

TOWARDS NORWID'S HERMENEUTICS

S u m m a r y

This article is a review of the book by P. Abriszewska *Literacka hermeneutyka Cypriana Norwida* [Cyprian Norwid's literary hermeneutics]. The book discusses the previous research of the issue, taken in the context of the Romantic, the 19th-century and the 20-th century hermeneutic thought. The review focuses on the reconstruction of the diversified and multilateral hermeneutic approaches to Norwid's works proposed by the author of the publication. These hermeneutic approaches are linked with culture, literature, history and – to the smallest extent – with nature; all of them being part of the poet's oeuvre.

Słowa kluczowe: hermeneutyka; romantyzm; krytyka i historia literatury; koncepcja kultury.

Key words: hermeneutics; Romanticism; literary criticism and history; conceptions of culture.

Translated by Konrad Klimkowski

MICHAŁ KUZIĄK – dr hab., profesor Uniwersytetu Warszawskiego, e-mail: michalkuziak@wp.pl

Arent van Nieukerken – CYPRIAN NORWID
– PETER GEHRISCH,
ÜBER DIE FREIHEIT DES WORTES
(*RZECZ O WOLNOŚCI SŁOWA*)

1.

Jednym z najważniejszych zagadnień w badaniach nad twórczością Cypriana Norwida jest jego miejsce w dynamice rozwojowej tradycji literackiej, zarówno polskiej, jak i europejskiej. Sprawa ta ma nie tylko istotne znaczenie dla historii literatury polskiej rozumianej diachronicznie i niejako w izolacji od innych literatur „narodowych”, lecz także dla prób umieszczenia twórczości autora *Vademecum* w szerszym obrazie literatury „europejskiej” (albo nawet „światowej”)

w sensie czynnika współkształtującego literaturę polską jako „synchronię w diachronii” (Jurij Tynianow, Janusz Sławiński), organizującą się wokół pewnej „tradycji kluczowej”. Wyniki tych badań, tzn. proces hierarchizacji kontekstów, ma duży wpływ na strategie translatorskie stosowane przez tłumaczy poezji Norwida. Szczególnie problematyczną kategorią okazuje się przy tym (pozorna?) asynchroniczność Norwidowskiej poetyki wobec współczesnej poezji tradycji literackiej. Tendencja zarówno krytyków literackich, jak i tłumaczy, by skonstruować Norwidowską poetykę wokół modelu prekursorskiego, przeocza istotną dla poezji, prozy i nawet epistolografii Norwida ambiwalencję: z jednej strony pewne właściwości jego tekstów – ironia sytuacyjna, epifaniczność zarówno jako zabieg kompozycyjny, jak i sposób reprezentacji *sacrum* (w jego zdarzeniowości), skłonność do zagęszczania zabiegów stylistycznych – wskazują na pokrewieństwo Norwidowskiej poetyki z twórczymi poszukiwaniami modernizmu europejskiego; z drugiej zaś strony dyskursywność języka poetyckiego Norwida, archaiczność i retoryczność jego idiomu (choć niepozbawiona dysonansów; jest to jednak kolejny „retoryczny” chwyt, zakładający żywotność stylu „oratorskiego”) odsyłają uważnego czytelnika do tradycji przedromantycznych. Nie ulega przy tym wątpliwości, że Norwid był również głęboko zakorzeniony w polskim romantyzmie i że żywo reagował na zagadnienia ideologiczne nurtujące dzieła Mickiewicza, Słowackiego, a przede wszystkim Zygmunta Krasińskiego. W nie mniejszym stopniu prowadził dialog z rówieśnikami takimi, jak Teofil Lenartowicz.

Dodatkową inspirację do twórczych poszukiwań stanowił jeszcze kontekst współczesnej mu literatury francuskiej, nie tylko poezji, lecz także eseistyki, historiografii i publicystyki. Wydaje mi się, że właśnie stosunek Norwida do literatury francuskiej jest przyczyną częstych nieporozumień w próbach usytuowania jego twórczości w tradycji literackiej. Ogólnie rzecz biorąc, można bowiem powiedzieć, że w jego poezji tradycjonalistyczny światopogląd idzie w parze z tendencją do skrajnego zagęszczenia języka poetyckiego, przypominającego na pierwszy rzut oka podobną tendencję u niektórych francuskich symbolistów. Trudno zaprzeczyć, że język poezji (ale także prozy – dobrym przykładem jest wciąż jeszcze zagadkowy tekst pt. *Milczenie*) Norwida jest czasami nie mniej hermetyczny niż język Mallarmégo. Istnieje jednak istotna różnica między poetyką autora *Rzeczy o wolności słowa* a – skądinąd świetnymi – artefaktami słownymi w rodzaju „Popołudnia Fauna”. Różnicę tę można tylko ująć w kontekście sporów o rodowodzie i kształtach europejskiego modernizmu, tyle że kontekst ten nie decyduje o specyficznej naturze Norwidowskiego modernizmu (jeżeli w ogóle wolno użyć tego terminu). Istotna jest tu przede wszystkim rela-

cja między podmiotem a światem. W poezji Norwida „przymierze między słowem a światem” (por. uwagi George’a Steinera w słynnej książce *Real presences* [*Prawdziwe obecności*]) nie zostało jeszcze zerwane¹. Zdaniem wielu historyków literatury właśnie zakwestionowanie oczywistości tej relacji stanowiło o rodowodzie „tradycji kluczowej” w poezji europejskiej pod koniec XIX wieku. Pod tym względem nie ma różnicy między takim apologetą tej tendencji jak Hugo Friedrich, autor słynnej książki pt. *Die Struktur der modernen Lyrik*, a Georgem Steinerem, który podkreśla negatywne skutki zerwania przymierza między słowem a światem. Autor książki *Real Presences* przyznaje wprawdzie, że radykalna decyzja modernistów, by stematyzować autoreferencjalność języka jako środek artystyczny, była skutkiem ogólniejszego procesu rozkładu semantycznego, spowodowanego przez złą literaturę i publicystykę, tzn. – przełożmy to na pojęcia Norwidowskie: skutek dominacji „wulgaryzatorstwa” nad „autorstwem” „[...] SŁOWO / Pojęte jest technicznie, zamiennie², wekslowo, / I tylko: j a k o środek – i o żadnej dobie / J a k o cel [...]” (PWsz III, 596)³. Steiner, powołując się na austriackiego pisarza, językoznawcę i filozofa, Fritza Mauthnera, jednego z ojców tzw. „Sprachkritik”, podkreśla feralne konsekwencje społeczne tego procesu:

The uses of speech and writing in Western societies are fatally infirm. The discourse which knits social institutions, that of legal codes, of political debate, of philosophic argument and literary construct, the leviathan rhetoric of the public media – all are rotten with lifeless clichés, with meaningless jargon, with intentional or unconscious falsehood. [...] Language has, according to Mauthner, become both cause and symptom of the senility of the West as it lurches towards the silencing catastrophes of war and barbarism. (Steiner, *Real Presences*, s. 110-111).

¹ Por. G. STEINER, *Real Presences*, London 1989, s. 93.

² Gehrish tłumaczy „zamiennie” niefortunnie jako „Alternative” zamiast „austauschbar”: „Drum ist heute das WORT./ Technisch verstanden, als Alternative und Wechsel./ Und eben: als Mittel – und an keinem der Tage/ Als Ziel...“ [C.N. NORWID/P. GEHRISCH, *Über die Freiheit des Wortes*, Leipzig, 2012, s. 139 (dalej cyt.: Norwid/Gehrish)]. Również tłumaczenie „wekslowo” jako „als Wechsel” budzi wątpliwości. Rzeczownik ma wprawdzie także znaczenie finansowo-bankowe, ale niemiecki czytelnik myśli przede wszystkim o podstawowym sensie „zmiana”, „przemiana”.

³ Cytaty z Norwida przywołuję za edycją, która stanowiła podstawę komentowanego tłumaczenia *Rzeczy o wolności słowa*: C. NORWID, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, t. I-XI, Warszawa 1971-1976. Cytaty lokalizuję w tekście głównym używając skrótu PWsz, liczba rzymska oznacza tom, arabska stronę.

Wniosek wydaje się jasny. Wszystkie próby odrodzenia języka, albo – spróbujmy ten zamiar ująć w idiomie „literaturoznawczym”, „formalistycznym” – dezautomatyzacji stereotypów semantycznych (rosyjscy formalisci nie interesowali się jednak relacją między rządzącymi literaturą i sztuką mechanizmami automatyzacyjnymi a szerszymi procesami społecznymi) zakładają separację języka „poetyckiego” od fałszujących naturę słowa dyskursów wytworzonych w społeczeństwie, które padło ofiarą procesu samowyobcowania się. Norwid uwydatnia zaś w swojej poezji ścisłą współzależność między procesami językowymi a rozwojem społecznym, umieszczając je w kontekście chrześcijańskiej historii świętej. Połączenie tych trzech perspektyw decyduje o niepowtarzalności Norwidowskiego projektu poetyckiego na tle literatury drugiej połowy XIX w.

Trzeba oczywiście zaznaczyć, że poetyki francuskiego symbolizmu nie wolno zredukować do czystej autoreferencjalności. W liście z jesieni 1864 r. do kolegi – symbolisty Henriego Cazalisa Mallarmé przedstawił twórcze intencje, którymi się kierował przy pisaniu słynnego poematu (albo może raczej niedoszłej tragedii) *Hérodiade*:

J'ai enfin commencé mon Hérodiade. Avec terreur, car j'invente une langue qui doit nécessairement jaillir d'une poétique très nouvelle, que je pourrais définir en ces deux mots: *peindre non la chose, mais l'effet quel produit*.

„Nie malować rzeczy, lecz efekt, który ona wywołuje”. Trudno sobie wyobrazić poetycką zasadę bardziej oddaloną od Norwidowskiej koncepcji słowa. Język Norwida pozostaje bowiem dyskursywny w tym sensie, że dąży do tego, by „odpowiednie dać rzeczy – słowo” (PWsz II, 13). Trzeba wprawdzie przyznać (Mallarmé wspomniał o tym trzy lata później, w liście do tego samego Cazalisa), że intuicje co do statusu poezji są zakorzenione w pewnej koncepcji podmiotu, który nie jest wszechwładnym manipulatorem materiału językowego, lecz „kruchą” instancją, „jaźnią”, w której „wszechświat [...] odnajduje swoją tożsamość”:

Fragile comme est mon apparition terrestre, je ne puis subir que les développements absolument nécessaires pour que l'Univers retrouve, en ce moi, son identité.

Taka koncepcja jest jednak utopijna, ponieważ zakłada unicestwienie konkretnego „ja” człowieka”: „jestem teraz bezosobowy, a już nie tym Stefanem, którego znałeś, lecz pewną podatnością Wszechświata duchowego, by się przeglądać i rozwijać poprzez to, co było mną”. Sama forma tej wypowiedzi i sytuacja komunikacyjna, w której funkcjonuje (obecność konkretnego adresata), ujawnia utopijny charakter tej nowej poezji. Również w tym kontekście Mallar-

méański projekt poetycki znajduje się na przeciwnym biegunie Norwidowskiej koncepcji słowa, które „było z Człowieka wywołane” (PWsz IV, 213), i w którym „dwie przyczyny [...] uczestniczyły: jedna w sumieniu⁴ człowieka, druga w harmonii praw Stworzenia” (PWsz III, 559).

Modernistyczno-symbolistyczny ideał autoreferencjalnego tekstu poetyckiego wynikał więc z całkowicie obcej Norwidowi epistemologii. Norwid wprawdzie nie stronił od najrozmaitszych gier formalnych, wykorzystujących wieloznaczność materiału językowego, ale podstawą Norwidowskiej polisemii nigdy nie jest autoreferencjalność tekstu ani osłabienie podmiotowości autora. Ciemność Norwidowskiego idiomu wynika raczej z samej natury egzystencji nowoczesnego człowieka zagubionego wśród zjawisk, których relacja ze sferą „noumenalną” straciła swą oczywistość. Zdaniem autora *Assunty* warunkiem odzyskania więzi między obszarem zjawiskowym a Absolutem (tożsamym z chrześcijańskim Bogiem) jest odszukiwanie śladów transcendencji „tu i teraz”. Jest to zadanie zarówno poznawcze, jak i etyczne. Specyfika najbardziej wartościowej części Norwidowskiej twórczości polega zaś na tym, by zorganizować materiał słowny w taki sposób, żeby stanowił on reprezentację aktów (a nie „efektów wywołanych przez rzeczy”) człowieka (osoby) odnajdującego swoją wiarę w Boską proweniencję świata. Stan zagubienia i zwątpienia jednostki wobec nieprzenikalnej masywności bycia przeobraża się nagle w swoje przeciwieństwo. Dzieje się tak dzięki nagłej iluminacji wiary, przypominającej „światłość”, która „już – już mniemasz, że zgaśnie, skoro z dołu / Ciecz rozgrzana światło pochłonie – –”:

Wiary trzeba – nie dość skry i popiołu...
 Wiarę dałeś?... patrz – patrz, jak płonie!... []
 (PWsz II, 26)

Innym przejawem ludzkiego zagubienia wśród zjawisk są fałszywe wierzenia. Norwid demaskuje je, umieszczając osoby padające ofiarą takiego rodzaju nieuzasadnionej pewności w kontekstach na pierwszy rzut oka jednoznacznych, ale – kiedy bliżej im się przyglądamy – podszytych ironią.

W odróżnieniu od sytuacji w twórczości symbolistów poezja Norwida nie jest więc sprawozdaniem porażki w próbie artystycznej reprezentacji rzeczywistości ani aktem samounicestwienia jaźni, lecz ogniwem w rozwoju uzewnętrzniającego się słowa-logosu, które zawsze jest podmiotem. Właśnie podmiotowa istota aktów językowych każe zachować – i artystycznie uwydatnić – relację między

⁴ Peter Gehrisch tłumaczy: „w sumieniu człowieka” jako „in der *Seele* des Menschen” [Norwid/Gehrisch, s. 73]. Można się oczywiście zastanowić, czy ludzka dusza jest energią etyczną, ale czy nie byłoby prościej przełożyć ten zwrot dosłownie: „Gewissen”?

językiem poetyckim a szerszym kontekstem społecznym. Składają się na niego historia, polityka, ekonomia itp., oczywiście w postaci „słów”, tyle że te słowa nie ograniczają się do kreacji autoreferencjalnego „labiryntu”. Niezwykłe, „dezautomatyzujące” połączenia semantyczne, typowe dla Norwidowskiego języka poetyckiego, nie realizują postulatu stwarzania „czystego” języka poetyckiego, lecz stanowią raczej wyraz procesu samokrytyki językowej, który z istoty jest aktem podmiotu usytuowanego w konkretnym kontekście dziejowym. Stereotypy są zwalczane poprzez cytowanie ich i umieszczanie w nowych kontekstach. Utwór takiego typu pozwala odbiorcy zrekonstruować cały kontekst, tzn. zarówno to, co wydaje się innowacyjne i niepowtarzalne, jak i to, co jest utarte i „zautomatyzowane”. By umożliwić taką lekturę, twórca wykorzystuje najrozsądniejsze środki artystyczne, włącznie z milczeniem. W praktyce oczywiście niełatwo zachować równowagę między tymi dwiema perspektywami, ale tłumacze Norwida – zwłaszcza tacy, którzy mają własne ambicje literackie – często skłaniają się do wyeksponowania „oryginalności” tej poezji (innymi słowy: skupiają się na mechanizmach „dezautomatyzujących”), przy czym mimowolnie (a czasami z premedytacją) ulegają pokusie upodobnienia Norwidowskiego języka poetyckiego do wzorców modernistycznych.

2.

Zrozumienie przesłanek egzystencjalnych Norwidowej twórczości ma więc wielkie znaczenie nie tylko dla jej interpretacji, lecz także dla wyboru właściwej strategii translatorskiej. Ciemność i wieloznaczność nie są bowiem dla Norwida celem, lecz raczej narzędziem, albo inaczej: znakiem „ikonicznym”, pozwalającym ująć istotę ludzkiego statusu wobec otaczającej człowieka rzeczywistości. Nie stanowią również podstawy alternatywnej wobec świata zjawiskowego rzeczywistości (w takich przypadkach nieprzejrzystość semantyczna utworu służyłaby uniemożliwieniu wszelkich prób, by odczytać go jako reprezentację świata zjawiskowego). Norwidowa poezja w ostatecznym rachunku pozostaje zawsze zakorzeniona w zjawiskach (tyle, że owe zjawiska są zakorzenione w *sacrum* i Norwidowi chodzi o to, by uobecnić właśnie tę relację poprzez reprezentację procesu, dzięki któremu podmiot wydobywa się ze stanu zapomnienia o realnej obecności Boga w świecie; każdy wiersz stanowi więc pewne „częstkowe” objawienie świętości bycia). Pod tym względem poezja ta jest również dyskursywna, tzn. Norwidowski język poetycki nigdy nie przeczy – nawet w największym zagęszczeniu semantycznym – logice przyczynowo-skutkowej (inna rzecz, że czasami w mniej udanych utworach wysiłki czytelnika, związane z próbą odkry-

cia reguł tej logiki, nie zawsze odpowiadają wadze tematu; wtedy taki utwór – albo fragment utworu – staje się swoistą „łamiągówką”). W odróżnieniu od symbolistycznej odmiany poezji modernizmu można więc przekładać język Norwidowej poezji na inne języki, w których dyskursywność nie idzie w parze z walorami poetyckimi w wąskim tego słowa znaczeniu. Intelktualny kościec Norwidowskiego światopoglądu daje się bowiem prawie zawsze wyłuskać z jego poetyckich realizacji. Prawie czterdzieści lat temu usiłował tego dokonać Rolf Fie-guth w „reporterskim”⁵ przekładzie *Vade-mecum*. Oczywiście nawet wtedy łatwo jest o różne wpadki, ponieważ logika Norwida jest dosyć przekorna, a wymaga poza tym – ze względu na ogromną rozpiętości tematyczną jego twórczości – dokładnej rekonstrukcji kontekstu intelektualnego epoki. Rzecz w tym, że ów kontekst nastrocza wciąż wielu problemów. Zwłaszcza stanowisko Norwida wobec dziewiętnastowiecznej nauki pozytywistycznej, a szczególnie wobec teologii krytycznej Davida Friedricha Straussa i Renana, wiele zawdzięczało antyścency-tycznej polemice katolickiej, której rola (myślę tu m.in. o wielkim znaczeniu dla Norwida wielotomowego *Dykcjonarza* wydane go przez francuskiego redempto-rystę Ojca Migne [1800-1875]) nie została jeszcze wystarczająco zbadana.

„Reporterskie” podejście do przekładania poezji Norwida powoduje oczywiście wiele strat, zubaża tekst (pamiętamy, że istotnym czynnikiem Norwidowskiego języka poetyckiego jest jego samokrytyczny charakter, właśnie na poziomie wyborów stylistycznych na rozmaitych płaszczyznach: leksyki, morfologii, składni, prozodii, semantyki formatów wierszowych, konwencji gatunkowych itp.), ale przynajmniej nie fałszuje jego wymowy intelektualnej. Tymczasem próba znalezienia równoważników dla wszystkich warstw Norwidowej poezji często wyprowadzała tłumaczy na manowce. Wynika to przede wszystkim z niedoceny wagi logiki przyczynowo-skutkowej dla tej poezji, która przecież nieraz, np. poprzez wybór formy traktatu poetyckiego (zabieg, który w odróżnieniu od Miłoszowskiej strategii traktatowej nie jest podszyty ironią), nawiązuje do tradycji poezji dydaktycznej, kwitnącej w oświeceniu. Niestety, właśnie tak się stało w przypadku nowego przekładu poematu *Rzecz o wolności słowa* na język niemiecki, pióra wielce zasłużonego dla polsko-niemieckich stosunków literackich (a także „ludzkich”) poety, powieściopisarza, tłumacza, wydawcy i krytyka Petera Gehrisha. Ambicja tłumacza, by odtworzyć wielowarstwowy

⁵ O koncepcji „reporterskiego przekładu” w kontekście Norwidowskim zob. E. BALCERZAN, *Spotkanie tłumaczy Norwida*, [w:] *Cyprian Norwid. W 150-lecie urodzin*, Warszawa 1973, s. 225. Myślę zwłaszcza o następującej wypowiedzi Balcerzana: „Służba czytelnikowi nadaje niekiedy wysiłkom tłumacza charakter działalności *reporterskiej*. Troska o rozwój literatury rodzimej czyni zeń *artystę*”.

styl tego poematu w całej komplikacji i ambiwalencji⁶, w połączeniu z niewłaściwym usytuowaniem poetyki Norwidowskiej wobec tradycji literackiej powoduje wybór złej strategii translatorskiej, która potęguje ciemność i nieprzenikalność języka poetyckiego autora *Vade-mecum*. Tłumacz uważa widocznie, że ów poemat historiozoficzny operuje językiem na podobnej zasadzie co poezja Mallarmégo, który – jak widzieliśmy – stronił w swojej twórczości programowo od dyskursywności i dążył do pisania całkowicie autoreferencjalnego utworu-*Księgi*, chociaż skądinąd – na poziomie „teoretycznym” – Gehrisch zdaje sobie doskonale sprawę, że w światopoglądzie Norwida koncepcja słowa wiąże się przede wszystkim z chrześcijańskim *Logosem* i różnymi etapami historycznymi jego uzewnętrznienia się. Uderza jednak, że w swoim posłowniu Gehrisch unika tego określenia, może ze względu na jego „wyznaniowe” konotacje, które mogłyby niemieckim – „zachodnioeuropejskim” – czytelnikom przeszkodzić w docenieniu „innowacyjnego” charakteru poezji Norwida. Gehrisch podporządkowuje więc (w odróżnieniu od Jadwigi Puzyniny, która we wstępie do tomu kojarzy „wolność słowa” z „głosem Boga rozbrzmiewającym w człowieku, w jego sumieniu”⁷) specyfikę Norwidowej twórczości, a zwłaszcza *Rzeczy o wolności słowa*, szeroko rozumianemu zagadnieniu języka poetyckiego (np. w postaci koncepcji języka poetyckiego jako swoistej pamięci języków narodowych; jest to nawet dosyć trafna intuicja!). Właśnie tu Norwid okazuje się godnym rywalem bardziej znanych na Zachodzie poetów „modernistycznych”:

Rodzaj języka poetyckiego zahacza o dzieło artystów jego epoki, którzy stopniowo emancypowali się z tradycyjnego sposobu pisania, Baudelaire’a, Rimbauda, Mallarmégo itd. Nagle otworzono nowe drzwi, pojawiają się metody, nadmierna obfitość obrazowania, synestezje, niezwykle związki składniowe, innowacje w interpunkcji i w akcentowaniu, zlewanie się temp, zacinanie się, milknięcie powodujące aporetyczne zdziwienie, jakby poeta, pisząc, dostrzegł bardziej odległe obrazy i jakąś nową współzależność powodującą olśnienie, coś w rodzaju obrazkowej zagadki, w której różne warstwy nakładają się, otwierając rozmaite pola wzrokowe i semantyczne, odświeżając ducha, zupełnie inaczej niż w przypadku różnych zatwardziałych filozofów języka, których się czyta „jak myśli archiwariuszy, archeologów i nekrofilów” [cytat pochodzi ze słynnej książki Julii Kristevej pt. *La revolution du langage poétique*].

⁶ Nie sposób odmówić Gehrischowi wyczucia dla historycznych niuansów języka niemieckiego. Czasami używa w ciekawy sposób archaizmów, przy czym grozi jednak ryzyko, że czytelnik nie zdaje sobie sprawy z przedawnionego znaczenia jakiegoś słowa, zwłaszcza w kontekstach, w których również obecne znaczenie pozwala spójnie – ale błędnie – zrozumieć dany *passus* (np. kiedy używa słowa „Menschheit” w starym znaczeniu „człowieczeństwa” zamiast „ludzkości” [zob. niżej]).

⁷ Norwid/Gehrisch, s. 6.

Die Art der poetischen Sprache des Dichters tangiert das Werk von Künstlern seiner Epoche, im Begriff, sich von tradierter Schreibart zu emanzipieren, Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé usf. Plötzlich sind neue Türen geöffnet, Methoden kommen ins Spiel, überbordende Bildgestaltung, Synästhesien, außergewöhnliche Kombinationen der Syntax, neuartige Interpunktion, Akzentuierung, Verschmelzen der Tempi, Stocken, Verstummen, aporetisches Stutzen erregend, so, als erblicke der Dichter beim Schreiben entferntere Bilder und einen neuen Zusammenhang, der eine Blendung erzeugt, ein Vexierbild in einer Art der Überlagerung, die neue Blick- und Sinnfelder öffnet, Frische des Geistes erregend, anders als etwa bei den eingewurzelten Sprachphilosophen, die sich lesen „wie die Gedanken von Archivaren, Archäologen und Nekrophilen“. (Norwid/Gehrisch, s. 189).

Dytyrambiczność tej charakterystyki, nieprecyzyjność przywoływanych przez tłumacza kategorii i porównań określających Norwidowską poetykę (archeologia Norwidowi często pozytywnie się kojarzyło; pozwala bowiem unaocznić rozwarstwienie słowa jako wyraz historyczności samego człowieka) znajdują odbicie w krytycznej recepcji przekładu poematu na niemiecki. Znamienne przy tym, że recenzenci, którzy na ogół nie są znawcami literatury polskiej (próbują więc określić status Norwida w procesie historycznoliterackim, opierając się na ustaleniach Gehrischa⁸), mają skłonność podchwycenia mniej trafnych (ale za to bliższych zadomowionemu obrazowi dynamiki historycznoliterackiej w XIX wieku, kojarzającemu „postęp” z symbolizmem, naturalizmem, ekspresjonizmem itp.) charakterystyk stylu Norwida. W recenzji w *Leipziger Internetzeitung* Ralf Julke porównuje „wielki poemat Norwida” z twórczością poetów tak różnych, jak Walt Whitman („czy on może znał Whitmana? A może ową skłonność do wielkich gestów czuć było w powietrzu? Próba ujęcia świata w całości, w jego braku tchu i niepojętości”⁹), Nietzsche i Strindberg („Obaj dokładnie tak samo srożyli się nad przestarzałymi gmachami intelektualnymi, dowodzą, przytaczają, odsyłają i odsądają od czci i wiary”), Baudelaire („trudno zrozumiałe i przekorne jak [utwory] Baudelaire’a, którego *Kwiaty zła* go kiedyś natchnęły”¹⁰) i nawet Richard Wagner i Milton.

Druga recenzja, napisana przez zamieszkałego w Niemczech poetę rosyjskiego Olega Jurjewa, przywołuje bardziej spójne konteksty, odróżniając – trochę skrótowo – dwie odmiany modernizmu w Polsce, jedną pochodzącą – zdaniem

⁸ Ciekawe, że w tych próbach określenia statusu historycznoliterackiego Norwida na ogół nie krytycy korzystają ze wstępu Jadwigi Puzyniny. Interesują się prawie wyłącznie posłowiem Gehrischa.

⁹ <http://www.l-iz.de/Bildung/B%C3%BCcher/2012/01/Cyprian-Norwid-Ueber-die-Freiheit-des-Wortes.html>

¹⁰ Gehrisch akceptuje opinię Gomulickiego, że Norwid znał *Kwiaty zła*. Uważa więc, że *Vade-mecum* jest odpowiedzią na słynny zbiór Baudelaire’a, powtarzając jego kompozycje.

recenzenta – od literatury rosyjskiej (Tuwim, Gałczyński, Bruno Schulz), a drugą zakorzenioną w tradycjach zachodnich (jej najważniejszym reprezentantem okazuje się Czesław Miłosz). Te dwa modernizmy przenikały się wzajemnie i ich wspólnym natchnieniem jest twórczość Norwida, który (Jurjew przywołuje tu świadectwo Josifa Brodskiego) był większym poetą niż Baudelaire (krytyk podkreśla wprawdzie, że obecnie odrzuca takiego rodzaju zaszufładowanie twórców; tendencja ta była jednak typowa dla czasów jego młodości i poezja Norwida „posiada rzeczywiście nadziemskie walory”). Ciekawa jest jednak jeszcze inna obserwacja rosyjskiego poety i krytyka:

W długim poemacie *Rzecz o wolności słowa* [...] Norwid zwiedza wszystkie możliwe obszary filozofii, historii i religijny z pewnością somnambulika. Forma może się wydawać przestarzała, przedromantyczna, nawet klasycystyczna. Jednakże czytelnik stopniowo rozumie, że chodzi tu o wolność samego Słowa, a nie o wolność człowieka, który tego słowa używa¹¹.

Następnie Jurjew wspomina o nowym języku poetyckim, opierającym się na „samodzielnosci słowa poetyckiego”, ale chyba nie w sensie artefaktu autotelicznego, skoro ten język ma coś w rodzaju świadomości podmiotowej (por. tytuł recenzji: „jedes Wort hat sein Bewußtsein”), a zadanie poety polega na tym, by zagwarantować samorealizację słowa.

Można się zastanowić, w jaki sposób Jurjew doszedł do takiej dosyć adekwatnej charakterystyki Norwidowskiej poetyki wobec procesu historycznoliterackiego (zawieszonyj między wzorcami przedromantycznymi, romantycznymi, a modernizmem poetów tworzących już po dominacji symbolizmu, takich jak Miłosz, Brodski i – w domyśle – Mandelsztam). Czy była ona wynikiem lektury przekładu *Rzeczy o wolności słowa* na język niemiecki, czy było może odwrotnie? W drugim przypadku zaproponowany przez Jurjewa model lektury poematu wywiódłby się z nowoczesnej rosyjskiej „poezji kultury”, która łączy w sposób trochę podobny do twórczej praktyki Norwida czas z urzeczywistniającym się przez słowo procesem rozwoju bytów cywilizacyjnych. Następująca próba Josifa Brodskiego, by ująć specyfikę wierszowania Mandelstama wydaje mi się – mimo wszelkich różnic – nienajgorszym komentarzem do praktyki Norwida, autora *Quidama* i *Rzeczy o wolności słowa*:

[...] nie ma tu bynajmniej poszukiwania bezpowrotnie minionych dni, obsesyjnych prób ponownego uchwycenia i przemyślenia przeszłości. Mandelsztam rzadko spogląda wstecz

¹¹ <http://www.tagesspiegel.de/kultur/jurjews-klassiker-jedes-wort-hat-sein-bewusstsein/8621840.html>

w wierszu; jest cały w terażniejszości – w chwili obecnej, której każe trwać, zwlekać poza jej naturalne granice. [...]

[...]

Grecja była w nim zawsze obecna, tak samo Rzym, i tak samo biblijna Judea i chrześcijaństwo [ile ta charakterystyka poezji Mandelsztama zawdzięcza lekturze przez Brodskiego *Quidama*, niestety nie sposób ustalić – A.v.N.]. Te kamienie węgielne naszej cywilizacji są traktowane w poezji Mandelsztama mniej więcej tak, jak potraktował je sam czas: jako jedność – i w ich jedności [Norwid powiedziałby „całość” – A.v.N.¹²]. Przypisywanie Mandelsztamowi, że jest wyznawcą jednej z tych ideologii (zwłaszcza tej ostatniej), równa się nie tylko pomniejszaniu go, lecz zniekształca jego historyczną perspektywę, czy raczej historyczny krajobraz. Tematycznie poezja Mandelsztama powtarza rozwój naszej cywilizacji; płynie na północ, ale równoległe strumienie w tym nurcie zlewają się ze sobą od samego początku. (J. BRODSKI, *Śpiew wahadła*, Warszawa, 2014, s. 100, 101-102, esej *Dziecko cywilizacji*).

W pewnym sensie ta charakterystyka poezji Mandelsztama lepiej pasuje do samego Brodskiego (a także do Norwida) niż do Mandelsztama, który został tu przedstawiony jako nowoczesny „Quidam” cywilizacji. Czy zrozumienie Norwida (myślę oczywiście o zdolności stwarzania szerszego kontekstu cywilizacyjnego, pozwalającego wytłumaczyć specyfikę jego poezji kultury; szczegółowe interpretacje mogą być mniej trafne) zakłada egzystencjalne doświadczenie emigranta z Europy Środkowo-wschodniej?

3.

Wydaje mi się, że to właśnie przywołanie przez Petera Gehrisha niezbyt fortunnych kontekstów historycznoliterackich oraz idąca z tym w parze niewłaściwa koncepcja Norwidowskiego słowa poetyckiego leżą u podstaw większości błędów i nieporozumień w jego przekładzie. Gehrish zdaje sobie sprawę, że oryginalność poematu na tle epoki wynika z jego wielowarstwowości, przy czym te warstwy nie łączą się w gładką powierzchnię umożliwiającą łatwą lekturę. Właśnie ten brak okrągłości (skojarzonej przez Norwida z pojęciem „Serio-fałszywe”

¹² W przedmowie do tomu Gehrisha Jadwiga Puzynina podkreśla bardzo mocno znaczenie idei całości dla poezji Norwida. Czyni to w sposób trochę przypominający wywody Brodskiego o jedności poetyckiego światopoglądu Mandelstama: „Das Ganze, das was der Autor den Lesern zu suchen aufgibt in diesem und in all seinen Werken: in der Geschichte, im Wort, im Erleben des Alltags [...]. So verstanden, kann das Ganze – nach Meinung des Dichters – immer auch der Anfang ‘einer neuen Schöpfung’, eines neuen Wertebegriffs sein” [Norwid/Gehrish, s. 7]. Kiedy porównujemy przedmowę Puzyniny z posłowiem Gehrisha, odnosimy czasami wrażenie, że piszą o różnych poetach.

(PWsz III, 598-599), że stopniową erozją sensu, który staje się bezbolesny, podczas gdy „Wolność-słowa musi w PORÓD stękać” (PWsz III, 600) stanowi – zdaniem Gehrischa – dominantę tekstu. Próbuje więc w swoim przekładzie odtworzyć właśnie tę cechę. Rzecz jednak w tym, że przekład staje się przez to jeszcze bardziej nieprzenikniony niż oryginał. Istotny w przypadku *Rzeczy o wolności słowa* jest jednak również wybór konwencji gatunkowej, tzn. formy traktatu – nawet wzięwszy pod uwagę to, że została ona wzbogacona o pierwiastek „Orfejski” (PWsz III, 566) (starożytni śpiewacy nie byli przecież wrogami rozumu; wręcz przeciwnie, rządzący ich poezją „rozum mityczny” przygotował dopiero grunt dla późniejszej filozofii helleńskiej). Gehrisch uważa (albo może raczej zakłada – może podświadomie), że zakłócająca komunikatywność tekstu nieokrągłość (urywkowość, eliptyczność – zjawisko, które Michał Głowiński połączył z koncepcją „formy poruszonej”) języka poetyckiego (właśnie ten pierwiastek „dezautomatyzuje” zarówno nieproblematiczną dyskursywność oświeceniowej poezji traktatowej, jak i orfeiczność romantycznych poematów historiozoficznych) staje się wartością samą w sobie. Niektórych fragmentów *Rzeczy o wolności słowa* nie można – przynajmniej tak się wydaje na pierwszy rzut oka – przełożyć na zwykłą „prozę” dyskursywną. Skutkiem takiego nastawienia tłumacza jest pewne lenistwo interpretacyjne. Widocznie uważa czasami, że dany fragment nie ma „intelektualnego” sensu, dającego się wyłuskać z „mozaiki” „różnobarwnych głazów” (PWsz III, 598), lecz jest tylko wielowarstwowym, uduchowionym spiętrzeniem rozmaitych obrazów za pośrednictwem zabiegów poetyckich, które się usamodzielniały. Stara się więc skonstruować podobnie wielowarstwowo (ale w zasadzie niedyskursywny) równoważnik takiego fragmentu (trzeba przyznać, że tłumacz pod tym względem nigdy nie jest „wulgaryzato-rem”; z jego punktu widzenia *Rzecz o wolności słowa* została napisana przez „autora”, który szedł „w ciemność, by wydarł jej światło”. (PWsz III, 594), tyle że nie zawsze mu to się udało).

Może dlatego tłumacz dosyć często nie rozpoznaje typowych dla Norwidowskiej poetyki traktatowej szyków przestawnych (dobrze zresztą znanych z polskiej poezji barokowej, a także oświeceniowej), lecz uważa, że Norwid często świadomie stosował zabieg katachrezy, zniekształcając (po to, by stworzyć jedyne w swoim rodzaju artefakty słowne) zwykły język dyskursywny aż do niezrozumiałości. Są to jednak pozory. Niewątpliwie ostre zderzenia różnych warstw i stylów w poezji Norwida, a szczególnie w *Rzeczy o wolności słowa*, pozostają najczęściej podporządkowane dyskursywności w sensie logiki przyczynowo-skutkowej. Owe zabiegi retoryczne uwydatniają więc pewne przesłanie intelektualne, w którym teologia i historiozofia wzajemnie się uzupełniają (symboliści programowo nie uprawiali „historiozofii”, a ich teologia ograniczyła się do pró-

by określenia statusa słowa wyłącznie *poetyckiego*). Komplikacje językowe, tzn. zawiła, czasami skrajnie retoryczna składnia (drugim medalem tego samego zjawiska jest Norwidowski lakonizm, albo inaczej: eliptyczność), i archaiczna leksyka tej poezji, stawiają sobie zaś podwójny cel. Chodzi nie tylko o dezautomatyzację modelu lektury wynikającego z konwencji gatunkowych poematu dydaktycznego, lecz także o to, by poprzez napiętrzenie przeszkód semantycznych zmaksymalizować wartość informacyjną wypowiedzi. Odbiorca, stojąc w obliczu pozornego chaosu języka, obcuje bowiem z samą „wolnością słowa”, która „musi w PORÓD stękać” (PWsz III, 600). Zachodzi ścisły związek między „performatywnym” (jak powiedzielibyśmy obecnie) charakterem Norwidowskiej poezji a jej „poruszoną” formą, tyle że owa relacja nie została skonstruowana w opozycji do czynnika dyskursywnego. Norwidowska historiozofia karmi się przy tym często „nieczystymi” (bo zakorzenionymi w sferze „zjawiskowej” empirii) treściami współczesnej Norwidowi nauki, czyli – w przypadku *Rzeczy o wolności słowa* – mitologią i językoznawstwem porównawczym.

W odróżnieniu od sytuacji w poezji Nerval’a lub Mallarmego (ale podobnie, jak u Brodskiego, T.S. Eliota i Miłosza) owe treści naukowe nie zostały przez Norwida przetopione na poezję „czystą”. Podporządkowują się bowiem poetyce traktatowej jako jeszcze jeden aspekt nieobjętej rzeczywistości rozstrzygającej o egzystencji człowieka „tu i teraz”. Podobnie ma się sprawa z tematyką teologiczną, filozoficzną i ogólnospołeczną. Pod tym względem *Rzecz o wolności słowa* jest więc typowym przykładem poezji świadomie „nieczystej”, podobnie jak np. Miłoszowski *Traktat poetycki*. Problem polega jednak na tym, że dzięki Norwidowskiej alchemii semantycznej owe nieczyste treści ulegają poetyckiemu uniezwykleniu, nabierając nieomal materialnej gęstości, a czytelnik przyzwyczajony do linii symbolistycznej modernizmu (Gehrisch jest jego dosyć typowym reprezentantem) może przeoczyć – albo zlekceważyć – pozaliterackie konotacje takich elementów, traktując zderzenie warstw stylistycznych, obecność neologizmów lub archaizmów (archaiczne użycia potocznych wyrazów) i zawiłą składnię jako zabiegi czysto lingwistyczne, autoreferencjalne. Jeżeli wtedy jakiś dłuższy okres retoryczny nie zdradza przy pierwszym czytaniu wszystkich swoich tajemnic, albo wydaje się wręcz gramatycznie lub logicznie niespójny, to tłumacz może ulec wspomnianej już pokusie, by potraktować tę – jak mu się wydaje – katachrezę jako poetycką materializację nieprzejrzystości bycia i po drodze zgubić wiele istotnych sensów intelektualnych.

4.

W następnej części tego tekstu chciałbym się dokładniej przyjrzeć kilku fragmentom przekładu *Rzeczy o wolności słowa*, dokonanego przez Petera Gehrisha, w których występują wyżej omówione nieporozumienia i błędy translatorskie. Skupię się na fragmentach, które wiążą się z podstawowymi dla Norwidowskiej poetyki i światopoglądu kategoriami, takimi jak „słowo”, „duch”, „litera”, „całość”, „ogół”, „ruina”, „ofiara”, „parlament”. Interesuje mnie przede wszystkim, czy przekład Gehrisha pozwala odbiorcy zrekonstruować dyskursywny sens wypowiedzi. Względy natury artystycznej traktuję jako drugorzędne. To nie one bowiem są najważniejszym kryterium oceny w przypadku przekładu poematu zakorzenionego w tradycji traktatowej. Uważam więc, że tylko tzw. „reporterski” przekład może oddać sprawiedliwość głównym sensom *Rzeczy o wolności słowa*.

Niniejsza część tekstu nie powstałaby bez istotnej pomocy współautorki artykułu, Anny Wołkowicz, która dokonała „filologicznych” przekładów najważniejszych analizowanych tu fragmentów tłumaczenia *Rzeczy o wolności słowa* pióra Petera Gehrisha. Zestawienie przekładu o ambicjach literackich z tłumaczeniem „filologicznym” pomaga uwyraźnić specyficzne problemy translatorskie, z którymi każdy tłumacz Norwida musi się uporać. Anna Wołkowicz zwróciła mi również uwagę na wiele niuansów językowych oryginału, które zagraniczny polonista i *nie-native speaker* języka polskiego (mimo że korzystał z specjalistycznych i historycznych słowników) inaczej może przeoczyłby.

Jakież? jest bowiem słowa cel i arcydzieło,
 Jeśli nie to? – by Ludzkość wszelaką przyjęło,
 A dotrzymało Boskość i świeciło astrem,
 Złagodzonym wytwornej lampy alabastrem.
 (PWsz III, 590)

Arcydzieło ma zatem podwójną naturę, podobnie jak sam Chrystus: pośredniczy między człowiekiem a Bogiem, jest więc reprezentacją Logosu. Zobaczmy, jak Gehrish przełożył te linijki:

Welches? ist Ziel für das Wort und das Werk eines Meisters,
 Wenn nicht darin, daß die gesamte *Menschheit* es übernahm,
 Und die Göttlichkeit aufrecht erhielt und erglänzte wie Sterne,
Beruhigt [?] durch albasternen Glanz einer Lampe.
 (Gehrish/Norwid, s. 129, podkr., A.v.N.)

Na samym początku natrafiamy tu już na problem. We współczesnej niemieckiej „Menschheit” znaczy przede wszystkim „ludzkość” w sensie wszystkich ludzi, a nie „człowieczeństwo”, tzn. „Menschlichkeit” (w *Słowniku wileńskim*¹³, s. 600, pod hasłem „Ludzkość” podaje się na pierwszym miejscu znaczenie „natura ludzka, człowieczeństwo”, a dopiero na drugim „rodzaj ludzki”). Trzeba wprawdzie przyznać, że w bardziej archaicznej niemieckiej „Menschheit” może mieć znaczenie „człowieczeństwa”. W słowniku Grimma jest ono podane na pierwszym miejscu: „art, eigenschaft, wesen eines menschen: humanitas”¹⁴, np. „Wurde die Menschheit jemals so entmenschet” [Klopstock]). Możliwe więc, że Gehrisch wykorzystał tu świadomie dawną wieloznaczność tego słowa, podobnie jak Norwid na początku *Rzeczy o wolności słowa*: „Co? znaczyłyby Ludzkość, gdyby kto ją zmierzył, [...] Tak L u d z k o ś ć, bez B o s k o ś c i, sama siebie zdradza [...]” (PWsz III, 563-564) („Die Menschheit, was stellte sie dar, würde sie jemand danach bewerten. [...] So wäre die *Menschheit*, *gott-los*, womit sie selbst sich verrät“ (Norwid/Gehrisch, s. 79). Uważamy jednak, że w „reporterskim” przekładzie (i tylko taki przekład może oddać najważniejsze sensy poematu) trzeba uniknąć tego rodzaju dwuznaczności.

Zarzut ten wiąże się przede wszystkim z mniej udanym wyborem strategii translatorskiej. Bieda jednak w tym, że w tych kilku linijkach jest sporo prawdziwych błędów. Wydaje nam się, że wynikają one z niewystarczającej znajomości nie tylko specyficznie Norwidowskiego idiomu, lecz także języka polskiego rozumianego jako historycznie rozwijający się organizm. Podajmy najpierw „reporterski” przekład tego fragmentu:

Denn welches? ist das *Ziel* und die Meisterleistung des Wortes, wenn nicht *dieses*?: *dass es jegliche Menschlichkeit in sich aufnimmt und (aber) die Göttlichkeit bewahrt*; und so als ein Stern (Aster) leuchtet, (dessen Leuchtkraft) durch den Alabaster einer kunstvoll gearbeiteten Lampe gemildert (wird). [przeł. A. Wołkowicz]

Gehrisch nie zrozumiał (albo może uważał za nieistotne), że „słowa” (dopełniacz) wiąże się nie tylko z „celem”, lecz także z „arcydziełem”. Przełożmy jego wersję tej linijki z powrotem na polski: „Jaki? jest cel słowa i arcydzieła” albo „Jaki? jest cel słowa i arcydzieło”. Oba warianty nie uwzględniają współzależności „celu” i „arcydzieła” dzięki ich wspólnemu pochodzeniu od „słowa”. „Aufrecht erhalten” (podtrzymywać) jest mniej dokładne (czy „słowa cel i arcydzieło” może „podtrzymywać” boskość?) niż „bewahren” (por. *Słownik wileński*, s. 246, znaczenie 3. „zachować w sobie do czasu”). Niewiadomo, dlaczego

¹³ Słownik Wileński (1864) jest dostępny w sieci: <http://eswil.ijp-pan.krakow.pl/index.php>

¹⁴ Zob. <http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/genFOplus.tcl?sigle=DWB&lemid=GM04162>

„gwiazda” („aster”, liczba pojedyncza) występuje u Gehrisha w liczbie mnogiej. W końcu trudno sobie wyobrazić, dlaczego światło tej gwiazdy „uspokaja się przez alabastrowy blask lampy” (w przekładzie Gerischa owa lampa przestała być „wytworna” albo „kunsztowna” jak przystoi „arcydziełu”). Chodzi bowiem o to, że moment wcielenia słowa modyfikuje jego energia, która „prześwieca” przez formę.

Przyjrzyjmy się dalszemu ciągowi tego fragmentu:

Ten tylko ma swe serce, który go używa,
Ile ono jest sercem i tak się odzywa;
 Ten podobnie z energią całą może działać,
 Kto razem zdolny mieć ją i razem nią pałać.
Nieszczerość stąd pozorna?...prawda! – lecz szczerota,
 Choć jest powietrzem cnoty, nie jest żadna cnota,
 Ona jedyna chwilą - cnoty - tryumfalną,
 Gdy wykrzykuje: Patrzcie! Jam dzielną i walną!”
 (PWsz III, 590, podkr. moje, A.v.N.)

Gehrish przełożył te linijki następująco:

Ein solcher hat denn sein Herz, der es verwendet,
Um wieviel Herz ist vorhanden, so macht's sich bemerkbar;
 Ähnlich der alles umfassenden Energie, kann wirken,
 Wer dazu fähig ist, sich zu erschaffen und gemeinsam mit ihr zu brennen.
 Daher die scheinbare Unehrllichkeit?... Wahrlich! Doch Scheinheiligkeit,
 Obwohl der Atem der Tugend, sie ist keine Tugend,
 Sie ist nur der Tugend triumphaler Moment,
 Wenn sie hinaus schreitet: „*Schau, ich bin tapfer wie auch erwählt!*“
 (Norwid/Gehrish, s. 131)

Proponujemy następujący „filologiczny” przekład tych linijek:

Nur der *besitzt sein Herz*, der es gebraucht, *sofern es* [wirklich] Herz ist und sich entsprechend äußert; in ähnlicher Weise kann [nur] der mit voller Energie wirken, *der imstande ist, Energie zu haben und gleichzeitig davon zu entbrennen*.
 Dass das zur *scheinbaren* Unehrllichkeit führe? ...schon wahr! – aber Ehrlichkeit, obwohl sie der Tugend als Luft dient, ist doch selbst keine Tugend; sie ist ein einzelner Triumph-Augenblick der Tugend, wenn sie ausruft: „*Seht her! wie bin ich doch tapfer und vortrefflich!*“ [przeł. A. Wołkowicz]

Znów można znaleźć w przekładzie Gehrisha sporo nieporozumień (np. „ile” interpretuje on w znaczeniu pewnej „ilości” zamiast „jako [że]”; „cała” [energia]

nie znaczy „wszechobjmująca” [„alles umfassend”, lecz raczej „zupełna”, „w całej objętości” (*Słownik wileński*, s. 136), „mieć ją” [energiją] nie oznacza bynajmniej, że człowiek powinien „sam się stwarzać” [„sich zu erschaffen”], ale chodzi tu znów o pewną odmianę wcielenia, dzięki któremu natura człowieka ulega przeobrażeniu. W następnej linijce przekład Gehrischa nawet zupełnie odwraca sens. „Szczerota” nie znaczy „Scheinheiligkeit” („obluda”), lecz „prostota ducha [sic!], otwartość, prosto-duszość; naiwność. *W dziecinnej szczerocie swojej nie znał Jagiello cienia obludy, nie umiał ukryć niczego. Bo to w cności i szczerocie, W wiejskim domku uchowane.*” (*Słownik wileński*, s. 1623-1624) (trudno wytłumaczyć ten błąd, biorąc pod uwagę, że Gehrisch przetłumaczył „nieszczerość pozorna” poprawnie jako „scheinbare Unehrllichkeit”). „Powietrze” to tu po prostu „Luft”, a nie „Atem” („oddech”). Kolejnym poważnym błędem jest przetłumaczenie słowa „walna” jako „erwählt” („wybrana”) zamiast „vortrefflich” („wyborna”, por. *Słownik wileński*: „walny” [1. powszechny, ogólny, główny, generalny] 2. wyborczy w swoim rodzaju, tęgą, łebską, wyśmienitą, przednią; *Walny był z niego gospodarz. Walny chłopiec*” (s. 1806).

Przejdźmy teraz do następnego fragmentu. Jest on w oryginale – trzeba to przyznać – dosyć zawiły. Bez rozszyfrowania podstawowego znaczenia tych linijek nie sposób jednak zrozumieć sakralnej struktury *Rzeczy o wolności słowa*, polegającej na wszechobecności koncepcji wcielenia na rozmaitych poziomach bycia. Tematyka „parlamentarna” zostaje tu bowiem umieszczona w sakralnej strukturze Trójcy Świętej:

Ten się nareszcie różnić potrafi ofiarnie,
Kto i s y m b o l e m zdoła być parlamentarnie,
Tym szczerzy! że w całości zdanie wypowiada,
Nawet gdy nic nie mówi – powstawa? lub siada?
Będąc nie tylko o j c e m swych słów, lecz i s y n e m,
I d u c h e m, i dopiero uroczystym c z y n e m!...
(PWsz III, 590)

Przyjrzyjmy się znów najpierw przekładowi Gehrischa:

So kann jeder letztlich, opfernd, Unterschied zeigen,
Der durchs Symbol auch imstand ist, parlamentarisch zu sein,
Dies um so wahrer, als er im ganzen ausspricht den Satz,
Auch wenn er nichts sagt – steht auf er? – setzt er sich hin?
Nicht nur als Vater der eigenen Worte, doch *auch als Sohn*
Und als Geist – und dann erst mit der erhabenen Tat!...
(Norwid /Gehrisch, s. 131)

Podajemy „reporterski” przekład tego fragmentu:

Der kann schließlich aufopfernd streiten [sich aufopfernd unterscheiden], der es auch versteht, parlamentarisch ein Symbol zu sein; um so ehrlicher! als er auch dann einen Satz in Gänze ausspricht, wenn er nichts sagt – [sondern] sich erhebt? – oder niedersetzt? Wobei er nicht nur der *Vater* seiner Worte ist, sondern auch deren *Sohn* und *Geist*, und somit erst recht eine feierliche Tat!... [przeł. A. Wołkowicz]

Pojawia się tu znów wiele problemów. Można się zastanowić, czy ze względu na „parlamentarny” kontekst tego fragmentu (przy czym polityka okazuje się zakorzeniona w *sacrum*) rozwiązanie Gehrischa „Unterschied zeigen” („pokazywać różnice”) budzi właściwe skojarzenia (*Słownik wileński* daje następujące znaczenia: „różnić się: 1. być różnym, odmiennym [...] 2. Być odmiennego zdania. *Różnimy się co do tego*. 3. Nie zgadzać się z kimś, kłócić się: *Różnią się i godzą ustawicznie*). Uważamy, że „streiten” [znaczenie 3] lepiej oddaje sens. „Ofiarnie” nie znaczy tu, że ktoś składa komuś coś w ofierze („opfernd”), lecz że ci, którzy „różnią się” parlamentarnie, w pewnym sensie sami składają się w ofierze („aufopfernd”). Całkowitym nieporozumieniem jest sugestia Gehrischa, że ktoś „potrafi przez s y m b o l być parlamentarnie” („Der durchs *Symbol* auch imstand ist, parlamentarisch zu sein”). Symbol nie jest tu środkiem, którym człowiek się posługuje, lecz sam człowiek staje się symbolem (mamy tu więc znów do czynienia z odmianą wcielenia, z czymś, co obecnie określilibyśmy jako „performatywność”). Człowiek-symbol urzeczywistnia bowiem poprzez swoją egzystencję sakralną strukturę Trójcy Świętej. Jakiś błąd w przekładzie danego fragmentu pociąga często za sobą kolejne nieudane decyzje translatorskie. Tak dzieje się i tu. W następnych liniijkach Norwid uwydatnia trynitarną podstawę słowa parlamentarnego w człowieku działającym parlamentarnie. Właśnie dlatego ów człowiek sam jest swoistym czynem („Będąc nie tylko [...], lecz [...] i dopiero uroczystym c z y n e m!”). Rozwiązanie Gehrischa sugeruje jednak, że dopiero po realizacji słowa parlamentarnego człowiek przystępuje do „wzniosłego czynu”, jakby można oddzielić te momenty od siebie („und dann erst mit der erhabenen *Tat*”). Główny problem to tu znaczenie spójnika „dopiero” (por. *Słownik wileński*: „dopiero: 6. ... *zam. aż, wówczas, aż wtedy. Dopiero miecza szukać, gdy się już czas potykać. Dopiero wierzymy, kiedy cierpiemy.*”). Pedant zwróciłby jeszcze uwagę, że „uroczysty” (por. *Słownik wileński*, s. 1780: „2. Święte, niezłomny. *Słowo uroczyste. Przysięga uroczysta.*”) to niezupełnie to samo co „wzniosły” („erhaben”).

Brak determinacji tłumacza w mozolnym rozszyfrowywaniu zawilej – ale skądinąd narzuconej przez zasady budowy okresu retorycznego – składni Norwi-

da zgubił go również w następującym fragmencie z tej samej jedenastej pieśni poematu:

Wszelako bez słusznego litery uznania
 Ciągu nie ma i toku, lecz – fazy i drgania.
 Fazy, przez same następstw wywołane starcie
 Chemiczne, nie zaś z ducha czerpane otwarcie;
 Próżne myśli i woli... odbrzmiewania czasów, [w wydaniu Gehrischa brak tu trzech kropek]
 Które ledwo być winny kreskami nawiasów! [w wydaniu Gehrischa jest kropka zamiast wykrzyknika]
 Namiętne dziś, dopokąd odpór jest ich siłą, [w wydaniu Gehrischa brak przecinka]
 Jutro puste, pojutrze – ani wiesz, co było.
 T c h n ą ć możesz bez litery i bez jej uznania,
 Ale dać nic nie zdołasz: ona rękę skłania.
 [...]

(PWsz III, 605; Norwid/Gehrisch, s. 158)

Zestawmy ten fragment z przekładem Gehrischa:

Indessen, ohne berechtigte Achtung der *Letter* gibt es
 Nicht Folge, noch Fortschritt, doch Phasen und Stocken.
 Phasen, entstanden aus chemischer Reibung,
 Doch keine Geschöpfe aus freiem Geist,
 Der leeren Gedanken und dem Willen zum Wiedererklingen der Zeiten,
 Durch Klammer-Zeichen kaum zu beschreiben.
 Heute ist wichtig, solange der Widerstand noch seine Kraft ist,
 Der Morgen ist leer, der folgende Tag, du weißt nicht, was war.

Ohne Buchstaben *Atem* zu schöpfen, gelingt dir, und ohne ihn anzuerkennen,
 Aber mit Geben ist nichts fertig zu bringen: die Hand läßt er ein.

(Norwid/Gehrisch, s. 159)

I w tym fragmencie roi się od ryzykownych przesunięć sensu i zwykłych nieporozumień. Zaczniemy od podstawej sprawy. Gehrisch nie zdaje sobie sprawy, że „Próżne” nie znaczy tu „nic w sobie zawierający, pusty” (*Słownik wileński*, s. 1211), ale „wolny, daleki od czego. *Próžen troski, próžen trwogi...*” (tamże, s. 1211). Oczywiście nie można tego fragmentu zrozumieć, kiedy podstawowe znaczenie słowa „Próżne” nie zostaje zidentyfikowane, ale Gehrisch widocznie uważał, że Norwid świadomie zaciemnił (zdekonstruował) warstwę składniową, stosując coś w rodzaju awangardowej katachrezy. Okazuje się więc, że myśli są puste, podczas gdy właśnie chodzi o to, że „fazy” są pozbawione myśli itp. Skut-

ki tego nieporozumienia są jeszcze bardziej katastrofalne, ponieważ również słowa „namiętne” („namiętne dziś”) i „puste” („jutro puste”) odnoszą się do tych „faz”. Okazuje się zatem, że u Gehrisha to nie „fazy” są „namiętne dziś” i „Jutro puste”, lecz „dziś” jest „ważne” [!] („wichtig”) i „jutro [jest] puste”. Cały ten fragment jest całkowicie pozbawiony sensu bez rozpoznania struktury gramatycznej zdania i trudno zrozumieć, dlaczego tłumacz nie poprosił jakiegoś norwidologa o fachową radę. Zamiast tego postanowił przetłumaczyć ten fragment równie niezrozumiale, jak mu się on wydawał – wskutek niedostatecznej znajomości dziewiętnastowiecznej polszczyzny – w oryginale, traktując to jako chwyt artystyczny.

Można by przełożyć ten fragment na język niemiecki w następujący sposób:

Doch ohne gehörige Wertschätzung des *Buchstaben* gibt es keine Kontinuität und Verlauf, sondern – Phasen und Schwingungen. Phasen, hervorgerufen allein durch chemischen Reaktion (Zusammenprall) dessen, was da aufeinander folgt, nicht offen [direkt? frei?] aus dem Geist geschöpft; [das Folgende bezieht sich auf die „Phasen”] bar des Gedankens und Willens... Widerklänge von Zeiten, kaum wert, Klammerstriche zu sein! Heute leidenschaftlich, solange der Widerstand ihre Kraft ist, morgen leer, übermorgen – weißt du nicht mehr, was sie waren.

Ohne den Buchstaben und seine Wertschätzung kannst du zwar *einhauchen*, jedoch nicht geben: er ist es, der die Hand dazu geneigt macht. [przeł. A. Wołkowicz]

Zastanówmy się jeszcze nad niektórymi innymi rozwiązaniami tłumacza, które wydają się przynajmniej dyskusyjne. „Ciągu” znaczy tu „Kontinuität”, a nie „następstwo” („Folge”). „Drgania” to „Schwingungen”, a nie „zahamowanie” („Stocken”). „Starcie” to nie to samo co „tarcie” („Reibung”) jak widocznie myślał tłumacz. Niewiadomo skąd Gehrish wziął te „Geschöpfe aus freiem Geist” („stworzenia z wolnego ducha”), ale na pewno nie z tekstu Norwida. Następne linijki przekładu są niestety po prostu niezrozumiałe (o tym już mówiłem). Równie fatalne jest nierozpoznanie przez Gehrisha znaczenia czasownika „tchnąć”. Z dwóch możliwości podanych w *Słowniku wileńskim* („Tchnąć 1. a. dyszeć, oddychać [...] 2: „udzielić tchnienie“, „wchuchnąć” [...] tchnąć w kogo, w co ducha [...]” [s. 1697]) wybiera pierwszą, co jest oczywistym nieporozumieniem.

Wróćmy teraz do tematyki parlamentarnej:

A kto by mi zaprzeczył doniosłości słowa,
I że nie wstaje przezeń istność narodowa,
Ni stworzyć to parlament, co historia, zdolny;
Ten wszystko może umieć i znać – prócz że wolny!
Nie rodzimność to bowiem języka zrobiła

W Ameryce parlament, ale Słowo-siła [w tekście Gehrischa „słowo-siła”, z małej litery]

Tworząc świat cały nowy, jak niebieskie ciała,

Za dni pierwszych, gdym Twórczość byty wymawiała. [w tekście Gehrischa „twórczość” z małej litery]

Nie język prze-najczystszy genezą korzeni [u Gehrischa „przejnajsświętsza”, bez dywizu]

Waszyngtonowi orła dał i garść promieni,

Lecz Ten, co ze wszech-figur i ze wszech-przymiotów [u Gehrischa brak łączników]

Ze wszystkich łkań¹⁵, ze wszystkich uciszeń i grzmotów

Czyni ogromną aurę wolności sumienia:

Wysokość sfery-słowa, nie wartość korzenia!* [przypis Gehrisch niestety pominął]

*U nas tylko ciągle korzonki płukają, a do wysokości słowa zbiorowego nie dochodzą, i takowa jest umarłych zwłok umywaniem.

(Norwid/Gehrisch, s. 154-156; PWsz III, s. 603-604)

Porównajmy te dwa długie okresy retoryczne, skupiające się na relacji między zachodnią tradycją polityczną (parlamentarną) a sakralną strukturą słowa z przekładem Gehrischa:

Und wer wollte mir leugnen das Erhabne des Wortes,

Durch welches das Wesen des Volkes entsteht,

Zur Schaffung des Parlaments, zu dem die Geschichte verhilft:

Ein solcher kann und weiß alles, außer dem – er ist frei!

Im Parlament der Amerikanischen Staaten hat nicht das Heimatgebundne

Sprache gebildet, aber die Wort-kraft

Schuf eine ganz neue Welt wie einen himmlischen Körper

In jenen Tagen, den ersten, als sich die Schöpfung zur Sprache bewegte.

Nicht die reinste Sprache als Wurzel der Entstehungsgeschichte

Gab Washington den Adler und eine Handvoll von Strahlen,

Sondern Jener, der aus allen Figuren und Eigenschaften,

Von allen Seufzern, aller Ruhe und den Gewittern

Die gewaltige Aura der Gewissens-Freiheit bildet:

Die Höhe der Sprache, und nicht – die Werte der Wurzel!

(Norwid/Gehrisch, s. 155-157)

¹⁵ W wydaniu Gehrischa jest tu literówka: „tkañ” zamiast „łkań”, ale nie ma to znaczenia dla jego przekładu.

Spróbujmy najpierw przetłumaczyć przekład Gehrischa z powrotem na polski:

„Kto mi zaprzeczy wzniosłości Słowa, dzięki której powstaje istota¹⁶ narodu, w celu stworzenia parlamentu – historia pomaga w tym; Taki człowiek potrafi i wie wszystko, z wyjątkiem że jest wolny! W parlamencie Stanów Zjednoczonych nie to, co rodzime, stworzyło język, lecz siła-słowa stworzyła zupełnie nowy świat jak ciało niebieskie w te pierwsze dni, kiedy Stworzenie poruszało się [?] ku językowi. Nie najczystszy język jako korzeń dziejów powstawania [narodu?] dał Washingtonowi orła i garść promieni, lecz Ten, co ze wszystkich figur i przymiotów, ze wszystkich westchnień, całego spokoju i burzy uformował olbrzymią aurę wolności sumienia: wysokość języka, a nie wartość korzenia!”

Zestawmy przekład Gehrischa z filologicznym tłumaczeniem:

Wer mir aber die Tragfähigkeit [Bedeutsamkeit] des Wortes leugnen würde, und [wer leugnen würde] dass dadurch [durch das Wort] das nationale Sein ersteht, und [wer leugnen würde] dass das Parlament das zu erschaffen vermag, was die Geschichte erschafft, der mag alles können und wissen, bis auf eines – dass er frei ist! Denn es war nicht die Bodenständigkeit der Sprache, die in Amerika das Parlament gemacht hat, sondern die WORT- Kraft: [und zwar] indem sie eine ganze neue Welt erschuf, wie die Himmelskörper in den ersten Tagen [geschaffen wurden], als die SCHAFFENS-Kraft das Sein der Geschöpfe aussprach. Nicht die durch die Genese ihrer Wurzeln aller-reinste Sprache gab Washington den Adler und das Bündel Strahlen, sondern die [Sprache], die aus allen Figuren und Eigenschaften, aus allen Schluchzern, aus allem Stillewerden und allen Donnern eine riesige Aura der Gewissensfreiheit erzeugt: *die Höhe der Wort-Sphäre*, nicht – *den Wert der Wurzel!**

*Bei uns hören sie nicht auf, bloß Wurzelchen zu spülen, und zur Höhe des gemeinsamen [kollektiven] Wortes kommen sie nicht – welche Reinlichkeit dem Waschen von Toten-Leichen gleicht. [przeł. A. Wołkowicz]

Można tu zakwestionować przynajmniej trzy decyzje translatorskie Gehrischa, wynikające z niezrozumienia tekstu oryginału (chodzi tu więc o tzw. „zwykłe” błędy, a nie o różnice interpretacyjne). Po pierwsze: w oryginale Norwid twierdzi, że – parafrazuję – „ten się myli, który twierdzi [...], że parlament nie potrafi stworzyć to, co dzieje stwarzają”, przy czym zarówno parlament, jak i istota narodowa (podobnie jak historia) pochodzą od słowa-Logosu. W swoim przekładzie Gehrisch, padając ofiarą zawilej składni tego fragmentu¹⁷, sugeruje

¹⁶ Normalnie nie traktujemy istoty w sensie filozoficznym jako czegoś [po]wstającego; może lepiej przetłumaczyć istność jako „byt” (zob. hasło „istność” w *Słowniku wileńskim*, s. 54), chociaż znaczenie „istota” nie jest tu wykluczone.

¹⁷ Przyznaję tu lojalnie, że początkowo również sam źle zrozumiałem pierwsze cztery linijki z tym podwójnym zaprzeczeniem. W takich wypadkach nie można się obejść bez pomocy *native speaker*a o kompetencjach filologicznych [A.v.N.].

jednak, że w tym fragmencie chodzi jedynie o historyczny rodowód parlamentu, a nie o twórczą siłę ustroju parlamentarnego. Po drugie: u Norwida amerykański parlamentaryzm nie jest związany z jakimś konkretnym językiem etnicznym albo lokalnym („rodzimość”), lecz stanowi wcielenie energii słowa pierwotnego (logosu) udzielającego się w dziejach ludzkości. W swoim przekładzie Gehrisch sugeruje, że amerykański parlament jest zaledwie miejscem, w którym dzieje się jakiś etap procesu realizacji Słowa (fałszywy rodowód języka zaczyna się nie od prawdziwego źródła, lecz od „rodzimości”), a nie jego wynikiem (tłumacz może nie zrozumiał, że wyraz „języka” jest uzależniony od rzeczownika „rodzimość”). Tego typu błędy wiążą się z dosyć skrajnym sposobem, w jaki Norwid wykorzystuje właściwości gramatyczne języka polskiego, pozwalające dzięki szeroko rozwiniętemu systemowi fleksyjnemu budować zawiłe struktury składniowe bez utraty komunikatywności (pod tym względem poeta niewiele ustępował twórczym regułom retorycznym poetyki barokowej). Zwróciłem wcześniej już uwagę, że owe skomplikowane struktury składniowe nie są jakąś „awangardową” ozdobą, lecz obrazują „performatywnie” proces rodzenia się Słowa na różnych poziomach bycia („Wolność-słowa musi w PORÓD stękać” (PWsz III, 600).

Przejdźmy teraz do trzeciego potknięcia. Wynika ono z niewłaściwej – albo może raczej niepełnej – rekonstrukcji kontekstu „ideologicznego”, w którym powstała *Rzecz o wolności słowa*. Rozważania Norwida o korzeniach wiążą się bowiem z jego ówczesnymi zainteresowaniami językoznawczymi (por. niektóre jego *Notatki etno-filologiczne*), czyli konkretnie z „korzeniami” (po francusku „racines”; za czasów Norwida – por. w *Słowniku wileńskim* – używano przede wszystkim terminu „pierwiastek”, ale w trochę innym, bo niehistorycznym znaczeniu¹⁸) słów, pozwalającymi zrekonstruować prajęzyki (albo może nawet jeden prajęzyk¹⁹ – wiadomo, że Norwid czytał zbiór wykładów słynnego dziewiętnastowiecznego językoznawcy Maxa Müllera, który poświęcił wiele uwagi „korzeniom” [„racines”], z których składają się słowa²⁰). Poeta nie uważał jednak, by

¹⁸ „4a) zasadnicze jądro; dźwięki wyrazu, stanowiące jego cechy i cechę wszystkich pochodników jego” (*Słownik wileński*, s. 999).

¹⁹ Por. notatkę etnofilologiczną 104 (PWsz VII, 393). Notatka ta odnosi się do następującego fragmentu dzieła Maxa Müllera *La science du langage* [Paris, 1867]: „Or, j'avoue que, quand j'ai vu soutenir mainte et mainte fois qu'il n'est plus possible de parler de l'unité primitive du langage, depuis que la philologie comparée a prouvé l'existence de diverses familles de langue, j'ai senti que l'argument n'était pas concluant, qu'il allait, en tout cas, beaucoup plus loin. Le problème, envisagé sous son véritable aspect, se réduit à ceci: – «Si vous voulez affirmer que le langage a eu des commencements différents, il faut prouver qu'il est impossible que toutes les langues aient eu une origine commune.» (s. 419)”.

²⁰ We wspomnianym dziele Maxa Müllera *La science du langage* (przekład z angielskiego) sprawa „korzeni” („racines”) języka odgrywa ważną rolę. Norwid wspomina o „korze-

bezpornie ważne odkrycia językoznawstwa historycznego ostatecznie wyjaśniły proces rozwoju słowa i języka, o czym w kontekście poematu świadczy choćby jego żartobliwy przypis o „korzonkach”, niestety pominięty przez tłumacza). Gehrisch jednak w ogóle nie zdaje sobie sprawy, że słowo „korzenie” można interpretować na tle lingwistycznym: „Nie najczystszy język jako korzeń dziejów powstawania” („Nicht die reinste Sprache als Wurzel der Entstehungsgeschichte”) zamiast „Nie język prze-najczystszy genezą korzeni [...]” („Nicht die durch die Genese ihrer Wurzeln aller-reinste Sprache”). W tym kontekście „Wurzel” znaczy tylko „fundament” (znaczenie tu współgra z kontekstem lingwistycznym), a w konsekwencji typowo Norwidowskie napięcie między chrześcijańskim providencjalizmem a nowoczesnym scjentyzmem (Norwid usiłował wypracować kontekst, w którym odkrycia dziewiętnastowiecznej nauki „pozytywnej” nie były sprzeczne z Objawieniem) ulega zatarciu. Fakt, że Norwid mówi najpierw o korzeniach w liczbie mnogiej („genezą korzeni”), wskazuje właśnie na to językoznawcze znaczenie, które wprawdzie nie zostało odnotowane

niach” („racines”) w notatce z mitologii 85 (PWsz VII, 254). Odróżnia „racines monosyllabiques”, „bisyllabiques” i „3-syllabiques”. Max Müller uważał jednak, że „racines” są z zasady jednosylabowe (odróżniał wprawdzie trzy typy „racines”: „premières”, „secondaires”, „tertiaires”, w zależności od sposobu, w jaki spółgłoski łączą się z samogłoskami: „Une racine est nécessairement monosyllabique [Müller powołuje się tu na Wilhelma Humboldta]. On peut toujours prouver que les racines composées de plus d’une syllabe sont dérivées, et même dans les racines monosyllabiques il faut distinguer ce que nous appellerons les racines premières, secondaires et tertiaires” (M. Müller, s. 334). Jest jednak pewne uderzające podobieństwo między niemieckim językoznawcą a Norwidem. Zastanawia się on bowiem poważnie nad pytaniem, w jaki sposób owe „korzenie” (są one natury fonetycznej) stały się znakami „idei ogólnych”: „comment le son peut-il exprimer la pensée? Comment les racine sont-elles devenues les signes des idées générales ? (M. Müller, s. 485). Odpowiedź brzmi, że owe korzenie są „typami fonetycznymi, stworzonymi przez siłę właściwą duchowi ludzkiemu” (tamże, s. 486). Należą więc równocześnie do przyrody i do sfery Ducha, a dopiero na tym drugim poziomie stają się znaczące. Niemiecki językoznawca powołuje się tu na Platona, zgadzając się z nim co do Boskiej proveniencji przyrody: „Ces racines ont été créées par la nature, comme dirait Platon; mais avec le même Platon nous nous hâtons d’ajouter que par la nature nous entendons la main de Dieu” (tamże, s. 486). Autor uważa jednak, że to osobiste wyznanie wiary nie ma większych konsekwencji dla językoznawstwa jako nauki (chciałoby się dodać: „ściślej”). Posługując się metodami nauki, nie daje się skonstruować bezpośredniego przejścia od poziomu fonetycznego do poziomu języka [„langage”] i znaczących słów. Owe „korzenie” („racines”) nie są bowiem jeszcze językiem [„langage”], choć trudno sobie wyobrazić język bez „korzeni” (tamże, s. 488). Takie ujęcie zagadki rodowodu języka na pewno Norwidowi się spodobało. Pozostaje tu bowiem miejsce dla czynników duchowych (np. „świętość słowa”) jako przyczyn sprawczych tego skoku jakościowego. Z punktu widzenia scjentyzmu wprowadzenie czynników nadprzyrodzonych jest oczywiście nieuprawnione i Max Müller nigdy nie próbował integrować nauki z wiarą.

w *Słowniku wileńskim*, znajduje się tam zaś znaczenie „początek”, „grunt”, „fundament” (*Słownik wileński*, s. 67, znaczenie 3). W przekładzie Gehrisch relacja między znaczeniem przenośnym a terminologią językoznawczą nie jest więc rozpoznawalna.

Zwróćmy jeszcze w największym skrócie uwagę na kilka innych niedociągnięć i błędów w tym fragmencie, które nie wiążą się ze składnią, lecz z niuansami leksykalnymi. „Doniosłość” to tu bynajmniej nie to samo co „wzniosłość” („das Erhabene”), lecz znaczy „moc doniesienia czegoś”, po niemiecku „Tragfähigkeit” (przenośnie i konkretnie; por. *Słownik wileński* pod hasłem „donośność”). „Ruhe” („spokój”) jest zbyt statycznym i stereotypowym tłumaczeniem bardziej procesualnego wyrazu „uciszeń” („Stillewerden”; Gehrisch zdaje sobie oczywiście sprawę z udziwniających jakości języka poetyckiego Norwida, ale w swoim przekładzie nie zawsze konsekwentnie realizuje ten postulat). Zwrot „jak Twórczość byty wymawiała” Gehrisch przełożył zupełnie niepotrzebnie niedosłownie: „als sich die Schöpfung zur Sprache bewegte”. Zanika tu dosyć tradycyjny pogląd, że byty są słowami wymówionymi (pośrednio lub bezpośrednio) przez Boga. Wreszcie niewiadomo, dlaczego tłumacz zrezygnował z dosłownego tłumaczenia zwrotu „Wysokość sfery-słowa” (w przekładzie A. Wołkovicz: „die Höhe der Wort-Sphäre”).

Przyjrzyjmy się jeszcze bardzo krótko kilku liniom ze słynnego zakończenia *Rzeczy o wolności słowa* na syryjskiej pustyni wśród ruin starożytnej Palmiry. Szczególnie istotna w tym fragmencie jest intuicja, że całość stanowiąca podstawę słowa jest obecna na wszystkich poziomach bycia, nawet, kiedy na pierwszy rzut oka odnosimy wrażenie, że rzeczywistość kultury ludzkiej składa się z jakichś luźnych kawałków niedających się scalić. U Norwida nawet ruina okazuje się całością:

Patrzyłem i wydziwić się nie mogłem onej
 Całości rzeczy, w całość ruiny zmienionej,
 Pięknej: ogółem, który powstał ze zniszczenia,
Z potrącenia, zdeptania i zlekceważenia. [W tekście Gehrischa „lekceważenia”]
 Gdy rzędy kolumn, jakby skamieniała lira
Niewzruszenie a ciągle śpiewały „P a l m y r a !”
 (PWsz III, 616)

W przekładzie Gehrischa fragment ten wygląda następująco:

So blickte ich hin und konnte vor Staunen nicht fassen,
 Die Ganzheit der Dinge in Ruinen verwandelt zu sehen,
 So herrlich: im Ganzen, was durch Zerstörung entstand,

Durch Ahndung, Beschmutzung und Niedertracht,
 Als sei die Reihe der Säulen eine versteinerte Lyra,
 In unangerührtem und unaufhörlichem Singen: „*Palmyra!*”
 (Norwid/Gehrisch, s. 179)

Powierzchowne porównanie przekładu z oryginałem pozwala już stwierdzić, że w przekładzie najistotniejszy element został pominięty. „Całość rzeczy” została u Gehrischa zmieniona w prostą „ruinę” (tzn. w „ruiny”, liczba mnoga), a nie „w całość-ruiny”. Trudno usprawiedliwić pominięcie tego istotnego z punktu widzenia koncepcji słowa szczegółu, tym bardziej, że można ten fragment bez większych problemów dosłownie przetłumaczyć na niemiecki

Ich sah hin und konnte mich über jene Ganzheit der Dinge nicht genug wundern, die in die Ganzheit der schönen Ruine verwandelt war: über die Allgemeinheit, die aus der Zerstörung entstand, aus dem Schubsen und Niedertreten, aus der Geringschätzung. Während die Säulendreihen, wie eine steingewordene Lyra, unverwandt und ununterbrochen „*Palmyra!*” sangen. [przeł. A. Wołkowicz]

Wybór Gehrischa (w tym wypadku podejrzewam, że był on świadomy) wynika prawdopodobnie z niedoceny wagi elementów dyskursywnych w tekście, a z przecenienia intencji estetyzujących poety. Chodzi więc o to, by linijki „dobrze brzmiały”, bo w poezji „ścisłość terminologiczna” jest sprawą drugorzędną. Problem polega jednak na tym, że *Rzecz o wolności słowa* jest poematem historyzoficznym, łączącym elementy epopei z poetyką traktatową. Wybór tłumacza, by zlekceważyć ścisłość terminologiczną, ma tu wręcz feralne następstwa. Ideę „całości” modyfikującej poprzez oksymoroniczność „ruinę” przesuwając do następnej linijki: „So herrlich: im Ganzen [...]”. Rzecz w tym, że Norwid używa tu znów pojęcia mającego istotne znaczenie dla jego filozofii słowa: „Ogół”, „die Allgemeinheit”. Również ta decyzja wydaje się bardzo ryzykowna, tym bardziej, że „Ogół” wraca pod koniec pieśni, a tam Gehrisch tłumaczy to słowo bardziej adekwatnie: „Doch er schien mir mit dem Gesamten verbunden” („Lecz zdał mi się [kamień] ogółem łączny ze wszystkimi...” (PWsz III, 617; Norwid/Gehrisch, s. 181). Dokładniejsze porównanie innych linijek interesującego fragmentu z przekładem Gehrischa pozwala dostrzec jeszcze kilka innych niepotrzebnych przesunięć znaczenia (zob. moje podkreślenia), których można by łatwo uniknąć²¹, ale ich konsekwencje są mniej zgubne dla podstawowego sensu poematu.

²¹ Zob. też krótką listę zauważonych błędów na końcu tego tekstu.

5.

Czy nie można w ogóle nic dobrego powiedzieć o przekładzie tego najtrudniejszego poematu Norwida na język niemiecki? Na pewno zdarzają się w nim linijki i fragmenty, których przekład nie budzi sprzeciwu, np. następujące wersy:

...Kierunkiem więc trzeci m,
Orfejskim, pójdę, którym, choć wątpimy, lecim,
A który nieraz w tęczę mieni chmurny temat,
By ludzie o nim rzekli: „to – nic... to – poem a t!
(PWsz III, 566)

...In die *dritte* Richtung also,
Die orpheische, geh ich, in die, obzwar zweifeld, wir fliegen,
Und welche zum Regenbogen häufig ändert das Wolkenmotiv,
Daß die Menschen sich darüber äußern.
„Das – ist doch nichts – nur ein *Poem!*“
(Norwid/Gehrisch, s. 85)

Takie udane rozwiązania nie zmieniają jednak istoty sprawy: lektura *Rzeczy o wolności słowa* w niemieckiej wersji nie pozwala odbiorcy stworzyć dobrego obrazu treści tego poematu (taki byłby cel przekładu „reporterskiego”) ani zrozumieć światopoglądu dojrzałego Norwida (właśnie w tym skrajnie skomplikowanym dziele znalazł on swój najpełniejszy wyraz). Czy tłumacz ponosi pełną odpowiedzialność za tę spektakularną porażkę? Na pewno nie brakowało mu odwagi i dobrych intencji, ale widać, że nie korzystał ze specjalistycznych słowników i porady znawców twórczości poety (język poetycki Norwida jest nawet na tle epoki – tzn. w tym przypadku lat 60. XIX w. – dosyć „egzotyczny”). Nie można wykluczyć, że tłumacz za późno zwrócił się o pomoc do autorytetów norwidologii (znamienne, że w początkowych częściach przekładu jest mniej nieporozumień niż w późniejszych!). Zwróciliśmy wcześniej już uwagę na rozbieżność między obrazem twórczości Norwida we wstępie Jadwigi Puzyriny a wizerunkiem poety w posłowniu samego Gehrischa: autor *Vade-mecum* jest bowiem przez nich usytuowany w zupełnie odmiennych kontekstach historycznoliterackich.

Trzeba jednak przyznać, że porażka tłumacza nie tylko wynika z niedostatecznego przygotowania norwidologicznego tłumacza (choć niewątpliwie przecenił on swoje siły). W poemacie jest bowiem mnóstwo fragmentów, których zrozumienie (czasami nawet na poziomie składniowym) nastręcza wciąż wielu problemów. Myślę, że warto by było „przełożyć” *Rzecz o wolności słowa* na

polską „prozę”. Takie – niewątpliwie bardzo czasochłonne i niewdzięczne – zadanie musiałoby iść w parze z rekonstrukcją światopoglądu Norwida w schyłkowej epoce Drugiego Cesarstwa (Napoleona III). Oznacza to jednak konieczność czytania mnóstwa książek i czasopism (przede wszystkim tekstów napisanych przez konserwatywnych francuskich polemistów katolickich), które za czasów Trzeciej Republiki, po zwycięstwie rewolucji w polityce i sztuce, straciły swoją aktualność (przypomnijmy jeszcze raz feralne następstwa jednostronnego umieszczenia twórczości Norwida w jednym tylko kontekście, symboliczno-modernistycznym, chociaż zarazem nie wolno lekceważyć owego kontekstu). Prekursorstwo Norwida polega bowiem również na pewnej jego archaiczności. Dopiero w miarę kompletna rekonstrukcja kontekstu literackiego, filozoficznego, teologicznego (zarówno francuskiego, jak i polskiego) stworzyłaby warunki dla wyczerpującej lektury i sensownej interpretacji tego najbardziej ambitnego poematu Norwida. Bez spełnienia tego postulatu nie ma co marzyć o adekwatnych przekładach tego tekstu.

Krótką listą zauważonych błędów:

Sporządzenie listy zawierającej wszystkie błędy i niewłaściwe albo dyskusyjne interpretacje konkretnych fragmentów poematu w przekładzie pióra Petera Gehrischa jest tu niemożliwe, bo przekracza rozmiary naszego tekstu. Warto jednak zwrócić uwagę na jeszcze kilka przykładów:

1. „[...] Prawdła w wymowie (PWsz III, 585)”; „[...] Ausspracheregeln” (N/G, s. 119), czyli „zasady wymawiania słów” („wymowa” znaczy tu jednak „sztukę i naukę dobrego mówienia i pisanie [...] *Prawdła wymowy i poezji* (Słownik wileński, s. 1983);

2. „Lektury publiczne nie są żadnym nowym wynalazkiem” (PWsz III, 561); „*Allgemeines Schriftgut* ist keine neue Entdeckung” (N/G, s. 77) (tłumaczenie Gehrischa jest całkowitym nieporozumieniem: „allgemeines Schriftgut” znaczy mniej więcej „zawartości archiwów literackich [w sensie przenośnym] pewnej społeczności”; tłumacz nie zrozumiał, że mamy tu do czynienia z kalką francuskiego wyrazu: „lecture publique”, tzn. „publiczne odczytanie, prelekcja, deklamacja etc.”, zob. np. *Zeszyty (Carnets)* Victora Hugo, 30 października 1870, tzn. w czasie oblężenia Paryża przez Prusaków: „J’ai reçu la lettre de la Société des gens de lettres me demandant d’autoriser une lecture publique des Châtiments dont le produit donnera à Paris un canon qu’on appellera le Victor Hugo.” [<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53038284r/f107.image.r=victor%20hugo%20carnets.langDE>]

(Niezrozumienie przez tłumacza podstawowego znaczenia tego zwrotu ma poważne konsekwencje dla dalszego ciągu tego fragmentu.)

3. „Słowo, brzmiąc nieustannie, z przestrzenią i czasem/ Znosi się – obraz każdej myśli jest nawiasem:” (PWsz III, 582); Das Wort, mit seinem ständigen Klingen, mit dem Raum und der Zeit./ Erhebt sich – das Bild ist jedes Gedanken Umfang. (N/G, s. 115); Gehrisch rozumie „znosić się“ (*Słownik wileński*, znaczenie 1. „łączyć się, skupiać się, bratać się” (s. 2239)) jako „wznosić się”;

4. „I kiedy archeolog, nie idąc za trafem./ Poczyna być sztukmistrzem, a nie fotografem”. (PWsz III, 568); „Und, wenn ein Archäologe nicht das Treffende findet./ Beginnt er Zauberkünstler zu sein und nicht Fotograf. [N/G, s. 89] („Sztukmistrz” znaczy tu „sztuką się popisujący artysta” (*Słownik wileński*, s. 1650), a nie – jak u Gehrischa – „kuglarz” albo „czarodziej” (por. *Słownik wileński*, hasło „Sztukmajster”));

5. „Benedyktyn milczący w jaworowym lesie./ Za nim posąg J a d w i g i, który w rękę niesie/ Model Jagiellońskiego-Uniwersytetu...” (PWsz III, 606); „Der schweigende Benediktiner im Bergahornwald/ Dahinter, das Bildnis der Hedwig in seiner Hand./ Das Modell der Alma mater der Jagellonen... (N/G, s. 161) (tu nie chodzi o to, że model Uniwersytetu Jagiellońskiego trzyma w ręce obraz [„Bildnis”] Jadwigi, ale odwrotnie posąg Jadwigi trzyma w ręce „Model Jagiellońskiego-Uniwersytetu”, czyli po niemiecku: „Ein schweigender Benediktiner in einem Ahornwald, hinter ihm eine Statue der Jadwiga, die ein Modell der Jagellonen-Universität in der Hand trägt” [przeł. A. Wołkowicz]);

6. „[...] tę nową zaś rację/ Lud uwiadomił rzymski przez manifestację/ Na Monte-Sacro idąc w porządku i grozie/ Takiej, że Epopeja zdziwiła się prozie...” (PWsz III, 585); „[...] Dies neue Recht./ Per Manifest hat das römische Volk es verkündet./ Schreitend in Ordnung und Ehrfurcht über den *Sacro Monte*./ In einer Weise, die Verskunst war überrascht von der Prosa...” (N/G, s. 121) (Gehrisch ujmuje konfrontację między „Epopeją” a „prozą” w postaci opozycji między mową wiązaną a niewiązaną, podczas gdy chodzi tu również o konotacje społeczne, takie jak – w przypadku prozy – „pojmowanie rzeczy ściśle praktyczne, materialne, pospolite” (*Słownik wileński*, s. 1209). Arystokratyczny duch „Epopei” [„poema bohaterskie”, *Słownik wileński*, s. 299] nie jest bowiem wartością samowystarczalną; Gehrisch niedostatecznie eksponuje przenośną stronę tej opozycji);

7. „Któż? mniej od Zbawiciela bywał tu pojęty?!” (PWsz III, 594); „Wer denn? geringer als der Erlöser – ist hier zu denken?!“ (N/G, s. 137) (Gehrisch nie zrozumiał tu podstawowego – i bardzo prostego – znaczenia tego zdania: „kto został tu mniej zrozumiany jak właśnie zbawiciel”).

BIBLIOGRAFIA

- BALCERZAN E., „Spotkanie tłumaczy Norwida”, [w:] *Cyprian Norwid. W 150-lecie urodzin*, red. M. Żmigrodzka, Warszawa 1973, s. 221-231.
- MÜLLER M., *La science du langage*, [Paris, 1867].
- NORWID C.K., *Über die Freiheit des Wortes. Poem*, aus dem Polnischen von P. Gehrisch, Leipzig 2012.
- STEINER G., *Real Presences*, London, 1989.

CYPRIAN NORWID – PETER GEHRISCH,
 ÜBER DIE FREIHEIT DES WORTES
 (ON THE FREEDOM OF THE WORD)

S u m m a r y

This article is a critical appraisal of the recent German publication entitled *Über die Freiheit des Wortes*, which is a German translation of the well-known Norwid's poetic treatise *On the freedom of the Word*, also including some other translations of his poetic works, e.g. *Fatum*, *W Weronie* [In Verona], *Bema pamięci żałobny-rapsod* [A funeral rhapsody in memory of General Bem], *Ironia* [Irony] or *Fortepian Szopena* [Chopin's Grand Piano]. Yet, preeminent in the volume is the title treatise in verse, if not for the fact that the volume offers the first ever German rendition of this work. According to the author of the article, the translator Peter Gehrisch sometimes happens to fall into interpretation traps that Norwid's texts are full of: semantic convolutions, phraseological ambiguities or – above all – stylistic and syntactic complications. Another limitation that is evident in the German rendition is that Gehrisch strove very much to preserve in his version the original versed form of the treatise. The result is not always optimal if one considers the senses of the particular phrases or larger fragments.

Słowa kluczowe: przekład niemiecki; *Rzecz o wolności słowa*; Peter Gehrisch; Norwid.

Key words: German rendition; *Rzecz o wolności słowa* [*On the freedom of the Word*]; Peter Gehrisch; Norwid.

Translated by Konrad Klimkowski

ARENT VAN NIEUKERKEN – dr hab., wykładowca na Wydziale Sławistyki Uniwersytetu w Amsterdamie, członek zagraniczny PAN; e-mail: a.j.vannieukerken@uva.nl