

Mateusz Grabowski
(Uniwersytet Łódzki)

NORWID (PONOWNIE) ODKRYTY. O POSTAWIE AUTORA
RZECZY O WOLNOŚCI SŁOWA WOBEC NOWOCZESNOŚCI

Przynależność pisarstwa Cypriana Norwida do nowoczesności zdaje się wciąż budzić w środowisku badaczy liczne kontrowersje. Pomimo klasycznych już prac Ewy Bieńkowskiej, Zofii Stefanowskiej, Alicji Lisieckiej i współczesnych badań Arenta van Nieukerken, Sławomira Rzepczyńskiego, Krzysztofa Trybusia i Wiesława Rzońcy, przystawalność autora *Vade-mecum* do modernizmu wydaje się niepewna, niejednoznaczna. Owa niepewność związana jest z trudnym pytaniem o to, na ile Norwid był (jeszcze) poetą romantycznym, a na ile można mówić o nim jako o twórcy premodernistycznym (Rzońca¹). Zazwyczaj norwidolodzy zgadzają się, że romantyzm autora *Quidama* jest zgoła inny niż ten reprezentowany przez Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego. Autor *Rzeczy o wolności słowa* twórczo przekształca zakorzenioną jeszcze w sentymentalizmie topikę ruin, ideę mesjanizmu zastępuje ideą pracy, a romantyczny indywidualizm rozpuszcza, kontekstualizuje (Rzepczyński) i quidamizuje (Rzońca). Norwidowi-romantykowi bliżej więc do modelu nowoczesnej liryki reprezentowanej przez poezję Baudelaire'a. Warto dodać, że twórczość poety cechuje również głęboka krytyka idei stworzonych przez pierwsze pokolenie romantycznej generacji. Pytanie o miejsce Norwida w historii literatury stanowi część większego zagadnienia, jakim jest relacja pomiędzy polskim romantyzmem i nowoczesnością. Hugo Friedrich, badacz, który zdefiniował cechy nowoczesnej liryki, oraz wielcy teoretycy nowoczesności – Theodor Adorno i Max Horkheimer – z pewnymi wątpliwościami uznawali poezję pierwszej połowy XIX wieku za przynależną do *modernité*². Romantyzm jest więc częścią nowoczesności, choć stanowi jednocześnie jej zaprzeczenie. Zanim ta teza zostanie rozwinięta, warto zaznaczyć jeszcze jeden problem. We współczesnych badaniach norwidologicznych, zapoczątkowanych przez Wiesława Rzońcę, Karola

¹ Wiesław Rzońca, *Witkacy – Norwid. Projekt komparatystyki dekonstrukcjonistycznej*, Warszawa: Semper 1998; idem, *Premodernizm Norwida – na tle symbolizmu literackiego drugiej połowy XIX w.*, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego 2013; idem, *Romantyzm a premodernizm w Polsce – wobec studium Arenta van Nieukerken*, „W czym zawiera się Norwidowski modernizm?”, „Przegląd Humanistyczny” 2014, nr 6.

² Hugo Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki: od połowy XIX do połowy XX wieku*, przeł. i wstępem opatrzyła Elżbieta Feliksiak, Warszawa: PIW 1978, s. 24; Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 1994, s. 287.

Samsela i Krzysztofa Cieślaka³, pojawia się znamieny termin – premodernizm. Autor *Vade-mecum* miałby być – wedle wspomnianych autorów – pierwszym polskim poetą, którego twórczość zapowiadała prądy estetyczne właściwe dla modernizmu (szczególnie parnasizm i symbolizm). Warszawscy badacze kładą nacisk na Norwidowskie przekroczenie romantyzmu – czy wręcz jego porzucenie na rzecz modernizmu. Teza to słuszna, jednak rodzi istotne wątpliwości. W mojej opinii bliższa twórczości Norwida jest rzadko rozwijana w polskich badaniach kategoria późnego romantyzmu. Drugie pokolenie twórców wychowanych na spuściznie Byrona, Shelleya, Mickiewicza i Krasińskiego było krytyczne wobec założeń ideowych i estetycznych pierwszego pokolenia romantyków. Jednocześnie zaś zapoczątkowało modernizm, powoli odchodząc od poetyki wypracowanej przez ich wielkich poprzedników⁴. Nie oznacza to jednak, że porzucili dziedzictwo romantyzmu. Owo przekroczenie było w istocie gestem skrajnego, romantycznego indywidualizmu, którego głównym dogmatem jest imperatyw oryginalności oraz bunt przeciwko poetyce wypracowanej przez pokolenie ojców – niezależnie czy byli nimi klasycy, czy pierwsze pokolenie romantyków. Pytanie o nowoczesność twórczości autora *Assunty* jest więc jednocześnie pytaniem o nowoczesność samego romantyzmu – u jego narodzin, w czasie rozkwitu i zmięczenia.

INNA NOWOCZESNOŚĆ

Wspomniani już Adorno i Horkheimer w swej fundamentalnej pracy – *Dialektyka oświecenia* – zdefiniowali romantyzm jako epokę skrajnego buntu wymierzzonego w oświeceniowy racjonalizm. Nawet jeżeli nie wszystkie elementy definicji romantyzmu zaprezentowane przez niemieckich filozofów przystają do problematyki polskiej, niemieckiej i brytyjskiej literatury pierwszej połowy XIX wieku, to jednak badania Adorna i Horkheimera prowadzą do fundamentalnej konkluzji – romantyzm jest częścią nowoczesności, jednocześnie będąc ruchem antynowoczesnym.

Za co dokładnie romantyzm kontestuje nowoczesność zapoczątkowaną przez oświecenie? Warto odnieść się do początków epoki. Jean-Jacques Rousseau krytykował oświecenie za racjonalizm prowadzący do instrumentalizacji rozumu (warto zaznaczyć, że francuski filozof nie używał jeszcze terminu „rozum instrumentalny”). Jej konsekwencją jest nałożenie na rzeczywistość matrycy stosunków ilościowych, które redukują człowieka i budowaną przezeń kulturę: „W naszym oświeconym wieku każdy potrafi obliczać, z dokładnością do jednego eskuda, wartość honoru i życia”⁵. Rousseau jest pierwszym filozofem, który zauważa, że

³ Karol Samsel, *Cyprian Norwid w Crystal Palace albo czy istnieje światopogląd modernistyczny Norwida*, „Folia Litteraria Polonica” 2016, nr 33; Krzysztof Cieślak, *Twórczość Cypriana Norwida a teorie ewolucjonizmu drugiej połowy XIX wieku*, Warszawa: Elipsa 2017.

⁴ Zob. znaczenie terminu *modernité romantique* w: Magdalena Siwiec, „*Modernité romantique*”. *Francuskie style lektury a romantyzm polski*, „Ślupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska” 2010, nr 8.

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *List do d'Alemberta o widowiskach*, przeł. Wiera Bieńkowska, w: idem, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do „Narcyza”, List o widowiskach*,

supremacja rozumu instrumentalnego prowadzi nie do emancypacji człowieka, a do dehumanizacji kultury, w której dominującą rolę odgrywają stosunki ilościowe, a nie jakościowe. U zarania romantyzmu pojawia się więc krytyczna świadomość rozdziału tego, co ilościowe i jakościowe, materialne i duchowe. Tę linię refleksji kontynuował Fryderyk Schiller, pisząc wręcz o kryzysie nowoczesności. Winnym tego stanu rzeczy miał być pojawiający się u schyłku wieku światła dualizm bezpośredniości i refleksji, będący owocem tyranii rozumu instrumentalnego. Racjonalizacja rzeczywistości prowadziła do dychotomii wnętrza i zewnątrz, refleksji i bezpośredniości, której konsekwencją miała być atomizacja życia społecznego⁶. Oświecenie prowadziło do głębokiego pęknięcia, które za Maxem Weberem określa się jako odczarowanie świata (termin wynaleziony przez Schillera).

Ten proces w warstwie epistemologicznej można opisać, odwołując się do badań Isaiaha Berlina⁷. Według niego początek kryzysu oświeceniowego racjonalizmu został ufundowany przez epistemologiczny sceptycyzm Davida Hume'a⁸. Szkocki empirysta podał bowiem w wątpliwość możliwość racjonalnego udowodnienia prawdziwości świata i jego elementów. Słynna teza Hume'a, że świat niepodobna udowodnić – trzeba więc uwierzyć, stała się kamieniem węgielnym romantycznego empiryzmu teologicznego Johanna Georga Hamanna. Hamann – pierwszy tłumacz prac Hume'a na język niemiecki – położył nacisk na teologiczny wymiar doświadczenia empirycznego. Rozszyfrowanie świata i spajających go elementów uzależnione było, wedle niemieckiego filozofa, od wiary, że ów świat istnieje naprawdę. Owa wiara zaś została ufundowana na zaufaniu pokładanym w Bogu – jako Stwórcy. Jak zauważył Hans Graubner⁹, Hamann dokonał tym samym nie tyle recepcji, co twórczej reinterpretacji Hume'owskiego sceptycyzmu. Szkocki empirysta bowiem postrzegał akt wiary nie jako imperatyw, którego realizacja daje możliwość poznania prawdy o świecie, lecz jako porażkę empiryzmu ufundowanego na filozofii Kartezjusza i Davida Locke'a. Dla Hume'a podstawowym błędem oświeceniowego racjonalizmu była naiwna wiara w istnienie trwałego łańcucha przyczynowo-skutkowego, łączącego poszczególne elementy doświadczenia. Tam, gdzie poprzednicy Hume'a dostrzegali zasadę przyczynowości, istniała wedle niego np. zasada korelacji. Łańcuch przyczynowo-skutkowy, podobnie jak istnienie substancji, były dla szkockiego empirysty tylko iluzją tworzoną przez rozum, który nakłada właściwe sobie matryce na rzeczywistość zewnętrzną. Wspominana przez Schillera opozycja wnętrza i zewnątrz jest więc fundamentem Hume'owskiego sceptycyzmu.

List o opatrności, Listy moralne, List do Arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa, przeł. różni, Warszawa: PWN 1966, s. 415.

⁶ Zob. Fryderyk Schiller, *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, przeł. Irena Krońska, w: idem, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. Irena Krońska, Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1972, s. 404–405.

⁷ Isaiah Berlin, *Korzenie romantyzmu. Wykłady mellonowskie w zakresie sztuk pięknych wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie*, red. Henry Hardy, przeł. Anna Bartkiewicz, Poznań: Zysk i S-ka 2004.

⁸ Berlin rozwinął tym samym tezę zaproponowaną przez Carla Beckera; zob. Carl Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. Janusz Ruskowski, Poznań: Zysk i S-ka 1995, s. 45–46.

⁹ Hans Graubner, *Theological Empiricism: Aspects of Johann Georg Hamann's Reception of Hume*, „Hume Studies” 1989, vol. 15, nr 2, s. 377.

Rozdział na to, co wiąże się z poznaniem rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej, kontynuowany jest w modelu empirycznym zaproponowanym przez Immanuela Kanta. Kant w *Prolegomenach do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* utrzymywał, że odnalazł rozwiązanie problemu trapiącego szkockiego filozofa¹⁰. Autor *Krytyki czystego rozumu* zgodził się z Humem, że – co prawda – nie możemy udowodnić prawdziwości świata zewnętrznego i składających się nań elementów (noumenów), możemy natomiast powiedzieć wszystko o przedmiotach naszego doświadczenia – fenomenach. Hamann był przeciwnikiem takiego stanowiska. Nie zgadzał się na podział wnętrza i zewnątrz. Dla ojca empiryzmu teologicznego świat stanowił komplementarną całość, będąc – to fundamentalne założenie empiryzmu teologicznego – językowym komunikatem wypowiedzianym w akcie stworzenia¹¹. Pomiędzy człowiekiem, światem i jego Stwórcą miałyby zachodzić akt nieustannej komunikacji, podczas której negocjowane są wszystkie sensy. Celem człowieka jest rozszyfrowanie Boskiego Języka Stworzenia, który ukształtowany jest na wzór języka poetyckiego – składa się bowiem ze złożonych metafor. To założenie bliskie jest estetycznym manifestom nowej poezji autorstwa Williama Wordswortha i Fryderyka Schlegla¹². Ten pierwszy – we wstępie do drugiego wydania ballad lirycznych – uznawał, że nowa poezja (romantyczna) ma być ufundowana na języku, który będzie uniwersalnym medium poznania. Schlegel zaś określił romantyczny model liryki mianem poezji nowoczesnej, która nie tylko opisuje doświadczenie człowieka żyjącego na przełomie wieku XVIII i XIX, ale również owo doświadczenie tworzy, kreuje nowy świat, stając się początkiem nowoczesnej mitologii¹³.

Systemy filozoficzne Kanta i Hamanna stanowią – używając terminologii Agaty Bielick-Robson – dwie strategie nowoczesności: bez lęku i z lękiem¹⁴. Badaczka widzi Kantowski podział na poznanie noumenalne i fenomenalne jako część krytykowanego przez Schillera dualizmu wnętrza i zewnątrz. Tym samym zaproponowany przez autora *Metafizyki moralności* model empiryzmu zdaje się pogodzony z oświeceniowym racjonalizmem, nie dostrzegając w nim zauważonego przez Rousseau i Schillera pęknięcia. Jest to filozofia ufności w racjonalizm, zakładająca, że na poziomie epistemologicznym człowiek jest bytem świadomym swej pozycji w świecie, jako ten, kto dzięki rozumowi pojmuje wszystkie elementy stworzenia. Empiryzm teologiczny Hamanna zaś reprezentuje lęk przed nowoczesnością, będąc wyrazem braku zgody na rozdzielenie tego, co wewnętrzne, od zewnętrznego. Żeby ową przepaść pomiędzy rozumem a światem zasypać, Hamann odwołuje się do teologii, czyniąc podmiot uczestnikiem komunikacji pomiędzy Stwórcą i stworzeniem. Mostem łączącym owe przeciwległe brzegi miałyby być nowa poezja, najważniejszym zaś podmiotem strategii innej nowoczesności – poeta. Można tu mówić o dwóch modelach łączenia wspomnianych przeciwności przez

¹⁰ Immanuel Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. Benedykt Bornstein, na nowo oprac. Janina Suchorzewska, Warszawa: PWN 1960, s. 92 i n.

¹¹ John R. Betz, *After Enlightenment. The Post-Secular Vision of J.G. Hamann*, West Sussex: Wiley-Blackwell 2009, s. 231.

¹² Zob. *Manifesty romantyzmu 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, red. Alina Kowalczykowa, Warszawa: PWN 1975, s. 41–67, 136–170.

¹³ Fryderyk Schlegel, *Mowa o mitologii*, w: *Manifesty romantyzmu*, op. cit., s. 149–159.

¹⁴ Agata Bielick-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków: Universitas 2004, s. 54–106.

artystę. Pierwszym z nich byłby model „zwierciadła i lampy” – właściwy początkom brytyjskiego romantyzmu, zauważony i opisany przez Meyera Howarda Abramsa¹⁵. Bezpośrednim łącznikiem pomiędzy doświadczeniem wewnętrznym człowieka i zewnętrznym jest tu poeta, który niczym zwierciadło odbija idee, później zaś rzutuje je na swoich czytelników (społeczeństwo). Drugim modelem jest ironia romantyczna, która zakłada jednocześnie odsłanianie owej dychotomii i unicestwienie jej przez poetę¹⁶. Inna nowoczesność była więc dla romantyków zadaniem do odrobienia. Jej główny cel stanowiło zaczerpnięcie światła: przywrócenie w nim trwałej relacji pomiędzy tym, co racjonalne i irracjonalne (Schlegel, Mochnacki); zewnątrz i wewnątrz (Rousseau, Schiller). Jako taki, romantyzm więc jest nie tyle antynowoczesny, co stanowi propozycję innego kształtu *modernité*. Na ową inną nowoczesność składają się następujące elementy: dialektyka wnętrza i zewnątrz, realnego i idealnego; teologiczny charakter poznania; przekonanie o istnieniu *logos* ukształtowanego na wzór języka poetyckiego; nowa formuła języka, który nie tylko opisuje doświadczenie, ale również je kreuje. Jak te elementy romantycznej formuły nowoczesności funkcjonują szczególnie w dojrzalej twórczości Norwida?

NORWID – NOWOCZESNY ROMANTYK

Interesuje mnie szczególnie dojrzaly okres twórczości Norwida datowany od roku 1854 (powrót do Europy), ponieważ dla zwolenników teorii o premodernistycznym charakterze twórczości poety ten czas w literackiej biografii autora *Vade-mecum* byłyby szczególnie antyromantyczny i nowoczesny. Poszukując odpowiedzi na pytanie o nowoczesność Norwidowskiej twórczości, warto przeanalizować poemat *Rzecz o wolności słowa* (1868), skupiając się na dwóch z wymienionych wcześniej założeniach romantycznej nowoczesności: teologicznym charakterze poznania oraz ukształtowaniu *logos* jako języka poetyckiego.

Norwid w poemacie ukazuje moment powstania języka:

Oto (mówi) Przedwieczny przywiódł przed Człowieka:
Bydło, zwierzę i ptastwo powietrzne... i czeka,
Aby je wszystkie przezwał ICH imieniem własnym...
Nie można być – doprawdy – kolosalniej jasnym...
Dwie albowiem przyczyny tu w działanie wchodzą,
Słowa się po sprawdzenie odnoszą gdy rodzą.
Swoją zaś ścisłość mierzą natury obrazem:
Są z prawdy, ducha i są z litery zarazem.
Wszech-mądrość i Sumienie, jak słońce z zwierciadłem,
Rozejrzawszy się, ciska promień abecadłem... (III, 573–574¹⁷)

¹⁵ Meyer H. Abrams, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, przeł. Maria B. Fedewicz, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria 2003.

¹⁶ Zob. Włodzimierz Szturc, *Ironia romantyczna*, Warszawa: PWN 1992, s. 67–77.

¹⁷ Cytaty z dzieł Norwida (wyłączając *Vade-mecum*) podaję za wydaniem: Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz W. Gomulicki, Warszawa: PIW 1971–1976, t. 1–11 (cyfry rzymskie oznaczają numer tomu, arabskie strony).

Człowiek, nazywając stworzenia w rajskim ogrodzie, jednocześnie odkrywa prawdę o nich („Aby je wszystkie przezwiał ICH imieniem własnym...”). Język okazuje się najważniejszym medium poznania, które ujawnia najgłębszą prawdę o świecie („Słowa się po sprawdzeniu odnoszą, gdy rodzą./ Swoją zaś ścisłość mierzą natury obrazem:”). Owo sprawdzanie ścisłości słów z „natury obrazem” stanowi część procesu powstawania ludzkiej mowy. Wtedy bowiem słowo ze znaku teologicznego (Słowo z Ewangelii św. Jana) stało się znakiem językowym („abecadłem”), którym człowiek może nazywać elementy otaczającego go świata. Przejście znaku teologicznego w znak językowy można określić tak fundamentalnym dla Norwidowskiej myśli mianem „wcielenia” lub – sięgając po asocjacje z wspomnianym wcześniej Hamannem – „przekładu”. Figura przekładu stanowi realizację istotnego dla niemieckiego filozofa założenia, że człowiek mówiąc, dokonuje tłumaczenia: „Mówić to znaczy przekładać – z języka aniołów na język człowieka, to jest z myśli na słowa – z rzeczy na imiona – z obrazów na znaki”¹⁸. W istocie, gdy Adam w poemacie Norwida nazywa zwierzęta – pierwszy raz posługując się mową – dokonuje przekładu: z języka aniołów (znak teologiczny) na język człowieka (znak językowy); z rzeczy (stworzenie) na imiona (akt nazywania); z obrazów (doświadczenie postrzegania elementów stworzenia) na znaki (system języka). Sam przekład jest dla Hamanna i Norwida jednocześnie aktem komunikacji pomiędzy nazywającym i nazywanym.

W *Rzeczy o wolności słowa* człowiek nazywa stworzenie po to, by poznać prawdę o sobie samym i otaczającym go świecie. Od tego momentu, gdy pierwszy raz użył znaku teologicznego, który stał się znakiem językowym (imienia), trwa proces nieustannego wcielania słowa w ludzkie życie. Owo wcielanie stanowi koło zamachowe dziejów. Ukazał to poeta w późniejszych fragmentach poematu, opisując rozwój kultury i cywilizacji, gdy słowo przekształcało się w kolejne gatunki literackie: pieśń, monolog, dialog i apolog. Historia człowieka jest więc jednocześnie historią kolejnych wcieleń słowa:

Kluczem do prawidłowego odczytania historiozoficznej myśli Norwida zdaje się być jego na wskroś teologiczna koncepcja „Słowa”. Dzieje bowiem są w swej istocie dziejami Słowa, które niegdyś powołało świat do bytu, potem w czasie „ciałem się stało”, a teraz, jako słowo „z-wolenia” (zbawienia), prowadzi ludzkie dzieje w „z-bożny czas” czyli w eschatologiczną pełnię¹⁹.

Piotr Chlebowski – autor obszernej monografii poematu – również zauważa, że „Poeta, jako zwolennik tradycjonalizmu, postrzegał dzieje świata przez pryzmat punktów kulminacyjnych, z których najważniejszym był czas związany z faktem Wcielenia”²⁰. Proces przekładu języka rzeczy na język stworzenia (Norwidowskie: „*Odpowiednie dać rzeczy – słowo*” [*Vade-mecum*, 11]²¹) jest więc w najgłębszej swej istocie aktem wcielania słowa-idei w plan ziemski. Ową akt wcielania

¹⁸ Adam Lipszyc, *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Kraków: Universitas 2012, s. 29.

¹⁹ Antoni Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1985, s. 195.

²⁰ Piotr Chlebowski, *Cypriana Norwida „Rzecz o wolności słowa”. Ku eposowi chrześcijańskiej*, Lublin: TN KUL 2000, s. 49.

²¹ Cytaty z *Vade-mecum* Norwida podaję za wydaniem: Cyprian Norwid, *Vade-mecum*, oprac. Józef Fert, Lublin: TN KUL 2004.

jest zaś nieskończony, ma charakter nieustannego doskonalenia świata („O! nieskończona jeszcze Dziejów praca,/ Nie-prze-palony jeszcze glob, Sumieniem!” [Vade-mecum, 16]). Skoro, według Norwida, język pozwala człowiekowi poznać świat, wyrazić prawdę o sobie, a poprzez akt wcielania zaistnieć w historii, to czy ów język zawsze komunikuje prawdę? A jeżeli nas zwodzi, to jaki jest obraz świata przez ów język wykreowany?

W *Rzeczy o wolności słowa* Norwid rozwija ideę fałszywego Serio, które stanowi skrajne przeciwieństwo Wielkiego Serio:

– I spomniałem to Serio-fałszywe – okrutne! –
 Gdy ludzie, prawdę widząc, czężą kłamstwo wierutne,
 Niewolniki tych, którzy dzierżą, i zgnębionych,
 Stworzyć nic nie śmiejący, pyły form stworzonych,
 Służebni zawsze – zawsze żadni – czy ich słowo
 Przeczy? lub twierdzi? – równie krągłe jednakowo,
 Bo myśl ich jest tym piaskiem brzegu, który psuje
 Formę swoją tym kształtem, jakim morze pluje,
 Pieniąc się, i popycha stopą fali białą [...] (III, 599)

„Serio-fałszywe” jest konsekwencją błędnego przekładu języka rzeczy na Język Stworzenia. Słowo zawiera w sobie ideę, natomiast rzecz – formę, w której owa idea może wybrzmieć. Bez formy, znaku, słowo pozostaje w przestrzeni logosu, nie mogąc wcielić się i zaistnieć ziemskim praksis. Niemniej wcielenia idei nigdy nie są doskonałe, tak jak nie istnieje doskonały przekład. Żeby ukazać, w jaki sposób powstaje „Serio-fałszywe”, warto odnieść się do jednej z ostatnich Norwidowskich nowel – *Tajemnicy lorda Singelworth* (1881–1883). Tytułowy bohater wspomnianego utworu walczy o autonomię idei czystości. Zauważa bowiem, że, poprzez akt błędnego wcielenia, czystość stała się jedynie zaprzeczeniem nieczystości:

Szlachetni panowie i cała społeczność promujecie czystość jako zaprzeczenie nieczystości. Odpowiednia doza perfum, gdy staje w przeciwieństwie względem dozy odpowiedniej rozkładowego fetoru, jest to dla was czystym oddechem, bo taki już macie nerwów ustrój. Pewien rodzaj powonienia i aspiracji wyrobił się wokoło was – i tak jest w ludziach, jak u niektórych pokoleń na Kaukazie: rozdziwienie na zło i dobro pojęcia bóstwa! (VI, 158)

Przywrócenie właściwego rozumienia idei czystości wymaga od bohatera ukazania jej znaczenia w sposób pozawerbalny. Dzięki temu udaje mu się uniknąć zwodzących mechanizmów języka. Lord unosi się balonem nad europejskimi stolicami, tym samym manifestując znaczenie czystości:

Nieczystość... – rzekł Lord pół-głosem i jakoby pochylając się od ucha od ucha jednym i drugim – ...nieczystość jest to niskość... Jest to niskość!... – powtórzył głośnie. – Jakoż, gdyby taż sama starożytna dama [Ksantypa – M.G.] z taż samą i nie mniej pełną urną znajdowała się ze mną na wysokości, do której zwykł mój dobiegać balon, mogłaby wypróżnić naczynie swoje bez obawy najmniejszej, bo tam nieczystości wcale nie ma! Tam ciągły porządek jest i pełni się, w ustawach sił i warunków atmosfery założonym będąc.

[...]

Jednym słowem: za wysoko ja się podnoszę, ażeby dotyczyła mnie nieczystość!... Co ci się podoba stamtąd rzuć, a potem o safirowej nocy letniej patrz na spadający aerolit... jakże on jest pięknym!...

Czystość zależy na podniesieniu się stosownym – nieczystością zaś jest poniżenie się... lub kogo... (VI, 160)

Niestety, aeronautyczny manifest arystokraty zostaje niezrozumiany. Konsekwencją tego są narastające we wszystkich stolicach Starego Kontynentu plotki na temat znaczenia dziwnego zachowania Singelwortha. Lord, poproszony przez weneckich dostojników o wyjaśnienie celu swych aeronautycznych podróży, wyznaje prawdę. Manifest ulega werbalizacji, a stając się zrozumiałą, jednocześnie popada w śmieszność. Weneccy rozmówcy Singelwortha z dystansem traktują jego wyjaśnienia. Norwid tym samym ukazuje znamieny paradoks: język wypacza idee, jednocześnie nie mamy możliwości wyrażać ich w inny sposób niż za jego pomocą. Nie ma ucieczki przed językiem – choć jest on niedoskonały, to pozostaje najważniejszym narzędziem poznania. W Norwidowskiej noweli język nie tylko stanowi jednak medium wyjaśniające tytułową tajemnicę, ale również jest najważniejszym kreatorem rzeczywistości. Narastające plotki na temat działalności arystokraty tworzą narrację, która okazuje się bardziej przekonująca niż rozwiązanie tytułowego sekretu, które Lord prezentuje swoim rozmówcom. Jednocześnie język „fałszywego-Serio” kreuje rzeczywistość społeczną – błędne wcielenie idei czystości ma prawdziwie ponure konsekwencje:

Prawda jest, że te i owe municypalności walczą mężnie, lecz ażeby usunąć nieco falangę kału, muszą one całą falangę ludzi zdegradować, zmieniając ich w bryły bez powonienia i bez towarzyskiego wdzięku, i z którymi do stołu sięść nikt nie chce... (VI, 159)

Poprawnie wcielona idea czystości, zachowująca swoją autonomię, wyróżniałaby tych, którzy pragną ją zaprowadzić. „Serio-fałszywe” odbiera idei jej autonomię – wolność słowa – i czyni ją zależną od jej zaprzeczenia. Zaprowadzający czystość nie stykają się z nią, lecz z brudem, który ich stygmatyzuje i skazuje na towarzyską banicję.

W twórczości Norwida dostrzec można strategię zaczarowania świata właściwe dla romantycznego projektu nowoczesności. Wcielenie idei, tłumaczenie języka rzeczy na Boski Język Stworzenia, ma u Norwida – podobnie jak u Hamanna – nieskończony charakter. Jednocześnie polski poeta pozostaje świadomy kreacyjnej mocy języka. Pisząc o „Serio-fałszywym” i konsekwencjach błędnego wcielenia, ukazuje kulturę wypaczoną, groteskową, będącą pokłosiem języka używanego przez jej elity. Wystarczy przypomnieć utwory piętnujące środowisko salonu, jak: *Marionetki*, *Cacka*, *Assunta*, *Ostatni despotyzm*, *Aktor* i najważniejszy z nich – *Pierścień Wielkiej-Damy* – by zauważyć rolę, jaką pełni w nich język jako narzędzie komunikacji. Norwid często zwracał uwagę w swej korespondencji na brak „człowieczeństwa zupełnego” w społeczeństwie 2. połowy XIX wieku. Ów brak był zaś wynikiem pozornej komunikacji okaleczonym językiem, jaka zachodziła we współczesnej mu kulturze. Dlatego poeta stworzył własną koncepcję języka poetyckiego, nowego języka, nowej poezji. Norwid jako późny romantyk pragnął pisać w sposób oryginalny i podporządkowany romantycznemu założeniu aktualności. Jednakże aktualność Norwidowskiej poezji cechowała się już innym doбором środków niż liryka Wordswortha i Coleridge’a. Świat na progu późnej nowoczesności potrzebuje poezji ironicznej, bogatej w rejestry stylistyczne, łączącej archaiczne słownictwo z nowoczesnym oglądem świata oraz poezji

rozpadającej się pod naporem własnej formy, podporządkowanej poetyce ruin²². Poetyce, która, poprzez zniszczenie formy, wyzwala słowo, oddając mu utraconą wolność.

Norwidowski późny romantyzm zakorzeniony jest w manifestach Wordswortha, Schlegla i Hamanna. Poeta dąży do ponownego zaczarowania świata poprzez ufundowanie nowego języka poetyckiego, który w pełni opisze doświadczenia człowieka żyjącego w 2. połowie XIX wieku. Celem zaczarowania świata jest zaś dla Norwida zasypanie przepaści pomiędzy tym, co realne i idealne, pośrednie i bezpośrednie. Dialektyka słowa wcielającego się w język i kulturę, potem zaś uwalnianego oraz ponownie wcielanego, nie tylko umieszcza człowieka w historii, ale również łączy *sacrum* i *profanum*, *bios* oraz *logos*. Tym, co jednak najbardziej romantyczne w twórczości autora *Vade-mecum*, jest świadomość, że idee istnieją obiektywnie oraz że mają one charakter słów: znaków teologicznych i językowych – najdrobniejszych elementów języka aksjologii, Bożego Języka Stworzenia. Języka, który jest depozytariuszem wartości oraz który stanowi fundament kultury.

BIBLIOGRAFIA

- Abrams Meyer H., *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, przeł. Maria B. Fedewicz, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria 2003.
- Becker Carl, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. Janusz Ruskowski, Poznań: Zysk i S-ka 1995.
- Berlin Isaiah, *Korzenie romantyzmu. Wykłady mellonowskie w zakresie sztuk pięknych wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie*, red. Henry Hardy, przeł. Anna Bartkiewicz, Poznań: Zysk i S-ka 2004.
- Betz John R., *After Enlightenment. The Post-Secular Vision of J. G. Hamann*, West Sussex: Wiley-Blackwell 2009.
- Bielik-Robson Agata, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków: Universitas 2004.
- Chlebowski Piotr, *Cypriana Norwida „Rzecz o wolności słowa”. Ku epopei chrześcijańskiej*, Lublin: TN KUL 2000.
- Cieślak Krzysztof, *Twórczość Cypriana Norwida a teorie ewolucjonizmu drugiej połowy XIX wieku*, Warszawa: Elipsa 2017.
- Dunajski Antoni, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1985.
- Friedrich Hugo, *Struktura nowoczesnej liryki: od połowy XIX do połowy XX wieku*, przeł. i wstępem opatrzyła Elżbieta Feliksiak, Warszawa: PIW 1978.
- Graubner Hans, *Theological Empiricism: Aspects of Johann Georg Hamann's Reception of Hume*, „Hume Studies” 1989, vol. XV, nr 2, s. 377–386.
- Horkheimer Max, Adorno Theodor W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 1994.
- Kant Immanuel, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. Benedykt Bornstein, na nowo oprac. Janina Suchozewska, Warszawa: PWN 1960.
- Lipszyc Adam, *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Kraków: Universitas 2012.

²² O Norwidowskiej poetyce ruin zob. Stefan Sawicki, *Norwida walka z formą*, Warszawa: PIW 1986.

- Manifesty romantyzmu 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, red. Alina Kowalczykowa, Warszawa: PWN 1975.
- Norwid Cyprian, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz W. Gomulicki, Warszawa: PIW 1971–1976, t. 1–11.
- Norwid Cyprian, *Vade-mecum*, oprac. Józef Fert, Lublin: TN KUL 2004.
- Rousseau Jean-Jacques, *List do d'Alemberta o widowiskach*, przeł. Wiera Bieńkowska, w: idem, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do „Narcyza”, List o widowiskach, List o opatrzości, Listy moralne, List do Arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, tłum. różni, Warszawa: PWN 1966.
- Rzońca Wiesław, *Premodernizm Norwida – na tle symbolizmu literackiego drugiej połowy XIX wieku*, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego 2013.
- Rzońca Wiesław, *Romantyzm a premodernizm w Polsce – wobec studium Arenta van Nieukerken „W czym zawiera się Norwidowski modernizm?”*, „Przegląd Humanistyczny” 2014, nr 6, s. 149–158.
- Rzońca Wiesław, *Witkacy – Norwid. Projekt komparatystyki dekonstrukcjonistycznej*, Warszawa: Semper 1998.
- Samsel Karol, *Cyprian Norwid w Crystal Palace albo czy istnieje światopogląd modernistyczny Norwida*, „Folia Litteraria Polonica” 2016, nr 33.
- Sawicki Stefan, *Norwida walka z formą*, Warszawa: PIW 1986.
- Schiller Fryderyk, *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, przeł. Irena Krońska, w: idem, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. Irena Krońska, Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1972.
- Schlegel Fryderyk, *Mowa o mitologii*, w: *Manifesty romantyzmu 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, red. Alina Kowalczykowa, Warszawa: PWN 1975, s. 149–159.
- Siwiec Magdalena, „*Modernité romantique*”. *Francuskie style lektury a romantyzm polski*, „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska” 2010, nr 8, s. 293–301.
- Szturc Włodzimierz, *Ironia romantyczna*, Warszawa: PWN 1992.

NORWID (RE)DISCOVERED. ABOUT THE ATTITUDE OF THE AUTHOR OF
RZECZ O WOLNOŚCI SŁOWA [ON FREEDOM OF SPEECH]
 TOWARDS MODERNITY

Summary

Cyprian Norwid was considered by many researchers a poet of Polish Romanticism. The author of *Vade-mecum* was ahead of the times in which he lived, announcing and contesting the upcoming *modernité* at the same time. The aim of the article is not, however, to sum up research conducted so far on the modernity of Norwid's work, but to show why late Romanticism is such an important category of description of the phenomenon of the author of *Vade-mecum* and what links his works created in the 1860s and 1880s with the manifestos of the birth of new poetry at the turn of the 19th and 20th centuries.

Trans. Izabela Ślusarek