

WOJCIECH KUDYBA

Lublin

CYPRIANA NORWIDA HERMENEUTYKA MOWY RELIGIJNEJ

Norwida mówienie o Bogu pełne jest zastrzeżeń, jawnych lub ukrytych zawahań, wątpliwości, rozłamów. Także wśród religijnych wypowiedzi autora *Vade-mecum* odnajdujemy ślad żywiołu, który z taką mocą ogarnia całą jego twórczość – pasję reinterpretacji, namiętność poszukiwania ukrytego sensu zjawisk¹. Także mówiąc o Bogu poeta nie przestaje pytać o istotny sens używanych zwrotów, także mówiąc o tym, co Boże, stara się dotrzeć do najgłębszych, ukrytych znaczeń słów. Więcej: właśnie w obszarze „mowy chrześcijańskiej” działania te nabierają osobliwej intensywności, stają się częste, niemal natarczywe.

Świadomy był bowiem Norwid szczególnej kruchości, delikatności religijnych wyrażeń. Wyposażone w znaczenia najbardziej ulotne, nieomal niepochwytny, narażone były z jednej strony na spłaszczenie, zamknięcie w obrębie sztywnej frazeologii naukowej², z drugiej zaś łatwiej niż inne

¹ O tym, że „najwymowniejsze liryki Norwida poświęcone są demaskowaniu pięknych fałszów”, pisał w swych przedwojennych norwidianach W. Borowy (por. t e n ż e, *Norwid poeta*, [w:] *O Norwidzie. Rozprawy i notatki*, oprac. Z. Stefanowska, Warszawa 1960, s. 13). Niektóre Norwidowskie reinterpretacje pojęć omawiał I. Fik (por. t e n ż e, *Uwagi nad językiem Cypriana Norwida*, Kraków 1930, s. 82-89). Szczególny walor nadał jednak podobnym obserwacjom J. Błoński, który właśnie w „natręctwie sprzeciwu”, w namiętności reinterpretacji dostrzegł podstawowy element Norwidowego światoodczucia, najgłębsze źródło jego poezji (por. t e n ż e, *Norwid wśród prawników*, „Twórczość”, 23(1967), nr 5, s. 76-79).

² Znamienna wydaje się zwłaszcza uwaga poety w liście do Marii Trębickiej z 23 lutego 1854 r. o dziele Cyncerona *De natura Deorum*, które wydało się Norwidowi „wiele więcej od większej połowy chrześcijańskiej-nowożytnej-filozofii warte, bo m n i e j

ulegały destrukcyjnemu działaniu języka potocznego – skorupiały w konwencjonalnym wyrażeniu, tracąc pierwotną głębię odniesień. U źródeł niektórych wierszy poety – przypomina się zwłaszcza tekst „*Ruszaj z Bogiem*” – odnajdujemy gorzką wiedzę o tym, że najpobożniejsze nawet formuły mogą zostać pozbawione chrześcijańskiej treści, także one mogą być używane wbrew ich wewnętrznym znaczeniom³.

Dostrzegając niebezpieczeństwo naukowego ujednoznaczniania słów religii, jak i niszczącą siłę bezosobowego żywiołu mowy codziennej, „codziennego nałogu”, który „podrzedni” i „rozlewa jak wodę” nasze słowa (PWsz 3, 565 w. 42-43), przekonany był Norwid, że także religijne terminy ulegają procesowi semantycznego ubożenia, także one – źle używane! – tracą głębię znaczeń, ofiarowują niekiedy jedynie sens powierzchniowy, utrudniają głębsze rozumienie rzeczywistości, oddalają od prawdy. W notatniku pisarza odnajdujemy znamienne uwagę: „[...] religii człowiek nie ulepsza i nie wynajduje religii, ale owszem – te się zaciemniają i skorupieją z czasem. I w r a c a j ą c d o ź r ó d e ł [...] – odnajduje czystymi i wzniosłymi w pojęciach Boga” (PWsz 7, 261). Program poetyckiego powrotu do źródeł słów, terminów, zwrotów okazywał się szczególnie użyteczny właśnie na terenie języka religii – szczególnie zagrożonego procesami redukcji, ograniczenia głębokich znaczeń wyrazów. Wezwanie, by przywrócić słowom ich „w y g ł o s - p i e r w s z y” (PWsz 2, 114, w. 6), brzmiało tu donośniej niż gdzie indziej, bo też chodziło tu o przywrócenie sensów najdonioślejszych, o ocalenie znaczeń szczególnie cennych, decydujących o sposobie rozumienia najgłębszych warstw rzeczywistości.

Jednym ze sposobów ożywiania, odnawiania XIX-wiecznej „mowy chrześcijańskiej” (PWsz 6, 412) jest więc w Norwidowej twórczości pogłębiona lektura religijnych wyrażań, nowe odczytanie najbardziej nawet utartych sformułowań. Jak mówić o Bogu słowami, z których ulotniło się pierwotne bogactwo znaczeń? A także: jak uwolnić język religijny od słów pospo-

f r a z e o l o g i c z n e” (PWsz 8, 207-208, podkr. – W. K). Wszystkie cytaty z dzieł Norwida pochodzą z wydania: C. N o r w i d, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami opatrzył J. W. Gomulicki, t. 1-11, Warszawa 1971-1976. Pierwsza liczba oznacza tom, następne – stronę i wiersze.

³ Dostrzega Norwid moralny wymiar sygnalizowanego zjawiska, o czym wspomina S. Sawicki (por. t e n ż e, *Norwida walka z formą*, „*Studia Norwidiana*”, 2(1984), s. 16), a szerzej pisze J. Leociak (por. t e n ż e, *Od aktów mowy do aktów moralnych*, [w:] *Studia nad językiem Cypriana Norwida*, pod red. J. Chojak i J. Puzyniny, Warszawa 1990, s. 37-59).

litych, martwych? Jak przywrócić „mowie chrześcijańskiej” moc ekspresji? Odpowiedź na każde z tych pytań mieściła się w formule poezji jako „drugiej mowy”⁴, mowy sięgającej w głąb słów, odsłaniającej ukryte pod ich powierzchnią bogactwo sensu. Niektóre elementy Norwidowej poetyki stałe służą interpretacji obiegowych zwrotów, potocznych wyrażen, także religijnych, chciałoby się nawet rzec – ich hermeneutyce, choć przecież autor *Vade-mecum* nie używał tego terminu w swej twórczości. Analogie dotyczyłyby zwłaszcza pierwszego, semantycznego poziomu hermeneutycznej analizy religijnego symbolu – zjawiska poetyckie często włącza Norwid w proces nazywany dziś „pracą myśli, która polega na odszyfrowaniu sensu ukrytego w sensie widocznym, na rozwinięciu poziomów znaczeniowych zawartych w znaczeniu dosłownym”⁵. Z pomocą operacji językowych rozwidła, uwielokształnia sens słowa, rozszerza jego „wygłos” o znaczenia głębinowe, ukryte pod powierzchnią dosłowności. Podobieństwa dotyczą również funkcji podobnych działań. Niczym współczesny hermeneuta podporządkowuje poeta wspomniane zabiegi celom poznawczym, niczym współczesny hermeneuta wyprowadza myśl z wnętrza symbolu, poprzez symbole próbuje dotrzeć do tajemnicy człowieka i świata⁶.

Prawda, że powrót do wewnętrznych, ukrytych znaczeń wyrazu zawsze ma w omawianej twórczości wymiar metafizyczny, zawsze jest wędrówką ku ostatecznym, nadprzyrodzonym regionom rzeczywistości⁷. Jednak prawdą jest i to, że dopiero na terenie religijnego języka poety nakierowanie

⁴ Celne określenie J. Błońskiego (por. t e n ż e, dz. cyt., s. 76).

⁵ P. R i c o e u r, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1975, s. 137.

⁶ Według P. Ricouera punktem wyjścia hermeneutycznej analizy religijnego symbolu jest rozpoznanie jego wewnętrznej złożoności, punktem dojścia – myślenie wychodzące od symboli (por. P. R i c o e u r, *Symbol daje do myślenia*, [w:] t e n ż e, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 7-24). Wspomniane korespondencje pomiędzy staraniami poety i myślą filozofa nie oznaczają oczywiście, że jedynym kontekstem zabiegów Norwida jest współczesna hermeneutyka (P. Ricoeur stał się dziś nieomal „symbolem” tego nurtu). Sądzę jednak, że kontekst współczesnej refleksji nad językiem religijnym jest dla analizowanych działań poety na tyle istotny, że niepodobna pominąć go milczeniem.

⁷ Tak uważają zwłaszcza badacze Norwidowskiej filozofii słowa. Por. np. uwagi H. Siewierskiego (*Architektura słowa. Wokół Norwidowskiej teorii i praktyki słowa*, „Pamiętnik Literacki”, 72(1981), z. 1, s. 207) i W. Torunia (*Świętość słowa w myśli Norwida*, [w:] „Całość” w twórczości Norwida, pod red. J. Puzyniny i E. Teleżyńskiej, Warszawa 1992, s. 40). Podobne sugestie znaleźć można także w pracach S. Sawickiego. Por. t e n ż e, *Norwida walka z formą*, s. 16, a także: *Nie są nasze – pieśni nasze. O poezji religijnej Norwida*, [w:] *Wartość – Sacrum – Norwid*, Lublin 1994, s. 189-190.

podobnych działań ku przeświadczeniom wiary staje się czymś oczywistym, dopiero tu przywracanie głębinowego sensu słów oznacza koniecznie próbę dotarcia do najbardziej autentycznych, najczystszych pojęć Boga. Dopiero tutaj z całą pewnością chodzi o to, by „przypadkowe odgarnąć, wyświecić, co Boże...” (PWsz 4, 342).

Istotną formą poetyckiej ewokacji podpowierzchniowych znaczeń religijnych zwrotów są częste w Norwidowej twórczości dociekania etymologiczne⁸. Do ukrytego sensu słów często docierał poeta za sprawą etymo-

⁸ Badania nad etymologizacjami Norwida mają już swą historię – wartą choćby syntetycznego, najogólniejszego omówienia. Począwszy od prac przedwojennych do dzisiaj natrafiamy na opinie zarzucające działaniom poety dowolność, niekompetencję. (W. Borowy mówił, iż posługuje się Norwid „fantastycznymi etymologiami wyrazów” – por. t e n ż e, *Spory o Norwida*, [w:] *O Norwidzie*, s. 361. Nie szczędził działaniom poety krytyki W. Doroszewski – por. t e n ż e, *Język – Myślenie – Działanie*, Warszawa 1982, s. 75-94. Z. Łapiński pisał o naiwności etymologicznych wywodów autora *Promethidiona* – por. t e n ż e, *Sens i konieczność*, „Studia Norwidiana”, 2(1984), z. 2, s. 4-5. Przykłady podobnych opinii można by mnożyć).

Wspólnym źródłem podobnych zarzutów był językoznawczy punkt widzenia. Niepodobna zaprzeczyć, że wiele etymologicznych pomysłów poety znacznie odbiega od ustaleń nauki o języku. Właśnie jednak językoznawcy zauważyli, że niemało u poety etymologii celnych, co w istotny sposób odróżnia działania Norwida od podobnych działań Mickiewicza, Słowackiego czy też tzw. językoznawców natchnionych – J. N. Kamińskiego i F. Jezierskiego (por. T. L e w a s z k i e w i c z, B. W a l c z a k, H. Z g ó ł k o w a, *Cyprian Norwid jako lingwista i filolog*, „Studia Polonistyczne”, 1983-1984, s. 173; a także: W. R z e p k a, B. W a l c z a k, *Norwid interpretator „Bogurodzicy”*, „Studia Polonistyczne” 1988-1989, s. 310-325. Pojawiły się też głosy, by zabiegi pisarza rozpatrywać raczej z punktu widzenia poetyki niż językoznawstwa, by traktować je jako swoistą twórczość poetycką – prekursorsko pisał o tym I. Fik, dz. cyt., s. 55-71 (por. także uwagi J. Błońskiego – dz. cyt., s. 76 i S. Reczka, *Krótką rzecz o stylu Cypriana Norwida*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Rzeszowie” 1985, z. 60, s. 24). Nie brak dziś opinii (zapoczątkował je wspomniany I. Fik, dz. cyt., s. 70), że właśnie etymologizacje są dla poety ważnym – poetyckim! – instrumentem precyzowania pojęć (por. E. W i ś n i e w - s k a, *Cyprian Norwid o języku i stylu (na materiale listów)*, „Poradnik Językowy”, 1987, z. 9-10, s. 695; J. P u z y n i n a, „Słowo” Norwida, Warszawa 1990, s. 21; A. Z a - w ł o c k a, *Semantyka wolności w języku Norwida*, [w:] *Język a kultura*, t. II, red. J. Bartmiński i R. Grzegorzczkowska, Wrocław 1991, s. 139-151).

Coraz lepiej znamy filozoficzne motywacje wspomnianych działań Norwida. Na związek zabiegów etymologicznych z myślą poety o słowie wskazywał I. Fik (dz. cyt., s. 55-58). Wnikliwie pisali zaś o tym: H. Siewierski (dz. cyt., s. 181-207), S. Gajda (*Norwida myślenie o języku*, [w:] *Cyprian Norwid w setną rocznicę śmierci*, pod red. J. Pośpiecha, Opole 1984, s. 110-129), D. Ulicka (*Odpowiednie dać rzeczy słowo*, „Twórczość”, 46(1990), nr 1, s. 86-96), J. Puzynina (*Język Cypriana Norwida*, „Polonistyka”, 1991, nr 5, s. 289-290), S. Sawicki (*Norwida wywyższenie tradycji*, „Studia Norwidiana”, 9(1990), s. 13, por. także t e n ż e, *Nie są nasze – pieśni nasze*, s. 189-190), W. Toruń (dz. cyt., s. 40).

logizacji, z pomocą etymologii – prawdziwej lub tylko sugerowanej – objaśniał istotne znaczenie wyrażenia. Choć może się to wydawać paradoksalne, sięgając ku przeszłości, ku pierwotnym pokładom semantycznym słowa, ożywiał jego odniesienia współczesne. Kierując czytelniczą uwagę ku dawnym znaczeniom wyrazu, odślaniał jego sens aktualny, wciąż zobowiązujący. Etymologizacje, pamiętamy, są w tej twórczości formą eksplicacji – pozwalają wypowiedzieć się tradycji, lecz są sposobem mówienia do współczesnych i o współczesnych. U źródeł lingwistycznych zainteresowań poety odnajdujemy nie tylko ciekawość filologa, lecz także, a może nawet przede wszystkim – pasję pisarza-moralisty⁹.

Poszukiwanie pierwotnych, etymologicznych odniesień wyrazów przybiera niekiedy w tej poezji kształt figury etymologicznej – paronomazji¹⁰. Kiedy gubiły się w codziennym używaniu pierwsze znaczenia religijnych terminów, kiedy w procesach leksykalizacji¹¹ ginęły najgłębsze warstwy sensów, poetycko konfrontował Norwid wyrazy pokrewne, w językowej grze

Coraz częściej wskazuje się dziś na romantyczny kontekst działań poety. (Na pokrewieństwo działań Norwida z poszukiwaniami J. N. Kamińskiego wskazywał m.in. W. Arcimowicz – por. t e n ǝ e, *Norwid na tle swojego konfliktu z krytyką*, Wilno 1935, s. 85. O romantycznym kontekście Norwidowskich etymologizacji pisze T. Skubalanka – por. t a ǝ, *Styl poetycki Norwida ze stanowiska historycznego*, „Zeszyty Naukowe UJ” Prace Językoznawcze 1977, z. 54, s. 194-211, a także wymienieni już badacze: H. Siewierski, T. Lewaszkiewicz wraz ze współpracownikami, A. Ulicka, W. Toruń).

⁹ Etymologizacje stanowią po prostu część szerszego procesu „konfrontowania potocznego znaczenia słów ze znaczeniem, jakie posiadają w leksykonie chrześcijańskiego moralisty” – o czym trafnie pisze H. Siewierski (dz. cyt., s. 207).

¹⁰ Pojęcie paronomazji stosuję tu szeroko – podobnie jak czyni to współczesne literaturoznawstwo – dla określenia wszelkiego rodzaju gier opartych na współbrzmieniu wyrazów. (W sensie wąskim paronomazja odnosi się do współbrzmień rdzennych cząstek wyrazowych).

¹¹ Zjawisko leksykalizacji traktuję tu – na wzór językoznawców – jako proces zacierania się pierwotnej budowy morfologicznej, a więc i pierwotnej semantyki wyrazu. O procesach leksykalizacji zachodzących na terenie języka religijnego, o tym, iż przynoszą one istotne zubożenie semantyki religijnej terminologii, pisze I. Bajerowa (por. t a ǝ, *Kilka problemów stylistyczno-leksykalnych współczesnego polskiego języka religijnego*, [w:] *O języku religijnym*, pod red. M. Karpluk i J. Sambor, Lublin 1988, s. 21-22), a także M. Kamińska (por. t a ǝ, *Z problemów funkcjonowania terminologii religijnej w świadomości wiernych*, [w:] *Język a chrześcijaństwo*, pod red. I. Bajerowej, Lublin 1993, s. 85 i 92. I. Bajerowa wskazuje ponadto, iż właśnie objaśnianie etymologicznego znaczenia religijnych terminów mogłoby przywrócić im zrozumiałość).

wyodrębniał, usamodzielniał ich etymologiczny rdzeń, przyzywał do znaczenia ich najstarsze, zapoznane pokłady semantyczne¹².

Dobry przykład takich działań odnajdujemy we fragmencie *Promethidiona*. Drugą część poematu wypełnia obszerna wypowiedź Wiesława o prawdzie, jej promieniach i duchu (PWsz 3, 449-461). Bohater – *porte-parole* autora – mówi tu m.in. o postawie bycia-w-prawdzie i o zaprzeczeniu tej postawy, o „czarze” zabijającym naszą wewnętrzną autentyczność. Pośrednio, poprzez zaprzeczenie, mówi o tym, co istotnie należy do wewnętrznych zobowiązań kobiety, duchownego, konspiratora:

„A c z a r ó w – w nas jest, kiedy się drapujem;
 W niewiastach, kiedy anielskości kłamią;
 W duchownych, w których ducha mało czujem;
 W konspiratorach, co sztylety łamią
 Na wykrzykników trupie; w mężach stanu,
 Co w oknach lampy palą przez noc całą;
 W poetach, ile zaślepieni chwałą...
 (PWsz 3, 458, w. 187-193)

Interesujący nas element gry językowej dostrzegamy w wersie 189. Jeśli cały cytowany fragment wypełnia poszukiwanie prawdy o osobie i jej powinnościach, to w zdaniu o duchownych ma ono szczególną postać. Poetycka refleksja nad rzeczywistością kapłańskiej posługi dokonuje się tu za sprawą analizy językowej. Dzięki paronomazji odsłania Norwid wnętrze słowa, aktualizuje jego ukryte znaczenie i w ten właśnie sposób przybliża sens pojęcia, dociera do istoty zjawiska. Wyraz *duchowny* – włączony tu w poetycką grę – niekoniecznie odsyłał XIX-wiecznych użytkowników języka do głębokich wymiarów prawdy o kapłaństwie. Źródłosłowem tej formy był brzmiały tak samo przymiotnik oznaczający *duchowość*, *przynależność do ducha*, jednak już w staropolszczyźnie dokonał się proces leksykalizacji rzeczownika, już wówczas uległ rozluźnieniu jego związek z pierwotną,

¹² Skłonność Norwida do aktualizowania etymologicznego znaczenia słowa drogą „kalamburowego zestawienia terminów” zauważył I. Fik (por. t e n ż e, dz. cyt., s. 67). Poetyckiej semantyce autora *Vade-mecum*, której opracowanie postulował kiedyś Z. Łapiński (por. t e n ż e, *Norwidiana 1956-1970*, „Pamiętnik Literacki”, 62(1971), z. 3, s. 317), poświęcona jest syntetyczna praca S. Sawickiego *Z zagadnień semantyki poetyckiej Norwida*, [w:] t e n ż e, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986, s. 24-41. Mowa tu m.in. o grze znaczeń opartej na zjawisku homonimii, autor wspomina o paronomazji, nie podaje jednak żadnych przykładów jej występowania w twórczości poety (por. uwagi na s. 30).

przymiotnikową formą i jej znaczeniem¹³. Wyraz *duchowny* stał się odąd synonimem księdza, ogólną nazwą osób powołanych do wykonywania pewnych funkcji w Kościele¹⁴, można sądzić, iż często ewokował jedynie powierzchowne, „administracyjne” znaczenie kapłańskiej posługi, odsyłał nie tyle do sfery ducha, ile do obszaru czysto zewnętrznej, instytucjonalnej działalności Kościoła – ograniczając, czy nawet tracąc, konotacyjną więźkę odniesień do Sacrum. Zresztą także przymiotnik *duchowny* zmienił z czasem swe znaczenie. W XIX w. znaczy on coraz częściej tyle, co „do stanu duchownego należący, księdzowski” (cyt. za *Słownikiem wileńskim*), jego dawne znaczenie słowniki notują jako rzadko używane, niezbyt często używa go sam Norwid – świadomy, być może, nieodwracalności językowych procesów¹⁵.

To, co wydawało się niemożliwe na terenie języka ogółu, co było nieodwracalne w obszarze bezosobowego żywiołu mowy, stawało się jednak możliwe i odwracalne w poezji – w mowie osobistej, w jednorazowym akcie poetyckiej kreacji. Intensyfikując właściwości języka, poetycko wyzyskując swoiste napięcie między warstwami jego brzmień i znaczeń, unieruchamiał poeta na chwilę proces językowych przemian, zatrzymywał działanie czasu, by sięgając do dawnych, zapomnianych znaczeń słowa, na powrót uaktualnić ich wymowę. Gra słów powoduje, że w zajmującym nas wersie dochodzą do głosu właśnie znaczenia pierwotne, głębokie. Morfem *duch* – podkreślony, dowartościowany przez powtórzenie, zwraca uwagę, znaczy samodzielnie, osobno, skłania do ponownego odczytania wyrazów, których jest częścią. Istotne przemiany dotyczą zwłaszcza formy *duchowny* – usamodziel-

¹³ Informacje te czerpię z artykułu A. Jabłońskiego *Nazwy osób duchownych w historii polszczyzny*, zamieszczonego w cytowanym zbiorze *Język a chrześcijaństwo*, s. 145-155.

¹⁴ Źródłem informacji o potocznych znaczeniach XIX-wiecznej terminologii religijnej są dla mnie ówczesne słowniki: *Słownik języka polskiego*, red. S. B. Linde, wyd. 2, Warszawa 1854-1860, t. 1-6 (dalej: *Słownik Lindego*), *Słownik języka polskiego*, red. A. Zdanowicz, M. B. Szyszka, J. Filipowicz, Wilno 1861, t. 1-2 (dalej: *Słownik wileński*); *Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A. A. Kryński, W. Niedźwiedzki, Warszawa 1900-1927, t. 1-8 (dalej: *Słownik warszawski*).

¹⁵ Kartoteka Pracowni Słownika Języka Cypriana Norwida (osobom tam zatrudnionym dziękuję za pomoc w zbieraniu materiałów!) notuje jedno tylko użycie przymiotnika *duchowny* w znaczeniu ‘duchowy’ (w poemacie *Niewola*, gdy mówi poeta o małżeństwach jako „duchownych organizmach” – PWSz 3, 379). Inaczej jest jednak u innych romantyków. *Słownik języka Adama Mickiewicza*, red. K. Górski, S. Hrebec, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1967-1983, t. 1-11, notuje np. aż 57 przypadków użycia formy *duchowny* w znaczeniu ‘odnoszący się do ducha’, ‘uduchowiony’.

niona w grze językowej rdzenna częśćka wyrazu aktualizuje przede wszystkim jego etymologiczny sens, zacierając, odsuwając w cień znaczenie wtórne, naniesione przez czas, przypadkowe.

Popularny termin ujawnia teraz znaczenie głębsze niż to, które wyznały mu językowe nawyki epoki. Działania Norwida nakazują nowe odczytanie określenia. Zaczynamy rozumieć, że duchowny nie jest wyłącznie kościelnym „funkcjonariuszem”, a stan duchowny to coś więcej niż „zawód kapłański” (określenie wg *Słownika warszawskiego*). Figura etymologiczna przywraca zapoznane odniesienia słowa. To dzięki niej pojmujemy, że kapłan działa przede wszystkim w sferze duchowej – duchowny to ktoś uduchowiony! – domyślamy się, że jego posługa ma wymiar przede wszystkim wewnętrzny. Zdanie o duchownych, „w których ducha mało czujemy”, zwraca uwagę na najistotniejszy aspekt bycia księdzem, przypomina o kapłańskiej duchowości, bez której najgorliwsza, najaktywniejsza nawet służba staje się „czarowaniem”, manipulacją, zaprzeczeniem tego, co stanowi podstawowy sens duszpasterstwa. Kalamburowe zestawienie owocuje tu reinterpretacją pojęcia.

Właśnie pojęcia, charakterystyczne jest bowiem podporządkowanie analizowanej przez nas gry etymologicznej – refleksji. Tak jest w tej poezji częściej – działania na znaczeniach często służą tu odkrywaniu prawdy, pozostają na usługach myśli¹⁶. Zarazem jednak pozwalają ocalić poetycką wartość utworu, chwytają pojęcie w jego semantycznej złożoności, chronią je przed spłaszczeniem, niszczą dydaktyczną jednoznaczność wypowiedzi. Tak właśnie dzieje się w wierszu *Nieskończony. Dialog z porządku dwunasty*, który stanowi szczególnie wyraźną ilustrację wspomnianego zjawiska.

Upředźmy wątpliwości: chodzi o utwór słaby. Wiersz pomyślany jest jako poetycki wykład prawd teologii, drażni jednak skocznym rytmem, odpycha dyskursywnością, natręctwem dydaktyki, źle osłanianej przez poezję. Nieprzypadkowo omijają go poloniści, nie przypadkiem jedynie teolog był w stanie poświęcić mu nieco uwagi¹⁷. Jeśli jednak wątpliwa wydaje się poetycka całość tekstu, tym łatwiej wskazać w niej zwroty szczęśliwsze; tym wyraźniej odcinają się tu od tła miejsca, w których autor

¹⁶ Wspominał o tym I. Fik (dz. cyt., s. 82-89); por. także uwagi S. Sawickiego w: t e n ż e, *Z zagadnień semantyki poetyckiej Norwida*, s. 41.

¹⁷ *Bibliografia interpretacji wierszy Norwida*, Lublin 1995, nie notuje ani jednej analizy wspomnianego utworu. Jego teologiczną interpretację podejmuje ks. Antoni Dunajski – por. t e n ż e, *Grzech pierwotny w literackiej aluzji Norwida*, „Ethos”, 1992, nr 20, s. 51-56.

stara się obronić literacką wartość utworu; sformułowania, w których intensyfikuje poetyckie walory języka, unika dyskursywności, odchodzi od dydaktyzmu. Porównajmy trzecią cząstkę wiersza:

O! nie nożem, o, nie nożem!
Ty – rozdzielaj ciało z duszą;
Ale S ł o w o - c i a ł e m Bożem
Wznoś – niech skruczą się pokruszą,
N i e c h n i e w i e m y z ł a, n i e c h m o ż e m
D o b r o...

(PWsz 1, 201, w. 29-34)

Otwierają ją niefortunne wykrzyknienia zabarwiające ewokowany obraz rozdzielania duszy i ciała niezamierzonym naturalizmem, końcowe wersy są już jednak literacko sprawne – rytm, przełamany dzięki przerzutni, mniej razi tu piosenkową werwą, neologizm i gra językowa zagęszczają znaczenia, bronią poetyckich wartości zdania. Figura etymologiczna, bo właśnie ona interesuje nas najbardziej, ma tutaj funkcję podwójną: jednoczy cele poety i hermeneuty – odkrywa prawdę, lecz zarazem zawłaszcza ją dla poezji. Jest sposobem poszukiwania rzeczywistości, lecz nadaje temu poszukiwaniu status niepowtarzalny, swoisty – poetycki.

Zawołanie „niech skruczą się pokruszą” jest zwieńczeniem ogólniejszej refleksji autora nad człowiekiem, nad relacją pomiędzy duszą i ciałem, stanowi końcowy element rozważań dotyczących problematyki łaski i grzechu, natury i nadprzyrodzoności skierowanej ku nam w tajemnicy Słowa-ciała. Ks. A. Dunajski odczytuje cytowaną strofę właśnie w kontekście prawdy o grzechu pierwotnym, w zdaniu: „N i e c h n i e w i e m y z ł a, n i e c h m o ż e m / D o b r o...”, słusznie zauważa wyraz tęsknoty „za utraconą pierwotną sprawiedliwością”¹⁸. Niektóre tezy jego artykułu wymagają jednak sprostowania – wątpliwości budzi zwłaszcza interpretacja pierwszych dwóch wersów strofy, w których teolog dostrzega poetycki wizerunek procesu odchodzenia od grzechu (nóż symbolizuje, zdaniem ks. Dunajskiego, środki naturalne, Słowo-ciało – środki nadprzyrodzone, konieczne w drodze ku doskonałości). Sądzę, iż kontekst utworu sugeruje odmienny sens omówionego wypowiedzenia. Zwłaszcza początek tekstu odsłania zdecydowanie negatywne nacechowanie zajmującego nas obrazu, każe przypuszczać, iż wiersz jest po prostu rodzajem poetyckiej

¹⁸ Tamże, s. 53.

polemiki z nieobcą filozofom i teologom tendencją do dualistycznego ujmowania rzeczywistości¹⁹. Także analizowane tutaj zdania zaopatrzone są w podobne, polemiczne ostrze. Sprzeciwiając się próbom ostrego oddzielenia duchowej i cielesnej sfery naszego bytowania, sięga w nich Norwid po określenia klasycznej teologii i tradycji katolickiej, w której nieustannie mówi się o „wznoszeniu” upadłej, cielesno-duchowej natury człowieka przez nadprzyrodzoność obecną wśród nas w tajemniczej rzeczywistości Wcielnego Słowa²⁰. Ta sama tradycja mówi również o współpracy człowieka z nadprzyrodzoną łaską – w rzeczywistości grzechu, zła Boże działanie nie jest przecież wyłącznie wezwaniem do „wzniesienia się” ku wyższym sferom bytu, ale także do odwrócenia się od zła, wezwaniem do nawrócenia²¹. Wydaje się, że pojawiające się w omawianej strofie sformułowania dotyczące pokuty mieszczą się w kontekście owej całościowej wizji człowieka – niedostrzegalnej nieraz pod powłoką powszednich słów „mowy chrześcijańskiej”.

Paronomazja odsłania tu właśnie szerokie, „całościowe” znaczenie *skruchy*. Z pomocą figury etymologicznej niszczy poeta zleksykalizowane, wąskie znaczenie wyrazu, przywraca słowu wiązkę odniesień szerszych, poetyckich. W XIX-wiecznej polszczyźnie interesująca nas forma należała do kręgu obiegowej terminologii religijnej, miała status pojęcia – posiadała więc znaczenie ściśle określone precyzyjną, formalistyczną definicją katechizmu. W istocie pozostawała jednak zleksykalizowaną metaforą, przenośnią, której najpełniejszy sens odsłaniał się dopiero wówczas, gdy jawny stawał się jej poetycki początek – stąd niektóre ówczesne katechizmy prócz definicji *skruchy* zawierają również informację o dosłownym, etymologicznym znaczeniu tego słowa²². Ku etymologii zmiierzają również

¹⁹ Por. komentarz J. W. Gomulickiego [w:] C. N o r w i d, *Dzieła zebrane*, oprac. J. W. Gomulicki, t. 2: *Dodatek krytyczny*, Warszawa 1966, s. 421.

²⁰ Zwrot „Słowo-ciało” z całą pewnością odnosi się w cytowanym wierszu do Chrystusa, mówi o Jego Wcieleniu. Warto jednak zaznaczyć, iż wspomniany neologizm odnosił poeta także do Eucharystii, mówił o sakramencie Słowa-ciała. Por. uwagi w listach do Konstancji Górskiej z 27 czerwca 1858 (PWsz 8, 343) i z początków lipca tegoż roku (PWsz 8, 345).

²¹ Por. H. d e L u b a c, *O naturze i łasce*, Kraków 1986, s. 22-25, 67-68.

²² Por. np. uwagi w katechizmie R. Bellarmina, tłumaczonym i rozpowszechnianym przez bliskich Norwidowi oo. zmartwychwstańców: „[...] wzięli to słowo Teologowie z podobieństwa / do rzeczy widomych i pod zmysły podpadających, które kamieniem albo czem twardym na drobne cząstki bywają skruszone, abyśmy to wiedzieli, iż także zakamieniałe serca nasze przez Pokutę świętą bywają zmiękczone i skruszone”. *Wykład nauki chrześcijańskiej ułożony z rozkazu Klemensa VIII papieża przez Kard. R. Bellarmina*, tłum.

starania Norwida, lecz ich cel mieści się ponad obszarem dydaktyki – w sferze wartości poetyckich. Gra współbrzmień kieruje w omawianym wersie nie tylko w stronę źródłowej semantyki wyrazu, ale również w stronę jego pierwotnej sytuacji semantycznej, na powrót nadaje mu rangę poetyckiego tropu – symbolu. Oderwany, usamodzielniony w językowej grze morfem *kruch / krusz* umacnia etymologiczne, dosłowne znaczenie *skruchy*, uwalnia słowo z ciasnych ram katechizmowej definicji, wyzwala jego nieoczekiwane odniesienia. Zabiegi poety sprawwiają, iż znaczenie religijnego terminu znów staje się wiązką skojarzeń związanych z „łamaniem”, „rozbijaniem”, „druzgotaniem”, znów migoce poetycką wieloznacznością. Co więcej – figura etymologiczna przywraca niejako sam moment narodzin metafory, chwilę, w której znaczeniotwórcza moc przenośni działa najsilniej, czas, kiedy nie ustabilizowany jeszcze sens wyrazu z łatwością wprawia w ruch wyobraźnię, zachęca do interpretacji.

Zamierzonym owocem działań Norwida staje się żywa lektura symbolu, inspirujący, twórczy proces myślenia mającego u swych źródeł egzegezę poetyckiego znaku. Niczym współczesny hermeneuta badać chce poeta samo wnętrze religijnej metafory, niczym współczesny hermeneuta kieruje się ku jej biblijnym początkom²³.

Ujawniona w strofie metaforyka kruszenia, rozpadania staje się bowiem czytelna dopiero w kontekście Biblii. Wyrażenia „serce kamienne” (por. np. Ez 11, 19) i „serce skruszone” (por. Ps 51, zamieszczone przez poetę w modlitewniku dla Włodzimierza Łubieńskiego, PWSz 7, 204) symbolizują w pismach Starego Testamentu dwie postawy człowieka: zamkniętą i otwartą na działania Boga. Mówią o pewnej całościowej orientacji naszego życia – rzecz więc można, iż interpretowany w tej perspektywie zwrot Norwida odsłania obraz gruntownej reorientacji człowieka, przybliża tajemnicę przemiany, która dotyczy wszystkich wymiarów naszego duchowo-cieleśnego bycia w świecie, sięga samego centrum naszego istnienia. Jeśli XIX-wieczne katechizmy definiowały skruchę jako „serdeczną boleść i żal za grzechy

A. Jełowicki, Rzym 1844, s. 167-168.

²³ Spośród ogromnego bogactwa prac przypomnijmy choćby głośną książkę wspomnianego P. Ricouera *Symbolika zła*, Warszawa 1986 (por. np. rozdział *Symbolizm grzechu*, s. 68-95).

popelnione”²⁴, w strofie poety pokuta jest czymś innym, czymś o wiele większym niż prosty żal z powodu niektórych naszych myśli i czynów. Oznacza całościowe przekształcenie naszego sposobu życia, zmianę o charakterze fundamentalnym, podstawowym, przemianę pozostawiającą swój ślad we wszystkim, czym dotąd żyliśmy i czego pragnęliśmy.

U źródeł naszego życia duchowego, u progów wiary dostrzega Norwid element radykalnego zwrotu, moment metanoi, nawrócenia, kategorię wolę rozkruszenia wszystkiego, co ogranicza naszą wolność wyboru dobra. Reaktywowany, na nowo przez poetę odczytany metaforyczny sens skruchy wprowadza w samo centrum teologii człowieka – mówi o jego wolności i o skierowanej ku niemu przemieniającej miłości Boga – a przez to samo poetycko ewokuje istotną biblijną prawdę o działaniu Łaski i prawdę o pokucie, o naszej odpowiedzi na to działanie.

Schodząc w głąb słów i pojęć XIX-wiecznej „mowy chrześcijańskiej”, docierał niekiedy Norwid właśnie do ich biblijnych korzeni, wyrażniał ich związek z księgami Starego i Nowego Testamentu, jakby chciał, aby we współczesnym mu języku religijnym przemówiła nie tylko tradycja Kościoła, ale także jej natchniony początek – Słowo Pisma, „świadectwo B o g a o B o g u” (PWsz 9, 397). Znana norwidologii formuła o Biblii jako źródle dialogu poety z epoką²⁵ ma również sens następujący: oto powodem poetyckich zabiegów autora *Rzeczy o wolności słowa* staje się czasem proces zacierania się biblijnych odniesień religijnej terminologii. Ośrodkiem gry językowej bywa w tej poezji forma, której pierwotny, biblijny sens przysypały warstwy znaczeń powierzchownych, powszednich; celem paronomazji bywa tu odkrycie zarówno teologicznej, jak i biblijnej semantyki pojęcia.

Starania poety nie zawsze liczą się zresztą z etymologią. Imperatyw powrotu do biblijnych korzeni słowa działa niekiedy w tej twórczości z taką siłą, iż powoduje naruszenie reguł języka, owocuje etymologią pozorną. Zdarza się, że konfrontuje Norwid współbrzmienia cząstek nie spokrew-

²⁴ *Wykład nauki chrześcijańskiej*, s. 166. Por. także: W. Ż u k o w s k i, *Krótki wykład religii Katolickiej*, Warszawa 1854, s. 220, P. H u m b e r t, *Główne prawdy wiary oraz obowiązki chrześcijanina*, Warszawa 1842, s. 255, S. K r z y ż a n o w s k i, *Lampka duszy chrześcijanina [...]*, Warszawa 1844, s. 142.

²⁵ Por. tezy artykułu s. A. Merdas *Norwid jako czytelnik Biblii*, „Ateneum Kapłańskie”, 1971, z. 1, s. 136-144.

nionych, zacierając morfologiczną strukturę wyrazu. Paronomazja przybiera czasem w tej poezji kształt metaplazmu.

Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na działanie poety skupione wokół pojęcia *odpoczynku*. Religijny sens tego słowa wywodzi się z Biblii. W pismach Starego i Nowego Testamentu pojęcie *odpoczywania* odnosi się m.in. do rzeczywistości Królestwa Bożego, do stanu ostatecznego spełnienia, kiedy znikają dążenie i praca, a pragnienia znajdują najgruntowniejszą realizację w miłości najdoskonalszej, na zawsze wyzwolonej ku dobru. *Od-poczynek* ostateczny, wieczny nie jest tu – warto to podkreślić – przeciwieństwem działania. Staje się raczej jego dopełnieniem, jego najwyższą, najpełniejszą – bo eschatyczną! – formą²⁶.

Właśnie takie znaczenie omawianego wyrazu skrywała popularna w XIX w. modlitwa żałobna *Requiem aeternam*, a także prośba powtarzana w błaganiach Kościoła za zmarłych: „*requiescat in pace*” – „niech odpoczywa w pokoju”. Mimo to w języku XIX-wiecznych chrześcijan pojęcie *wiecznego odpoczynku* kojarzyło się przede wszystkim z biernością. „Kościół w pogrzebowych modłach prosi zawsze dla nich [zmarłych – W. K.] o *requiem aeternam* [...]. Kiedy zaś prosi się Boga wiecznego o coś dla kogoś, to należy tylko o żywot prosić wieczny – o *vitam aeternam*, a to nie spokój i nie sen – to coś zupełnie różnego i nieskończenie wyższego, piękniejszego, lepszego” – pisał Zygmunt Krasiński w traktacie *O stanowisku Polski z bożych i ludzkich względów*. Zamiast źle się kojarzącego zwrotu „*requiem aeternam*” proponował odmienny związek frazeologiczny „*vitam aeternam*”, pozbawiony odniesień do snu i spoczynku²⁷.

Inaczej niż autor traktatu, Norwid nie odrzuca jednak niedoskonałej, źle rozumianej formy językowej. Stara się raczej przekształcić jej semantykę tak, by najsilniejsze, pierwszoplanowe stały się w niej konotacje czynu, działania, a nie bezczynności. Czasem zresztą dodatkowo precyzuje „czynnościowe” konotacje *odpoczywania* – jak choćby w jednej ze strof wiersza *Do Najświętszej Panny Marii. Litania*:

Przy-czyno źródła-czynów, Objawienia,
I odpoczynku Samej Wszemocności,
Ty, co istocie nie mającej cienia
Z w i e r c i a d ł e m stałaś się – S p r a w i e d l i w o ś c i,

²⁶ Por. hasło „odpoczynek” w *Słowniku teologii biblijnej*, pod red. X. Léon-Dufoura, tłum. bp K. Romaniuk, wyd. III, Warszawa 1985.

²⁷ Z. K r a s i ń s k i, *Pisma*, Kraków 1912, t. VII, s. 45-46.

I odpromieniasz ją swymi gwiazdami,
Módl się za nami...

(PWsz 1, 195, w. 193-198)

Interesująco brzmią zwłaszcza dwa pierwsze wersy cytowanego fragmentu. Gra słów niespokrewnionych, złączonych jednak współbrzmieniem powtarzającej się cząstki *czyn* tworzy tu łańcuch pojęć: przyczyna – źródło czynów – odpoczynek. Każde z tych słów odnosi się do Maryi; do każdego dołącza Norwid konotacje *działania* obecne w powtórzonym morfemie. W wyrażeniu *źródło czynów* podobne odniesienia są czymś oczywistym, w pozostałych stanowią jednak cenną innowację znaczeniową. Zwrot *Przyczyno* nawiązuje być może do litanijskiego wezwania *Przyczyno naszej radości*, warto jednak zaznaczyć, iż w strofie poety ma on sens nieco inny niż w tekście liturgicznym. Oddzielając przedrostkowy formant dokonał Norwid deleksykalizacji wyrazu. Usamodzielniona cząstka *przy* silniej akcentuje nowe, aspektowe znaczenie słowa, wydobywa z ukrycia konotacje „przyczyniania się”, „współdziałania”. Domyślamy się, że innowacyjna forma *przyczyno* mówi o współdziałaniu Maryi w objawieniu się ludzkości samego Boga, choć pełny sens owej współpracy Najświętszej Panny wyjaśnia dopiero wers następny.

Istotne miejsce zajmuje w nim poetycko odnowione pojęcie *odpoczynku*. Reinterpretacyjne działania Norwida są teraz mniej jednoznaczne, głębiej ukryte niż w przypadku *przy-czynny* – kontekst strofy pozwala jednak przypuszczać, że autorskie intencje zmierzają ku uwyrażeniu inicjalnej cząstki zajmującego nas wyrazu oraz ku uaktywnieniu semantyki pozostałej części słowa. Autor *Litanii* podkreśla, jak się zdaje, repetytywne znaczenie morfemu *od-*, zabarwia wyrażenie konotacjami *powtórności*, *ponowności*, jakby chodziło o to, by *od-poczynek* oznaczał w *Litanii* – tak jak w Biblii – pewien rodzaj *działania*: *powtórny czyn*, *czyn-na-nowo*. Sugestie poety idą jednak jeszcze dalej. Mając na uwadze całość cytowanego fragmentu, można sądzić, że interesująca nas forma oznacza *od-poczęcie*, *nowe poczęcie*! Prócz ogólnych konotacji *czynny*, *działania* pojawiają się tu przecież szczegółowe znaczenia *poczynania*, *poczęcia* – wydaje się, że pojęcie *od-poczynku* ogarnia tu dogmatyczną prawdę o Wcieleniu Chrystusa, który właśnie w Maryi począł się niejako na nowo, inaczej, właśnie w niej wstąpił w rzeczywistość Wcielonego Słowa, by stać się odtąd Bogiem Człowiekiem, Bogiem-z-nami. Z pomocą poetyckiego skrótu, innowacyjnego określenia – więc nieco inaczej niż dogmatyczna formuła, inaczej niż teologiczny traktat – pozwala Norwid wejrzeć w samo centrum chrześcijańskiej prawdy o Bożym Macie-

rzyństwie Maryi. *Od-poczynek* czyni swoistym, poetyckim odpowiednikiem kanonicznych określeń faktu Inkarnacji²⁸.

Kiedy indziej pojęcie *odpoczynku* odnosi poeta – tak jak Biblia – do rzeczywistości ostatecznego przebóstwienia świata. W eseju *Do Spartakusa (o pracy)* czytamy m.in. o Mojżeszu, który „wyprowadza lud na pracę, czyli OD pracy takowej właśnie [pracy-niewoli – W. K.], i w ł a ś n i e ż e n a o d p o c z y n n y B o ż y d z i e ń!...” (PWsz 6, 642). Tak jak w *Litanii*, *odpoczynek* ma tutaj sens religijny, inaczej jednak niż w analizowanej strofie wiersza mowa tu o drodze do Ziemi Obiecanej, o drodze ku ostatecznym przeznaczeniom ludzkości. Kontekst cytowanego fragmentu nie pozostawia wątpliwości, iż przymiotnik *odpoczynny* odnosi się tu właśnie do świata przemienionego, przepalonego Bożym działaniem, mówi zatem o tej samej niebieskiej rzeczywistości, której dotyczyło popularne w XIX w. pojęcie *wiecznego odpoczywania*. Wbrew powszechnym skojarzeniom *odpoczynku* z biernością autor eseju sugeruje jednak związek *odpoczywania* z pracą. Mojżesz wyprowadza lud „na pracę [...], i w ł a ś n i e ż e n a o d p o c z y n n y B o ż y d z i e ń!...”. Domyślamy się, że nawiązuje Norwid do biblijnego rozumienia *odpoczynku*, przekonuje o aktywnym charakterze eschatycznej rzeczywistości. *Dzień odpoczynny* nie oznacza próżnowania, lecz czas najpełniejszej aktywności – na zawsze uwolnionej od piętna przymusu. Nie tylko w *Litanii*, także w cytowanym eseju *Do Spartakusa* (więc może chodzi o pewną stałą własność omawianej twórczości?) religijne pojęcie *odpoczynku* nasycą Norwid konotacjami *działania*, *odpocznienie* traktuje jako jedną z form *czynienia*²⁹.

²⁸ W komentarzu do *Litanii* S. Sawicki umieszcza omawianą strofę *Litanii* w kontekście Norwidowskiej etymologizacji – „O d - p o c z ą ł znaczy p o c z ą ł n a n o w o, począł w drugiej potędze” (PWsz 3, 444) – i odnoszonego do Maryi fragmentu Mądrości Syracha, który w XIX-wiecznych wydaniach Biblii J. Wujka brzmiał, „który mię stworzył, odpoczął w przybytku moim” (por. C. N o r w i d, *Wiersze*, wybór, wstęp, komentarz S. Sawicki, Lublin 1991, s. 92).

²⁹ Warto dodać, że „czynnościowe” konotacje *odpoczynku* pojawiają się także w niereligijnych użyciach zajmującego nas wyrazu. W rozprawce *Słowo i litera* pisze poeta o architekturze jako wcieleniu ludzkiego słowa, jego samogłoskach, które „odpoczęły w pomnikach” (PWsz 6, 313). W liście do Karola Ruprechta z ok. 2 stycznia 1871 r. zaznacza, iż nie będzie mógł „od-począć” swoich starań o publiczne wykłady Kursu Historii (PWsz 9, 472). W *Rzeczy o wolności słowa* pisze o ruinie, która „Jest c a ł o ś c i ą!... / ...I nową twórczość odpoczyna” (PWsz 3, 617). Wydaje się, iż innowacyjny przymiotnik *odpoczynny* z eseju *Do Spartakusa (o pracy)* pochodzi właśnie od archaicznego już wówczas czasownika *odpoczynać* (formę tę jako przestarzałą traktują nie tylko *Słowniki wileński* i *warszawski*, ale także *Słownik Lindego*).

Zdarza się więc, że poetycko pogłębione rozumienie pojęcia przenosi Norwid na teren twórczości niepoetyckiej, konsekwentnie używa słowa w nowym, przemienionym znaczeniu – niezależnie od rodzaju i gatunku wypowiedzi – o czym informują choćby opracowania kolejnych haseł Norwidowskiego *Słownika*³⁰. Ale bywa i tak, że poza granice poezji autor *Vademecum* przesuwają nie tylko pojęcie, ale i sam poetycki sposób jego ewokacji. Choć najistotniejszym terenem występowania paronomazji pozostają, jak się wydaje, utwory liryczne, warto przecież zasygnalizować jej obecność także na terenie Norwidowskiej prozy, bowiem również tutaj gra językowa bywa sposobem odnawiania XIX-wiecznej „mowy chrześcijańskiej”, sposobem – dodajmy – najgłębiej poetyckim.

W liście do Jadwigi Łuszczewskiej z 11 stycznia 1858 r. napisał poeta: „Jeśli podoba się PRZEDWIECZNEMU-A-WIECZNEMU, abym i ja miał nieco swobodniejszych chwil, zaraz odpiszę ja Pani na te piękne rzeczy, skoro przy tym odczytam je też jako należy – jeśli zaś nie mam spoczynku mieć aż w niewidzialnym świecie, tedy przyszlę tam Pani kogo z tych, co chadzać ze mną łaskawi są i perypatetycznie współ-pracować” (PWsz 8, 327). Wśród słów mniej lub bardziej codziennych i zwykłych zwraca tu uwagę niepospolite nazwanie Boga, podkreślona przez Norwida forma PRZEDWIECZNY-A-WIECZNY. Jej pierwszy człon funkcjonował w obiegowym języku epoki, nie odsyłał tu jednak do znaczeń wynikających z morfologicznej budowy słowa, gubiąc tym samym swój biblijny sens. Forma *Przedwieczny* była potocznym synonimem wyrazów *Bóg*, *Pan*, co odnotowują słowniki ówczesnej polszczyzny – m.in. *wileński* i *warszawski*. Zestawienie poety przypomina jednak właśnie o złożonej strukturze zajmującego nas wyrazu. Gra językowa oparta na współbrzmieniu cząstek *-wieczny* oddziela przedrostkowy formant od podstawy słowotwórczej, dowartościowuje ich osobną semantyką, ujawnia głębszy sens słowa; sprawia, iż wyraz *Przedwieczny* przestaje tu funkcjonować jako synonim form *Bóg*, *Pan* itp., ma znaczenie osobne, niewymienialne. Działania Norwida odsłaniają zresztą nie tylko etymologię popularnego określenia Boga, ale i etymologiczny sens słowotwórczej podstawy wyrażenia. Zapominając o etymologii, skłonni bylibyśmy zapewne kojarzyć sens usamodzielnionej cząstki *-wieczny* z *wiecznością* – słowo *przed-wieczny* oznaczałoby wówczas kogoś istniejącego przed wiecznością – tymczasem jednak poecie chodzi raczej o pierwotne

³⁰ Por. np. *Słownik języka Cypriana Norwida. Zeszyt próbny*, red. J. Chojak [i in.], Warszawa 1988, zwłaszcza hasło „wolność”, s. 117-141.

kontotacje temporalne zajmującego nas przymiotnika, o jego etymologiczne odniesienia do „wieku”, „czasu”³¹ – potwierdzone w znanym Norwidowi *Słowniku* Lindego i wymienionych *Słownikach wileńskim i warszawskim*. „Wieczny” znaczy w cytowanym zdaniu poety tyle, co „należący do wieku”, „przynależny czasowi”. Podobne znaczenie tej cząstki odnajdujemy w twórczości innych romantyków – choćby Z. Krasieńskiego, który w traktacie *O stanowisku Polski z bożych i ludzkich względów* pisał m.in. o tych, którzy „coraz głębiej i goręcej zakochują się w tym, który przedwiecznym, zawiecznym i nadwiecznym zarazem”³².

Sformułowanie z listu do Łuszczewskiej posiada zatem wszelkie cechy poetyckiego oksymoronu, zaskakuje śmiałością zestawienia, ewokuje paradoksalność, niepochwytność religijnej rzeczywistości – wymykającej się logice naszych definicji³³. Pierwsza część zestawienia mówi o transcendencji Boga, forma *Przed-wieczny* tak jak w Biblii nazywa tu relację Stwórcy do dziejów stworzenia, określa kogoś, kto trwa przed wiekami, przed czasem, ponad historią³⁴. Końcowa cząstka zajmującego nas zwrotu przekonuje jednak – nie mniej wyraźnie! – o Boskiej immanencji, o Bożym byciu-w-czasie. „PRZEDWIECZNY-A-WIECZNY” jest tym, który pozostaje ponad dzianiem się i zmiennością, nie przestając zarazem udzielać się naszej historii. Wyrażenie poety z poetycką świeżością i mocą wypowiada ewangeliczne przesłanie o Bogu złączonym z nami przez czas, ale i przez wieczność – bo też dopiero ona staje się ostateczną odpowiedzią wobec naszej nadziei.

³¹ Por. analizę zajmującego nas wyrażenia w książce A. Dunajskiego *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985, s. 217 i polemiczne uwagi S. Sawickiego w recenzji *Norwid w interpretacji teologa*, „Studia Norwidiana”, 5-6(1987-1988), s. 243. Lekceważąc etymologię sformułowania, ks. Dunajski dostrzega w nim ideę Boga – stwórcy wieczności. Sądzę, iż S. Sawicki słusznie zwraca uwagę, iż cząstka *wieczny* „ma tu znaczenie czasowe” (tamże). Takie właśnie znaczenie wspomnianego wyrazu potwierdzają słowniki języka epoki, twórczości Norwida i innych romantyków.

³² K r a s i ń s k i, dz. cyt., s. 65.

³³ Paradoxy Norwida – także ich specyficzne zastosowanie na terenie religijnego języka poety – omawia M. Staszewska w artykule *Paradoxy w liryce Norwida*, [w:] *Nowe studia o Norwidzie*, Warszawa 1961, por. zwłaszcza s. 59-61.

³⁴ Por. hasło „czas” w cytowanym *Słowniku teologii biblijnej* X. Léon-Dufoura.

*

Naturalnym kontekstem opisanych tu działań Norwida jest wiek XIX, sędzę jednak, że ważnym odniesieniem zabiegów poety jest również współczesność. Istotną częścią współczesnej refleksji nad językiem religijnym są przecież obserwacje dotyczące zjawiska „umierania” symboli – z niepokojem myślimy dziś o mechanizmach powodujących redukcję głębokich znaczeń religijnej terminologii, z niepokojem konstatujemy, iż staje się ona coraz bardziej niezrozumiała, coraz mniej mówiąca³⁵. Postulując konieczność odnowy języka religijnego, coraz częściej wskazujemy dziś na konieczność hermeneutyki sakralnych formuł; w ich interpretacji – uwyrażniającej związek najbardziej nawet obiegowych wyrażen z ich biblijnym i teologicznym źródłem – dostrzegamy niezbędny warunek rozumienia i przeżywania religijnego symbolu³⁶. Wspomniane działanie poety – zwłaszcza jego etymologizacje – słusznie umieszcza się niekiedy w kontekście XIX-wiecznego tradycjonalizmu, warto jednak dodać, że również współcześnie traktuje się etymologię jako istotny sposób przywracania religijnym pojęciom semantycznej głębi³⁷. Do ukrytych znaczeń słów języka wiary często docierał zresztą Norwid bez pomocy etymologizacji. Zjawisko reinterpretacji religijnych pojęć zatacza w tej poezji krąg o wiele szerszy, obejmuje rozmaite poetyckie rozwiązania, staje się – generalnie – ważnym sposobem Norwidowego mówienia o Bogu.

³⁵ Por. np. cytowane wypowiedzi I. Bajerowej i M. Kamińskiej.

³⁶ Por. m.in. L. G i l k e y, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, Warszawa 1976, s. 198-211.

³⁷ Por uwagi I. Bajerowej, dz. cyt., s. 36.