemilczeń” i „przybliżeń” oraz konwencjonalna natura języka. Od tak zarysowanej koncepcji języka przechodzi autor do szkicowania konturów poetyki Norwida. Praca ta, podobnie jak wyżej wymienione opracowania Bereżyńskiego i Fika, stanowi istotną podstawę dla niniejszego artykułu.

Nie dokończoną historię sztuki (*Sztuka w obliczu dziejów jako syntezyki księga pierwsza*), będącą śmiałym zamierzeniem stworzenia jej syntezy od zarania dziejów, opatrzył Norwid mottem wyjętym z *Prologu Ewangelii św. Jana*:

1. Na początku było Słowo a ono Słowo było u Boga, a Bogiem było ono Słowo.

³ K. Bereżyński, *Filozofia Cypriana Norwida*. Warszawa 1911, s. 19.

⁴ *Ibidem*, s. 26.

⁵ I. Fik, *Uwagi nad językiem Cypriana Norwida*. Kraków 1930, s. 72.

⁶ Z. Łapiński, *Norwid*. Kraków 1971.

2. To było na początku u Boga.
3. Wszystkie rzeczy przez nie się stały a bez niego nic się nie stało, co się stało. [6, 269]

Pojęcie „Logos”, które odegrało tak wielką rolę w naszym romantyzmie — by wspomnieć mistyczną twórczość Słowackiego czy prelekcje paryskie Mickiewicza — pojawia się tu, na początku dojrzałej twórczości Norwida, w swym podstawowym chrześcijańskim kontekście. Św. Jan używa tego tak wieloznacznego w języku greckim terminu dla określenia zasady, na jakiej opiera się stosunek Chrystusa do Ojca, tej zasady, na mocy której Ojciec stworzył świat, a teraz przez Syna mu się objawił⁷. Jan Ewangelista jest apologetą tej zasady nazwanej Słowem, tylko bowiem miłość Boga do świata sprawić mogła, że Słowo, które było na początku, „stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14)⁸. Słowo wcielone stało się więc pośrednikiem między boskością a człowieczeństwem, między światem ducha a światem materii i dlatego na romantyczne, dualistyczne pojmowanie znaku językowego patrzeć należy również z perspektywy tej chrześcijańskiej tradycji⁹.

W rozdziale wstępnym *Sztuki w obliczu dziejów* Norwid wskazuje źródło sztuki, zarówno jeśli idzie o formę, jak i jej pozaformalny, duchowy składnik. Źródło sztuki jest tam, gdzie po raz pierwszy „duch się uzewnętrznia i n a z n a c z a stosunek swej czynności do otaczającej go przyrody” (6, 279). To pierwsze zmierzenie się czynnej myśli człowieka z naturą jest początkiem aktywizacji jego wrodzonych predyspozycji do porządkowania rzeczywistości oraz nadawania jej znaczeń, czego pierwszym widomym znakiem jest symbol:

Ze ta siła znaczenia, symbolizowania, założenia wszystkim ludom jest wspólną — wszystkim ludom, bowiem człowiekowi — więc i sztuki źródło jest też wszędzie, lubo swoim zwierciadłem różnobarwne okregi firmamentu i rozliczne odbija krajobrazy. A że dzieje-sztuki tak wywodząc do wewnętrznego jej źródła zstępujemy, przeto jakby do Sztuki-sztuk, do miejsca, skąd się słowem, liczbą, głosem, kształtem i barwami rozwijają. [6, 279]

Tymi cząstkami niepodzielnymi sztuk, a zarazem ich historycznym źródłem są według Norwida symboliczne „pierwokszały” (prostopadła, trójkąt, kwadrat, koło, owal), z których wywodzą się „pierwogłosy” (a, e, i, o, u), „pierwoliczby” (od 1 do 5), a nawet „pierwobarwy” (także 5). Owa spekulatywna koncepcja 5 odpowiadających sobie pierwowzorów

⁷ Zob. A. H. Armstrong, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*. Przełożył H. Bednarek. Warszawa 1964, s. 27—28.

⁸ *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich [...]. (*Biblia Tysiąclecia*). Poznań 1965.

⁹ O problemie tym zob. Bereżyński, *op. cit.* — Z. Kopczyńska, *Język a poezja. Studia z dziejów świadomości językowej i literackiej Oświecenia i romantyzmu*. Wrocław 1976, rozdz. 6.

służy podkreśleniu wzajemnego związku wszystkich sztuk poprzez pokrewieństwo jednostek elementarnych, lecz przede wszystkim ma na celu przeprowadzenie dowodu na wspólność ich źródła. Świadomość tych „pierwoksztaltów”, tak jak zdolność tworzenia symboli, nie pojawiła się na którymś szczeblu ewolucji, ale została dana człowiekowi w momencie stworzenia:

pierwo-liczby, pierwo-głosy, pierwo-kształty i pierwo-barwy wszystkim ludom bez wyjątku właściwe, albowiem właściwe człowiekowi i ze Słowa tchnionego weń idące. [6, 280]

Słowo, dane człowiekowi w chwili stworzenia, a więc organicznie, z nim związane, wraz z symbolicznymi pierwoksztaltami, których jest źródłem, mieści się w ewangelicznej lekcji Logosu: „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka przychodzącego¹⁰ na świat” (J 1, 9). Kategorii słowa został nadany w tej stosunkowo wczesnej pracy Norwida sens antropologiczny w duchu filozofii chrześcijańskiej. Zdolność tworzenia symboli leży więc w naturze ludzkiej i — choć, jak wszystko, ma swe ostateczne źródło w Bogu — stanowi podstawowy czynnik kulturotwórczy.

Jeszcze nieraz w toku dalszej twórczości Norwida pojawi się pojęcie słowa w takim znaczeniu, zwłaszcza jako element krytyki Darwinowskiej teorii ewolucji. U Norwida bowiem nie da się oddzielić pojęcia słowa jako aktu językowego od Słowa — aktu Boskiej kreacji rodzaju ludzkiego; geneza słowa jako aktu językowego jest według poety złączona w sposób nierozdzielny z aktem stworzenia człowieka, który to akt, ponieważ jest aktem stworzenia na obraz i podobieństwo Kreatora, jest też objawieniem człowiekowi tego Słowa, „przez które wszystko się stało”.

Dlatego natura słowa języka ludzkiego, zarówno poprzez swą genezę, jak i twórcze możliwości, jest jakby zwierciadlanym odbiciem tego Słowa, które było na początku u Boga. O naturze słowa i jego realizacji w historii kultury mówi już Norwid w pokrewnej *Sztuce w obliczu dziejów* nie dokończonej rozprawie, zatytułowanej przez późniejszych wydawców *Słowo i litera*. Ponieważ jednak wyłożone tu poglądy zostały w kilkanaście lat później rozbudowane w poetyckim traktacie *Rzecz o wolności słowa*, dlatego na nim skoncentrujemy teraz uwagę.

We wstępie do tego poematu Norwid dokonuje reinterpretacji pojęcia „wolność słowa”, kwestionując potoczne jego rozumienie, które jest wynikiem „małej znajomości Słowa”:

Dotąd wolność-słowa jest tylko zdobywaniem wolności objawienia słowa. Jest przeto atrybutem wolności osobistej.

¹⁰ „Archomenon” bywa również tłumaczony jako *nom. neutri*: „przychodząc”, odnosi się do „przychodzenia” Światłości. Ortodoksyjni egzegeci bronią jednak przytoczonej tu formy. Zob. Z. Poniański, *Logos Prologu Ewangelii Janowej*. Warszawa 1970, s. 168, 175—176.

Ale o samejże wolności słowa nikt nie mówił. Tak, na przykład: jak wolno jest każdemu puszczać się balonem, albowiem to należy do jego wolności osobistej, ale żegluga powietrzna nie jest wcale uzasadnioną.

To, co nazywają wolnością-słowa, jest dotąd wolnością-mówienia: *la liberté de dire...* [3, 559]

Już tytuł tego poetyckiego traktatu zapowiada antropologiczne ujęcie problematyki słowa. Ze wszystkich atrybutów słowa najmocniej zaakcentowana zostaje wolność i już w pierwszych zdaniach wstępu poeta mówi, jak wolność tę rozumie. Tak wyraźne przeciwstawienie potocznego rozumienia „wolności słowa” znaczeniu nowemu, objawionemu przez Norwida, służy tu kreacji Słowa jako bytu autonomicznego, wolnego również od człowieka — w tym sensie, że nie sprowadzającego się do roli instrumentu w jego rękach. Słowo jest z natury swej wolne jak człowiek („Dlatego to jest wolne słowo, jak stworzenie”, 3, 573). Prawdziwa wolność słowa nie polega na prawie człowieka do używania go, wolność jest zasadą istnienia słowa, tak samo jak jest podstawą bytu człowieka. *Rzecz o wolności słowa* jest też rzeczą o wolności człowieka, człowiek bowiem w słowie realizuje swoją wolność, a wolność słowa spełnia się w człowieku.

Poemat, choć zorganizowany na planie historycznym, daje również bogaty materiał dotyczący teorii słowa, określający, „jak? s ł o w o się czyta / W sobie samym...” Ciąg chronologiczny współlistnieje z wątkiem teoretycznym, przy czym uzupełniają się one wzajemnie. Aby znaleźć klucz do interpretacji poematu, musimy zrekonstruować wpisaną w niego koncepcję słowa. Zadanie to ułatwi konsekwencja, z jaką Norwid używa pewnej metafory dla zobrazowania budowy i właściwości słowa. Metafora ta pojawiła się już wcześniej w *Promethidionie*:

Bo jest, powiadam, w s ł o w a określniku
Architektura taka, jak te gmachy,
Gdzie, któryś z mędrców starożytnych mniema,
Ze d u c h się jego mieści — to na dachy
Wstępując płaskie — to pomiędzy dwiema
Kolumny w sieniach stając — to w piwnicy... [3, 434]

Kazimierz Wyka zwrócił uwagę, jak doniosłą rolę spełnia w poezji Norwida „odbłask architektury”¹¹, nie dziwi więc powoływanie się na tę dziedzinę sztuki w toku powyższej argumentacji poety. Podobna analogia (architektura słowa — architektura gmachu) pojawia się też w *Rzeczy o wolności słowa*, lecz tutaj pełni ona o wiele ważniejszą funkcję:

Słowo więc całość w sobie od początku niosło,
Rozwinęło je tylko uczone rzemiosło.
I od początku była część z e w n ę t r z n a słowa
I w e w n ę t r z n a — jak wszelka świątyni budowa.
— Duch, miał czym się na z e w n ą t r z wyrażać lub w g ó r ę

¹¹ Wyka, *op. cit.*, s. 82—89.

Monologiem podnosić; miał — architekturę!
Lecz budowa, gdy części w ciężeniu się miną,
Czołem zapada w ziemię i sterczy ruina. [3, 582]

Taka dwuaspektowość w myśleniu o języku jest charakterystyczna dla romantyzmu. Słowo traktuje się jako byt zarówno cielesny, jak i duchowy, ziemski i niebieski, ludzki i ponadludzki, odwzorowujący złożoną z ciała i duszy istotę ludzką. Mickiewicz powie powołując się na Stanisława Potockiego:

„Słowo jest to kula złożona z dwóch półkul, z których jedna jest niewidoma, a druga materialna, jedna niebieska, a druga ziemska”. Jest to dusza i ciało, cały człowiek¹².

Potwierdzeniem takiej definicji jest dla Mickiewicza pojmowanie słowa przez lud, który w przeciwieństwie do „retoryki” i „słownika francuskiego” posiada świadomość antropologicznej „całości” słowa. Świadomość taka rzadko się jednak przejawia w codziennej praktyce językowej, dotyczy głównie mówców wyjątkowych, naznaczonych boskim charyzmatem¹³. Według Norwida codzienna praktyka językowa nie opiera się na znajomości pełnego wymiaru słowa, ale wręcz przeciwnie: zatracca duchowy jego wymiar.

Najmniej-bo znaną rzeczą, lub znaną najbłędniej,
Bywa Słowo — — Nałóg je codzienny podrzędni
I rozlewa jak wodę — tak że nie ma chwili
Na globie, w której nic by ludzie nie mówili.
— A jako w gospodarskich zaprzętach bez końca
Nieustanniej się wody używa niż słońca,
Tak i słowo brzmi ciągle i ciągle jest w ruchu,
Bardziej niż światłość jego promieniąca w duchu.
I gdy wciąż wszyscy mówią, mało kto się spyta,
Jaki też jest CEL-SŁOWA... jak? słowo się czyta
W s o b i e s a m y m... i dziejów jego promień cały
Rozejrzeć — mało kto jest ciekawy... zuchwały... [3, 565]

Zarówno w historii, jak i w czasach sobie współczesnych dostrzegał Norwid wyraźnie proces deprecjonowania słowa. *Rzecz o wolności słowa*, ukazując dzieje trwania słowa-logosu w historii, zwraca uwagę na jego kulturotwórczą rolę. Instrumentalne tylko traktowanie słowa przeciwstawiane jest twórczemu czuwaniu nad ową „architekturą”, aby związek między wewnętrznym a zewnętrznym słowem nie został rozluźniony.

Słowo wewnętrzne i zewnętrzne to najpierw — posługując się nomenklaturą samego Norwida użytą w *Słowie i literze* — „akt psychiczny w duchu” oraz „poczucie wydzźwięku całomechaniką organów głosowych” i „akustyczne częścią organów onych osklepienie” (6, 311). Nasuwa się tu

¹² A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*. Kurs IV. W: *Dzieła*. Wyd. Narodowe. T. 11. Warszawa 1952, s. 374.

¹³ Zob. K o p c z y ń s k a, *op. cit.*, s. 157—158.

pewne podobieństwo z występującym u Tomasza z Akwinu rozróżnieniem między wewnętrznym modelem słowa a słowem zewnętrznym, czyli językiem, którym się mówi „na głos”. Wypowiedane słowo „głosowo” jest znakiem słowa wewnętrznego, które jest tamtego sensem i przyczyną¹⁴.

Relacja między słowem zewnętrznym a wewnętrznym nie sprowadza się jednak do dwuczłonowej relacji między *signifiant* a *signifié*, model słowa wewnętrznego nie jest bowiem modelem samego znaku, ale modelem słowa-logosu, który uwzględnia zachodzącą w nim trójczłonową relację idea—wyraz—rzecz. Trudności w odczytaniu *Rzeczy o wolności słowa* mogą wynikać stąd, iż wymiennie tam występują takie pary pojęć, jak: słowo jako akt językowy, „psychiczny” (idea), i słowo-logos; znak językowy (wyraz) i forma kultury; desygnat (rzecz) i przedmiot kultury. Podobnie jak to było w *Milczeniu*, tak i tutaj: te same prawa, które rządzą historią kultury, działają również w języku.

Związek między zewnętrznym a wewnętrznym słowem w cytowanym fragmencie *Rzeczy o wolności słowa* określony został poprzez metaforyczne odwołanie się do architektury. Znak językowy (słowo zewnętrzne) od początku był świątynią „desygnatu” (słowa wewnętrznego), „desygnat” od początku miał swą architekturę. Tak jak dzieło architektury trwa dzięki precyzji konstruktora, tak pomiędzy wewnętrznym a zewnętrznym słowem musi istnieć pewna równowaga. Inaczej słowo traci swą moc i podobnie jak budowa, „gdy części w ciężeniu się miną, / Czołem zapada w ziemię i sterczy ruina”.

Norwid odrzuca zarówno Darwinowską teorię ewolucji, jak i założenie konwencjonalności znaku językowego. Opowiada się po stronie tych badaczy języka, którzy przyjmując racjonalistyczne założenie o naturalnym charakterze znaków językowych, poszukiwali związków pomiędzy dźwiękową i graficzną formą wyrazu a jego desygnatem. Do badaczy tych należał Jan Nepomucen Kamiński, który podejmując dyskusję na temat filozoficzności języka polskiego, rozwinął głoszoną już wcześniej u nas — głównie przez Kopczyńskiego i Wyszomirskiego — teorię o naturalnym pochodzeniu znaków językowych¹⁵. Norwid znał prace Kamiń-

¹⁴ Zob. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. IV, art. 1 (cyt. za: E. Gilson, *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*. Tłumaczyła H. Rosnerowa. Warszawa 1975, s. 126): „Mowa na zewnątrz wypowiedana znaczy to, co jest intelektem pojmwane, a nie samo pojmwowanie intelektualne, a tym bardziej nie ów intelekt, który jest pewnym *habitus* czy pewną władzą; znamy je o tyle tylko, o ile one same mogą być przedmiotem umysłowego dociekania. Mowa wewnętrzna jest tym, co zostaje wewnętrznie intelektem pojęte”.

¹⁵ Należy podkreślić, że zwolennicy tezy o naturalnym pochodzeniu znaków językowych uważali, iż w języku im współczesnym nie da się odtworzyć motywacji tych znaków. Tak sądził Kopczyński, który jeśli idzie o aktualny stan języka, stał

skiego i cenił je wysoko¹⁶, co więcej, podzielał poglądy autora *Wywodu filozoficzności naszego języka*, podobnie jak on przypisując wartości znaczeniowe nie tylko rdzeniom wyrazów, ale również poszczególnym znakom alfabetu i liczbom¹⁷. Wywody etymologiczne Kamińskiego, choć śmieszą dzisiaj swoją powierzchownością i pseudonaukowym, trudnym do zrozumienia językiem, spełniły w swoim czasie ważną rolę pomostu między filozofią a poezją¹⁸.

Związek „architektoniczny” wewnętrznego i zewnętrznego słowa realizuje się zarówno na płaszczyźnie wyrazu, jak i w literze. Kształt liter nie jest przypadkowy, nie konwencja go uzasadnia, ale „pierwiastek wieczny”, którego jest odzwierciedleniem. Tak jak czytamy w wykładach *O Juliuszu Słowackim*:

gmach architektury doskonalej przezroczystry być może i powinien, chociaż z granitu, a jest on nim wtedy, gdy fronton pozwala odgadnąć plan i budowę wewnętrzną gmachu całego. [6, 407]

— również i litera, ten elementarny znak językowy, pozwala dojrzeć całość swej wielopoziomowej, symbolicznej konstrukcji. Owa podstawowa funkcja litery — czynienie słowa „statecznym” — jest tu zapewne nie do pojęcia bez ścisłego powiązania kształtu litery ze światem rzeczy.

Litera wcale nie jest, jak tuszy niektórzy,
Czymś dowolnym, co nie ma swej architektury,
Ani uzasadnionym na pierwiastku wiecznym.
Stara jak słowo: ona — czyni je statecznym. [3, 572]

Kształt liter zawiera więc zawsze jakiś element naśladowania rzeczy określanej, jest zewnętrznym wyrazem idei rzeczy, jaki kiedyś stworzył człowiek, i chociaż z biegiem czasu zatarła się motywacja związku znaku i przedmiotu — to możliwa jest jej rekonstrukcja, tak jak możliwe było odczytanie pisma klinowego:

Wszech-mądrość i Sumienie, jak słońce z zwierciadłem
Rozejrzawszy się, ciska promień abecadłem...
Garbate G w pisaniu starych Samarytan
Jest „G h i m e l” — wielbiąd — „n u n” jest jak ryba wyczytan.
Wszystkich języków jeden początek źródłowy,
Do dziś widny — bo wszędzie jedne części - m o w y! [3, 574]

na gruncie „zwyczaju językowego”, bliski był więc koncepcji konwencjonalnej, rozumianej jako tenże zwyczaj.

¹⁶ Co nie przeszkadzało mu zresztą sprzeciwić się — w liście do Mieczysława Pawlikowskiego, z dnia 12 III 1859 (7, 383) — pewnej etymologii Kamińskiego.

¹⁷ Poglądy Kamińskiego omawiają: A. Bar, *Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie (1830—1850)*. „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce” t. 5 (1933), s. 74. — K o p c z y ń s k a, *op. cit.*, rozdz. 5.

¹⁸ Oto jak ocenia je K o p c z y ń s k a (*op. cit.*, s. 140): „dostarczyły ważnych przesłanek pozwalających budować pomost między filozofią i poezją, ukazywały poetyckie źródła filozoficzności języka, podnosiły stałą aktualność związków między filozoficznością języka a twórczością poetycką”.

Przekonanie o semantycznym nacechowaniu liter oraz głosek, tak charakterystyczne dla wieku Oświecenia (m. in. Charles de Brosses, Court de Gébelin), nie traci i w epoce romantyzmu swych zwolenników, zarówno wśród językoznawców, filozofów, jak i poetów. Np. wiele uwagi badaniu wartości semantycznej samogłosek i spółgłosek poświęcił August Wilhelm Schlegel, dochodząc m. in. do wniosku:

„... duch i charakter rozmaitych narodów znajduje odbicie także w stosunku zachodzącym między spółgłoskami i samogłoskami, jak i we właściwościach jednych i drugich¹⁹.”

Na temat ukrytego sensu alfabetu wypowiedział się też Victor Hugo w liście z 1839 roku:

„Spółczeństwo ludzkie, świat cały, człowiek zawierają się w w alfabecie²⁰.”

Jego wywody szczegółowe zaś jakże niekiedy zbliżone są do spekulacji Norwida:

A — to dach, szczytowa ściana domu z poprzeczną belką, arka, arx; albo uścisk dwóch przyjaciół, którzy się całują i podają sobie ręce²¹.

Norwidowi nieobcy był również sposób prostego kojarzenia kształtów liter z kształtami brnymi z obserwacji świata, jak w *Częstochowskich wierszach*:

Uczę się też czytania
i wiem, że O jak bania,
Lub jak koło u woza,
Ze A jak szczyt u chaty,
Ze I jak gibka łoża,
Ze E jak dziad szczerbaty,
Ze U jak wół rogaty
Albo jak przewrócona
Dua, gdy wyprzężona... [1, 143]

Już stylizacja wersyfikacyjna tego wiersza mówi o jego ludowym adresacie, dla którego Norwid w *Memoriale o Młodej Emigracji* postulował stworzenie „elementarza plastycznego, postaciowego, ułatwiającego rozwinięcie chłopskiego-rozumu w obowiązujących go kierunkach” (7, 111). Autor *Promethidiona* nie poprzestaje jednak na rejestracji takich skojarzeń czy też — jak w powyżej cytowanym wierszu — na dydaktycznym ich wykorzystaniu. Jego refleksja sięga głębiej: bada sensowność tych skojarzeń na etapie kształtowania się pisma, by dojść do wniosku, że kształt liter (samogłosek) odpowiada wrodzonym człowieko-

¹⁹ A. W. Schlegel, *Sprache und Poetik*. Cyt. za: Kopczyńska, *op. cit.*, s. 131.

²⁰ E. Huguet, *Le Sens de la forme dans les métaphores de V. Hugo*. Cyt. za: M. Żurowski, „Samogłoski” Rimbauda. „Przegląd Humanistyczny” 1962, nr 4, s. 71.

²¹ Cyt. jw.

wi „pierwoksztaltom” (w *Słowie i literze*: „pierwopojęciom przyrodzonym”, 6, 314), które najpierw wyraziły się w formach architektury, a później przeszły do alfabetu.

Ta poetycka interpretacja znaków literowych alfabetu spaja je związkiem wynikania z naturalnymi predyspozycjami człowieka do symbolicznego nazywania. Jeśli związek taki istnieje na płaszczyźnie jednostek elementarnych, wówczas litera rozumiana jako system znaków „w pojęciu uważana”) pozostanie również „łącznikiem między światem wewnętrznym a zmysłowym” (6, 322).

Zarówno „pismo — dla wzroku”, jak i „język — dla głosu” to różne sposoby uzewnętrzniania słowa wewnętrznego, określonego przez Norwida jako „akt psychiczny w duchu”. Słowo naturalne składa się nierozdzielnie z treści i formy: treścią jest ów „akt psychiczny w duchu”, a formą „poczucie wydzźwięku całomechaniką organów głosowych [...] i akustyczne, częścią onych organów, osklepienie” (6, 311). Słowo i litera stanowią więc nierozzerwalną jedność od początku istnienia człowieka. Jego rozwój wykształca nowe formy wyrazu, w tym również alfabet, będący rewolucyjnym odkryciem. Choć nie zawsze rozwój ten przebiegał harmonijnie, choć naturalny związek pomiędzy słowem a literą wielokrotnie ulegał zatarciu, to nie podważa to przekonania Norwida, że każdy język mieści się w ramach uniwersaliów językowych²².

Pierwotny prajęzyk nie zaginął całkowicie, tylko jego materialna, zewnętrzna strona uległa rozbiciu. Boska gwarancja języka sprawiła, że jego „struktura wewnętrzna”, doskonała od początku, pozostała nie zmieniona i łączy języki rozproszonych po całej ziemi ludów. Takiemu pogładowi dał Norwid wyraz w *Notatkach z mitologii*:

Owszem, człowiek nie wynajduje języka, ale strzeże starego i cześć ma dla starych słów.

„*Vetera verba majestas quaedam et, ut sic dixerim, religio commendat*” (Quintilianus).

Pierwszy Noego język zaginął do nieodszukania w materii jego (Babel). „*Ecce unus est populus et unum labium omnibus*” (Gen. XI).

Gdyby ludzkim wyraz był, to każdy dom familijny mówiłby odrębnym już. [7, 253]

W wieku XVIII, tak bardzo zainteresowanym kwestią pochodzenia języka, dominowały dwie różne odpowiedzi na pytanie o jego źródło. Pierwsza głosiła, że jest on darem Bożym, ofiarowanym człowiekowi w momencie stworzenia od razu w postaci gotowej i doskonałej. Druga natomiast przyjmowała, że język jest stopniowo kształtowanym tworem czysto ludzkim²³. Norwid zdecydowanie odrzucał ten ostatni kierunek,

²² Można mówić o pewnej aktualności Norwidowskich spekulacji językowych, gdy weźmiemy pod uwagę, że sprawa tzw. uniwersaliów językowych jest ważna również we współczesnym językoznawstwie.

²³ Dane z zakresu historii językoznawstwa przytaczam głównie w oparciu o na-

rozwinęty szczególnie w atmosferze brytyjskiego naturalizmu (Bernard Mandeville, Adam Smith), jak i ów wątek naturalistyczny, który od Demokrytowej teorii okrzyków wiedzie poprzez poglądy Epikura, Lukrecjusza, Vico i Rousseau do ewolucjonizmu Darwina.

...więc człowiek-natury

Szukał jakiegoś piękna ponad piękno-skóry
Zmysłowe — i nie zaczął od potrzeb bez wdzięku,
A mówią: że... i słowo poczęło się z jęku... [3, 570]

Obce też musiało być Norwidowi stanowisko Herdera, określające język jako dzieło człowieka, jak i pogląd Locke'a, który Boski udział w tym dziele ograniczał do obdarzenia człowieka zdolnością formowania artykułowanych dźwięków. Jednakże zajęcie postawy ortodoksyjnej, uznającej, że język jest tworem Boga, wcale nie musi prowadzić do identycznych wniosków, czego przykładem mogą być choćby tak różniące się poglądy Süßmilcha i Saint-Martina.

Rozważając pochodzenie ludzkiej mowy Norwid odwołuje się do autorytetu przekazu biblijnego. W *Rzeczy o wolności słowa* podstawowego argumentu na rzecz boskiego pochodzenia języka dostarcza *Księga Genesys*. „Słowa człowiek nie wywiódł sam z siebie” — mówi Norwid we wstępie do poematu — to Bóg udzielił człowiekowi swej władzy nazywania, wywołał z niego słowo, które już na początku określiło istotę stworzonej rzeczy²⁴.

Dziwnie wielki! Mojżesza *stilus* w jednym słowie,
Kreśli początek ludzkiej założony mowie —
„Oto (mówi) Przedwieczny przywiódł przed Człowieka:
Bydło, zwierzę i ptastwo powietrzne... i czeka,
A by je wszystkie przezwiał ICH imieniem własnym...
Nie można być — doprawdy — kolosalnie jasnym... [3, 573]

Nazywanie, czyli „nakładanie” nazwy na rzeczy, było początkowo władzą wyłącznie Boga. Udzielając tej władzy człowiekowi, Bóg przekazał mu tym samym cechę własnej doskonałości:

I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą. [Rdz 1, 5]

stępujące pozycje: B. Malmberg, *Nowe drogi w językoznawstwie. Przegląd szkół i metod*. Ze szwedzkiego przełożył A. Szulc. Warszawa 1969. — M. Ivić, *Kierunki w lingwistyce*. Przełożyli K. Feleszko i A. Wierzbicka. Wyd. 2, rozszerzone. Wrocław 1975. — Z. Florczak, *Europejskie źródła teorii językowych w Polsce na przełomie XVIII i XIX wieku. Studia z dziejów teorii języka i gramatyki*. Wrocław 1978. — A. Heinz, *Dzieje językoznawstwa w zarysie*. Warszawa 1978.

²⁴ Zob. *Notatki z mitologii*: „Słowo. Język nie jest wynalazkiem człowieka: od początku doskonały jest, bo wyrażający. Nawet poniekąd istniejący, im pierwotniejszy. A cóż liry słowo — społeczne, tworzące. Słowo na początku: Adam nazywa przez nie. Człowiek od razu jako stworzenie doskonały. „*Et videt quod esset bonum*” (*Geneza*)” (7, 253); „W genezie Adam nazowie zwierzęta: wyraźnie, iż są to ich nazwiska” (7, 262).

Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta ziemne i wszelkie ptaki powietrzne, Jahwe Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. [...] I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu [...]. [Rdz. 2, 19—20]

dał swej żonie imię Ewa, bo ona stała się matką wszystkich żyjących. [Rdz 3, 20]

Norwid w swej poetyckiej adaptacji tego wyjątku z *Księgi Rodzaju* wyraźnie podkreśla fakt, że imiona języka pierwotnego, jakie człowiek nadał rzeczom, nie były ani przypadkowe, ani arbitralne: „A by je wszystkie przezwał ich imieniem własnym...” Na tym właśnie polegała doskonałość języka pierwotnego, że był on wyrazem bezpośredniego i prawdziwego poznania, łączącym w sposób naturalny *signifiant* z *signifié*. Oto dalszy ciąg cytowanego wyżej fragmentu *Rzeczy o wolności słowa*:

Dwie albowiem przyczyny tu w działanie wchodzą,
Słowa się po sprawdzenie odnoszą, gdy rodzą,
Swoją zaś ścisłość mierzą natury obrazem:
Są z prawdy, ducha i są z litery zarazem. [3, 574]

Prajęzyk był prajednią logosu, wyrazem aktu twórczego samego Boga i przebywającego z nim w jedności człowieka. Tak było na początku. Potem nastąpił upadek człowieka i dezintegracja, która objąć musiała również język. Tu zwraca uwagę podobieństwo myśli Norwida do zrodzonej w Oświeceniu, ale jakże romantycznej teorii Saint-Martina. W filozofii tego czołowego przedstawiciela francuskich iluministów istnieje ścisły związek między dziejami człowieka a historią języka, bo człowiek i język to dwa aspekty tego samego aktu twórczego. Przez grzech człowiek utracił swoją pierwotną doskonałość, z której pozostały już tylko nędzne okruchy. One to jednak, będąc częściowym świadectwem boskiego pochodzenia człowieka, podtrzymują w nim pragnienie powrotu do utraconej jedności z Bogiem. Tak jak dzieje człowieka przebiegają od pierwotnej doskonałości, poprzez upadek, do ekspiacyjnej drogi powrotu, podobnie i doskonały język pierwotny, utracony przez grzech, istnieje w dzisiejszych językach w zaledwie szczątkowej postaci — ślady te posiadają jednak moc orientującą człowieka w jego powrotnej drodze do utraconego Raju. Dla Saint-Martina najbliższym temu utraconemu językowi jest język poezji, będący takim wyrazem poznania, w którym znów zachodzi zgodność imienia i rzeczy. Człowiek pierwotny był więc poetą, co podkreśla również Norwid w *Milczeniu*:

Nieobecność-prozy jest pierwszym wielkim pojawem na początku wszystkich literatur. Człowiek od pierwszego na świat kroku wchodzi jak zupełna postać umysłowa: jest poetą! I innego my umysłowego człowieka nie znamy udowodnie na początku dziejów, jedno poetę! [6, 242]

Język nie jest tu tylko narzędziem poznania, ale samym poznaniem, ekspresją uzewnętrzniającą duchowe siły twórcze i poznawcze. Im bliżej

Boga znajduje się człowiek, tym doskonalszy jest jego język — jako objawienie prawdy, znaczenia bowiem nadaje mu sam Bóg. Gdy człowiek przez grzech odpadnie od swego Stwórcy, skazuje siebie na samodzielne tworzenie znaczeń, oddala się od prawdy. *Langage* jest dla Saint-Martina językiem ustanowionym przez Boga, a *langue* — językiem ludzi po upadku, językiem, w którym już tylko przebłyśki prajęzyka utrzymują wątlą z nim więź; *langue* wskazuje na wyższy od niego *langage*, tak samo jak *natura naturata* wskazuje na *natura naturans*²⁵. Ta podwójna dwuaspektowość w myśleniu o języku uwidacznia się również u Norwida: słowo zewnętrzne i wewnętrzne to nie tylko znak językowy i jego desygnat, ale to również w szerokiej diachronicznej perspektywie Boskie *logos* i jego ludzka realizacja w historii.

Norwid już w *Promethidionie* mocno podkreśla przełomowość upadku człowieka przez grzech pierwotny:

Gdy jak o pięknem rzekłem — że jest profil Boży,
Przez grzech stracony nawet w nas, profilu cieniach,
I mało gdzie, i w rzadkich odczuwan sumieniach —
Tak i o pracy powiem, że — zguby szukaniem,
Dla której pieśń — ustawnym się nawoływaniem. [3, 438—439]

Grzech pierwotny to moment zwrotny w dziejach człowieka, od tego momentu bowiem rozpoczyna się trud poszukiwania utraconej pełni. W *Rzeczy o wolności słowa* grzech pierwotny jest również autodestrukcją, rozbiciem „całości” człowieka i początkiem drogi „scalania”:

Nie! człowiek całym powstał, zupełnie-wytwornym,
I nie było mu łatwo być równie pokornym!...
Bo cały był i piękny... i upadł...

Dziś — praca

Coś w nim trawi — kształtuje, i coś mu powraca; [3, 571]

To, co w Raju było człowiekowi dane — owa pełnia w harmonijnej zgodności między duchem a ciałem — musi być teraz osiąganą kosztem wielkiego trudu. Przedstawiając dzieje człowieka jako dzieje słowa, Norwid nie ogranicza się tylko do jego językoznawczego aspektu, ale nadaje znaczeniu słowa szeroki sens antropologiczny. Tak jak w *Milczeniu* oraz w *Słowie i literze* prawa rządzące językiem realizują się również na planie historii, tak też w *Rzeczy o wolności słowa* wewnętrzne i zewnętrzne słowo stanowi model historycznie zmieniającej się struktury kultury ludzkiej.

Nieprzypadkowo właśnie język odgrywa w tej poetyckiej wizji historii człowieka tak doniosłą rolę. Antropologiczną interpretacją języka, jaką zapowiada filozofia Saint-Martina, przesiąknięta była bowiem epoka Norwida, którą najlepiej reprezentuje językoznawcza myśl Wilhelma Humboldta. Uczony ten, podobnie jak Saint-Martin, traktował język

²⁵ Zob. Flórczak, *op. cit.*, s. 17.

nie jako gotowe dzieło, ale jako „działalność” (raczej *energeia* niż *ergon*), będącą twórczym wysiłkiem dawania zewnętrznego wyrazu temu, co wewnętrzne²⁶. O ile jednak Saint-Martin proces ten pojmował historycznie, w perspektywie dziejów człowieka, to Humboldt obierał płaszczyznę synchroniczną, na której wyodrębniał wewnętrzną i zewnętrzną formę języka. Ten największy teoretyk XIX-wiecznego językoznawstwa, choć z powściągliwością podchodził do tajemnicy źródeł języka, wypracował jego teorię opartą na analizie synchronicznych przekrojów językowych. Traktując język jako zjawisko dynamiczne, zdolne przetworzyć świat i uczynić go „*das Eigentum des Geistes*”, wyprowadzał Humboldt pojęcie jego formy wewnętrznej, określające specyfikę struktury psychologicznej danego narodu („*innere Sprachform*”) oraz pojęcie formy zewnętrznej („*äussere Sprachform*”). Wydaje się, iż Norwidowskie rozróżnienie słowa wewnętrznego i zewnętrznego ma charakter złożony i aktualizuje obydwie przedstawione wyżej sposoby dwuaspektowego spojrzenia na język: z jednej strony spojrzenia z nastawieniem metafizycznym (Saint-Martin), a z drugiej — antropologicznym (Humboldt)²⁷.

W *Rzeczy o wolności słowa* występuje również, tak charakterystycznie dla w. XVIII, wątek uniwersaliów językowych. Norwid nie odrzuca podstawowego założenia lingwistyki kartezjańskiej, które mówi o uniwersalnej strukturze wszystkich języków, będącej odbiciem uniwersalnej struktury operacji ludzkiego umysłu. W jego notatkach etno-filologicznych znajdujemy interesujące pod tym względem uwagi na marginesie lektury Maxa Müllera²⁸:

109. Czy jedno źródło mnogość zaprzecza?

Max Müller wnioskuje, że tak być może.

Indoeuropejskie — chiński — amerykańskie — semickie — fińskie i hotentockie żadnego śladu wspólnego pochodzenia. Max Müller: niech dowodzą pierwszej niemożliwości pogodzenia.

²⁶ W. von Humboldt, *O różnicach w budowie ludzkich języków oraz ich wpływie na duchowy rozwój rodzaju ludzkiego*. W zbiorze: *Teoria badań literackich za granicą*. Opracowała S. Skwarczyńska. T. 1. Kraków 1965, s. 147.

²⁷ Jak większość rozwiązań teoretycznych, tak i te mają swoich prekursorów we wczesnej myśli greckiej, gdzie kierunek metafizycznego rozumienia języka reprezentuje Heraklit, a stanowisko przeciwne, w myśl którego „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy” — sofiści. Zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Przełożyła A. Staniowska. Przedmową poprzedził B. Suchodolski. Warszawa 1971, s. 194—198.

²⁸ Na podkreślenie zasługuje fakt, że w notatkach etno-filologicznych Norwida znajdujemy wiele uwag świadczących o tym, że oksfordzkie wykłady Maxa Müllera, popularyzujące (i nieco modyfikujące) językoznawcze koncepcje Schleichera (*Lectures on the Science of Language*. T. 1—2. London 1862—1864), stanowiły ważną lekturę w trakcie studiów poety z tej dziedziny. Wykłady te już w r. 1866 zostały przełożone — w postaci skróconej — na język polski (Dr M. Müller, *Odczyty o umiejętności języka*. Tłumaczył B. Trzaskowski, „Tygodnik Naukowy i Literacki” 1866, nry 3—7), a w r. 1867 wyszły w formie książkowej: M. Müller, *Odczyty o umiejętności języka miane w Londynie w r. 1861*. Warszawa 1867.

110. Misjonarze i podróżni zastają nieraz w kilka lat odmieniony cały język u wyspiarzy Oceanu Południowego, Kafrów, Indian amerykańskich (dialekty). [7, 393]²⁹

Norwid wyraźnie skłania się tutaj ku stanowisku, iż mnogość języków nie przeczy wspólnemu ich źródłu, a więc nie wyklucza istnienia jakiegś, by tak rzec, „struktury głębokiej”, która je łączy więzami pokrewieństwa.

Zanim w *Rzeczy o wolności słowa* wypowiedziane zostało sentencjonalne *credo* lingwistyki kartezjańskiej („Wszystkich języków jeden początek źródłowy, / Do dziś widny — bo wszędzie jedne części-mowy!”), 3, 574), Norwid w nie dokończonych rozprawach *Sztuka w obliczu dziejów* oraz *Słowo i litera* przeprowadził szereg dowodów. Głównym dowodem miała być możliwość wyodrębnienia wspólnych wszystkim ludom jednostek elementarnych („pierwoksztaltów”) i odpowiadających im podstawowych jednostek języka („pierwogłosów”, czyli samogłosek). Związek pomiędzy „pierwoksztaltami” a „pierwogłosami” ustala poeta na podstawie podobieństwa kształtu liter w alfabecie z owymi „pierwoksztaltami”, np. piramidzie, wyrażającej „pierwoksztalt” trójkąta, odpowiada litera A, jako symbol jednego z podstawowych „pierwogłosów” — samogłoski *a*. Symboliczne „pierwoksztalty”, zanim zostały przez Fenićjan przeniesione w system alfabetu, istniały w architekturze, która wyrażała intencje panujących, jako forma „słowa ukazu”:

Samowładcy owi, to jest (jak w przedalfabetycznej epoce się uważa) one wcielone samogłoski, one inicjujące akcenta, odpoczęły w pomnikach i okazały się jawnie w pierwo-kształtach. [6, 313]

Norwid, podobnie jak badacze Oświecenia, choć świadom był różnorodności i wielości języków, zmierzał do uchwycenia wspólnych im zasad i wspólnych jednostek elementarnych. Podobnie też jak wielu z nich tłumaczył początek językowego zróżnicowania, powołując się na biblijną opowieść o fiasku pewnego ludzkiego przedsięwzięcia (*Rdz* 11, 1—9). Wskazując na to samo wydarzenie, autor hasła „*Langue*” (N. Beauzée) we francuskiej *Encyclopédie méthodique*, kontynuującej tradycje Gramatyki Port-Royal, pisze: „Taki jest początek rozmnażania się języków. I stało się to nagle, od razu”³⁰. Również w *Rzeczy o wolności słowa* biblijne podanie o wieży Babel służy wyjaśnieniu przyczyn różnorodności języków:

Tu — wewnętrzne-słowo,
Wdziawszy na się obrządek, zakwitnęło mową,
I w tym je stopniu widzimy wychodzące z Arki,

²⁹ Por. Müller, *op. cit.*, s. 11: „Czytamy o misjonarzach w środkowej Ameryce, iż ci spisali język dzikich plemion, gdy zaś po 10 latach wrócili tam, ujrzeni, iż ich słownik przestarzał się najzupełniej. Dawne wyrazy znikły, na ich miejsce wystąpiły nowe, tak iż, powierzchownie biorąc, była to całkiem inna mowa”.

³⁰ *Encyclopédie méthodique. Grammaire et littérature*. Cyt. za: Florczak, *op. cit.*, s. 23.

I nie brzmiało inaczej między patryjarki,
 Aż do czasu, gdy coraz to szerzej z e w n ę t r z n e
 Stawić sobie chce miasto Babelu napiętrzone,
 I o ile wpierw było w monologu schnące,
 Jako zbujające drzewo wątpliwie kwitnące,
 O tyle teraz całe się na zewnątrz niesie,
 Już mu dość, gdy wie, jako? podrzędna rzecz zwie się,
 Aż właśnie (podług dziwnie pięknego podania)
 Z w e w n ę t r z n y c h poszły przyczyn mowy pomieszania. [3, 576]

Bóg pomieszał ludziom języki wtedy, gdy dążąc do przekroczenia ustanowionych granic, coraz bardziej oddalali się od swego Stwórcy. Nawet jeśli wieża Babel miała być w zamiarze budowniczych tylko znakiem ludzkiej jedności³¹, to Jahwe dostrzegł w niej niebezpieczeństwo budowania wspólnoty opartej na zasadach formalnych i dlatego w porę udaremnił ten proces. Dopiero Chrystus przynosi ludzkości jedność opartą na zasadzie miłości, a symbolem tego jest dar języków³². Jak wynika ze *Starego Testamentu*, Bóg jednak zakłócił komunikację międzyludzką (słowo zewnętrzne) dla ratowania łączności między człowiekiem a sobą (słowo wewnętrzne). Dlatego poeta mówi: „Z w e w n ę t r z n y c h poszły przyczyn mowy pomieszania”.

Wielość i różnorodność języków nie wyklucza uniwersalnych, łączących je zasad — to niejako dwa aspekty języka, którym również odpowiada podział na słowo wewnętrzne i zewnętrzne. Norwid nie ulega bez reszty ani oświeceniowemu nachyleniu ku koncepcjom uniwersalistycznym, ani romantycznemu unarodowieniu językoznawczych teorii. Język jest dla niego jednością w wielości — struktura języka odpowiada strukturze człowieka, który spełnia się równocześnie „w sobie” i we wspólnocie, we wspólnocie narodowej i ponadnarodowej:

Oderwać się od siebie i wejść w siebie: słowem
 Aby być narodowym — być nad-narodowym!
 I aby być człowieczym, właśnie że ku temu
 Być nad-ludzkim... dwoistym być a jednym — czemu? [3, 569]

Podobnie jak inni romantycy był również Norwid — ten romantyk nietypowy — wyznawcą idei *correspondances*, w myśl której świat niewidzialny i widzialny łączą się w ścisłe związki poprzez język symboliczny³³. Dlatego znak językowy traktował jak górę lodową, której widzial-

³¹ Rdz 11, 3—4: „I mówili jeden do drugiego: »Chodźcie, wyrabiamy cegłę i wypalmy ją w ogniu«. A gdy już mieli cegłę zamiast kamieni i smołę zamiast zaprawy murarskiej, rzekli: »Chodźcie, zbudujemy sobie miasto i wieżę, której wierzchołek będzie sięgał nieba, w ten sposób uczynimy sobie znak, abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi«”.

³² Zob. Dz 2, 5—12.

³³ Powołaniem poety jest — jak pisał J. Błoński (*Norwid wśród prawników*. „Twórczość” 1967, z. 5, s. 77) — „lektura znaków rozsianych przez Opatrzność w rzeczywistości (nie tylko historycznej naturalnie)”. Inaczej ujęła to I. Sławińska (*O prozie epickiej Norwida. Z zagadnień warsztatu pracy*. „Pamiętnik

ny kształt pozwala wydedukować wielkość całej bryły ukrytej pod lustrem wody. Całość, do której znak ten odsyła, to właśnie słowo, będące konsekwencją wszczęcia naturze ludzkiej logosu. Tak rozumiane słowo wewnętrzne uzewnętrznia się poprzez formę języka zarówno w jego jednostkach elementarnych, jak i tworach wyższego rzędu, jak wreszcie w szeroko rozumianej kulturze. Wolność słowa to u Norwida prawo nakazujące harmonijną jedność wewnętrznego i zewnętrznego słowa. Jak związek pomiędzy znakiem a przedmiotem może zostać zatracony — tym bardziej że „wyrazy / Przeistaczają brzmienia po wielekroć razy” (3, 610) — tak zatracona może być również wolność słowa. Przebiegając w poemacie historię ludzkości od jej zarania, poeta śledzi burzliwe dzieje wolności słowa, które stają się tu motorem zmiennego cyklu dziejów świata. Zawsze gdy następował przerost zewnętrznego słowa nad wewnętrznym, gdy złamano prawo wolności słowa, przychodziła niewola:

Gdziekolwiek bądź wewnętrzne słowo ucierpiało,
Szedł potwór, który wietrzył, aż utyje ciało;
Szła hijena niewoli... [...] [3, 581]

Mówiąc inaczej, niewola następowała wówczas, gdy dana zbiorowość zatraciła poczucie autentycznych wartości, których miejsce zajęła pusta po nich forma i ona stała się celem dla siebie:

Niewola — jest to formy postawienie
Na miejsce celu. — Oto uciśnienie... [3, 376]

Przerost formy, prowadzący do formalizmu — to nie jedyna przyczyna niewoli. Może nią być również niedostatek formy, jaki — zdaniem Norwida — doskwiera w tradycji polskiej kultury. Starożytność, choć wykształciła bogaty zestaw form wypowiedzi, dając tym samym środki uzewnętrzniania się słowa, łatwo popadała w „zewnętrzne bałwochwaltstwo”, które „uciskało ducha”, czyli słowo wewnętrzne. Ale stojący na straży wiary w integralność słowa prorocy przygotowali przyjsie na świat „Słowa, które stało się ciałem”. Chrystus zapoczątkował nową erę, zastępując starotestamentalny teocentryzm chrześcijańskim antropocentryzmem („Nie sama B o s k o ś ć — L u d z k o ś ć ludziom objawiona”, 3, 587), a równocześnie objawiając człowiekowi punkt jego wyjścia i cel, do jakiego zmierza, ukazał naczelną rolę pierwiastka duchowego, przywrócił słowu wewnętrznemu jego rangę. Odtąd celem stało się już nie tworzenie „arcydzieł potężnie plastycznych”, jak w świecie starożytnym, ale dochodzenie do prawdy: formalne środki wypowiedzi mają pełnić funkcję medacyjną pomiędzy światem ducha a światem materii. Słowo zewnętrzne ma służyć słowu wewnętrznemu, aż do „pozornej bezsilności, bez-personalizmu — do bez-stronności... do arcydzieła Prawdy!” (3, 560).

Rzecz o wolności słowa zmierza do oceny ojczystego języka poety pod

Literacki” 1957, z. 2, s. 470): „Prawda ogólna musi się wiązać z prawidłowością, autentycznością szczegółu”.

kątem relacji między jego wewnętrzną a zewnętrzną stroną. Podobnie jak w *Promethidionie* ocenę sztuki w Polsce poprzedza szerokie tło kulturowe, tak i tutaj sąd nad językiem polskim dokona się z pozycji praw uniwersalnych. W *Promethidionie* Norwid stawiał sztuce polskiej zarzut: „I tylko k s z t a ł t u nie masz dla wnętrzości” (3, 441). W *Rzeczy o wolności słowa* podobny zarzut przeniesiony zostaje na teren języka:

Polskiemu językowi na czym z rodu zbywa?...
 Na literze! — to jego strona jest wątpliwa —
 Nie na słowie, ni słowa duchowym bogactwie,
 Ni jego włóknach srebrnych; raczej — na ich tkactwie. [3, 604]

Niedostatki formalne języka polskiego są efektem tak historycznych zaniedbań, jak i aktualnego braku poszanowania i zrozumienia dla litery, przy czym przez literę należy rozumieć zarówno stronę formalną języka, jak również sztukę i rzemiosło. Bez świadomości znaczenia litery nie ma ciągłości tradycji, są tylko konwulsyjne drgania historii, których amplitudę stanowią za wczesne czyny i za późno wychodzące książki. Świadectwem tego, w jak małej cenie jest u Polaków litera, jak bardzo skąpią swej pracy na jej doskonalenie, jest dla Norwida aktualny stan języka polskiego³⁴:

Praca-litera nigdy nie była jak funkcja,
 Ortografia wątpliwą, mętna interpunkcja...
 Do dziś terminologia obca lub uboga
 (Owoc niedbalstwa głośno składany na wroga!),
 W polemice tak mało formy urobione,
 Że trudno jest się różnić, łatwiej zejść na stronę
 I, nie mogąc do głębi każdą kwestię zbadać,
 Rwać się nie w czas lub nie w czas do snu się układać.
 W społecznych formach wyleźć nie można z praktyki
 Robronów: „J a ś n i e, I m o ś ć, P a n i, D o b r o d z i k i !...” [3, 613]

Należy tu podkreślić, że eksperymentowanie słowotwórcze i interpunkcyjne u Norwida jest umotywowane głównie przekonaniem o niedoskonałości formalnej języka polskiego i o konieczności pracy na tym polu.

Wypowiedzi Norwida o języku, choć osadzone są mocno w tradycji oświeceniowej, czerpią też wiele z historyczno-komparatystycznego językoznawstwa w. XIX, jak również z romantycznej teorii symbolizmu. Teoria zakładająca stosunek odpowiedniości między formą języka a jego wewnętrzną istotą wyznaczała kierunek badaniom komparatystycznym, w których dostrzegane podobieństwa wyrazów z różnych, odległych na-

³⁴ Zob. list do Karola Ruprechta, z 12 VIII 1868 (9, 356): „Zaiste — Język Polski jest tak wcale zaniedbany, iż zdarzają się już błędy takie, że poradzić onym pojedynczy pisarz nie może, ale czekać musi na spóździałanie ogółu społeczeństwa”. Zob. też Bereżyński, *op. cit.*, s. 58—59.

wet języków były traktowane jako dowód naturalnej zdolności człowieka do tworzenia symboli, w tym również symboli językowych³⁵.

Koncepcja symbolicznych pierwowzorów oparta jest na tej samej tezie, którą sformułował Johann G. Hamann, gdy twierdził, że muszą istnieć „podobieństwa leżące u podstaw wszystkich ludzkich języków”³⁶. Norwid, traktując znaki językowe jako symbole umotywowane, szukał ich motywacji we wspólnych językom i sztuce różnych kultur symbolicznych jednostkach elementarnych („pierwogłosy”, „pierwokszałty” itd.), symbolicznych dlatego, że ich forma odpowiadała wzorom brany z obserwacji natury:

Słowa się po sprawdzenie odnoszą, gdy rodzą.
Swoją zaś ścisłość mierzą natury obrazem:
Są z prawdy, ducha i są z litery zarazem.

Zdolność tworzenia symboli równa się tu zdolności tworzenia języka, który jest symboliczny w tym znaczeniu, że jego forma zewnętrzna nie tylko odsyła do pojęcia czy przedmiotu, ale jest zarazem jego ekwiwalentem definiującym. Dlatego możliwa jest etymologia, która nie tylko ustala pochodzenie wyrazów i ich znaczenie pierwotne, ale z samej budowy wyrazu wyprowadza definicję znaczonego. Oto kilka przykładów: piękno — pieśń + jęk; brzydki — bez-życia; szkaradny — za-karę-dany (*O sztuce*); głab — kłab + gołab (*Białe kwiaty*); *slavi* — słabi, sklavy, sławni, słowo; Bułgar — Wołga i *vulgus* (*Rzecz o wolności słowa*); szlachta — *schlagen* (niem. ‘uderzać po pancerzu, pasować na rycerza’, m. in. w *Rzeczy o wolności słowa*).

Ten sposób „czytania” języka oparty jest na przekonaniu o postaciujących, czyli alegorycznych walorach zarówno litery, jak i słowa. U Norwida bowiem pojęcia „postać” („postaciować”), „parabola” i „symbol” występują w takich samych kontekstach znaczeniowych. Jeśli — uogólniając — wyjdziemy poza literę i pojedyncze słowo w rozumieniu języka, wówczas owa alegoryczno-symboliczna metoda będzie widoczna zarówno w interpretacji wszelkich zjawisk językowych (również milczenia i ironii), wszelkich sytuacji i zdarzeń czy też w interpretacji utworów literackich (np. interpretacja *Bogurodzicy* lub *Balladyny* Juliusza Słowackiego). Dla autora *Quidama* alegorią, czyli ukonkretnieniem abstraktu,

³⁵ Zob. M. Janion, *Gorączka romantyczna*. Warszawa 1975, s. 10—12, 258—264.

³⁶ J. G. Hamann, *Kreuzzüge des Philologen*. (1762). Cyt. za: R. L. Brown, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*. The Hague 1967, s. 61. Na podkreślenie zasługuje tu podobieństwo językowej refleksji Norwida z myślą Hamanna. Dotyczy to głównie rozumienia języka jako tworu zarazem Boskiego i ludzkiego, jako ludzkiej reakcji na zawarty w świecie system znaków, jako wreszcie bezpośrednie, a nie abstrakcyjne poznanie w tym kontakcie znaku z rzeczywistością. Zob. K. Krzemień, *O myśli estetycznej J. G. Hamanna*. „Studia Estetyczne” 1969, s. 215—227.

jest tak litera, jak i cały wyraz, każda postać analizowanego utworu literackiego, nieomal każde przedstawione w poezji czy prozie wydarzenie.

To wypatrywanie wszędzie alegorycznych czy parabolicznych sensów może sprawiać wrażenie, jakby poeta do interpretacji historii, kultury i współczesnej sobie rzeczywistości stosował uparcie tę samą metodę. I bez przesady można powiedzieć, że tą metodą jest alegoria, jako interpretacja nie tylko tekstu literackiego, ale tekstu, jakim jest dla Norwida historia i kultura, i w ogóle znaki, wśród których żyje człowiek³⁷. Alegoria, rozumiana tu jako metoda interpretacji polegająca na rozpoznaniu wymowy ogólnej tekstu poza jego znaczeniem literalnym, nie tylko pokonuje czas, nadając aktualne znaczenie tekstom zrodzonym w przeszłości, ale również ukazuje uniwersalną perspektywę dla znaków powstających aktualnie. Ta alegoryczna interpretacja wszelkich tekstów wiąże się z rozumieniem przez Norwida przeszłości. Przeszłość bowiem trwa nadal, zmieniając tylko swą postać; to, co stało się kiedyś, powraca — i to w jeszcze pełniejszym wymiarze znaczeniowym. Czytamy w *Post scriptum (I)*:

Nie tylko przyszłość wieczna jest — nie tylko!...
I przeszłość, owszem, wieczności jest doba:
Co stało się już, nie odstanie chwilką...
Wróci Idea, nie powróci s o b ą. [1, 366]

Michał Głowiński w tym upodobaniu do paraboliczności widzi jedną z głównych przyczyn niezrozumienia Norwida przez publiczność literacką drugiej połowy w. XIX, dla której alegoria, więc i parabola jako jedna z jej form, zdystansowana przez symbol, była formą archaiczną, a Norwid nie dość, że ją z uporem stosował, to jeszcze sytuował w kontekstach dotąd nie spotykanych³⁸. Podkreślić należy, że nie tyle stosowanie form alegorycznych, ile swoiste ich stosowanie — nie sprzyjało akceptującej recepcji. Chociaż romantyczny proces kompromitacji alegorii zapoczątkował już Goethe pod koniec w. XVIII, to dopiero symboliści wyciągną praktyczne wnioski z przeciwstawienia alegorii i symbolu. Wystarczy wspomnieć, że w najwybitniejszych utworach polskiego romantyzmu tkanka alegoryczna lub alegoryczno-symboliczna pełni funkcje dominujące³⁹. Głowiński zajmując się formą przypowieści (rozumianej jako alegoria ciągła) w drobnych utworach poetyckich Norwida wykazuje, jak ważne i wielofunkcyjne jest miejsce tej dwupoziomowej konstrukcji znaczeniowej u autora *Vade-mecum*.

Uwzględnienie stosunku Norwida do języka pozwala lepiej zrozumieć to upodobanie w alegorii. Struktura alegorii odpowiada tu bowiem struk-

³⁷ Zob. M. W. Bloomfield, *Alegoria jako interpretacja*. Przełożył Z. Łapiński. „Pamiętnik Literacki” 1975, z. 3.

³⁸ M. Głowiński, *Norwida wiersze-przypowieści*. W zbiorze: *Cyprian Norwid. W 150-lecie urodzin*. Warszawa 1973, s. 106—107.

³⁹ J. Krzyżanowski, *Alegoria w prądach romantycznych*. „Przegląd Humanistyczny” 1962, nr 5, s. 10—13.

turze języka, tak w wymiarze pojedynczych znaków, jak i form bardziej złożonych. Alegoria jako środek poetycki umożliwia więc ukazywanie owej „architektonicznej” złożoności języka znaków i zjawisk. Ale nie tylko poprzez alegorię Norwid odzwierciedla architektonikę słowa. Czyni to również wnikając głęboko w semantykę słowa, bez którego poznania niemożliwe jest poznanie rzeczywistości, niemożliwe jest bowiem danie „odpowiedniego rzeczy — słowa”.

Ponad wszystkie wasze uroki,
Ty! Poezjo, i ty, Wymowo,
Jeden — wiecznie będzie wysoki:

- Odpowiednie dać rzeczy — słowo! [2, 13]

Takie określenie (*Za wstęp. Ogólniki*) najwyższego posłannictwa poezji przywołuje klasyczną definicję prawdy: „*Veritas est adaequatio rei et intellectus*”. Postulat adekwatności rzeczy i słowa nie ma tu natomiast nic wspólnego z retoryczną zasadą stosowności (*aptum*), której żywotność, aczkolwiek w zmodernizowanej postaci, Norwid dostrzegał w swoich czasach i poddawał krytyce, choćby w następującym fragmencie motta do *Rzeczy o wolności słowa*:

Są, którzy uczą, iż dla poezji trzeba przedmiotów, które nie byłyby suche i niewdzięczne... Poezja ta, co, ażeby była poezją, potrzebuje przedmiotów niesuchych... i czeka na wdzięczne, nie należy do mojej kompetencji. [3, 557]

Również w wierszu *Co słychać?* występuje Norwid przeciwko zawężaniu tematycznego kręgu poezji, przeciwko „zużytecznianiu” jej w ten sposób, że już forma wierszowana ogranicza zakres tematyczny, nie dopuszcza spraw „prozaicznych”.

Kończąca *Ogólniki* sentencja czyni podstawowym zadaniem dojrzałej poezji i wymowy głoszenie prawdy, czyli wymaga wcielania w życie Słowa-Logosu. Prawda jest bowiem najważniejszym aspektem Słowa-Logosu. Dwie pierwsze strofy tego wiersza przygotowują czytelnika na takie zrozumienie jego puenty, ukazują bowiem drogę poznania, na której postulowana zgodność rzeczy i słowa osiąganą jest stopniowo. Definicja Arystotelesa uzależnia prawdziwość zdania lub sądu od obiektywnej rzeczywistości. Zakładając tę samą zależność Norwid formułuje uniwersalne — według niego — prawo, stawiające przed poezją zadanie wypracowania tak sprawnego języka, aby był on w stanie oddać wzrastającą złożoność rzeczywistości.

Procesowi poznania musi więc towarzyszyć intensyfikacja sprawności językowej⁴⁰, ponieważ „odpowiednie” wczoraj słowo nie jest „odpowiednie” dzisiaj⁴¹. Jeśli wczorajsza struktura formalna przetrwa dla niej

⁴⁰ Zob. Łapiński, *op. cit.*, s. 16.

⁴¹ Z. Trojanowicz (*Norwid wobec Mickiewicza*. W zbiorze: *Cyprian Norwid. W 150-lecie urodzin*, s. 217—218) zwróciła uwagę na dystans Norwida do konwencjonalnej wiary w ocalającą moc czasu.

samej, to jej sens zostanie dzisiaj zatarty, co prowadzi do rozbicia dwu-wymiarowej natury słowa. To samo się dzieje, jeśli ulegnie rozluźnieniu związek między formą słowa a jego treścią, jeśli — mówiąc inaczej — nad wiarą w organiczność słowa zapanuje schizma, głosząca, że język „myślom kłamie”. W kulturze dochodzi wtedy do zachwiania równowagi między planem wyrażania a planem treści.

Norwid tworzył ze świadomością, że jego współczesność przeżywa taki właśnie stan zachwiania równowagi na wielu płaszczyznach, przy czym szczególnie widoczny był ten stan w poezji. Romantyczni poeci nie sprostali, zdaniem Norwida — dodajmy: zdaniem niesprawiedliwym — „urzędowi słowa”, popełnili grzech „jednostronności”, uciekając od rzeczywistości w krainę marzeń. Byli tylko fałszywymi prorokami, którzy w olśniewającym rydwanie poezji przemknęli ponad najważniejszymi problemami swej epoki, co Norwid stwierdzał w *Niewoli*:

Literatura nasza, wykwitnąwszy w poezji na wyżyny prawie europejskiego horyzontu, zaniedbała nagannie najważniejsze kierunki — tak, iż na jawie nic nie wiemy z tego, co najserdeczniej i najpoważniej nas obchodzi. [3, 390]

Jednostronność poezji polskich romantyków doprowadziła do zaniedbania funkcji poznawczej słowa — widmo romantycznego epigonizmu było więc dla Norwida również groźbą zaprzepaszczenia tych wszystkich możliwości wyrazu, jakie daje język. Formułując w *Niewoli* (3, 365) program uderzający w romantyczną poetykę natchnienia, Norwid bynajmniej nie popada w skrajnie przeciwne stanowisko, gdyż poezja nie jest dla niego tylko swoistym dyskursem, ale i formą kreacji (zob. np. *Liryka i druk*). Jak bowiem zauważyła Zofia Stefanowska, Norwidowski program nowej poezji zakładał przewycięzenie jednostronności klasycyzmu i romantyzmu⁴². Romantyzm był manifestacyjnym „przeciw-formalizmem”, koniecznym etapem na drodze neutralizacji klasycznego formalizmu⁴³. Zarówno jednak jeden, jak i drugi model poezji na różny sposób rozbijają naturę słowa: czy to poprzez nadmierne wyakcentowanie struktury formalnej, czy też planu treści — czyli przerost zewnętrznego lub wewnętrznego słowa. Norwid, uzasadniając konieczność uwolnienia słowa od groźących ruiną kultury dysproporcji w jego „architekturze”, widzi w tej syntezie tezy klasycyzmu i antytezy romantyzmu konieczny warunek uczynienia poezji sposobem poznawania prawdy.

⁴² Z. Stefanowska, *Norwidowski romantyzm*. „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 4.

⁴³ Zob. wstęp do poematu *Niewola* (3, 365): „Teraz — po tym duchowym, po tym przeciw-formalnym obrobieniu — literatura ta, nie wątpię, czynny przyjmie kierunek [...]. U progów tej-to pracy dzisiaj niewątpliwie stoimy, pracy, która zażartsze może niżli pierwsza napotkał przeciwności. A to dlatego naprzód: że o ile pierwsza samym natchnieniem, samą nieograniczonnością, że tak powiem — samym przeciw-formalizmem zdążyć mogła, o tyle druga już wiedzeniem, już opatrzeniem się sumiennym, już przyjęciem pewnej osi bytu może tylko się wzmóc i zakwitnąć”.

Pora od *Ogólników* przejść do konkretów, aby przyrzeć się, na czym polega w poezji Norwida proces uwalniania słowa od romantycznej jednastronności. Była już mowa o filologicznym pietyzmie i jego plonie w postaci m. in. licznych etymologii, o szczególnym upodobaniu do paraboli. Odwołując się do wybranych z *Vade-mecum* wierszy sprawdzmy, czy postulat dawania „odpowiedniego rzeczy — słowa” zawarty jest również *implicite* w tej poezji, czy więc przede wszystkim na płaszczyźnie semantycznej dochodzi do ujawnienia się architektonicznej złożoności słowa.

Choć wiersz *Królestwo* (2, 63—64) jest interpretacją pojęcia „wolność”, tylko ostatnia jego strofa kieruje ku definicji pozytywnej. Cała pozostała część tego wiersza nastawiona jest na przekonanie czytelnika, iż potoczne rozumienie wolności niewiele ma wspólnego z tym znaczeniem, jakie dyktuje historia. Współczesność bowiem pragmatycznie zawężyła pole znaczeniowe wolności, tak że pozostaje już tylko ten jego skrawek, który odnosi się do *libertas*, czyli swobody od zewnętrznego przymusu, wolności osobistej i obywatelskiej. Świadomość wyłącznie takiej wolności nie prowadzi do realizacji ludzkich wartości, lecz przeciwnie — do szaleństwa:

Na probierczy kamień dość przeszłości;
Było jej dość, by sprawdzić, co? boli —
Więc nie słuchaj, co dziś o wolności
Mówią — co dziś mówią o niewoli.

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

Tak rozumiana i praktykowana wolność obraca się przeciwko człowiekowi. Również skrajnie przeciwna postawa zgody na niewolę, jako sposób uwolnienia się od jarzma własnych decyzji i wyborów, pozbawia człowieka jego ludzkiej godności, grozi „zbydlęcieniem”:

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

Pojawia się jeszcze trzeci program — pogodzenia tych dwóch ekstremalnych kierunków, lecz zostaje on podobnie, a nawet ze szczególną pogardą, odrzucony. Zarówno bowiem pojęcie wolności, jak i niewoli, budowane tylko w jednym wymiarze — *libertas*, to konstrukcje chore, których nie uleczy sporządzona z nich „mikstura”:

Lecz ten z wszystkich nieudolny lekarz,
Kto, nie wiedząc, z chorób leczy którą?
Pomięsza dwie — nie mędrzec! — aptekarz!
— Prawda? — nie jest przeciwieństw miksturą...

Orzeł? — nie jest pół-żółwiem, pół-gromem.
 Słońce? — nie jest pół-dniem, a pół-nocą.
 Spokój? — nie jest pół-trumną, pół-domem.
 Łzy? — nie deszcz są, choć jak deszcz wilgocią.

Dopiero w ostatniej strofie, po odrzuceniu wąskiej perspektywy *libertas*, pojawia się Norwidowska definicja wolności. Skoro potocznie wolność jest utożsamiana tylko z *libertas*, zachodzi konieczność nowego przetłumaczenia łacińskiego terminu „*liberum arbitrium*” (‘wolna wola, wolny wybór’), który w chrześcijańskim światopoglądzie Norwida jest adekwatnym określeniem prawdziwej, wewnętrznej wolności człowieka. W tłumaczeniu nie pojawi się słowo „wolność”, obciążone już konkretyzacją o charakterze pejoratywnym — przykład „*liberum arbitrium*” musi niejako poprzez omówienie przywrócić właściwy wymiar pojęciu wolności:

Nie niewola ni wolność są w stanie
 Uszczęśliwić cię... nie! — tyś osobą:
 Udziałem twym — więcej!... panowanie
 Nad wszystkim na świecie i nad sobą.

Swoboda lub niewola zewnętrzna odnoszą się tylko do ciała, człowiek jest jednak osobą, czyli — zgodnie ze stanowiskiem tomistycznego hylemorfizmu — całością złożoną z duszy i ciała. Dlatego nieodłącznym atrybutem osoby ludzkiej jest wolność, określona przez Norwida jako „panowanie / Nad wszystkim na świecie i nad sobą”. Wyraz „panowanie” łączy tu dwa znaczenia, będące zarazem dwoma aspektami wrodzonej człowiekowi wolności woli. Ona pozwala mu panować nad światem i równocześnie nakazuje panować nad sobą — nad namiętnościami i pożądlivościami zmysłów, gdyż, zgodnie z nauką Tomasza z Akwinu, „tam gdzie jest doskonała wolność, nie może być pragnienia zła”⁴⁴. Człowiek z natury jest więc wolny, bez względu na zewnętrzne warunki swego życia, a szczęście osiągnąć może tylko na drodze doskonalenia swej osobowości, będącej zarazem drogą prawdziwej wolności — o powołaniu do niej mówi św. Paweł w *Liście do Galatów*:

Wy tedy, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności na zachętę do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywni służcie sobie wzajemnie. [Gal 5, 13]⁴⁵

⁴⁴ Zob. J. Keller, *Katolicka teoria wolności jako swobody od determinacji psychologicznej*. W zbiorze: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*. Warszawa 1966.

⁴⁵ Jak komentarz do *Królestwa* brzmią słowa rekolekcji watykańskich Karola Wojtyły (*Znak, któremu sprzeciwić się będą... Rekolekcje watykańskie 5—12 III 1976* (fragmenty). „Znak” 1976, nr 10, s. 1349), mówiące o prawdziwej — w rozumieniu chrześcijańskim — wolności: „W posłuszeństwie wobec sumienia leży klucz wielkości moralnej człowieka i istotna podstawa jego »królewskości«, owego panowania, które w zasadniczym — humanistycznym i personalistycznym — wymiarze jest przede wszystkim samo-panowaniem”.

Stopień realizacji wolności, do której powołany jest człowiek, mierzy się tak w chrześcijańskim personalizmie, jak i u Norwida (np. *Tyrtej.* (*W pamiętniku*)) miarą „samo-panowania”:

Wtedy to próba jest, wtedy jest waga,
Ile? nad sobą wzięłeś panowania;
Wartość się twoja ci odsłania naga —
I oto widzisz, ktoś - ty?... bez pytania. [4, 458—459]

Powyższy komentarz do wiersza *Królestwo* pozwala lepiej dostrzec ukazaną w nim „architekturę” semantyczną słowa „wolność”. W języku potocznym i świadomości społecznej pojęcie wolności funkcjonuje wyłącznie jako kategoria społeczna i polityczna, jej znaczenia oderwane są od tych sensów, jakie odpowiadają wolności wewnętrznej, czyli jej aspektowi etycznemu. Potoczna konkretyzacja słowa „wolność” nie odpowiada więc jego właściwemu znaczeniu, jest jednostronna jak budowla, która nie opiera się na wewnętrznej konstrukcji. Nie dziwi więc, że poeta, kwestionując obiegowe pojęcie wolności, przywołuje jego fundamentalny sens w duchu chrześcijańskiej antropologii. Aby dać odpowiednie wolności słowo, wolności na miarę człowieka, tworzy zestrój synonimiczny („panowanie nad wszystkim na świecie i nad sobą”), który w odróżnieniu od obnażonej wcześniej jednostronności funkcjonujących znaczeń wyraża wieloaspektowość ludzkiej wolności — oczywiście w obrębie koncepcji indeterministycznej.

W inny sposób zostaje ujawniona pełna znaczeniowa struktura słowa „czułość”, również w języku potocznym zniewolonego do oznaczania sytuacji i stanów niewiele mających z właściwą czułością wspólnego.

Czułość — bywa jak pełny wojen krzyk,
I jak szemrzących źródeł prąd,
I jako wtór pogrzebny...

I jak plecionka długa z włosów blond,
Na której wdowiec nosić zwykł
Zegarek srebrny — — — [2, 85]

Układ wersyfikacyjny dzieli wiersz na dwie symetryczne części, przy czym podział ten odpowiada też dwóm różnym rozumieniom tytułowego pojęcia. W pierwszej strofie poprzez szereg trzech porównań czułości do zjawisk o dużej skali ekspresywności ukazany zostaje bogaty zakres znaczeniowy tego pojęcia. Porównanie czwarte, wskutek statyczności symbolu-fetysza, nie mieści się na skali porównań poprzednich. Pierwsza strofa definiuje czułość jako zespół różnorodnych możliwości wyrazu, natomiast wartość wyrazowa przedstawionego w drugiej strofie zwyczajnie zawęża pojęcie czułości do konwencjonalnej formy. Mamy więc do czynienia z ironiczną egzemplifikacją, przeciwstawioną rozległej skali możliwości znaczeniowych poetycko definiowanego pojęcia.

Spośród wyrazów, którym Norwid dał pogłębione definicje, wyróżniają się określenia czasu. Takie wyrazy, jak: „czasy”, „wczasy”, „ery”, „epoki”, „lata”, „dnie”, „chwile”, „przeszłość”, „przyszłość”, „wieczność”, pojawiają się najczęściej w kontekście mającym uwydatnić ich właściwe znaczenie, zwrócić uwagę na te aspekty, które w codziennej komunikacji językowej zostają zatarte. Jest też wyraz „wczesny”, któremu Norwid nadał nowe znaczenie: ‘pojawiający się w odpowiednim czasie’ („w-czas”). Drugi wiersz cyklu *Vade-mecum* poświęcony jest w całości ukazaniu znaczenia słowa „przeszłość”. Ostatnia strofa tak oto określa tytułowe pojęcie, nawiązując do wkomponowanej w dyskurs tego wiersza tkanki parabolicznej:

Przeszłość — jest to dziś tylko cokolwiek dalej:
Za kołami to wieś,
Nie jakieś tam coś, gdzieś,
Gdzie nigdy ludzie nie bywali!... [2, 18]

Aby zdefiniować „przeszłość”, Norwid używa kategorii czasu i przestrzeni. Jakże zdumiewająca relacja między czasem a przestrzenią zawiera się w zdaniu: „Przeszłość — jest to dziś, tylko cokolwiek dalej”. Przeszłość — to „dziś” w czasie i „cokolwiek dalej” w przestrzeni. Obecnie łatwiej zrozumieć to zdanie niż sto lat temu i trudniej niż wówczas nie przyznać mu racji. Patrząc bowiem na rozgwieżdżone niebo, odczytujemy w księdze kosmosu ową trudną do pojęcia teorię względności, która mówi, że „przeszłość — jest to dziś, tylko cokolwiek dalej”.

Ale czas i przestrzeń w wierszu *Przeszłość* nie są wielkościami kosmicznymi — odnoszą się do historii. Tylko dziecko może sądzić, że to, co stało się wczoraj, wymknęło się już z czasu i przestrzeni, w jakich trwa dzień dzisiejszy. Ciągłość czasu i przestrzeni istnieje wbrew zamiarom tego, „co prawa rwie”; wbrew też dialektycznemu widzeniu historii w heglizmie — przeszłość nie jest tylko stopniem w rozwoju, drabiną, która spełniwszy swe zadanie zostaje odepchnięta. Czas i przestrzeń posiadają Boską gwarancję wieczności — taką samą gwarancję posiada człowiek. Dlatego żadna śmierć, żaden kataklizm dziejowy nie są w stanie rozerwać całości, jaką jest człowiek i historia w swym osadzeniu w wieczności⁴⁶. Przypomnijmy dwie pierwsze strofy *Przeszłości*:

Nie Bóg stworzył przeszłość, i śmierć, i cierpienia,
Lecz ów, co prawa rwie;
Więc — nieznośne mu dnie;
Więc, czując złe, chciał odepchnąć wspomnienia!

Acz nie byłże jak dziecko, co wozem leci,
Powiadając: „O! dąb
Ucieka!... w lasu głąb...”
— Gdy dąb stoi, wóz z sobą unosi dzieci. [2, 18]

⁴⁶ Zob. J. Trznadel, *Czytanie Norwida. Próby*. Warszawa 1978, s. 90—93.

Ta poetycka definicja pojęcia „przeszłość”, otwierająca tak interesujące perspektywy interpretacyjne, jest również — jak się wydaje — oparta na wnikliwej analizie wyrazu. Świadczyć o tym może rodzaj paraboli mówiącej, że zmienia się tylko miejsce człowieka w czasie i przestrzeni, natomiast ani czas, ani przestrzeń nie tracą przez to swej trwałości. Temat czasu przeszłego czasownika „iść”, w języku polskim będący rdzeniem wyrazu „przeszłość”, stwarza również etymologiczne podstawy, by przedmiot definiowanego tu pojęcia określić jako to, co w swej wędrówce człowiek „przeszedł”, minął, pozostawił za sobą, przy czym nie znaczy wcale, że to przestało istnieć.

Podobnych przykładów jak w trzech powyższych wierszach można znaleźć u Norwida wiele⁴⁷. Niech te jednak wystarczą dla zilustrowania pewnej podstawowej cechy poetyki autora *Vade-mecum*, wielokrotnie już określanej jako reinterpretacja semantyczna, której towarzyszy reinterpretacja pojęć, przekonań i postaw, jako wydobywanie zatartych przez społeczną praktykę językową znaczeń słów i poetyckie wykorzystywanie przekonania o wielotorowości czytelniczych skojarzeń⁴⁸.

Konsekwencja Norwida w konfrontowaniu potocznego znaczenia słów ze znaczeniem, jakie posiadają w „leksykonie” chrześcijańskiego moralisty, pozwala przypuszczać, że w ten sposób w sferze semantyki poetyckiej znajduje odzwierciedlenie jego pogląd na naturę słowa, którą określa z jednej strony Boskie zaprogramowanie (*Logos*), a z drugiej — ludzka realizacja. Taka konfrontacja służy zatem zmniejszeniu dysproporcji pomiędzy znaczeniem realnym a ukonstytuowanym przez *Logos* znaczeniem idealnym; jest drogą poznania i wyrażenia prawdy, drogą tak długą, jak długa będzie „dziejów praca”. Właśnie dlatego, że słowo posiada „architekturę”, obejmującą zewnętrzne i wewnętrzne — potencjalne niejako — pola semantyczne, zadaniem poety, niedwuznacznie *explicite* i *implicite* wyrażonym w *Vade-mecum*, jest tworzenie takich „leksykonów”, które zacieśnią związek tych pól. Realizacji tego zadania służy m. in. etymologizowanie, tworzenie obrazów alegorycznych, nadawanie zdarzeniom rangi paraboli, reinterpretacja przyporządkowanych pewnym słowom pojęć czy pogłębianie ich definicji. Te charakterystyczne cechy poetyki Norwida stają się bardziej zrozumiałe w kontekście jego poglądów na język i celów, jakie stawiał swojej poezji.

⁴⁷ W samym *Vade-mecum* przykłady takie można znaleźć m.in. w wierszach: *Ciemność, Czynnownicy, Omyłka, Śmierć*. Zob. S. Sawicki, O „Śmierci” C. K. Norwida. *Z zagadnień semantyki poetyckiej*. „Teksty” 1972, nr 4.

⁴⁸ Zob. Fik, *op. cit.* — Błoński, *op. cit.* — Sawicki, *op. cit.*