

WOJCIECH KUDYBA

NORWID WOBEC ROMANTYCZNYCH PRÓB ODNOWY RELIGIJNEGO JĘZYKA EPOKI

Nie tylko w pracach poświęconych teologicznym odniesieniom twórczości Norwida powraca niekiedy myśl, że o oryginalności religijnych wypowiedzi poety decyduje przede wszystkim ich język, a zatem *s p o s ó b*, w jaki autor *Promethidiona* wyraża swe chrześcijańskie przekonania¹. Norwid-teolog² to przecież również artysta, który stara się – także w obszarze mówienia o tym, co religijne – przewyciężyć formy i konwencje, dąży do swoistej odnowy XIX-wiecznej „mowy chrześcijańskiej” (PWsz 6, 413)³.

Ów, ledwie tu zarysowany, portret Norwida – rewelatora XIX-wiecznego mówienia o Bogu, Kościele, sakramentach – prowokuje naturalnie do pytań o miejsce zabiegów poety na mapie ówczesnej literatury.

Przekonany o niedoskonałości form XIX-wiecznej „mowy chrześcijańskiej”, pamiętał przecież zapewne Norwid o krytycznych uwagach, jakie pod adresem

¹ Wzmianki o innowacyjności religijnego języka Norwida można odnaleźć m.in w następujących artykułach i książkach: I. S ł a w i ń s k a. *Ci gît l'artiste religieux*. „Znak” 1960 nr 7-8 s. 911-920; t a ż. *Chrześcijaństwo w przemyśleniach Norwida*. „Znak” 1966 nr 6 s. 721-732; P. H e i n t s c h. *Norwid a religia*. „Życie i Myśl” 1979 nr 6 s. 118; P. S c z a - n i e c k i. *Msza święta w pismach i „przemilczeniach” Norwida*. „W drodze” 1983 nr 10 s. 35; Z. Ł a p i ń s k i. *Norwid*. Wyd. II. Kraków 1983 s. 105; A. D u n a j s k i. *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*. Lublin 1985 zwłaszcza s. 246-247; t e n ż e. *Teologiczne czytanie Norwida*. Pelplin 1996 zwłaszcza s. 109-111; T. T y c z y ń s k i. *Romantyczne zmaganie ze Słowem*. „Studia Norwidiana” 7:1989 s. 32; J. P u z y ń i n a. „*Królestwo*” *na tle języka i myśli Norwida*. „Roczniki Humanistyczne KUL”, nr 1 (Filologia polska), 46:1998 s. 165-178; A. K a d y j e w s k a. *Role semantyczne Boga i szatana w poezji Norwida* (mps w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego).

² Por. A. D u n a j s k i. *Norwid-teolog?* W: t e n ż e. *Teologiczne czytanie Norwida* s. 15-52.

³ Wszystkie cytaty z dzieł poety pochodzą z wydania: C. N o r w i d. *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki. T. 1-11. Warszawa 1971-1976 (dalej: PWsz z odesłaniem do odpowiedniego tomu; pierwsza liczba oznacza tom, druga bądź kolejne – strony).

języka Kościoła kierował Mickiewicz w swych paryskich wykładach, i o niechętnym stosunku pisarzy romantycznych do teologii⁴. Wydaje się, iż podzielał powszechną wówczas opinię o swoistej niewydolności mowy teologów – zastygłej w niezrozumiałych schematach, niezdolnej do pochycenia prawd angażujących umysł i wolę. Podobnie jak inni romantycy – a może nawet pod ich wpływem – krytycznie oceniał formuły zawarte w „katechizmie najoficjalniej suchym” (PWsz 7, 41), mówiąc o Bogu starał się ominąć „katechizmu teoretyczną regułę” (PWsz 7, 42), by odnaleźć w swej twórczości drogę do prawd żywych⁵.

Podjmując trud odnowy języka religijnego, autor *Promethidiona* był też zapewne świadom, że podobny wysiłek podjęli przed nim inni: pod koniec lat czterdziestych XIX w., kiedy z wolna rozpoznawał istotę swego pisarskiego powołania, literatura romantyczna otrzymała już język późnych pism Słowackiego i bogaciła się stopniowo o innowacje Krasieńskiego, który także w obszarze mówienia o Bogu chciał pozostać oryginalny, twórczy. W czytelnicy obiegu znajdowały się popularne książki Augusta Cieszkowskiego i Bronisława Trentowskiego – pierwszy tom *Ojczyzna nasza* i *Chowanna* – obie pełne językowych eksperymentów w sferze mówienia o tym, co religijne. Korespondencja poety nie pozostawia wątpliwości, iż znał on i doceniał twórczość wymienionych romantyków. Co więcej, lektura jego pism przekonuje, że poszukując poetyckich sposobów wyrażania prawd wiary – sposobów przekształcania religijnego języka epoki – wielokrotnie stosował rozmaite elementy poetyki romantycznej, sięgał do romantycznych sposobów wyrażania sacrum: posługiwał się paronomazją, neologizmem, metaforą. Podobnie jak pisarze pierwszego pokolenia romantyków wykorzystywał wspomniane działania do celów poznawczych: z ich pomocą dążył do swoistej egzegezy znaków mowy religijnej. Czy można zatem mówić o odkrywczoci jego zabiegów?

⁴ Por. np. uwagi autora *Pana Tadeusza* w IV kursie wykładów w Collège de France: „[...] nauka i piśmiennictwo kościelne nie mają już w swym urzędowym języku wyrazów na oddanie pojęć świata dzisiejszego [...]. Wszystkie sakramentalne wyrazy epoki znaleziono, sformułowano poza obrębem Kościoła urzędowego” (A. M i c k i e w i c z. *Dzieła*. Wydanie Jubileuszowe. T. 11. Warszawa 1955 s. 395-396). J. Słowacki w *Dialogu troistym z Helionem, Helois i przeciwnikami* pisał: „katolicki kościół jest zaczarowanym posągami – a czeka oświecającej błyskawicy” (J. S ł o w a c k i. *Dzieła wszystkie*. Pod redakcją J. Kleinera. T. 14. Wrocław 1954 s. 233). Zob. także: A. C i e s z k o w s k i. *Ojczyzna nasza*. Wydanie nowe, zupełne z przedmową A. Żółtowskiego. T. 1. Poznań 1922 s. 28-47, 182-183.

⁵ Swe religijne poglądy, jak słusznie pisze ks. A. Dunajski, wołał Norwid wyrażać nie „dedukcjami Chrystianizmu, ale całym sobą” (PWsz 8, 111). Por. D u n a j s k i. *Norwid-teolog?* s. 21.

Sądzę, że tak. Norwida mówienie o Bogu, choć mocno osadzone w romantyzmie, ma bowiem pewien szczególny, wyróżniający się ton. Autor *Vademecum* świadomie buduje własny – niezależny od osiągnięć poprzedników – model „odnowy” języka XIX-wiecznych chrześcijan. Porównawcza analiza jego utworów i tekstów romantyków, w których często natrafiamy na te same zjawiska językowe (a nawet podobne sformułowania), przekonuje, iż, nawiązując do działań upowszechnionych przez wcześniejszą generację pisarzy, autor *Promethidiona* proponuje w istocie odrębny rodzaj hermeneutyki religijnego symbolu, inaczej odczytuje znaki „mowy chrześcijańskiej”.

Nie sposób, naturalnie, dokonać tu zestawienia wszystkich elementów poetyckiego języka Norwida ze stylistyką romantyzmu. Nie sposób też odnieść działań poety do literackich dokonań wszystkich romantyków. Zdając sobie sprawę z konieczności wyboru i nieuchronnej arbitralności rozstrzygnięć, chciałbym ograniczyć niniejsze rozważania do kilku zaledwie zjawisk, charakteryzujących Norwidową mowę religijną i odnieść je do twórczości niektórych tylko pisarzy i filozofów romantycznych. Przedmiotem analizy będą tu Norwidowskie paronomazje oglądane na tle twórczości Cieszkowskiego, neologizmy, których istotnym kontekstem są, jak się zdaje, słowotwórcze zabiegi Trentowskiego i Słowackiego, a także metaforyka autora *Rzeczy o wolności słowa*, umieszczona w kontekście pism Krasińskiego⁶. Przywołując wymienione zjawiska i ich historycznoliterackie tło – pamiętając o sondazowym charakterze obserwacji – chciałbym nieco szczegółowiej uzasadnić nieobcą badaczom zajmującej nas twórczości myśl, iż Norwidowska interpretacja religijnych znaków wyróżnia się na tle romantyzmu pewną ostrożnością, szacunkiem wobec tradycji, wiernością wobec chrześcijańskiego depozytu prawd wiary⁷.

Przyjrzyjmy się zatem jeszcze raz Norwidowskim paronomazjom. Kalamburów zestawienia wyrazów, figury etymologiczne są niekiedy dla autora *Vademecum* sposobem docierania do istotnego znaczenia pojęć, formą swoistej, poetyckiej hermeneutyki mowy religijnej. Wykorzystując współbrzmienia słów do pobudzania ich ukrytych znaczeń, dokonuje poeta swoistej interpretacji terminów religijnych, odsłania podpowierzchniowy sens pojęć – posługuje się

⁶ Poza obszarem niniejszych rozważań pozostały zatem m.in. filozoficzne prace J. N. Kamińskiego i twórczość Mickiewicza – nie mniej istotne dla interpretacji Norwidowego mówienia o Bogu niż prace wymienionych wyżej pisarzy.

⁷ Por. E. B i e n i k o w s k a. *Dwie twarze losu. Nietzsche – Norwid*. Kraków 1982 s. 154-165.

grą słów niczym filozof różnicujący zjawiska, oczyszczający kategorie poznawcze z przypadkowych skojarzeń. Kontekstem wspomnianych działań poety jest właśnie filozofia romantyczna. Przychodzi na myśl zwłaszcza *Ojciec nasz*, dzieło zaprzyjaźnionego z Norwidem Cieszkowskiego – obszerny traktat historyozoficzny, w którym szeroko rozumiana paronomazja stanowi nie tylko podstawowe narzędzie literackiej ekspresji, ale staje się także sposobem filozofowania⁸. Wywołana językową grą różnorodność semantycznych odcieni wyrazu stale jest dla autora traktatu źródłem cieniowania pojęć. W języku, w niezliczonych grach z jego morfologicznym systemem, szuka Cieszkowski uprawomocnienia sądów, stara się, by sam język – zwracający uwagę, wskazujący na siebie – sankcjonował, uwiarygodniał bieg myśli. Wydaje się, że istotnym źródłem Norwidowskich gier semantycznych pozostaje właśnie stylistyka *Ojciec nasz*. W znanym poecie pierwszym tomie traktatu, wydanym w Paryżu w 1848 r., odnajdujemy zjawiska charakteryzujące późniejsze Norwidowskie „działania na znaczeniach”: figury etymologiczne, quasi-etymologie, działania oparte na homonimii wyrazów, kalambury. Porównajmy choćby fragment poświęcony pojęciu *odpoczynek*. Autor *Promethidiona* kojarzy „od-po-czyn-ek” z czynem; tę samą skłonność odnajdujemy również u autora *Ojciec nasz*:

Będzie to więc Epoka *czynnego* i żywego, nie zaś tylko *biernego* i gnuśnego szczęścia, – czyli będzie to Epoka dzielnego *Spokoju*, – ale wcale nie martwego *Spoczynku*.

Między Spokojem a Spoczynkiem niesłychana zachodzi różnica. – Aliści sam źródłostów ją wyraża: – Spoczynek *po-czynie*; – nie tegoć żądamy. – Owszem, Epoka nadchodząca będzie właśnie epoką samego *czynu*, epoką właściwego *spełnienia*, – a więc *pełną*, nie zaś *próżną*; Spoczynek zaś jest próżny, – bo jest *próżnowaniem*, a nie harmonijną działalnością. – Taką dopiero jest *Spokój*, *po-ukojeniu*, *po-skojarzeniu*; – tego żądamy – i to sobie wywalczemy.

Martwy spoczynek żadnych walk nie zna, a przecież walki są warunkiem życia; – idzie tylko o to, aby je *ukoić*, *ustroić* – ale bynajmniej nie przytępić ani wytępić⁹.

⁸ Warto, jak sądzę, podkreślić, iż mowa tu o zjawisku mającym częstotliwość manieri stylistycznej. Chodzi o stałą skłonność Cieszkowskiego do kalamburowych zestawień – uchwytaną nawet przy wstępnej, powierzchownej lekturze *Ojciec nasz*. Jeśli mamy szukać źródeł Norwidowskich paronomazji w romantyzmie, kontekst stylistyki wspomnianego traktatu wydaje się szczególnie istotny ze względu na swą wyrazistość.

⁹ A. C i e s z k o w s k i. *Ojciec nasz*. T. 1. Paryż 1848 s. 228 i dalej na s. 229: „Ustanie więc walki w ciele jest śmiercią – a jej *strój* jest dopiero zdrowiem. – Otóż dojrzałego zdrowia nie zaś śmierci dostąpić ma ludzkość [...] Ona ma *owładnąć* wszelkimi siłami ducha nie zaś przytępić lub wytępić takowe – a to wspólne niemi *władanie* wprowadzi je właśnie w ład”.

Wypada stwierdzić, iż poetycka semantyka autora *Promethidiona*, choć bliska w jakimś sensie nurtowi współczesnej poezji lingwistycznej, ma swe analogie w romantyzmie, mieści się w stylistycznych obyczajach epoki¹⁰. Istotnym osiągnięciem Norwida jest, jak się zdaje, nie tyle odkrycie poezji współbrzmień i współznaczeń, ile raczej twórcza adaptacja języka ówczesnej filozofii dla potrzeb liryki, trafne rozpoznanie tych własności filozoficznego dyskursu, które można było przenieść na teren poezji. A także przecucie filozoficznych możliwości wiersza: wszak nawiązuje poeta do stylu *Ojczy nasz* właśnie po to, by uczynić poezję formą poznawania świata – równoważną filozofii! U źródeł wspomnianych nawiązań można odnaleźć przekonanie, że literatura może stać się formą poszukiwania istotnego znaczenia słów, terminów, pojęć; również sposobem odkrywania prawdy. Stąd można mówić o specyficznej analogii działań filozofa i poety: obaj dzięki paronomazji dążą do swoistej „odnowy” języka religii poprzez interpretację jego formuł, obaj za pomocą gier językowych starają się głębiej odczytać sens tradycyjnych symboli „mowy chrześcijańskiej”.

Działania Cieszkowskiego niejednokrotnie dotyczą bowiem pojęć religijnych – cały traktat *Ojczy nasz* pomyślany jest jako rozwinięcie symbolu religijnego: zasadnicze przesłanie dzieła, jego idee społeczne, polityczne, moralne wywodzi filozof punkt po punkcie ze słów *Modlitwy Pańskiej*¹¹. Cała niemal terminologia dzieła zakorzeniona jest w języku religijnym, cały niemal aparat pojęciowy traktatu wyprowadza autor z pojęć katechizmu, poddanych swoistej, filozoficznej reinterpretacji. *Ojczy nasz*, podobnie jak wiele innych historiozoficznych rozpraw epoki, jest próbą specyficznej racjonalizacji prawd wiary, próbą interpretacji religijnych symboli „w kategoriach realistycznych i świeckich, jako szczegółowego, choć skrótowego zapisu powinności jednostki, dróg przeznaczeń ludzkości, historycznej i kosmicznej ewolucji wszechświata”¹². Paronomazje często stają się dla filozofa sposobem interpretacji pojęć religijnych w duchu romantycznej historiozofii. W trzecim, wydanym już po śmierci Cieszkowskiego tomie *Ojczy nasz* czytamy m.in.:

¹⁰ W swej pracy o poetyckiej semantyce Norwida S. Sawicki umieszcza działania poety w kontekście literatury barokowej i współczesnej (S. S a w i c k i. *Z zagadnień semantyki poetyckiej Norwida*. W: t e n ż e. *Norwida walka z formą*. Warszawa 1986 s. 40-41), wydaje się jednak, iż Norwidowskie „działania na znaczeniach” należy czytać przede wszystkim w najbliższym temu pisarzowi kontekście romantyzmu.

¹¹ Zwraca na to uwagę E. Bieńkowska w artykule *Krasiński – poezja jako egzegeza symbolu*. W: *Polska liryka religijna*. Pod red. S. Sawickiego i P. Nowaczyńskiego. Lublin 1983 s. 211-228.

¹² Tamże s. 214.

Każda więc czynność czy to estetyczna, czy naukowa, czy też polityczno-socjalna; każde powołanie, czy artysty, czy nauczyciela, czy urzędnika, ma prawo poczytywać się za uprawę Ducha [...]. – Duch Ś[wię]ty innego Cultus nie chce, jedno Kultury w Miłości¹³.

Za pomocą figury etymologicznej autor odsłania tu znaczeniowe powinowactwo słowa *kultura* (ożywiając przy tym jego pierwotne znaczenie „uprawy”) ze słowem *kult* (używanego w traktacie w swej pierwotnej, łacińskiej formie). W języku, w etymologicznym pokrewieństwie wyrazów poszukuje uprawomocnienia sądu, iż „Kultura to Cultus, a Cultus Ducha to Kultura Ducha”¹⁴. W synonimii słów odnajduje znak tożsamości pojęć. Mocą gry językowej przybliża myśl, iż kult jest pewną formą kultury, kultura zaś formą religijnego obrzędu. Tym samym otwiera miejsce dla odczytania sensu teologicznego pojęcia w kategoriach czysto doczesnych – wszak „kultem” nazywa tu każdą czynność, „czy to estetyczną, czy naukową, czy też polityczno-socjalną”. Cel podobnych reinterpretacyjnych zabiegów filozofa pełniej odsłania się w kontekście zasadniczej idei traktatu. Jest nią, jak wskazują badacze, myśl o rychłym nadejściu ery Ducha, epoki Kościoła ludzkości, w której wszystko, co doczesne, dostąpi niejako „przebóstwienia”¹⁵, idea, która ociera się jednak o niebezpieczeństwo swoistej „terrestrializacji” Królestwa Bożego¹⁶, będąc, jak pisze teolog, „utopijną nadzieją uhistorycznienia rzeczywistości eschatycznej, niejako przyspieszenia jej [...]”¹⁷. Jeśli tak często za pomocą paronomazji dokonuje filozof swoistej hermeneutyki religijnych wyrażań, to właśnie po to, by ukazać ich nowy sens odczytany z perspektywy przeczuwanej epoki Ducha Świętego¹⁸.

¹³ A. C i e s z k o w s k i. *Ojciec nasz*. T. 3. Poznań 1922 s. 475.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. A. W a l i c k i. *Filozofia a mesjanizm*. Warszawa 1970 s. 61-76, a także np. *Francuskie inspiracje filozofii Cieszkowskiego*. W: A. W a l i c k i. *Między filozofią, religią i polityką*. Warszawa 1986 s. 87.

¹⁶ Por. Z. D r o z d. *Spółeczność epoki Ducha Świętego Augusta Cieszkowskiego*. Lublin 1974 (mps w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL), a także np. W a l i c k i. *Filozofia a mesjanizm*. s. 70-76; W. H r y n i e w i c z. *Nasza Pascha z Chrystusem*. Lublin 1987 s. 100.

¹⁷ H r y n i e w i c z, jw. s. 100.

¹⁸ Podobne przykłady można by mnożyć – przypomnijmy dwa:

„W tej przeto Społeczności i wszyscy, którym kierownictwo spraw publicznych i coraz dalsze rozwijanie przeznaczenia narodów albo ludzkości powierzone będzie, – niżsi lub wyżsi książęta będą istotnie księżmi [...] boć oni właśnie jedyne *sacra* Ducha odbywać (celebrować) będą [...]” – czytamy w trzecim tomie *Ojciec nasz* (jw. s. 89). W drugim zaś natrafiamy na zdanie o duchownych: „Każdy więc członek tego społeczeństwa [...] przyczyniać się będzie mógł do ustawicznej odprawy tego społecznego nabożeństwa, do tej powszechnej Kultury Ducha, bo któż ośmieli się przypuścić, aby się znalazł *Duch*, w którym by nic duchownego nie

Czy podobny cel wyznacza swym paronomastycznym zabiegom Norwid? Czy podobnie jak autor *Ojciec nasz* gry językowe czyni narzędziem zawłaszczania teologicznych pojęć dla potrzeb romantycznej filozofii dziejów? Wydaje się, że nie. Działania autora *Rzeczy o wolności słowa* są skromniejsze, mniej spektakularne, bardziej za to związane z obszarem chrześcijańskiego dogmatu i prawdami teologii. Zasadniczą funkcją Norwidowskich paronomazji jest deleksykalizacja religijnie nacechowanych wyrazów. Wie Norwid, że wraz z zacieraniem się etymologicznych znaczeń słów coraz mniej czytelny staje się głębinowy sens teologicznych formuł. Dzięki figurom etymologicznym na nowo objaśnia zapoznane znaczenie religijnych pojęć – silniej akcentuje związek terminu *duchowny* ze sferą ludzkiej duchowości – jak we fragmencie *Promethidiona* o „duchownych, w których ducha mało czuję” (PWsz 3, 458, w. 189) – nieoczekiwanie wydobywa „czynnościowe” konotacje *odpo-czyn-ku* – choćby w wierszu *Do Najświętszej Panny Marii. Litania*¹⁹. Swe zabiegi stale orientuje przy tym wobec teologii, stara się odczytywać sens religijnych formuł w duchu wierności chrześcijańskim dogmatom. Zdarza się, iż przywołując zapomniane znaczenia słów, wyraźnie nawiązuje do XIX-wiecznych katechizmów. Paronomastyczne zestawienie Norwida – „niech skrucą się pokruszą” – z wiersza *Nieskończony. Dialog z porządku dwunasty* (PWsz 1, 201, w. 32) brzmi jak swoiste streszczenie katechizmowych objaśnień. „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” – czytamy w tłumaczonym i rozpow szechnianym przez bliskich poecie ojców zmartwychwstańców katechizmie R. Bellarmina²⁰.

Prawda, iż paronomazja staje się w tej twórczości sposobem rozszerzania semantyki słowa religijnego, jednak w podobnych przypadkach odniesieniem zabiegów autora *Promethidiona* pozostaje teologia. Wbrew tendencjom obecnym w pismach Cieszkowskiego gry językowe Norwida stale kierują się nie tyle obok prawd katechizmu, ile wobec nich.

Podobnie neologizmy poety. Także poetycki neologizm jest dla Norwida sposobem ożywienia tradycyjnych znaczeń słów „mowy chrześcijańskiej”. W obszarze słowotwórczych działań poety wyczuwamy podobną tendencję, jak

było. [...] Każdy więc mniej lub więcej [...] stanie się *Ducha* kapłanem i będzie *duchownym*”.

¹⁹ Szerzej piszę o tym w artykule *Cypriana Norwida hermeneutyka mowy religijnej*, zamieszczonym w „Rocznikach Humanistycznych” 46:1998 z. 1 s. 179-196.

²⁰ Por. *Wykład nauki chrześcijańskiej [...]*. Tłum. A. Jełowicki. Rzym 1844 s. 167-168.

w przypadku paronomazji: autor *Rzeczy o wolności słowa* sięga po wypracowane przez romantyzm sposoby mówienia o Bogu, konsekwentniej jednak niż romantycy orientuje je wobec chrześcijańskiej teologii. Czasem zresztą świadomie nawiązuje do działań poprzedników, by poddać utworzone przez nich formy specyficznej reinterpretacji. Niech starczy tu jeden przykład.

Wielokrotnie czerpie Norwid w swej twórczości z zasobów innowacyjnej leksyki Trentowskiego, inspiruje nią własne działania, przenosi na teren własnej poezji niektóre wyrażenia. Zna – przynajmniej w pewnej części – słowotwórcze osiągnięcia autora *Chowanny* i często do nich nawiązuje²¹. Zarazem jednak pozostaje krytyczny wobec nierzadkich w twórczości Trentowskiego prób skrajnej racjonalizacji pojęć religijnych, z nieufnością odnosi się do prób redukcjonowania sensu religijnych terminów do płaszczyzny wyłącznie doczesnej, ziemskiej.

Akceptując konieczność wzbogacenia nazbyt sztywnego, nazbyt ubożego słownictwa XIX-wiecznej „mowy chrześcijańskiej”, nie godził się poeta, by jej „odnowa” łączyła się ze spłyceniem sensu funkcjonujących w niej terminów. Tam, gdzie to możliwe, starał się przywrócić teologii innowacyjne sformułowania Trentowskiego. Tak jest m.in. w przypadku neologizmu *bożo-człowieczeństwo*, który wielokrotnie pojawia się w pismach autora *Chowanny*. Zapewne podstawą słowotwórczą tej formy jest częste w teologicznej frazeologii zestawienie Bóg-człowiek²², oznaczające osobę Syna Bożego, odnoszące się do chrześcijańskiego dogmatu o Wcieleniu, leksykalna innowacja jest jednak dla Trentowskiego okazją do istotnej przemiany znaczeń wyrażenia. W *Słowniku wileńskim* natrafiamy na następujące objaśnienia filozofa²³:

²¹ Na związek poetyckiej leksyki Norwida z twórczością Trentowskiego pierwszy zwrócił uwagę W. Arcimowicz. W swojej książce *Norwid na tle swojego konfliktu z krytyką* (Wilno 1935 s. 88) pisze on o podobnej u obu autorów swobodzie w tworzeniu neologizmów, wspomina też o niektórych neosemantyzmach – wpływowi Trentowskiego przypisuje m.in. oryginalną semantykę pojawiającego się u Norwida czasownika *konać*. Artykuł T. Skubalanki *Złożenia z wszech- w historii języka polskiego*, zamieszczony w „Zeszytach Naukowych UMK” 1961 z. 4 s. 32-41), wskazuje, że romantyczne neologizmy z *wszech-* mają związek właśnie z pismami Trentowskiego i Cieszkowskiego. Być może także charakterystyczne dla Norwida złożenia z *cato-* inspirowane są działaniami filozofa, który wprowadził do języka polskiego rzeczownik *całokształt* (por. choćby tytuł jednej z jego rozpraw: *Myślini czyli całokształt loiki narodowej*. Poznań 1844).

²² Por. opracowania z kręgu bliskich Norwidowi ojców zmartwychwstańców, np. P. S e - m e n e n k o. *Credo*. Lwów 1885 s. 287, a także np. *Katechizm rzymski*. T. 1. Warszawa 1827 s. 42-43.

²³ Jak wiemy, redaktorzy *Słownika wileńskiego* właśnie Trentowskiemu powierzyli opracowanie terminologii filozoficznej. Terminy objaśniane przez filozofa – takie jak np. *bożo-człowieczeństwo* – oznaczane są w *Słowniku* gwiazdką.

* *Bożoczłowieczeństwo* [...] przekazany od wiary stan ludzkości taki, gdy w pełniłości czasów uświęci się ród nasz do tego stopnia, iż wyjawi się *Synostwo Boże* lub *Królestwo Boże* na ziemi. Kto z ludzi wykształcił się na obraz i podobieństwo Boga, otrzymuje Bożoczłowieczeństwo. Stąd przymiotnik: *bożoczłowieczy* i słowo *bożoczłowiecze*²⁴.

Sformułowania słownikowej definicji brzmią dość ogólnie, kontekst pism Trentowskiego pozwala jednak odsłonić szczegółowy sens zajmującego nas neologizmu. Termin *bożoczłowieczeństwo* stanowił m.in. ważną kategorię pojawiającej się w *Chowannie* refleksji antropologicznej. Oznacza stan indywidualnego spełnienia dokonującego się mocą własnej pracy – bez udziału nadprzyrodzonej łaski.

[...] Podobnież Bóg-człowiek nie jest nam wcale biblijnym Bogiem-człowiekiem, bo tego zowieśmy wszędzie po właściwym nazwisku, np. Chrystusem, Jezusem, Synem Maryi, Zbawicielem chrześcijańskiego świata itp. Bogiem-człowiekiem zowie się nam bóstwo-człowiek, tj. taki człowiek, co bóstwo swych piersi, bóstwo w powyższym znaczeniu, czyli prawdę, piękność i cnotę swej istoty, do najwyższego stopnia rozwikłał, co zacełował z tego względu nad innymi i został słusznie ziemi bożyszczem, słowem, co dopiął swego ostatecznego przeznaczenia i występuje jako obraz i podobieństwo Boga

– czytamy we wstępie do wspomnianego traktatu pedagogicznego²⁵. Pod koniec pierwszego tomu *Chowanny* natrafiamy natomiast na następujący fragment:

Każdy jest więc w swoim rodzaju, jak Chrystus, synem Boga na ziemi, i ma dwie natury: boską i ludzką. Nie każdy przecież jest Chrystusem; bo nie każdy zdoła się wypracować aż do najwyższego stopnia osobistości²⁶.

Jak wskazuje A. Walicki, prawdę o inkarnacji interpretował Trentowski właśnie jako proces rozwijania potencjalnej „boskości” człowieka. Wcielenie Chrystusa było dla filozofa jednym z wielu historycznie potwierdzonych przykładów „bożoczłowieczeństwa”, a nie absolutnie wyjątkowym „wydarze-

²⁴ *Słownik języka polskiego*. Opracowali A. Zdanowicz, M. Bohusz Szyszko, J. Filipowicz [i in.]. Wydany staraniem i kosztem przez M. Orgelbranda. T. I: A-O. Warszawa 1986 (reprint wydania: Wilno 1861) s. 102.

²⁵ B. T r e n t o w s k i. *Chowanna*. Opracował A. Walicki. T. I, Warszawa 1970 s. LI-LII.

²⁶ Tamże s. 500.

niem” wstąpienia Boga w ludzkość²⁷. Co więcej: epokę nowożytną autor *Chowanny* traktował jako erę swoistej „demokratyzacji” bożoczłowieczeństwa, epokę powszechnej dostępności stanu osiąganego dawniej tylko przez nielicznych²⁸. Innowacyjne sformułowanie Trentowskiego, choć atrakcyjne, wabiące świeżością, skrywało istotnie niebezpieczeństwo zapoznania istotnego sensu chrześcijańskiego terminu. Stąd właśnie niepokój Norwida. Stąd próba przywrócenia neologizmowi filozofa właściwego miejsca w „całości” prawd wiary.

Interesująca nas forma pojawia się m.in. w *Białych kwiatach*. Ich narrator, opowiadając o jednym z towarzyszy swej morskiej podróży, wspomina także o znamiennej rozmowie, którą odbył niegdyś ze swym „wdzięcznym interlokutorem”:

Jednego razu, w podłuz statku miotanego ogromnymi falami chodząc, [...] mówiliśmy żwawo coś o Bożoczłowieczeństwie Chrystusa Pana naszego, interlokutor mój przymilkł jakoś na chwilę, i ja za nim; potem, wskazując mi na fale, rzekł: „A więc wierzysz i w to, że Mesjasz chodził po falach jak po ziemi?...”

„Wierzę” – odpowiedziałem...

PWsz 6, 199

Przywołany przez rozmówców kontekst ewangeliczny, a zwłaszcza kontekst wyrazów, z którymi interesująca nas forma pozostaje w ścisłej relacji składniowej, nie pozostawiają wątpliwości, iż zwrot *Bożoczłowieczeństwo Chrystusa Pana* odnosi się tu do chrześcijańskiego dogmatu o Wcieleniu, nazywa zjednoczenie bosko-ludzkiej natury w Jezusie. Przenosząc na teren własnej twórczości słowotwórcze innowacje Trentowskiego, zmieniał poeta ich funkcję, podporządkowywał zadaniom, które wyznaczał własnym neologizmom²⁹. Innowacja leksykalna nie jest przecież dla autora *Białych kwiatów* sposobem

²⁷ Współczesny wydawca i komentator *Chowanny*, A. Walicki, tak pisze o tym w przypisie 189, zamieszczonym w drugim tomie traktatu: „Według Trentowskiego «Bogiem-człowiekiem i światła zbawicielem» był każdy człowiek, który rozwinął w sobie jaźń, tj. wzniósł się do samodzielności, rozbudził i «rozwikłał» swą potencjalną boskość. Wynikało stąd, że Jezus Chrystus nie był jedynym Bogiem-człowiekiem i że jego znaczenie związane jest z określonym czasem i miejscem”. B. T r e n t o w s k i. *Chowanna*. T. 2. Warszawa 1970 s. 614.

²⁸ Por. W a l i c k i. *Filozofia a mesjanizm* s. 115-118.

²⁹ Wypada dodać, iż podobnie postępował Krasiński. W jego twórczości nie natrafiamy wprawdzie na rzeczownik *bożoczłowieczeństwo*, lecz na przymiotniki *bożoczłowieczy* i *bożo-człowieczy* (w *Psalmach przyszłości* z lat 1845-1848 – por. *Pisma*. T. 5 s. 69 i liryku zatytułowanym *Ułamek* z 1851 r. Tamże. T. 6 s. 253). Inaczej niż u Trentowskiego neologizmy te autor *Irydiona* odnosi do osoby Wcielonego Boga (pisząc np. w wierszu *Ułamek* o bożo-człowieczej postaci Chrystusa).

przekształcania sensu terminów religijnych, jest raczej formą poetyckiego odkrywania dawnych znaczeń. Doceniając wagę słotwórczych działań filozofa w procesie odnowy XIX-wiecznego mówienia o Bogu, nadawał im Norwid nieco inny kierunek. Stylistycznym tendencjom romantyzmu powierzał nowe zadania – podobnie jak paronomazje, również innowacje leksykalne czynił narzędziem „odtworzenia” chrześcijańskiego depozytu prawd wiary.

Ów specyficzny sposób zastosowania neologizmu, charakterystyczne zorientowanie językowych eksperymentów wobec teologii odróżnia autora *Promethidiona* nie tylko od romantycznych filozofów, ale i poetów. Językoznawcy zwracają niekiedy uwagę na zależność poetyckiej leksyki Norwida od twórczości Słowackiego³⁰ (eksperymentującego także w obszarze słownictwa religijnego³¹), warto jednak, jak sądzę, podkreślić, iż słotwórcze zabiegi obydwu poetów mają w obszarze mowy religijnej nieco inny cel, wpisane są w odmienny model odnowy religijnego języka epoki.

Czym był eksperyment językowy w późnej twórczości Słowackiego? Jak wskazują interpretatorzy mistycznych pism poety – przede wszystkim sposobem reinterpretacji tradycyjnej leksyki religijnej w duchu filozofii genezyjskiej. Przekształcenia słotwórcze autora *Króla-Ducha* są narzędziem poetyckiego wykuwania nowych pojęć religijnych – adekwatnych do odsłaniającej się we wszechświecie rzeczywistości Ducha. Neologizm staje się tu istotnym znakiem Nowego Objawienia, sygnałem Nowej Prawdy, przekraczającej (poeta powiedziałaby zapewne: dopełniającej) prawdy przechowywane przez Kościół³². Tymczasem – jak wskazywaliśmy nieco wcześniej – leksykalne innowacje Norwida są raczej formą pseudonimowania teologicznej terminologii, a nie sposobem poetyckiej ewokacji prawd innych niż te, które są głoszone przez Kościół. Nawet tam, gdzie neologizmy poety w istotny sposób zmieniają rozumienie religijnego pojęcia, ich interpretacyjnym horyzontem pozostają prawdy teologii. Spróbujmy zilustrować sygnalizowaną wyżej odrębność stanowisk obu poetów, sięgając po krąg popularnej w romantyzmie leksyki „anielskiej”. W późnej twórczości Słowackiego funkcjonują m.in. cza-

³⁰ Por. np. J. P u z y n i a. *Derywaty z przedrostkiem bez- w poezji Cypriana Norwida*. „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego. Prace Językoznawcze” nr 17-18. Gdańsk 1994 s. 198.

³¹ Zwraca na to uwagę T. Skubalanka w swojej pracy o neologizmach romantycznych (jw. s. 171).

³² Por. A. K o w a l c z y k o w a. *Poetyka objawienia*. W: *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje*. Pod redakcją M. Janion i M. Żmigrodzkiej. Warszawa 1981 s. 153-160. Zob. także T y c z y ń s k i, jw. s. 23.

sowniki *przeanielić*, *wyanielić*, *wyanielać się*; w utworach Norwida natrafiamy na odczasownikowe *z-anielenie*.

W *II liście do Heliona* pisze zatem autor *Rozmów genezyjskich* o duszy, której zadaniem „przez pracę form zdobywać coraz większą ciał [...] anielskość... / razem z ziemią wyanieloną wyanielać się”³³. Na podobne sformułowania natrafiamy w *Dialogu troistym z Helionem, Helois i przeciwnikami*. Mowa tu o duchu „który po pracy wiekowej – formy z siebie urodzone i materią całą wchłonie – przeanieli i z nią całą wejdzie do niebios...”³⁴ We wszystkich cytowanych fragmentach zajmujące nas wyrazy mają ten sam sens. *Przeanielić* czy też *wyanielić* to tyle co „przybrać nową, doskonalszą formę”, „dokonać palingenetycznej przemiany będącej źródłem ewolucji wszechświata”. Oba czasowniki przybliżają proces ewolucji ducha, który poprzez kolejne wcielenia – od sił kosmicznych, poprzez przyrodę, potem człowieka – wznosi się ku Bogu. Imiesłowowe formy *przeanielony*, *wyanielony* określają tu właśnie stan doskonałości, ku której podąża wszechświat³⁵. Przekształcenia tradycyjnej leksyki „mowy chrześcijańskiej” (wszak podstawą słowotwórczą wspomnianych wyżej neologizmów jest wyraz „anioł”) łączy Słowacki ze swobodną interpretacją prawd przekazywanych przez chrześcijaństwo. Innowację leksykalną traktuje jako jeden ze sposobów podporządkowania obowiązującej terminologii religijnej ideom filozofii genezyjskiej.

Także Norwid rozszerza leksykalny krąg skupiony wokół wyrazu „anioł”. Być może znał on wymienione wyżej neologizmy autora *Króla-Ducha* (wszak w czasach, gdy poeta kontaktował się ze Słowackim, nieomal cała genezyjska twórczość autora *Dialogu troistego* pozostawała w rękopisie), istotny jest jednak dla nas przede wszystkim fakt, iż nadawał własnym przekształceniom nieco inny niż u Słowackiego wymiar. Warto tu wskazać zwłaszcza neologizm *z-anielenie*, który pojawia się w dramatycznej miniaturze zatytułowanej *Stodycz*. Bohaterowie tragedii – arcykapłan Jowisza Kajus Veletrius i jego sługa Pamfilius – zastanawiają się w niej nad tajemnicą chrześcijańskiej siły, mocy, której „nie przesilą katownie” (PWsz 4, 277, w. 67-68), mocy uwięzio-

³³ Por. *Listy do Heliona. List II* w. 30-34. W: J. S ł o w a c k i. *Dziela*. T. 14 s. 368.

³⁴ Tamże. *Dialog troisty [Rozmowa pierwsza o celach finalnych]* s. 234, w. 30-31.

³⁵ Obie formy są po prostu częścią terminologii filozoficznej Słowackiego, mają ściśle określoną zawartość pojęciową – wyrażają ideę palingenezy. Pisze o tym m.in. A. Kowalczykova. Por. t a ż. *Juliusz Słowacki*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. T. 1: 1831-1863. Pod redakcją A. Walickiego. Warszawa 1973 s. 285.

nej westalki Julii Murcji. Obaj wciąż ponawiają próby uchwycenia nieznanego im zjawiska w dostępne im kategorii pojęciowe³⁶:

KAJUS VELETRIUS

Coś jest...

*Zarzuca kraj szaty na oczy i zasypia.
P a m f i l i u s powoli się podnosi i na palcach wychodzi.
K a j u s V e l e t r i u s marząc, w pół-śnie*

...Coś jest... tę mając siłę, z którą lwa on głaszczę,
Głodnego lwa... a lew się [pokornie] ociera,
Jak kot, o goleń jego i zatrząska paszczę...
Tę siłę, z której owy śpiewając umiera...
Albo i Murcja ... siłę tę m a j ą c
.....
...Starcze! – ty – w płaszczu czerwonym –
Bosy – co w fałdach szaty, gdzie my mamy cienie,
Masz blask i z mieczem stoisz świeżo wyostrzonym...
T y... mówisz... że dać możesz mi to z-a n i e l e n i e...
Słucham...

ŚWIĘTY PAWEŁ

w widzeniu V e l e t r i u s a

...To z-a n i e l e n i e, które nie przesilą
Katownie, dać ci mogę i będziesz nim leczyl –
Lecz na cóż chcesz tej łaski?...

KAJUS VELETRIUS

rychło i nieprzytomnie

...Żebym ją... zniweczył!...

PWsz 4, 277-278

Podkreślony przez autora poetycki neologizm *z-a n i e l e n i e* wpisany jest tutaj w specyficzną sytuację dramatyczną: bohater, Kajus Veletrius, stopniowo przybliżył się ku chrześcijańskiej tajemnicy, poszukuje sformułowań

³⁶ Pisze o tym I. Sławińska (por. I. Sławińska. *Słodycz – miniatura tragiczna*. W: K. Górski, T. Makowiecki, I. Sławińska. *O Norwidzie pięć studiów*. Toruń 1949 s. 93-109) – nie analizując jednak zajmującego nas czasownika.

zdolnych uchwycić objawiającą się prawdę – stąd w jego ustach pojawia się słowo zbliżone do słów „mowy chrześcijańskiej”. „Jest coś, co oni nazywają s ł o d y c z ą i ł a s k ą...” – przypomina sługa Veletriusa (w. 56). Wydaje się, że zajmujący nas neologizm odnosi się właśnie do chrześcijańskiego pojęcia łaski – oznacza działanie Boga przyoblekającego nas w swoją moc miłości. Że chodzi tu o siłę przybywającą spoza nas samych, pochodzącą z relacji, sugeruje przedrostkowy formant z-. „Z-a n i e l e n i e” jest być może także „byciem-z”, jest zjednoczeniem ze światem duchowym – z aniołami i z Bogiem. Jest swoistą przemianą dokonującą się mocą łaski, „podnoszącej” nas – jak mówi tradycyjna teologia – na jakiś inny, wyższy stopień bytowania, bliższy aniołom. Leksykalna innowacja autora *Śtodyczy* jest znakiem poznawczych intuicji bohatera, ale ma również inną funkcję: skierowana jest w stronę czytelnika jako swoisty „ekwiwalent” terminu religijnego, zachęca do interpretacji, tym samym zaś pozwala na nowo rozpoznać sens chrześcijańskiego pojęcia łaski. Sytuacja dramatyczna, wspomniany neologizm sprawiają, że również odbiorca miniatury tragicznej (podobnie jak jej bohater) staje przed szansą odkrycia prawdy o przemieniającej nas miłości Boga³⁷. Słowotwórcze zabiegi poety jednoznacznie kierują ku prawdom przekazywanym i chronionym przez Kościół i naukę o Objawieniu. Neologizm jest tu sposobem poetyckiej aktualizacji tego, co w owym przekazie żywe i zobowiązujące, staje się narzędziem ocalania dla współczesności prawd niesionych przez tradycję. Inaczej niż Słowacki, leksykalne innowacje konsekwentnie kieruje Norwid nie w stronę myśli genezyjskiej, ale w stronę chrześcijańskiego dogmatu. Nowa forma wyrazowa staje się tu „pseudonimem” terminu teologicznego, a nie nowym terminem religijnym. Mimo iż w odczytach *O Juliuszu Słowackim* właśnie autora *Króla-Ducha* uznał Norwid za swego poprzednika w poszukiwaniu nowych form mówienia o Bogu³⁸, wydaje się, że model odnowy religijnego języka epoki za sprawą leksykalnych innowacji pozostaje u obu poetów nieco odmienny.

Odrębność Norwidowych zabiegów o to, by „mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo”, na tle podobnych działań romantycznych poetów i filozofów polega więc, jak się zdaje, przede wszystkim na tym, iż wyraźniej niż inni romantycy autor *Promethidiona* orientuje swe językowe odkrycia wobec teologii, stale odczytuje sens religijnych wyrażań w kontekście nauki Kościoła,

³⁷ To, że cytowany neologizm odnosi się właśnie do teologicznego pojęcia łaski, przekonuje m.in. K. Bukowski w artykule *Bóg Norwida*, „Ateneum Kapłańskie” 1972 z. 3 s. 273.

³⁸ Zwrócił na to uwagę T. Tyczyński (jw. s. 30).

silniej niż inni akcentuje teologiczną treść sakralnych formuł. Obiektem porównawczych analiz były dotąd paronomazje i neologizmy poety, wydaje się jednak, iż także inne kategorie stylu autora *Vade-mecum* potwierdzają poczynione obserwacje. Ograniczając tu z konieczności obszar interpretacji, chciałbym wskazać jeszcze jeden tylko przykład działań poety – tym razem w obszarze metaforyki.

Podobnie jak Słowacki, Mickiewicz, Krasiński dąży autor *Promethidiona* do swoistej metaforyzacji pojęć religijnych, mocą innowacji w zakresie łączliwości leksykalnej rozszerza semantyczny zakres słów „mowy chrześcijańskiej”, nasycy je nowymi treściami. Zarazem jednak – i w tym często różni się od wymienionych poetów – dba o ortodoksyjną wymowę sformułowań, nieco inaczej niż oni rozkłada akcenty, większą wagę przywiązuje do teologicznej zawartości zwrotu. Jako ilustracja zjawiska niech starczy tu zestawienie jednej z omówionych już metafor Norwida ze sformułowaniami pojawiającymi się w znanym poecie wstępie do *Przedświtu. We Fraszce (!)* [III] (*Petersbursko-Wiedeńskim Papistom przypisanej*) czytamy: „Gdybyście wiarę mieli, to już dawno / Widzielibyście, że glob jest Kościołem, / Który ma oną bazylikę sławną / Piotrową – niby ołtarzem i stołem...” (PWsz 1, 170). W *Przedświcie* Krasińskiego, nieco wcześniejszym niż *Fraszka (!)*, natrafiamy na następujący fragment:

Sfera polityki musi się przemienić w sferę religijną [...] Kościół boży na tej ziemi to nie tylko to lub ono miejsce, ten lub tamten obrząd, ale cały planeta i wszystkie, jakiegokolwiek być mogą, stosunki tak osobników, jak narodów między sobą. [...] Pan w całej sferze politycznej, kędy go dotąd nie było przytomnym się stanie, a narzędziem jego opatrności do tego nikt inny, jedno naród polski³⁹.

Mimo pewnej bliskości znaczeniowej obydwu fragmentów – wszak w obydwu obraz Kościoła globalnego staje się metaforą szerokich granic religijnej wspólnoty – widać też ich odrębność. Podobna metaforyka ma w nich nieco inny odcień semantyczny, nieco inaczej rozłożone akcenty.

Autor *Przedświtu* podkreśla, jak się zdaje, przede wszystkim społeczny wymiar „Kościół-planety”. „Szerokość” Kościoła wiąże z koniecznością rozszerzenia praw Bożych, Bożych zasad (miłości? sprawiedliwości?) na całość relacji międzyludzkich, w tym na relacje „narodów między sobą”. Tekst ma charakter mesjanistyczny: opatrnościowym narzędziem promieniowania Kościoła na stosunki społeczne i narodowe staje się tu naród polski – wybrany,

³⁹ Z. K r a s i ń s k i. *Przedświt*. W: t e n ż e. *Pisma* t. 4 s. 316-317.

by z jego pomocą Pan objawił się „w całej sferze politycznej”. „Planetarne” rozmiary Kościoła autor *Przedświtu* rozumie w kategoriach społeczno-politycznych – jako uniwersalizm religijnej moralności, uniwersalny wymiar jej zasad, które powinny obowiązywać także w sferze społecznej i narodowej. Jak wskazują badacze twórczości Krasieńskiego, istotny dla *Przedświtu* postulat, by sfera polityki przemieniła się w sferę religijną, można odczytywać właśnie jako wyraz nadziei na zaszczepienie także w obszarze relacji społecznych i międzynarodowych reguł miłości chrześcijańskiej⁴⁰.

Nieco inaczej dzieje się we *Fraszce (!)* Norwida. Trudno tu dopatrzeć się akcentów mesjanistycznych, silniej natomiast wyeksponowany jest wątek teologiczny. Autor *Fraszki (!)* zwraca m.in. uwagę na chrystologiczny wymiar Kościoła, podkreślając zarazem jego Piotrowe centrum. Norwidowy „Kościół globowy” to Mistyczne Ciało Chrystusa, to „cało-osoba” zmartwychwstałego Boga. To zarazem społeczność wierzących skupiona wokół Stolicy Apostolskiej niby wokół ołtarza i stołu. Podstawowym układem odniesienia dla wspomnianej metafory pozostają prawdy chrześcijańskiego dogmatu. Pisząc o „Kościelach globowym”, poeta stara się uszanować podstawowe przeświadczenia wierzących co do tego, czym jest Kościół, co należy do jego istoty. Wydaje się, iż wyraźniej niż Krasieński zwraca uwagę na teologiczne znaczenia sformułowania. Podobnie jak w przypadku paronomazji i neologizmów również tu, w obszarze metaforyki, troszczy się o to, by za pomocą działań poetyckich uwyraźnić podstawowe prawdy wiary.

Jakie są źródła tej zarysowującej się w sposób mniej lub bardziej wyraźny odrębności Norwidowej odnowy XIX-wiecznego mówienia o tym, co religijne, na tle reformatorskich działań innych romantyków? Prace poświęcone twórczości autora *Rzeczy o wolności słowa* podkreślają niekiedy związek Norwidowskiej religijności z nurtem XIX-wiecznego tradycjonalizmu⁴¹. Może więc, inaczej niż romantycy, uważał poeta, że prawdziwie głęboka przemiana naszego mówienia o Bogu – taka, która sprawia, iż na nowo pojmujemy istotny sens wypowiedzianych przez nas formuł – dokonuje się nie przez odrzucenie tradycji, lecz przeciwnie: przez przywrócenie więzi wyrażeniom religijnym z ich źródłem, ich pierwowzorem. Może, wbrew romantykom, przekonany był,

⁴⁰ Por. np. A. K o w a l c z y k o w a. *Poglądy filozoficzne Z. Krasieńskiego*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna* s. 326-347.

⁴¹ Por. K. B e r e z y ń s k i. *Filozofia Cypriana Norwida*. Warszawa 1911 s. 10-11, a także np. S. S a w i c k i. *Norwida wywyższenie tradycji*. „*Studia Norwidiana*” 8:1990 s. 13; A. M e r d a s. *Ocalony wieniec. Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji*. Warszawa 1995 s. 125-126.

iż autentyczna odnowa form „mowy chrześcijańskiej” powinna się dokonywać nie tyle mocą autorytarnych rozstrzygnięć jednostki obdarzonej stosownym „charyzmatem”, ile raczej z uwzględnieniem autorytetu Tradycji? Może sądził, iż właśnie Tradycja, podtrzymywana i rozwijana przez rozmaite tradycje teologiczne, skrywa najgłębszy sens terminów religijnych?

NORWID AND ROMANTIC ATTEMPTS TO RENEW RELIGIOUS LANGUAGE

SUMMARY

What sets off Norwid's efforts to "re-create Christian discourse" from similar attempts made by his contemporaries – Romantic poets and philosophers – are, it appears, first and foremost the following features: he is more explicit than others in referring his observations on language to theology, he consistently interprets the religious meaning of linguistic expressions in the light of Church teaching, and he lays more emphasis on the theological content of liturgical formulae. Comparative analyses so far have been restricted to paronomasias and neologisms. Yet it seems that other elements of Norwid's style also confirm these observations. What is most striking is the poet's care for the orthodoxy and theological depth of his language.

Transl. by Adam Pasicki