

Wstęp

Niełatwo opisać, a jeszcze trudniej nazwać zagadnienie, które w pismach i wypowiedziach Mickiewicza występuje w postaci niezwykle złożonej i zróżnicowanej, a które dotyczy w istocie nie tylko myślenia o języku, lecz także zastosowania tego myślenia w formułowaniu idei różnego typu. Refleksja lingwistyczna poety obejmuje ogromne bogactwo tematów, wśród których można wymienić: 1. zagadnienie romantycznej ekspresji w mowie, 2. kwestię pochodzenia języka jako takiego, 3. rolę Słowiańszczyzny w jego rozwoju (ze szczególnym uwzględnieniem problemu pierwotnej wspólnoty etnolingwistycznej Słowian i postulatów restytuowania jej w XIX wieku), 4. problematykę mowy jako źródła poznania, 5. etymologii oraz towarzyszącej jej wyobraźni historycznojęzykowej, umożliwiającej nie tylko (re)konstruowanie dziejów i tożsamości ludów Europy, ale też swoistą mitologizację kultur, które często nie wytworzyły spójnego systemu wierzeń i podań. Wspomniany zespół zagadnień koresponduje z tematyką rozważań o języku podejmowanych przez filozofów, językoznawców, poetów końca XVIII i pierwszej połowy XIX wieku.

Zadaniem tej pracy nie jest charakteryzowanie języka poezji czy prozy Mickiewicza. Problemowi temu nieraz poświęcali uwagę uczeni, głównie lingwiści¹. Nie jest nim także badanie relacji między wyobcowaniem, samotnością

¹ Zob. m.in. S. Dobrzycki, *Notatki do dziejów języka polskiego literackiego. I. Kilka spostrzeżeń nad językiem Mickiewicza*, „Prace Filologiczne” 1909, t. 7, s. 300–393; K. Nitsch, *Z zagadnień języka Mickiewicza*, „Język Polski” 1934, z. 5, s. 129–141; H. Turska, *Z zagadnień języka Mickiewicza. Rymy typu „osie – stało się”*, „Pamiętnik Literacki” 1951, z. 3/4, s. 816–841; K. Górski, *Staropolszczyzna w języku Adama Mickiewicza*, „Pamiętnik Literacki” 1955, z. 1, s. 153–210; J. Trypućko, *Źródła języka Mickiewicza*, w: *Adam Mickiewicz. Księga w stulecie zgonu*, Londyn 1957, s. 315–348; *O języku Adama Mickiewicza. Studia*, red. Z. Klemensiewicz, Wrocław 1959; W. Kubacki, *Z zagadnień języka Mickiewicza (poprawki historycznoliterackie)*, „Pamiętnik Literacki” 1961, z. 3, s. 109–149; M. Zarębina, *Wyrazy obce w „Panu Tadeuszu”*, Wrocław 1977; Z. Kurzowa, *O języku Adama Mickiewicza*, „Język Polski” 1998, z. 5, s. 290–302;

romantycznego indywiduum, a jego dyspozycjami komunikacyjnymi², chociaż tematu tego nie można lekceważyć, odnosząc się do ważnego dla poety zagadnienia niekoherencji pomiędzy możliwościami artykulacyjnymi języka a cechami ekspresywnymi romantycznej umysłowości i duchowości. Celem tej rozprawy jest przede wszystkim rekonstrukcja sposobów myślenia poety o języku oraz form wykorzystywania go jako źródła wiedzy o człowieku, naturze, kulturze, historii, a nawet rzeczywistości przedhistorycznej, której jedyne świadectwo odnajduje się w słowie przekazywanym z pokolenia na pokolenie. Będzie to zatem poszukiwanie odpowiedzi na pytania o sposób rozumienia języka przez Mickiewicza, o cechy charakterystyczne jego refleksji nad mową, o miejsce tej refleksji w dyskursie lingwistycznym w okresie romantyzmu, o praktyczne zastosowanie myśli poety o języku w jego wywodach etymologicznych, projektach leksykograficznych i pismach o podobnym charakterze. W centrum uwagi znajdzie się zarówno zespół poglądów pisarza na temat języka, jak i romantyczna filozofia mowy, z którą poglądy te wchodziły w jakikolwiek dialog³.

Rozpatrując refleksję Mickiewicza nad językiem, nie można pominąć tego, że powstawała ona w sąsiedztwie kształtującej się już w XVIII stuleciu wczesnoromantycznej filozofii mowy w Niemczech, Anglii, Francji czy Czechach. Szczególne znaczenie dla formowania się myśli lingwistycznej w XVIII i pierwszej połowie XIX wieku miała tradycja niemiecka. Na zmianę sposobu rozumienia języka znacząco oddziałał tzw. przewrót kopernikański w filozofii, którego dokonał Immanuel Kant⁴. Trafnie scharakteryzowała go Ewa Drzazgowska:

Kant odnalazł formułę transcendentnego zwrotu, polegającego na poszukiwaniu warunków poznania przedmiotów w podmiocie, nie zaś w przedmiotach. Chodziło o przyjęcie, że możemy poznawać rzeczy, o ile podporządkowują się one określonym podmiotowym warunkom poznania, że zatem to podmiot ostatecznie kształtuje

Studia nad językiem Adama Mickiewicza. Materiały z konferencji zorganizowanej w Szczecinie (10–12 czerwca 1996 roku), red. M. Białoskórska, L. Mariak, Szczecin 1998; M. Szpiczakowska, *Fonetyczne i fleksyjne cechy języka „Pana Tadeusza” Adama Mickiewicza na tle normy językowej XIX wieku*, Kraków 2001; M. Białoskórska, *Mickiewiczowskie peryfrazy*, Szczecin 2002; S. Dubisz, *Adam Mickiewicz w dziejach polskiego języka artystycznego*, „Poradnik Językowy” 2008, nr 4, s. 21–35; B. Ligara, *Bilingwizm polsko-francuski Adama Mickiewicza. W stronę antropologii lingwistycznej*, „LingVaria” 2010, nr 2, s. 141–170.

² Zagadnienie to było przedmiotem rozważań Marii Kalinowskiej w pracy *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Warszawa 1989.

³ Na temat związków refleksji Mickiewicza o języku z filozofią w szerszym rozumieniu pisała m.in. Maria Teresa Lizisowa, *Filozofia języka w wykładach paryskich Mickiewicza*, w: *Od strony Kresów. Studia i szkice*, cz. 3, red. H. Bursztyńska, Kraków 2005, s. 25–41.

⁴ „Kopernikiem filozofii” nazwał Kanta Friedrich Schlegel we fragmencie 220 zamieszczonym w „Athenäum”.

przedmiot, który poznaje. Jeden krok wystarczy, by tę figurę przenieść na stosunek języka do rzeczywistości: to nie rzeczywistość kształtuje język (jak z grubsza do końca XVII wieku uważano), lecz odwrotnie to język jako wyraz działania podmiotu narzuca rzeczywistości swoje ramy⁵.

Nie rzeczywistość (świat przedmiotowy) kształtuje więc mowę, a na odwrót, mowa – jako narzędzie świadomości podmiotowej – definiuje rzeczywistość. Jest to, jak podkreśliła Drzazgowska, fundamentalna zmiana zapowiadająca romantyczny przełom w teorii języka.

W XVIII wieku bowiem, jak wskazała badaczka, „dominował jeszcze arystotelesowski model stosunku oznaczania (język odwzorowuje myślenie, a myślenie rzeczywistość)”⁶. Zwolennikami tego modelu byli uczeni, którzy twierdzili, że ludzkość pierwotnie mówiła jednym językiem – zarówno ci, według których późniejsze różnicowanie mowy było świadectwem upadku moralnego, deprawacji człowieka (Charles de Brosses, Antoine Court de Gébelin, Louis Claude de Saint-Martin), jak i ci, którzy byli przekonani, że wtórna różnorodność języka świadczy o jego doskonaleniu się (Étienne Bonnot Condillac, Adam Smith, James Burnett – lord Monboddo). Myśl o tym, że to rzeczywistość kształtuje mowę, a nie mowa rzeczywistość, wyrażali też zwolennicy poglądu, iż ludzkość od początku swego istnienia posługiwała się wieloma językami – Johann Peter Süssmilch i Nicolas Beauzée. Uznawali oni język za strukturę będącą odwzorowaniem świata jako systemu prymarnego. Relacje między składnikami języka miały ich zdaniem odpowiadać relacjom między częstkami, fragmentami rzeczywistości⁷.

Filozofia Kanta odwróciła ten porządek. Przygotowała grunt pod Hamanowski, Herderowski, a następnie – ujmując rzecz ogólniej – romantyczny model filozofii mowy, w świetle którego nie „rzeczywistość kształtuje myślenie, to zaś odzwierciedla się w języku”, lecz „odwrotnie, język odciska swe piętno na myśli i daje szczególne ujęcie, szczególny obraz rzeczywistości”⁸. W myśl tej zasady „języki, każdy po swojemu, formują rzeczywistość”⁹. Rzeczywistość zaś według wczesnych romantyków, takich jak Friedrich Schlegel czy Friedrich Leopold Hardenberg (Novalis), lub ich kontynuatorów, jak Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, miała charakter złożony i była w pewnym sensie pęknięta. Koegzystowały w niej i wchodziły w dialektyczne interakcje dwa przeciwstawne pierwiastki – realny i idealny, o których Friedrich Schlegel pisał w związku

⁵ E. Drzazgowska, *Znaczenie filozofii Kanta dla romantycznego przełomu w teorii języka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2012, t. 40, z. 2, s. 59.

⁶ Tamże, s. 50.

⁷ Więcej na ten temat tamże, s. 50–54.

⁸ Tamże, s. 61.

⁹ Tamże, s. 54.

z koncepcją progresywnej poezji transcendentalnej¹⁰. Rzeczywistość ta obejmowała zasięgiem nie tylko to, co zewnętrzne, transcendentne, lecz także to, co wewnętrzne, immanentne; nie tylko to, co możliwe do ogarnięcia rozumem i doświadczeniem, lecz także to, co mieści się w sferze przeżyć duchowych i wiary. Novalis, rozmyślając o bycie (duchu, Bogu, świecie jako całości) i sposobach jego poznania, doszedł do wniosku, że wszystko, co istnieje, jest przekazem, a człowiek – „żywą formułą”:

Wszystko, co poznajemy, jest przekazem. Tak świat jest w istocie przekazem – objawieniem ducha. Czas znika, kiedy duch Boga staje się zrozumiały. Świat traci swój sens, a my pozostajemy przy literze. Zyskując zjawisko, tracimy Tego, który się jawi. Jesteśmy żywymi formułami¹¹.

W okresie wczesnoromantycznym była to jedna z najzwieźlej sformułowanych hipotez sugerujących, iż rzeczywistość ma charakter językowy i nieprawdą jest, że mowa stanowi tylko narzędzie do jej opisu. Dopełnieniem tej myśli były słowa Schellinga, który, utożsamiając biblijny *Logos* ze stworzeniem, a także bytem w ogóle, pisał o świecie jako o języku Boga: „Wiedza boska nie wyraziła się w świecie w sposób symboliczny inaczej niż przez język, zresztą i dziś jeszcze znajduje ona symboliczne ujęcie w języku, również *całość* realnego świata (o ile mianowicie on sam stanowi jedność tego, co idealne, i tego, co realne) jest pierwotną mową”¹². Romantyczna filozofia języka, która na dobre zaczęła rozwijać się po Herderze¹³, nie przedstawia zatem mowy jako sztuki naśladowania świata w duchu arystotelesowskiej *mimesis*.

Samo to pojęcie jest zresztą wieloznaczeniowe i mogłoby wskazywać na różne relacje między językiem a rzeczywistością. Jak słusznie zauważył Edward Kasperski, kategoria *mimesis* wywodząca się z tradycji hellenistycznej funkcjonuje dziś jako „skrót, hasło, symbol”. Może oznaczać „naśladowanie», bądź »podobieństwo«, »odbicie«, »przedstawienie«, »reprodukcję«, czy też »powtórzenie«”¹⁴.

¹⁰ Zob. F. Schlegel, *Fragmety z „Athenaeum”* [238], w: tegoż, *Fragmety*, przeł. C. Bartl, Kraków 2009, s. 89.

¹¹ Novalis, *Anegdoty*, w: tegoż, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmety*, przeł. i oprac. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 266.

¹² F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła K. Krzemińska, Warszawa 1983, s. 162–163.

¹³ Michael Foster udowadnia, że przełomową rolę w filozofii języka odegrał Herder, a jego inspiracje ideami Hamanna są przeceniane przez badaczy. To on, a nie Hamann – zdaniem autora – zasługuje na miano innowatora w refleksji nad językiem. Zob. M.N. Foster, *Hamann’s Seminal Importance for the Philosophy of Language?*, w: tegoż, *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford 2010, s. 301–314.

¹⁴ E. Kasperski, *Aspekty mimesis. Zarys problematyki*, w: *Mimesis w literaturze, kulturze i sztuce*, red. Z. Mitosek, Warszawa 1992, s. 66.

Od wszystkich tych sytuacji romantycy się dystansowali. Twierdzili, że język nie naśladuje świata, nie przywołuje jego podobieństw, nie przedstawia go, nie reprodukuje ani nie powtarza. On świat (światy) tworzy, światem (światami) się staje. Rzeczywistość, zwłaszcza ta przedstawiona, mikro- i makrokosmos, immanentna i transcendentna, realna i idealna, istnieje wyłącznie w języku i dzięki językowi. Ten mechanizm działa nie tylko w literaturze, która operuje słowem artykułowanym, lecz także w malarstwie i muzyce, które jako środkami wyrazu posługują się kształtem, barwą i dźwiękiem. Dlatego wszelka niemożność użycia języka może być przez artystę odczuwana jako dramatyczny upadek w niebyt, w nieistnienie. Nieadekwatność słowa względem intencji wypowiedzi może z kolei dawać poczucie powołania do istnienia świata zniekształconego, okaleczonego, sztucznego, niezdolnego do zaistnienia w pełni. Gdy nie ma słowa, nie ma też wypowiadającego go podmiotu. Nie ma przedmiotu, do którego się ono odnosi, ani adresata, do którego jest skierowane. Aby świat zaistniał, musi on zostać nie tylko pomyślany, wyobrażony, lecz również opowiedziany.

Język zatem byłby dla romantyków strukturą dialektyczną, w obrębie której myślenie subiektywne (jednostkowe) konfrontowałoby się z wyobrażeniami obiektywnymi (zbiorowymi). W wyniku tej konfrontacji powstawałyby pojęcia (słowa) składające się na rzeczywistość językową. W tym duchu projektował szczegóły swojej filozofii mowy jeden z czołowych lingwistów przełomu XVIII i XIX wieku, Wilhelm Humboldt.

Žaden [...] gatunek wyobrażeń – pisał – nie może być traktowany jako bierna li tylko kontemplacja istniejącego już przedmiotu. Działanie zmysłów musi się syntetycznie złączyć z wewnętrzną czynnością umysłu i z tego połączenia odrywa się wyobrażenie, staje się wobec subiektywnej siły obiektem i jako taki na nowo postrzegane, znów do niej powraca. Do tego jednak nieodzowny jest język. Gdy bowiem działanie umysłu przeciera sobie drogę przez wargi, jego wytwór powraca do ucha. Wyobrażenie przenosi się więc w rzeczywistą obiektywność, a przecież nie zostaje odebrane subiektywności. Tego potrafi dokonać tylko język; a bez tego przenoszenia w obiektywność powracającą do podmiotu, nawet w milczeniu przebiegającego zawsze przy współudziale języka, utworzenie pojęcia, a tym samym wszelkie prawdziwe myślenie, jest niemożliwe. Niezależnie już zatem od komunikacji między człowiekiem a człowiekiem, mówienie jest koniecznym warunkiem myślenia jednostki w odosobnionej samotności. W zjawisku jednak język rozwija się tylko społecznie, a człowiek rozumie sam siebie tylko wtedy, gdy wypróbuje na innych zrozumiałość swych słów. Obiektywność bowiem się zwiększa, gdy samodzielnie utworzone słowo rozbrzmiewa ponownie z cudzych ust. Subiektywność jednak niczego przez to nie traci, gdyż człowiek zawsze odczuwa wspólnotę z człowiekiem; a nawet zostaje ona wzmocniona, ponieważ wyobrażenie przemienione w język nie należy już wyłącznie do jednego podmiotu¹⁵.

¹⁵ W. Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, przekład i wprowadzenie E.M. Kowalska, Lublin 2001, s. 102–103.

Według Humboldta subiektywne wyobrażenie dzięki temu, że zostaje wypowiedziane (wyartykułowane) przez jednostkę, przenosi się „w rzeczywistą obiektywność”. Subiektywne słowo staje się obiektywnym pojęciem i – co za tym idzie – tworzy język, a wraz z nim świat obiektywny, wspólny dla społeczności, w której „rozbrzmiewa”. Ten proces jest w istocie mechanizmem „wszelkiego prawdziwego myślenia”. Jak powiada filozof, „mówienie jest koniecznym warunkiem myślenia” – i dodaje, że może się ono odbywać nawet „w odosobnionej samotności”. Jeśli więc człowiek myśli, to znaczy, że używa języka w milczeniu. Przenoszenie wyobrażenia w obiektywność, powracającą do podmiotu „nawet w milczeniu”, przebiega „zawsze przy udziale języka”. Myślenie jest bowiem artykułowaniem.

Język zatem, według romantycznych filozofów języka, wiązałby się z bytem, istnieniem, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym, wspólnotowym. **Kto nie mówi (nie artykułuje myśli, nie formułuje ich w języku), ten nie istnieje ani jako podmiot indywidualny, ani jako członek społeczności.** Te i podobne rewolucyjne idee lingwistyczne kształtowały myślenie romantyków, w tym Mickiewicza. Rewolucyjne, ponieważ przywodzą na myśl o wiele późniejsze kontynuacje w rodzaju, co ciekawe, zbieżnego z ideami romantycznymi w niektórych aspektach, neopozytywistycznego *Traktatu logiczno-filozoficznego* (wyd. 1921) Ludwiga Wittgensteina, który połączył rozważania o języku z refleksją nad istnieniem i doszedł do wniosku, że: 1. „zdanie jest modelem rzeczywistości, jak ją sobie myślimy”, 2. „zdanie konstruuje za pomocą rusztowania logicznego pewien świat”, 3. „zdanie przedstawia istnienie i nieistnienie stanów rzeczy”¹⁶. Ale i Martin Heidegger, który całe życie poszukiwał coraz to nowych ścieżek myślenia filozoficznego, od egzystencjalizmu i fenomenologii, aż po skrajny transcendentalizm i refleksję metafizyczną, podobnie wypowiadał się o języku.

Powiedzieliśmy – tłumaczył – [...] w kwestii „słowa”, że mianowicie nie tylko pozostaje ono w stosunku do rzeczy, lecz że każdochwilową rzecz jako byt, który jest, słowo prowadzi dopiero do „jest”, w nim utrzymuje i zachowuje, zapewnia jej poniekąd utrzymanie w byciu rzeczą. Odpowiednio powiedzieliśmy, że słowo nie tylko pozostaje w pewnym stosunku do rzeczy, lecz samo „jest” czymś, co utrzymuje i zachowuje rzecz jako rzecz, jest jako owo zachowujące [*verhaltende*]: samym tym stosunkiem [*Verhältnis*]¹⁷.

Również dla Mickiewicza język oznaczał powoływanie do istnienia, tworzenie. Po pierwsze przez sprawcze Słowo Boże. Po drugie przez człowieka,

¹⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. i wstępem opatrzył B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 21, 23, 27.

¹⁷ M. Heidegger, *Istota języka*, w: tegoż, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 169.

którego zadaniem jest realizować to Słowo w formie cząstkowej, przekuwać je w czyn, w byt w sensie doczesnym. „Ale żeby świat je zrealizował – tłumaczył poeta w wykładzie X czwartego kursu prelekcji paryskich – potrzeba było człowieka, który by je zrealizował naprzód w samym sobie, człowieka, który by w ten sposób stał się naczyniem, narzędziem, organem Słowa” (XI, 127)¹⁸. Człowiek jednak jest niedoskonały i stale upada. Dlatego – i w tym przejawia się myśl bliska rozprawie *O naśladowaniu Chrystusa* przypisywanej Tomaszowi à Kempis¹⁹ –

Ten, co na początku działał jako duch, a potem wziął na się ciało i ukazał się jako Słowo żywe, jako czyn, Jezus Chrystus, jest Słowem całego globu, wzorem wiekuistym. I okłamuje w szczególny sposób ludzkość, kto mówi, że Jezus Chrystus wszystko za nas zrobił, a nam pozostaje tylko wielbić Go. Nie, wszyscy musicie się stać, dziś czy jutro, za tysiąc czy za tysiące lat, każdy duch musi się stać w rzeczywistości, w czynie, duszą i ciałem podobny do Chrystusa (XI, 127–128).

Słowo, język mają więc – zdaniem Mickiewicza – znaczenie zarówno dla aktu twórczego czy bytu jako takiego, jak i dla sposobu istnienia, upodabniania się do Jezusa. U Tomasza à Kempis czytamy: „Kto idzie za mną, nie chodzi w ciemnościach, mówi Pan. Słowa to są Chrystusa, napominające nas, abyśmy życie jego i obyczaje naśladowali, jeśli chcemy dostąpić prawdziwego światła i uwolnić się od wszelkiej serca ślepoty”²⁰. A zatem Słowo, język, w bliskiej przecież poecie tradycji chrześcijańskiej, staje się wzorcem bytu, a nie odwrotnie.

Nie dziwi wobec tego, że w pismach Mickiewicza, zwłaszcza w prelekcjach paryskich czy tzw. pomysłach etymologicznych postrzeganie języka jako środka tworzenia jest równoznaczne z widzeniem w nim źródła poznania, wiedzy o przeszłości. Jednym z istotnych doświadczeń badawczych zaprojektowanych w tej pracy będzie określenie sposobów, jakimi poeta próbował rekonstruować – by posłużyć się pojęciem często używanym w lingwistyce kognitywnej – językowy obraz świata. W szczególności – obraz dawnej Polski, archaicznej Słowiańszczyzny, wreszcie całej przedhistorycznej, a więc nieopisanej przez kronikarzy lub opisanej tylko częściowo, pradawnej kultury ludów

¹⁸ Wszystkie pisma Mickiewicza cytuję za: A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wydanie rocznicowe 1798–1998, t. 1–17, red. Z.J. Nowak i in., Warszawa 1993–2005. W sąsiedztwie przytaczanych fragmentów podaję w nawiasach numery tomów i stron.

¹⁹ Mickiewicz ofiarował egzemplarz tego dzieła w przekładzie Tadeusza Matuszewicza Tomaszowi Zanowi jesienią 1824 roku (na dedykacji widnieje data 10 października). Nawiązywał do niego później w listach do Hieronima Kajsiewicza i Leonarda Rettla z 16 grudnia 1833 roku i do Margaret Fuller z 3 sierpnia 1847 roku. Zalecał jego lekturę członkom Koła Sprawy Bożej.

²⁰ *Tomasz à Kempis o naśladowaniu Chrystusa, ksiąg IV przekładania Tadeusza Matuszewicza*, Łwów 1833.

uznanych w tradycji antycznej, greckiej i rzymskiej, za barbarzyńskie, nieświadome własnej odrębnej obyczajowości i tożsamości. Istotne jest przy tym, że etymologizowanie Mickiewicza odnosiło się do rzeczywistości wprost, a nie za pośrednictwem jej opisu. Poeta traktował dawne formy językowe nie tyle jako opisujące świat, ile jako swoiste zabytki, relikty, artykulacyjne reprezentacje rzeczywistości historycznej, jej zachowane fragmenty. Skoro świat mógł zostać stworzony w języku, może w nim zostać również odtworzony, nawet jeśli ta rekonstrukcja miałaby się opierać o fantastykę czy mit.

Próba analizy tak rozumianej materii lingwistycznej będzie wymagała z jednej strony wypracowania warsztatu hermeneutycznego pozwalającego na przeanalizowanie wypowiedzi Mickiewicza dotyczących języka w kontekście idei dawnych i współczesnych mu filozofów-lingwistów oraz na zinterpretowanie jego mitotwórczych, nierzadko karkołomnych pod względem metodologicznym, wywodów etymologicznych. Z drugiej strony konieczne będzie posłużenie się narzędziami komparatystycznymi umożliwiającymi rozpoznanie trudnych do wyjaśnienia operacji porównawczych, jakie poeta przeprowadzał, dowodząc np. pochodzenia wyrazów łacińskich od jego zdaniem starszych od nich leksemów słowiańskich. Użyteczne okaże się wreszcie sięgnięcie do repertuaru pojęć psychologiczno-socjologicznych (m.in. „retrotopii” Zygmunta Baumana), które pomogą zastanowić się nad przyczynami i celami tworzenia przez Mickiewicza mitów językowych, czyli, jak to zostało w pracy określone, wykonywania działań o charakterze „mitolingwistycznym”.