

CYPRIANA NORWIDA SZTUKA ŻYWEGO SŁOWA

AGNIESZKA ZIOŁOWICZ*

Sytuowanie Norwida w kontekście problematyki żywej mowy może wydawać się propozycją zaskakującą. W dotychczasowych badaniach norwidologicznych wypracowany został bowiem i głęboko utrwalony wizerunek poety słowa pisanego, autora co prawda w pełni świadomego ograniczeń, jakie niesie ze sobą epoka druku, lecz równocześnie umiejętnie wykorzystującego specyfikę pisma i słowa drukowanego do kreowania własnej twórczej oryginalności¹. Zarazem jednak konsekwentnie rozwijano w norwidologii obraz poety dialogu, wskazując na wielostronnie postrzeganą dialogiczność jako immanentną cechę dzieła pisarza², co ewidentnie otwierało drogę do postrzegania go także przez pryzmat oralnych praktyk komunikacyjnych, a co nie zostało, jak sądzę, w pełni wyzyskane w toku szczegółowych analiz czy w formułowanych na ich podstawie wnioskach. Tymczasem zasadność i efektywność oralistycznego punktu widzenia w stosunku do niektórych obszarów twórczości Norwida zdają się potwierdzać również wypowiedzi naukowe eksponujące związki jego poezji i prozy z tradycjami retoryki, choć trzeba zaznaczyć, że jest to terytorium badawcze nadal w niewielkim stopniu zagospodarowane³. Pomimo skromnych przesłanek płynących z dotychczasowych badań, w najnowszych pracach norwidologicznych kwestia żywej mowy poety jest jednak coraz odważniej stawiana: bądź to

* Agnieszka Ziółowicz – prof. dr hab., Wydział Polonistyki UJ.

¹ Zob. różne ujęcia tej kwestii: Z. Mitosek, *Przerwana pieśń. O funkcji podkreśleń w poezji Norwida*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 3, s. 157–174; W. Rzońca, *Norwid poeta pisma. Próba dekonstrukcji dzieła*, Warszawa 1995; P. Śniedziewski, „Wielkie słowa” Cypriana Norwida, czyli nierozstrzygalny konflikt między mówieniem a pisanem [w:] *Rozważania nad „wielkimi słowami” Cypriana Norwida*, red. D. Pniewski, Toruń 2012, s. 79–88. Warto zauważyć, że niektórzy badacze dostrzegający w Norwidzie przede wszystkim poetę pisma upatrują w tym argumentu na rzecz jego przynależności do formacji modernistycznej.

² Zob. m.in. Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1971; M. Głowiński, *Norwidowska druga osoba*, „Roczniki Humanistyczne” 1971, t. 19; J. Fert, *Norwid – poeta dialogu*, Wrocław 1982.

³ Zob. np.: M. Korolko, *Poetycka retoryka Norwida* [w:] *Dziewiętnastowieczność. Z poetyk polskich i rosyjskich XIX wieku*, red. E. Czapplewicz i W. Grajewski, Wrocław 1988, s. 293–310; D. Plucińska, *Sentencjonalność Norwida. O „Vade-mecum” i „trylogii włoskiej”*, Lublin 2005; A. Seweryn, *Światłocienie i dysonanse. O Norwidzie i tradycji literackiej*, Lublin 2013, s. 125–164 (rozdz. *Kaznodzieja w pałacu Światowej Rozkoszy. Norwidowa retoryka*).

w powiązaniu z problematyką Norwidowskiej dramatyczności, dialogiczności, konwersacyjności⁴, bądź w kontekście dziewiętnastowiecznej, a przede wszystkim romantycznej rewaloryzacji oralności⁵.

W niniejszym szkicu, dowodów na rzecz tezy o wysokiej randze żywego słowa w twórczości Norwida będę poszukiwała przede wszystkim w pewnych praktykach kulturowych pisarza, takich jak prelekcja, deklamacja, głośna lektura oraz w towarzyszących im, na ogół na prawach autokomentarza, jego wypowiedziach dyskursywnych, które ujawniają, że Norwid, niewątpliwie dzieląc z romantykami nostalgię za żywą mową, zarazem inaczej postrzega i waloryzuje jej źródła. Dla poety zdecydowanie mniejsze znaczenie ma oralność właściwa kulturze ludowej, większe zaś oralność starożytna – grecko-rzymska (np. Sokrates, Cyceon), judeochrześcijańska (staro- i nowotestamentalna, apostołska), a także nowożytna, realizowana np. w wersji humanistycznego sympozjonu czy współczesnej salonowej konwersacji, do której – jak wiadomo – odnosił się ze znamieną ambiwalencją⁶. Z pewnością obce jest Norwidowi utopijne wyobrażenie powrotu do początków mowy i pragnienie reaktualizowania oralności pierwotnej, pisarz bowiem, głęboko świadomy historycznego statusu zjawisk kulturowych, posługuje się żywą mową jako człowiek epoki pisma, druku, pozostając w granicach zjawiska, które dziś nazwalibyśmy lektoralnością⁷.

SŁOWO PUBLICZNE

Jak wiadomo, Norwid nie stronił od publicznych wystąpień. Uczestniczył w ten sposób w życiu emigracji i to na tyle znacząco, że niektóre z jego mów, utrwalone na piśmie, przetrwały do naszych czasów. Dość przypomnieć *Głos niedawno do wychodźstwa przybyłego artysty* (Bruksela, 29 XI 1846), mowę [*O polskiej władzy prawowitej*] (1869), wystąpienia na obchodach rocznicy 29 Listopada (1874) oraz w rocznicę powstania styczniowego (1875). Wiadomo,

⁴ Pisałam na ten temat w książce: *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności a więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)*, Kraków 2011, s. 165–196 (rozdz. *O „rozmowy ducha”, czyli o dialogowej formie „Promethidiona”*), a także w artykule: *Epistolarne kreowanie wspólnoty. O listownych rozmowach Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana” 34, Lublin 2014, s. 3–23.

⁵ Zob. P. Abriszewska, *XIX-wieczna tęsknota za oralnością. Przypadek Norwida*, „Studia Norwidiana” 34, Lublin 2014, s. 25–40.

⁶ Sam jednak został zapamiętany przez swych współczesnych jako człowiek biegły w sztuce konwersacji, a zarazem rozmówca wyjątkowy. Kwestii tej poświęcam odrębny artykuł.

⁷ Jack Goody łączy z lektoralnością praktyki kulturowe polegające na podtrzymywaniu obecności przekazów ustnych w warunkach dominacji medium pisma. Do residuów oralności w kulturach upiśmiennionych należą jego zdaniem rozmowa, improwizacja, recytacja, głośna lektura, wykłady, referaty konferencyjne. Zob. te goż, *Mit, rytuał i oralność*, przeł. O. Kaczmarek, wstęp P. Majewski, Warszawa 2012.

że w roku 1873 poeta wygłaszał mowy okolicznościowe na tematy związane z emigracyjnym życiem we Francji, zaś w roku 1870 zgłaszał chęć przedstawienia trzech płatnych wykładów poświęconych filozofii historii polskiej, do których jednak nie doszło (zachował się niewielki fragment przygotowywanej wówczas rozprawy). Niewątpliwie największy rezonans wywołały jednak wykłady o Juliuszu Słowackim, które Norwid wygłaszał bez zezwolenia policji w Czytelni Polskiej (przy Passage du Commerce 25) w dniach od 7 kwietnia do 12 maja 1860 roku. Sześć półtoragodzinnych prelekcji, noszących tytuł *O dziełach i stanowisku poetycznym Juliusza Słowackiego w sprawie narodowej*, zgromadziło liczną publiczność – za każdym razem do stu osób. Dwie sale, które organizatorzy mieli do dyspozycji, były wypełnione po brzegi przez emigrantów, niezależnie od opcji politycznej, i przez studiującą w Paryżu młodzież. Wykłady okazały się wielkim sukcesem. Aprobatę dla słów prelegenta okazywano oklaskami, a na zakończenie cyklu ofiarowano Norwidowi w podziękę upominek w postaci specjalnie oprawionego egzemplarza pierwodruku *Anhellego* wraz z adresem podpisanym przez 43 osoby. O szczególnym znaczeniu Norwidowych wykładów świadczy również to, że były one na bieżąco notowane przez Mariana Sokołowskiego, Seweryna Elżanowskiego i zapewne Marię Bolewską. Notatki stały się następnie podstawą dla publikacji, która ukazała się w roku 1861 pt. *O Juliuszu Słowackim w sześciu publicznych posiedzeniach (z dodatkiem rozbioru „Balladyny”)*. Znamienne, że w momencie, gdy żywe słowo Norwida przybrało formę drukowaną, zainteresowanie wykładami osłabło – tom nie doczekał się nawet recenzji. Później zaś odczytywany był najczęściej w kontekście problematyki recepcji twórczości Słowackiego (a także Krasieńskiego i niekiedy Mickiewicza) i traktowany jako ważki dla autora ideowy i poetycki manifest⁸. Równocześnie wiedza o okolicznościach jego powstania, o pierwotnie oralnej postaci wykładów ulegała zatarciu⁹, choć wydaje się, że w tym przypadku forma wykonania była sprawą nieobojętną dla Norwida, a wręcz konstytutywnym elementem znaczenia wypowiedzi, zwłaszcza prezentowanej w niej koncepcji słowa, misji i kondycji poety.

W liście do Augusta Cieszkowskiego Norwid przedstawił swe wykłady jako zdarzenie, działanie, akt mowy. Były one w jego przekonaniu aktem pamięci wobec poetyckich poprzedników: „Błogo mi, że dotrzymałem do ostatka nici

⁸ Zob. T. Żabski, *Z problematyki rozprawy Norwida „O Juliuszu Słowackim”*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 1: „Prace Literackie” III, s. 99–119; M. Straszewska, *Norwid o Słowackim (na marginesie prelekcji paryskich)* [w:] *Nowe studia o Norwidzie*, red. J. W. Gomulicki i J. Z. Jakubowski, Warszawa 1961, s. 97–124.

⁹ Maria Straszewska w syntetycznej uwadze, ale pozbawionej konsekwencji interpretacyjnych, odnotowywała: „Jest bowiem ta proza cała głośnym wykładem, ewokującym obecność słuchacza; polemicznym dyskursem, którego grafika ma zastąpić modulacje głosu, a pozorna dziwaczność przestankowania jeszcze ją uwydatnić; dobitną mową, której tok odtwarza drogę wysiłku intelektualnego myśliciela, tak że niemal czuje się ogrom trudu pielgrzymowania do prawdy; jest nauką ilustrowaną parabolicznymi obrazkami” (te j. e., dz. cyt., s. 112).

wspomnień drogich i szanownych, ja właśnie, który się z nimi różniłem...”, a zarazem aktem prawdy: „Wyłożyłem rzecz o jasności i ciemności języka poetów i mego... czynem!” Pojmował ów czyn również w kategoriach polemicznej autoprezentacji, chcąc dowieść błędności zarzutów, które formułowano – jak pisał – „przez lat kilkanaście kwiatu młodości mojej – to jest: iż zrozumieć mię niepodobna”. Wreszcie podkreślał autentycznie publiczny charakter wykładów: „Ze WSZYSTKICH stronnictw Emigracji słuchacze raczyli się zbierać” (VIII, 425)¹⁰. Ta ostatnia kwestia wydawała się Norwidowi tak ważna, że zaistniała jako inicjalny temat pierwszej prelekcji. To od przedstawienia własnego pojmowania słowa publicznego, a zatem od autotematycznej proklamacji, poeta rozpoczął swe prelekcje, by w dalszych ich partiach zagadnienie to rozwijać, choć nie zawsze wprost.

Czym zatem jest dla Norwida słowo publiczne? Poeta rozpoczyna swą refleksję na ten temat od fundamentalnego rozgraniczenia: słowo publiczne vs. słowo prywatne. Jak stwierdza, słowa te „nie różnią się przez tła i formy, ale więcej przez ich naturę samą” (VI, 407). W ten sposób konstataje istotową, a dodajmy, także funkcjonalną różnicę między nimi. Nie wystarczy przemawiać w miejscu publicznym i patetycznie, z zachowaniem reguł klasycznej formy, czyli klasycznej retoryki – obrazuje to apolog przedstawiający mowę sprzedawcy ołówków jako zupełnie pozbawioną publicznego znaczenia. Trzeba bowiem czegoś więcej: „Gdyby zaś Kopernik kilku poufnym przyjaciółom zwierzał prawdę objaśniającą harmonię światów, słowo jego, lubo przy mniej patetycznych warunkach, należałoby do całego świata. Taka to wielka jest różnica między słowem prywatnym a słowem publicznym” (VI, 407). Słowo publiczne stanowi bowiem według Norwida konstytutywny element życia zbiorowego, w różnych jego zakresach: od grona przyjacielskiego i towarzyskiego spotkania (np. publiczność słuchająca prelekcji), przez byt polityczny narodu, aż po uniwersalnie pojmowaną ludzkość¹¹. Jest to słowo o powszechnej obowiązywalności, niepodlegające relatywizacji, bo w swej istocie zachowuje ono związek z prawdą, jest w prawdzie zakorzenione, stanowi jej werbalizację. To m.in. dlatego Norwid powie: „Obowiązkiem mówcy publicznego jest j a s n o ś ć w P r a w d z i e, nie jasność w l i t e r z e samej, a która przeto zależy od wielu poza nami będących warunków, niekoniecznie zaś od nas samych” (VI, 407). Z tym wątkiem prelekcji można też powiązać słynne, funkcjonujące na ogół poza powyższym kontekstem, zdanie poety: „Jeżeli więc mędrcy i filozofowie dzisiejsi nauczają nas, że s ł o w a n a s w y r a ż a j ą – przepraszam i ostrzegam, że jest to mimowolna zdrada, bo wyrazy i słowa nasze są także na to, że

¹⁰ Zob. C. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. I–XI, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, Warszawa 1971. Cytaty z dzieł Norwida podaję za powyższym wydaniem, oznaczając cyfrą rzymską – tom, a cyfrą arabską – stronę.

¹¹ W związku z tym Włodzimierz Toruń wyodrębnia u Norwida problematykę socjologii słowa. Zob. tegoż, *Wokół Norwidowej koncepcji słowa*, Lublin 2003, s. 71–110.

nas sądzą, nie tylko że nas wyrażają” (VI, 429). Wolno chyba więc powiedzieć, że wedle Norwida ten, kto operuje słowem publicznym każdorazowo staje przed trybunałem prawdy. Zarazem cytowany *passus* świetnie odzwierciedla obawy poety, związane ze swego rodzaju inflacją słowa prywatnego, z sankcjonowaniem przez intelektualne autorytety postępującego procesu prywatyzowania słowa, traktowania słowa jako li tylko wyrazu intymnego życia danego Ja: „Rozgadaniem albowiem takim można ucodziennić i na bok usunąć nie tylko p r z y j a ż ń, m i ł o ś ć, ale same nawet słowa w o l n o ś ć i o j c z y z n a... I nie tylko, mówię, prawdy Boże można usunąć za kulisy, ale i sejm, gdy się w dystrybucji i formach słowa u p r y w a t n i, można odesłać do domów – bo to będą już nie symbole, ale prywatni jegomości, i ci pójdą do domów! Nie o obskurantyzmie ja tu mówię, ale o onkcji, która jest nerwem prawdy i bez której prawda nie może żyć” (VI, 428–429).

Przejawy tego procesu Norwid dostrzeża w bieżącym życiu Polaków. Przekonany o współzależności słowa publicznego i bytu publicznego, bytu politycznego, swą mowę w rocznicę powstania styczniowego, wygłoszoną 22 stycznia 1875 roku w Czytelnicy Polskiej, zacznie od stwierdzenia: „P u b l i c z n y mówca, a brak publicznego życia są do siebie w stosunku naturalnie ironicznym” (VII, 95). Dalej zaś w sugestywnym skrócie ukaże konsekwencje zaniku form polskiego życia publicznego; są nimi: brak środków ekspresji zbiorowej, a w efekcie zbiorowego samopoznania, upośledzenie społecznej komunikacji i więzi, utrata dostępu do dziedziny symboli narodowych, rozpad wspólnoty na szereg prywatnych istnień itd. Mówca publiczny pozostaje w tej sytuacji „bez wtóru”, „bez dopełnień chóranych”, osamotniony i zironizowany (VII, 95). Na tym tle Norwidowskie wystąpienia wydają się działaniami niemal heroicznymi i w pełni intencjonalnymi, obliczonymi na podtrzymanie w istnieniu sfery publicznej, na jej rewitalizację i kreację w nowej postaci.

Postawienie przez Norwida problematyki słowa publicznego wespół z kwestią jakości i struktury sfery publicznej pozwala widzieć w poecie niezwykle przenikliwego obserwatora i diagnostę dziewiętnastowiecznych przemian form życia społecznego. Jak dowiedziono, wiek XIX był czasem przesilenia w dziejach życia publicznego¹². Sfera publiczna, zrodzona w rezultacie współoddziaływania takich czynników, jak: wolność słowa i stowarzyszeń (czasopisma, czytelnice, towarzystwa kulturalne i naukowe, kluby, kawiarnie, kręgi korespondencyjne), zasada publicznej jawności, rozprawianie na tematy o społecznej doniosłości w celu wytworzenia opinii publicznej, komunikacja społeczna ogniskująca się w rozmowach, dysputach, w drugiej połowie stulecia wchodzi w fazę stopniowego rozpadu. Następują znaczące przesunięcia w obrębie relacji między tym, co publiczne, a tym, co intymne na rzecz podniesienia znaczenia

¹² W kategoriach *stricte* historycznych oraz filozoficznych proces ten opisał J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik i M. Łukasiewicz, Warszawa 2007.

tej drugiej, prywatnej sfery ludzkiego życia. Wraz z upadkiem etosu człowieka publicznego¹³ i erozją znaczenia właściwych mu zachowań, rozdyskutowana publiczność przekształca się w bierną masę konsumentów kultury. Tym samym kresu dobiega naznaczony krytycyzmem proces publicznej samointerpretacji, możliwy nie tylko dzięki postawie obywatelskiego uczestnictwa, ale również dzięki żywemu słowu, będącemu jednym z filarów sfery publicznej.

W wywodzie Norwida szczególnie istotna okazuje się kwestia wzajemnych odniesień słowa publicznego i słowa poetyckiego. Prelegent stara się odpowiedzieć na pytanie o miejsce poezji w sferze publicznej i to – jak sądzę – stanowi zasadniczy temat wykładów o Juliuszu Słowackim. Już przedstawiona w prelekcji I historia poezji dostarcza dowodów na rzecz nadrzędnej tezy Norwida, mówiącej o pierwszoplanowym stanowisku poety w życiu społecznym, o przypisanej mu misji kreowania sfery publicznej, o jego „socjalnej godności” (VI, 409), która wynika przede wszystkim z faktu, że i życie zbiorowe, i sztuka czerpią ze wspólnego sakralnego źródła. Ów nierozzerwalny związek poezji z funkcjonowaniem społeczeństw autor dostrzega zarówno w historii Izraela, w działaniu proroków, osób bynajmniej nie przypadkowych, których „urząd i godność” odpowiadały temu, co „dziś nazywamy sędzią przysięgłym” (VI, 408), jak i w historii starożytnej Grecji, gdzie „poeta o r f e i c z n y wielce do proroka izraelskiego podobny; d r a m a t y c z n y – to kapłan, albowiem ołtarz jest przed sceną, b o h a t e r s k i zaś – to znów historyk albo muzyki wojennej przewodźca” (VI, 408). Dopiero w Rzymie ta fundamentalna więź zostaje przerwana: „poeci przechodzą już na stanowisko wyłącznie literackie” (VI, 409), koncentrują się na zagadnieniach estetycznych, tworzą poezję auto-referencjalną. Wraz z tym, jak „Sybille zaczynają przestawać mówić”, „prawdziwi poeci milkną, albo są to już pedagogowie, nauczyciele i klienci, co bez mecenasów się obejść nie mogą, z powodu, że ich stanowisko społeczne jest wątpliwe” (VI, 409). Ten regres społecznego znaczenia poety i poezji zostaje jednak wedle Norwida zahamowany – wraz z aktem Wcielenia Słowa. Chrześcijaństwo radykalnie zmienia pozycję socjalną poety, ponownie stawia go w centrum życia społecznego, powierza mu urząd kapłana nadziei, oczywiście nadziei chrześcijańskiej, kierowanej już nie ku indywidualiom (tę misję wypełnił Chrystus), ale ku zbiorowościom. Chrześcijański poeta to zatem profeta, organizator świata wartości i wyobraźni zbiorowej, przywódca chrześcijańskiego postępu, przewodnik w drodze ku chrześcijańskiej cywilizacji, ku Ojczyźnie, ku „ziemi obiecanej” i „społeczności obiecanej” (VI, 412). To ktoś, kto, idąc *Via crucis*, naśladując Chrystusa, nieustannie toczy swym słowem walkę o nadzieję powszechną, która wydaje się Norwidowi niezwykle krucha i zewsząd zagrożona: „Nadzieja, mimo zwycięstwa na Golgocie, odnadzieja się

¹³ W sposób odmienny niż Habermas zjawisko to przedstawia R. Sennett. Zob. tegoż, *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2009.

niezależnie na powrót, to zwycięstwo albowiem bynajmniej nas od prac i obowiązków nie uwolniło, skąd jest też wiele do walczenia we dnie powszednie nadziei, chociażby dlatego tylko, że z pogaństwem się ciągle spotykamy, bo znów przez dziewiętnaście wieków nagromadzały się i nagromadziły żywioły barbarzyństwa” (VI, 418)¹⁴.

Do najważniejszych zadań stojących przed poetami chrześcijańskimi Norwid zalicza sprawowanie pieczy nad słowem w różnych jego aspektach. Mając za „jedyną potęgę i środek słowo” (VI, 412), powinni oni według wykładowcy dołożyć wszelkich starań na rzecz kształtowania języka, który byłby adekwatny do odmienionego przez Chrystusa świata. Już poeci średniowiecza: truwerzy, minesingerzy, bojanowie, skaldowie, wreszcie Dante dali przykład działań tego typu, tworząc podstawy języków narodowych i języków poszczególnych stanów, „uchrześcijańczając języki, choćby wytwornością i formą onych wyższą, nadzieję nową przynosili” (VI, 412). Nadrzędnym celem jest jednak stworzenie „języka transfiguracji społecznych” i nowego języka fenomenów, powstałego „z samej składni i z samego postaciowania się i ruchu ciał zbiorowych” (VI, 412). To dzięki temu możliwe stałoby się poznanie współczesności w świetle chrześcijańskiej nadziei, a co najważniejsze, wejście w sukcesję Prawdy, która „już” zwyciężyła na Golgocie, ale „jeszcze” nie została dopełniona (*diástasis*). Jak wiadomo, Norwid jako chrześcijanin, jest przekonany, że nie wystarczy samo poznanie prawdy, trzeba nią żyć, trzeba nieustannie dawać jej świadectwo. Jak może ten warunek spełnić poeta? Oczywiście mając za źródło i wzór Słowo Wcielone, czyli tworząc poezję, w której zachowana byłaby zasada tożsamości słowa i życia, słowa i prawdy, słowa i czynu¹⁵. W dziewiętnastym stuleciu ideał ten realizuje przede wszystkim Byron, ów „pieśni Sokrates” (VI, 419), o którym Norwid powie, jakże znacząco parafrazując ewangeliczną frazę: „*Ecce poeta!*” (VI, 415). Ale Byron, ma zdaniem prelegenta, kontynuatorów w całej Europie, bowiem nastał czas, gdy „postawiono ludzkie słowo na czele rzeczy dziejących się” (VI, 424). Poeci powstania listopadowego, O’Connell, Lamartine, Mickiewicz, Kossuth, tak jak Byron, „z Homera lirą i Leonidasa mieczem” (VI, 422), łączą poezję i działanie, epopeję i rzeczywistość historyczną, kształtują nowy porządek życia zbiorowego.

¹⁴ „Nie trzebaż to nam jeszcze filozofię uczłowieczyć, politykę i ekonomię uchrześcijanić, praktyki religijne odserdecznic – choćby w nas samych? – salonowe formy uprostodusznić, a rubasznosc gminną wznieść nad poziom?!” – oto bardziej szczegółowy program dla tych, o których Norwid powie, że są „DOPIERO ludźmi XIX wieku” (VI, 418).

¹⁵ Są to zagadnienia wciąż powracające w refleksji Norwida. Znamienne, że towarzyszą im uwagi na temat wzajemnych relacji słowa i litery, np. w rozprawach [*Słowo i litera*] czy *Pół-listu*, w poemacie *Rzecz o wolności słowa*, co oczywiście stało się przedmiotem wielu norwidologicznych studiów. Zob. m.in.: A. Dunajski, *Słowo stało się siłą. Zarys Norwidowej teologii słowa*, Pelplin 1996; P. Chlebowski, *Cypriana Norwida „Rzecz o wolności słowa”. Ku epopei chrześcijańskiej*, Lublin 2000 (rozdz. „*Ta rzecz wielka – słowo*”); W. Toruń, dz. cyt. (rozdz. *Słowo i litera*).

Również wielcy twórcy polskiego romantyzmu mieli swój udział w kształtowaniu nowych relacji między słowem poetyckim a słowem publicznym. Mickiewicz rozwijał, zdaniem Norwida, „Mojżeszowy język gniewu narodowego”, Krasiński kultywował „sejmowy, senatorski, publiczny słowa majestat”, Zaleski kreował język „westalski, dziewiczy”, do czego przyczynił się też Lenartowicz, odtwarzając język ludowy (VI, 459). Wkład Słowackiego w tak rozumiane dzieło okazuje się szczególnie bogaty. Argumentów dostarcza interpretacja *Anhellego*, pozwalająca dostrzec w autorze poematu zarazem jednego z kapłanów nadziei i wodzów epopei polskiej, ale w kontekście naszych rozważań interesujące są przede wszystkim uwagi prelegenta na temat języka poety. W tej dziedzinie Słowacki osiągnął w przekonaniu Norwida absolutne mistrzostwo. W gronie polskich wieszczów, „poetów natchnionych sybilicznym duchem” (VI, 459), to on właśnie był obdarzony w stopniu najwyższym darem kreacji nowych języków poetyckich, w jego lirze było miejsce dla języków wszystkich wieków, społeczeństw, typów ludzkich i płci. Co więcej, okazał się dla Polaków darem Opatrzności, tym, który pomimo nieistnienia polskiej wspólnoty politycznej, ocalił i odnowił „wszech-język-narodowy” (VI, 461). To zaś oznacza, że współtworzył poetyckim słowem słowo publiczne, że jako poeta aktywnie uczestniczył w budowaniu polskiej sfery publicznej, że dysponował językowym kluczem do opisu i zrozumienia współczesności.

Przedstawiona przez Norwida koncepcja słowa publicznego siłą rzeczy dotyczy również samego wykładowcy i prowadzonych przezeń wykładów. Możemy ją traktować jako głęboko autotematyczny komentarz w odniesieniu do jego roli mówcy i poety zarazem, w odniesieniu do formy i celu prelekcji. Wprawdzie Norwid formułuje zaledwie kilka bezpośrednich uwag na ten temat, ale i te wydają się godne rozważenia. Autor akcentuje bowiem odrębność własnego stanowiska na tle obyczaju publicznych wystąpień. Powie: „Ja nie jestem urzędowy profesor ani rewolucjonista, więc mnie ani deklamacja, ani regulaminu fawor nie obowiązuje. Człowiek na to przychodzi na planetę, ażeby dał świadectwo prawdzie” (VI, 434). A zatem to nie przekaz akademickiej wiedzy *ex cathedra*¹⁶, nie polityczna agitacja stanowią o istocie Norwidowskich wykładów. Chodzi jedynie i aż o danie świadectwa prawdzie, co w tej konkretnej sytuacji jest równoznaczne z powinnością i głoszenia, i ucieleśnienia prawdy, wykładowca bowiem głosząc prawdę, nadaje jej cielesną postać – świadczą o niej jego głos, gesty, zachowania, współtworzące wykład jako *quasi*-przedstawienie¹⁷. W ten sposób

¹⁶ Prelegent nie skąpi krytyki wykładom akademickim: „nie moja rzecz jest mówić tak, jak się mówi z katedr literackich, albowiem pytanie jest, czyli godzi się przeczystą łzę narodu podnosić na widok na to, i na to tylko, aby ją mierzono i ważono? Katedry nie są dzisiaj w celu, aby testamenta pieśni ojczystej narodu otwierać, ale raczej ku temu, aby nauczać gramatyki i, że tak powiem, samej kaligrafii sztuki” (VI, 446).

¹⁷ Norwid przywiązywał wagę do niewerbalnych form ekspresji. O tym, że waloryzował je pozytywnie jako uniwersalny język ludzki świadczą np. jego dramaty i zapisy notatnikowe, wśród

zrealizowana może być jakże bliska Norwidowi zasada jedności prawdy i życia, słowa i działania. Ponadto ucieleśnienie idei słowa publicznego jest w sytuacji wykładowej nierozzerwalnie powiązane z aktem tworzenia sfery publicznej, co staje się możliwe do przeprowadzenia dzięki performatywności wypowiedzi. Jak od czasu ustaleń Austina wiadomo, wypowiedzi tego typu są działaniem, wyzwalają siłę zmieniającą rzeczywistość, co więcej, „powołują do istnienia ten świat społeczny, do którego odsyłają”¹⁸. W świetle Norwidowskich prelekcji żywe słowo kryje w sobie ogromny potencjał przemiany, duchowej transformacji, ma nie tyle wyrażać mówiącego, ile przeobrażać słuchającego i jego świat. Wymaga odeń współpracy w prawdzie, bo „trzeba prawdę nie tylko u s ł y s z e ć, ale u s ł u c h a ć” (VI, 450)¹⁹. Ustanowiony zostaje więc specyficzny rodzaj relacji między mówcą jako źródłem słowa a jego odbiorcą – więź oparta na ich dynamicznej współzależności, obligująca słuchacza do egzystencjalnie pojmowanego uczestnictwa, a zatem potencjalnie wspólnototwórcza. Operując tak rozumianym słowem, Norwid pozostaje w kręgu różnorodnych wzorców kulturowych: nawiązuje do helleńskiego modelu sfery publicznej, a przede wszystkim do platońsko-sokratejskiej *paidei*, opartej na praktyce rozmowy z mistrzem²⁰, do tradycji retoryki i retorycznych form perswazji²¹, do koncepcji słowa jako *energei*²², a w końcu do ewangelicznego Słowa Wcielonego, które tkwi, zdaniem

których znajdziemy następujące sądy: „Pierwszy język międzynarodalny wielkich słów usymboliznionych gestem (gymnozoficznym): najwyższa warstwa mowy ludzkiej. Dziś uniwersalnego szukając języka, do najniższej zstępują: nawigatorskiej – do komercyjnej” (VII, 244); „Ton, gest (*gesta* znaczy przeciwieście historii ludu), apolog mimiką i tonem rzeczony był główną posadą tego periodu językowy, czyli spólnego języka” (VII, 450).

¹⁸ John. L. Austin zastosował pojęcie performatywności wyłącznie w odniesieniu do aktów mowy; zob. tegoż, *Mówienie i poznawanie*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993 (tu: *Jak działać słowami; Wypowiedzi performatywne*). Obecnie pojęcie to ma znacznie szersze zastosowanie, jest m.in. narzędziem opisu zjawisk z pogranicza sztuki i życia społecznego, do których z pewnością zaliczyć można Norwidowe prelekcje. Erika Fischer-Lichte pisze: „Konieczne do dopełnienia warunki powodzenia wypowiedzi mają zatem nie językową, ale przede wszystkim instytucjonalną i społeczną naturę. Wypowiedź performatywna zaadresowana jest zawsze do określonej społeczności, reprezentowanej za każdym razem przez osoby obecne podczas jej wypowiedzenia. W tym sensie stanowi przedstawienie konkretnego aktu społecznego” (zob. też e, *Estetyka performatywności*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2008, s. 32–33).

¹⁹ Nie bez znaczenia jest tu kontekst biblijny. Prorocy i Jezus Chrystus wielokrotnie wzywają do słuchania Boga, gdyż „wiara rodzi się ze słyszenia” (Rz 10, 17), a „Błogosławieni są ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11, 28).

²⁰ Pisałam na ten temat więcej w książce: *Poszukiwanie wspólnoty*, dz. cyt., s. 177–196.

²¹ Zob. M. Korolko, dz. cyt. Autor artykułu przywołuje na prawach motta Norwidową frazę: „Krasomówcy są poetami państwa – tak jak poeci są krasomówcami narodu”, która okazuje się ważna również w kontekście niniejszych rozważań. Zarazem nie wolno zapomnieć o krytycznym stosunku poety do wszelkich przejawów retoryki sofistycznej.

²² Koncepcja ta, stworzona przez Wilhelma von Humboldta, znalazła najpełniejszy wyraz w jego ostatniej pracy z lat 30. XIX wieku *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, w której autor stwierdza, że język „nie jest wytworem (Ergon), lecz czynnością (Energeia). Jego prawdziwa definicja może

poety, u podstaw każdej wypowiedzi, gdyż „poza naszymi słowami jest jeszcze żywot S ł o w a!” (VI, 428), będącego przecież samą prawdą, życiem, ale i mocą. Jak będzie dowodził w *Rzeczy o wolności słowa*, poczynając od epoki chrześcijańskiej: „S ł o w o s t a w a s i ę s i łą” (III, 560)²³.

Dzięki żywej mowie wykładowcy dokonuje się, jak powiedzieliśmy, akt kreowania sfery publicznej, pojawia się szansa na zaistnienie ludzkiej, społecznej, narodowej wspólnoty. Ale, zauważmy, następuje też ważne dla Norwida dookreślenie misji poety i jego miejsca w społeczeństwie. *Wykłady o Juliuszu Słowackim* ukazują (na poziomie tematu wypowiedzi i aktu wypowiedzenia) poetę jako publicznego mówcę, jako tego, który scala słowo poetyckie i słowo publiczne, który angażuje się w dzieło formowania odbiorców. Unaoczniony w ten sposób Norwidowski etos twórczy zakłada więc aktywny udział poety w życiu zbiorowym – poprzez operowanie słowem mówionym jako żywym organem społecznym. Słowo żywe, słowo poetyckie i publiczne, w którym łączą się w jedno kulturowa pamięć, chrześcijańska profecja i społeczna *paideia* okazuje się w wywodzie prelegenta ważnym filarem cywilizacji, niezbywalnym elementem „archstrategii dziejów”, co do której Norwid zgłosi istotne zastrzeżenie, „aby nigdy nauką ścisłą nie stała się – pieśnią żywą zostać ona powinna...” (VI, 435).

DEKLAMACJA I CZYTANIE

Norwid zapisał się w pamięci swych współczesnych jako człowiek wyjątkowo biegły w sztuce deklamowania. Wiadomo, że deklamował podczas towarzyskich spotkań chętnie i z talentem, kultywując tym samym jeden z obyczajów charakterystycznych dla dziewiętnastowiecznego salonu. Określenie „deklamacja” ma jednak w przypadku Norwida zakres znaczeniowy szerszy niż ten dziś

być zatem jedynie genetyczna. Jest on mianowicie wciąż powtarzającą się pracą ducha, pragnącą artykułowany dźwięk uczynić zdolnym do wyrażenia myśli”. Cyt. za: B. Andrzejewski, *Filozofia słowa. Zarys dziejów*, Poznań 2016, s. 114.

²³ Norwid nawiązuje oczywiście do biblijnej koncepcji Słowa jako jednego z najbardziej charakterystycznych rysów Boga żywego: w Starym Testamencie Bóg przemawia do ludzi, by przygotować grunt pod centralne wydarzenie Nowego Testamentu, w którym Słowo staje się ciałem. I w jednej, i w drugiej księdze Słowo zarówno objawia, jak i działa, powodując to, co zapowiada, czyli dokonując zbawienia. Można więc rzec, że performatywność jest jego immanentną cechą (zob. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. bp K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 876–883). Koncepcja ta znajduje rozwinięcie w przekonaniu o nierozzerwalności Pisma i liturgii. Co prawda, Pismo Święte jest księgą, ale spisane w nim Słowo najpełniejszy sens ujawnia właśnie w trakcie liturgii, która zawsze ma charakter aktu. To w obrębie wspólnoty wiernych następuje ponowne przejście od słowa pisanego do słowa głoszonego, żywego, w którym jest obecny Jezus Chrystus. Z chwilą liturgicznej proklamacji słowa Pisma nabierają rangi wydarzenia, stają się sakramentem. Mają one porwać słuchacza do działania, sprawić, by stał się czynnym uczestnikiem Bożego dramatu zbawienia. Zob. S. Hahn, *Moc słowa w liturgii. Od tekstu pisanego do żywego słowa liturgii*, przeł. P. Blumczyński, Kraków 2010.

powszechnie przyjęty²⁴ – to nie tylko publiczne wygłaszanie z pamięci utworów literackich, to także ich publiczne czytanie²⁵. We wspomnieniach znajdziemy więc obraz Norwida oddającego się głośnej lekturze utworów literackich Mickiewicza, deklamującego Tassa, „tak w oryginale, jak i w tłumaczeniu polskim Piotra Kochanowskiego, które uważał za arcydzieło i wzór tłumaczeń” (XI, 483–484), czytającego fragmenty *Odysei* we własnym tłumaczeniu („ustępy odznaczały się wyjątkową pięknnością”, „językiem pełnym homerycznej prostoty, a w archaicznych formach swoich żywo przypominającym najlepszych poetów naszych z XVI stulecia”; XI, 495) lub deklamującego własne tłumaczenie ustępów *Boskiej komedii* Dantego, co ze względu na dobitność użytych przez tłumacza sformułowań doprowadzić miało do skandalu w salonie (XI, 496). Jednak najbardziej spektakularny i najlepiej utrwalony przez świadków akt Norwidowego publicznego czytania miał miejsce 13 maja 1869 roku. W sali Grand Orient de France (rue Cadet 16) poeta przez dwie godziny czytał swój poemat *Rzecz o wolności słowa* w obecności audytorium liczącego około 600 osób. Zachowane opinie zgodnie potwierdzają sukces tego przedsięwzięcia. Pomimo wysokiego stopnia trudności czytanego dzieła, Norwidowi udało się wywołać pozytywne nastawienie publiczności – podziw dla czaru własnej wymowy i dla intelektualnych walorów poematu, wzruszenie, uniesienie, a nade wszystko skupienie, o którym Zofia Węgierska pisała tak: „słuchaczy trzymał w natężeniu... i tak było cicho, że w przestankach usłyszałyś przelatującą muchę... Każdy czuł, że utraciłszy słowo z tej skupionej treści, wieki z przebiegu ludzkości utracił”²⁶. Zwróciły uwagę świadków specyficzne zachowania autora, świadczące o głębokim przekonaniu co do słuszności głoszonych idei i wartości artystycznej odczytywanego utworu. Józef Bohdan Zaleski w liście do poety podkreślał: „radowała mnie wielce pewność postawy, ruchów, głosu. Czuję w duszy, że wypłynęłaś raz na pełnię swoich wód – i bezpiecznie już na nich żeglujesz” (26 maja 1869)²⁷. Podobne obserwacje poczynił Agaton Giller, uznając, że Norwid przedstawił „epopeję słowa” w formie „improwizacji, wydeklamowanej z mocą artysty czującego swą potęgę i wiedzącego się wyższym ponad resztę pospolitego pojęcia”. Sprawozdawca „Dziennika Poznańskiego”, pozostając pod wrażeniem publicznej lektury *Rzeczy...*, obwołał Norwida „poetą w najwyższym znaczeniu pojęcia, jakie do poety przywiązujemy”, „poetą najzupełniej oryginalnym, o wielkiej sile twórczej i takiegoż natchnienia”. Nie omieszkał też dodać: „Do właściwości

²⁴ Zob. *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1988, s. 87.

²⁵ Wiadomo, że był to obyczaj znany w kulturze wieku XIX (publicznie czytali swe utwory m.in. Dickens i Tennyson), a mający swe źródła w kulturze grecko-rzymskiej (w seansach głośnej lektury uczestniczyli np. znani Norwidowi Herodot i Pliniusz Mniejszy, który w swych listach pozostawił szczegółowe relacje na ten temat). Zob. A. Manuel, *Moja historia czytania*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2003, s. 343–359.

²⁶ Z. Węgierska, *Tygodnik Paryski*, „Czas” 1869, nr 117, s. 2.

²⁷ Cyt. za: Z. Sudolski, *Norwid. Opowieść biograficzna*, Warszawa 2003, s. 483.

jego talentu należy i to, że jego wartość lepiej się ocenia słysząc niż czytając jego utwory. Szczególniej też w ustach p. Norwida, który pięknie deklamuje, a tak dalece czuje, że gdy mówi, zdaje się ruchami odegrywać na katedrze to, co mówi; piękność jego mowy nabiera spotęgowanego wdzięku. Podobny w tym do lirników ludowych, do owych dziadów śpiewających, których pieśni drukowane mniej się podobają, powiedziane zaś mają moc podbijania umysłów”²⁸. Opinia Gillera wydaje się ze wszech miar godna zapamiętania – jej autor ukazuje bowiem Norwida jako twórcę, który ucieleśnia, przedstawia głosem i gestem poetyckie słowo, co bez wątplenia sytuuje go w kręgu tradycji poezji oralnej²⁹. Powiązana z tym przekonaniem teza, iż druk nie służy percepcji Norwidowskiej poezji, wkrótce miała znaleźć kolejne potwierdzenie – *Rzecz o wolności słowa*, entuzjastycznie przyjęta podczas publicznej lektury, po opublikowaniu w październiku 1869 roku nie znalazła czytelników, spoczęła na ćwierć wieku w magazynie Księgarni Luksemburskiej.

Historia publicznego wykonania poematu dowodzi, jak ważna była dla autora sztuka głosowej interpretacji tekstu. Najwyraźniej posługiwał się nią nad wyraz umiejętnie, łącząc w jedną całość odpowiednią intonację, gesty, ruch i tym samym wzmacniając performatywną siłę żywego słowa. A czynił to w dążeniu do osiągnięcia określonego celu, o którym wspominał w liście do Bronisława Zaleskiego przy okazji wymiany uwag na temat swego występu: „Poezja, która zapomina o tym, że ona coś robić powinna – zapomina przez to samo o zdrowej estetyce. [...] Jest pewna proporcja utylitarności, która jest warunkiem piękna” (IX, 403). Bardziej szczegółowo przedstawił przyświecający mu cel we *Wstępie do Rzeczy o wolności słowa*, komentując akt czytania poematu: „Miałem za zadanie, aby w przeciągu godziny uprzytomnić kilka tysięcy lat dziejów i walk, i prób s ł o w a: całą jego epopeję dać – pewniki wyciągnąć – wątplenia wskazać – ognie zapalić...” (III, 560). Tak oto – jak można mniemać – wchodząc w rolę epickiego rapsoda, realizował ideał poezji prawdziwej, o której w tym samym miejscu orzekł, iż: „była, jest

²⁸ A. Giller, *Wykłady publiczne w Paryżu urządzone przez Komitet Naukowej Pomocy. Wykład Cypriana Norwida: „Rzecz o wolności słowa”, „Dziennik Poznański” 1869, nr 112, s. 1–2. Trudno rozpatrywać wystąpienie Norwida w kategoriach improwizacji, co sugeruje Giller. Publicysta używa tego terminu w sposób daleki od ścisłości i zapewne dlatego, że improwizacja była zjawiskiem popularnym w kulturze romantycznej. O odbiorze głośnej lektury poematu szerzej pisze Piotr Chlebowski (dz. cyt., s. 10–18).*

²⁹ Potwierdzenie przynosi również relacja mniej przychylnego Norwidowi słuchacza: „Posądzisz, że to wiesz, co daleko przeszedł Mickiewicza i nam, jak Homer, przyświeca w XIX wieku. Stukanie o stół kułakami, przesadna gestykulacja, która dochodzi nawet do tego, że autor czytając wiersz pokazuje, jak piłować, kuć lub ćwiek wyciągać, zagłuszające głośne wygłoszenie wiersza – zrobiono dowodem najwznioślejszego natchnienia”; zob. A. Wernicki, *Recenzja z Rzeczy o wolności słowa* [w:] C. Norwid, *Pisma wybrane*, wybór i oprac. J. W. Gomułki, Warszawa 1968, t. 2, s. 355.

i będzie poniekąd i n i c j a c j ą” (III, 560). A skoro tak, to jej publiczne czytanie musiało w jego przekonaniu nosić znamiona poniekąd inicjacyjnego rytuału.

Umieszczając swój akt lektury *Rzeczy o wolności słowa* na tle tradycji publicznego czytania, według poety żywych zwłaszcza w starożytnym Rzymie, Norwid wydobył kilka ważnych z jego punktu widzenia aspektów tego typu praktyki kulturowej. Przede wszystkim publiczna lektura stwarza jego zdaniem sytuację bezpośredniego obcowania czytającego twórcy z publicznością, rodzi okazję do ich spotkania, bynajmniej nie powierzchownego, lecz autentycznego, sięgającego głębokich, egzystencjalnych i metafizycznych, podstaw istnienia: „m a j ą c z a s z c z y t c a ł o - p r z y t o m n i e o b c o w a ć z publicznością, nie godzi się dawać jej tego, co wielu innymi technicznymi środkami zastąpione być może – z mniejszą obu stron fatywą” (III, 560). Możliwe w powyższej sytuacji przeżycie wspólnoty ściśle wiąże się z intersubiektywnością słowa, na co Norwid zwraca uwagę, prezentując genezę i historię form ludzkiej mowy. Ponieważ człowiek nie jest autonomicznym twórcą słowa, bo „s ł o w o b y ł o z c z ł o - w i e k a w y w o ł a n e”, historia form słowa „nie może być osobistymi notatkami jego osobistych w mówieniu postępow” (III, 559). Stopniowo wzrasta bowiem komunikacyjna i wspólnototwórcza wartość słowa: od formy „w e w n ę t r z n e j pieśni i monologu”, przez „d i a l o g i a p o l o g, czyli rozmawianie podobieństwami”, po „chór- obrzędowy” (III, 559–560) itd. Zarazem Norwid jest przekonany o niepowtarzalności głosowego wykonania tekstu: „Głos żywy ma to do siebie, że: n i k t n i g d y p o d w a r a z y n i e w y p o w i e d z i a ł t y c h ż e s a m y c h r z e c z y t y m ż e s a m y m w y d Ź w i ę k i e m i g e s t e m. Słowo więc raz rzeczono ma niepowrotność swą: czytanie więc ma stronę monumentalną – czytanie więc sztuką jest...” (III, 561). Wydaje się, że idea głosu jako medium intersubiektywnych relacji znajduje tu dopełnienie w myśleniu o ludzkim głosie jako jądrze podmiotowości, oznace osobowości, tożsamości człowieka, jako o najbardziej indywidualnym, oryginalnym, choć niezwykle kruchym środku wyrazu³⁰. To pozwala Norwidowi uznać czytanie za sztukę porównywalną z poezją, czy wręcz za przedstawienie, uobecnienie tego, co stanowi jej kwintesencję. Czytający może bowiem nawet prozę przeobrazić w dzieło poetyckie, czego przykładem są wedle Norwida rzymskie lektury publiczne, a co potwierdza również ówczesna teoria deklamacji³¹. Istotne, że poprzez zaakcento-

³⁰ Są to poglądy niejednokrotnie formułowane w refleksji filozoficznej i lingwistycznej, zob. np.: J. T e n n e r, *Estetyka żywego słowa*, Lwów–Warszawa 1904, s. 46–47; J. M i c h a l i k, *Filozofia i głos*, Kraków 2010; J. K a w a d a, *Głos. Studium z etnolingwistyki porównawczej*, przeł. R. Nowakowski, Kraków 2004.

³¹ Np. Goethe w swej teorii deklamacji każe wykonawcy posługiwać się głosem w taki sposób, aby „w stosunku do tego, co jest przez niego wypowiedzane, spełniał on funkcję parasyntaktyczną, parasemantyczną i parapragmatyczną. Oznacza to, że głos powinien, po pierwsze, uwypuklać syntaktyczny podział mowy, po drugie, wydobywać i podkreślać zamierzone znaczenie, a po trzecie, wzmacniać oddziaływanie mowy na słuchającego” (zob. E. F i s c h e r - L i c h t e, dz. cyt., s. 204).

wanie znaczenia brzmieniowej strony słowa, przywrócona zostaje wartość oralnych form języka (czytanie, jak wiemy, oralizuje tekst), w tym pierwotnej, nie znającej jeszcze pisma, poezji³². W epoce druku ten fakt budzi nadzieję Norwida na odrodzenie kultury – u samych jej źródeł. W rozprawce *O deklamacji* poeta pisze: „czytanie pocnie być coraz więcej nową i zupełną sztuką. Inaczej stać się nie może przy rozpowszechnieniu i przy gwałtownym przyspieszeniu owoców tłoczni dziewiętnastego wieku” (VI, 482)³³.

Czytania-sztukę Norwid postulował już w *Wykładach o Juliuszu Słowackim*, podkreślając wówczas znaczenie aktu lektury, rozumianego jako interpretacja dzieła, i uznając go za ważny czynnik rozwoju cywilizacji³⁴. Równocześnie jako prelegent dokonał negatywnej waloryzacji pisma na rzecz wartości kultury oralnej. Argumentację zaczerpnął z Platońskiego *Fajdrosa*, przytaczając sprofrazowany fragment dialogu: „Sokrates przez usta Platona o wynalazku pisma mówi: skoro Theut Tamusowi przedstawił wynalezione przez siebie piśmienne znaki, Tamus zawołał, gdy litery ujrzał: «Liter ojciec, zaślepiasz się miłością aż do niewidzenia celu liter. Oto uczynisz ludzi niepamiętnymi, i nic więcej, albowiem dałeś sposób przypominania sobie i reminiscencji, a ci, którzy się tych liter nauczą, pewni będą, że powierzyli im tajemnicę wiedzy własnej i że się obejdą bez Mistrzów»” (VI, 427). Pismo, co prawda, ułatwia zapamiętywanie, ale i upośledza pamięć, bo oddala ją od prawdziwej mądrości, uprzedmiotawia, wyobcuje treści wiedzy, podmywa też fundamenty tradycyjnej cywilizacji, opartej na dialogowej relacji uczeń–mistrz³⁵. To dzięki żywej rozmowie z Sokratesem, bohater Platona, Fajdros zdolny jest do sformułowania następującego wniosku: „Myśl poznającego jest mową żywą i ożywianą, a mowę pisaną [...] można

³² Trzeba przypomnieć, że myśl o poezji jako pierwotnej formie przejawiania się języka podzielało wielu znanych w XIX wieku autorów prac filozoficzno-językoznawczych, np. Vico, Hamann, Herder, W. Humboldt.

³³ Przekonanie Norwida o szczególnym znaczeniu sztuki czytania potwierdza również wstęp do *Pierścienia Wielkiej-Damy*, w którym autor boleje nad częstymi uchybieniami w zakresie głośniejszej lektury czy wygłaszania mowy, łącząc to zjawisko zarówno z problemami natury technicznej (odpowiednie czytanie krementów), jak i z zagadnieniami natury ogólnej (kwestia oryginalności i postępu w sztuce, brak autentycznego życia społecznego).

³⁴ Jak dowiódł Marek Buś, motyw tak rozumianego czytania nieustannie powraca w twórczości Norwida, m.in. w poemacie *Quidam*, w rozprawach „*Boga-Rodzica*” *pieśń ze stanowiska historyczno-literackiego odczytana* oraz *Milczenie*, a także w prywatnej korespondencji. Czytanie jest dla poety przeżyciem „najbardziej intymnym, a równocześnie czynnością, dzięki której «trzeźwość obywatelska zyskuje się» źródłem mądrości, sposobem poznania, drogą samorealizacji, twórczością samą”. Zob. te g o z, *Cypriana Norwida „o czytania-sztuce pojęcie...”*, „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej” 1980, s. 14.

³⁵ W *Notatkach z mitologii* Norwid zapisał cytował w wersji poszerzonej o słowa: „Wynalazłeś przeto nie sztukę pamiętania, ale przypominania sobie i powtarzania (reminiscencji). Dajesz sposób okazania się mędrcom, nie będąc nim, albowiem kiedy uczniowie twoi liczne czytania bez mistrzów odbędą, będą się uważać za mędrców, głupimi w rzeczy będąc, i przestawanie z onymi tym więcej nieznośne się stanie” (VII, 310).

uważać za rodzaj widma tamtej³⁶. Zauważmy, że jest to sposób rozumowania nieobcy Norwidowi, który wielokrotnie przecież prezentował się jako pojętny uczeń Platońskiego Sokratesa. Dotyczy to również interesującego nas obszaru zagadnień. Przeświadczenie o prymacie żywego słowa w dążeniu do prawdy, w kreowaniu sfery publicznej, w formowaniu człowieka można z pewnością uznać za ślad intelektualnego obcowania poety z Platonem³⁷.

Jednak zwięźczenie Norwidowskiej refleksji nad dźwiękowym aspektem ludzkiej mowy stanowi metafizyczna wykładnia znaczenia i funkcji głosu. W rozprawce *O deklamacji* odnajdujemy sentencjonalnie brzmiącą frazę: „Wysokoście ostateczne słów do Uranii dźwięczą...” (VI, 481). Słowo żywe stanowi zatem organ metafizyczny, wyznacza drogę do świata transcendentnego, dosięga ostatecznych wyżyn prawdy. Powołując się na postać Uranii, Norwid aktywizuje kompleks znaczeń łączonych z wyobrażeniami Muz jako istot stojących na pograniczu sfer – literackiej i rytualnej, odpowiedzialnych nie tylko za przebieg poetyckiej inspiracji, ale także za przebieg obrzędów przejścia o znaczeniu kluczowym dla komunikacji społecznej i bytu zbiorowego³⁸. Tak więc powyższa aluzja staje się ważnym elementem Norwidowskiego toku rozumowania. Ukazując nadnaturalne źródło i cel mowy, pisarz sugeruje mediacyjną i inicjacyjną rolę żywego słowa: rozpięte jest ono między jednostkowym, ucieleśnionym Ja, a uniwersum, między tonem człowieczym, ludzkim sumieniem, z którego zostaje wywołane, a harmonią praw świata, objawiającą się najpełniej w rytmie muzyki

³⁶ Na ten fragment *Fajdrosa* zwraca również uwagę Paulina Abriszewska (taż, dz. cyt., s. 31). W *Milczeniu* Norwid podkreśla, iż współcześnie należy dążyć do przekroczenia efektów rozpowszechnienia druku: „w nasze umysłowe sprawy jeszcze z samymi drukiem weszło wiele spówdziałań i przyspieszeń mechanicznych, chemicznych, elektrycznych... musi przeto sztuka czytania, jeżeli nie prześcignąć, to wyrównać szybkościom i promiennociom gromu, i na samym zwierciadlanym lubowaniu się drukiem nie poprzestać” (VI, 248). Wolno zatem sądzić, że celem czytania jest odzyskiwanie głosu.

³⁷ Należy jednak podkreślić, że stosunek Platona do żywej mowy nie był jednoznaczny. Filozof wykorzystuje w swych dziełach interakcję między oralnością a piśmiennością. Z jednej strony tworzy nowy typ języka, któremu nadaje postać filozoficznej prozy, z drugiej zaś, odwołując się do Sokratesa i właściwej mu oralnej formy nauczania, pozytywnie waloryzuje słowo mówione, stopniowo tracące wówczas na znaczeniu. *Fajdros*, tak skrupulatnie czytany przez Norwida, stanowi apogeum Platońskiej krytyki pisma. Zob. E. Havelock, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2006, s. 25–29; tenże, *Przedmowa do Platona*, przeł. i wstęp P. Majewski, Warszawa 2007.

³⁸ Najnowsze badania dowodzą, że rola Muz w kulturze greckiej nie ograniczała się do sprawowania opieki nad poetą, procesem twórczym i wykonaniem utworu (recytacja, śpiew, teatr). Boginie zachowywały bowiem związek ze znacznie szerszym obszarem ludzkiego życia: z edukacją, rozwojem intelektualnym i moralnym, z ideą ładu społecznego i kosmicznego, a nawet ze sferą wyobrażeń sepulkralnych. Sądzi się, że jako istoty liminalne, towarzyszyły sytuacji przejścia. Również słynne sceny spotkania z Muzami (np. tzw. hymn do Muz w *Teogonii* Hezjoda) mogą być interpretowane jako realizacje schematów fabularnych i rytualnych typowych dla obrzędów przejścia. Zob. T. Mojsik, *Antropologia metapoetyki. Muzy w kulturze greckiej od Homera do końca V w. p.n.e.*, Warszawa 2011.

sfer³⁹. Co ważne, wznoszenie się ku transcendentnej prawdzie, znaczone żywą mową czytającego lub deklamującego, jest powiązane ze stopniową dezindywidualizacją głosu, który w końcu staje się częścią wielkiej metafizycznej całości.

Dosięganie transcendencji słowem mówionym może wedle Norwida następować również na innej drodze, ale – jak się wydaje – komplementarnej w stosunku do opisanej powyżej: „Co do mnie – wnoszę, iż de-klamacja właściwie re-klamacją i reklamacją – sztuką zwać by się powinna: idzie albowiem tu po szczególe właśnie o to, a żeby słowa pisarza tak wygłosić, jak duch pisarz onego poczynął je... / De-klamacja właściwa tym sposobem, wedle osobnych pojęć moich: zaklęciem ducha jest” (VI, 483). Dzięki dźwiękowym walorom słowa można więc zbudować duchową więź z autorem deklamowanego dzieła, a poprzez jego osobę dotrzeć do duchowych, transcendentnych źródeł samej sztuki. Cofanie się do duchowych początków aktu twórczego jest równoznaczne zdaniem poety z jego dopełnieniem: „Są, którzy mniemają, i ja liczę się do mniemających, że właśnie, iż jedyną człowieczą najudzielniejszą własnością jest... nie początkowanie... nie zamach ducha... lecz samego choćby onego początkowania DOPEŁNIENIE!” (VI, 482) Słowa te, warto odnotować, stanowią syntetyczne przedstawienie istoty Norwidowskiego pojmowania kultury, której racją bytu jest permanentne dopełnianie, realizowane, jak widać, także w akcie żywej mowy.

W ostatnim akapicie rozprawki *O deklamacji* Norwid podejmuje jeszcze jeden ważny problem. Można by go ująć w ramy pytania: czy możliwe jest dotarcie do źródeł kultury rozumianych jako stan natury, czy możliwa jest tego stanu aktualizacja, co w języku rozważań nad deklamacją oznacza: czy możliwe jest dotarcie głosem do naturalnej mowy, do pierwotnego języka? Jak wiadomo było to zagadnienie nurtujące wielu myślicieli tych czasów, poczynając od Rousseau jako autora m.in. *Szkicu o pochodzeniu języków*. Odpowiedź Norwida naznaczona jest wielopoziomą ironią – „U r o d z o n y, niejaki podróżnik z Polski” okazuje się zwolennikiem naturalnej mowy, szlachcica nudzą bowiem deklamacje Rachel w paryskim teatrze, a w pełni satysfakcjonują śpiewy i tańce, które, jak mniema, „naturalne po prostu kobiety” prezentują w stołecznej inscenizacji *Wesela w Ojcowie*. Poglądy te poeta skomentuje następująco: „N a t u r a l n o ś ć owa jednakże ma to do siebie szczególniejszego, iż przez wszystkie wieki dziejów, aż do teraz, nigdy jeszcze i nigdzie podróżnik żaden nie obaczył naturalnego ludzkiego społeczeństwa, a przeto słowa, tonu i wydzwięku mówienia” (VI, 483). Powyższa konstatacja stanowi dobitny wyraz przekonania Norwida o tym, że żywe słowo jest częścią kultury, że wymaga artykulacji, czyli współpracy ze sferą *ratio*, z dziedzina „harmonii-

³⁹ Warto przypomnieć, że w literaturze greckiej kwestia genealogii Muz nie jest jednoznacznie rozstrzygnięta. Np. Pindar opowiada się za uranicznym pochodzeniem bogiń, zaś Eurypides w *Medei* przedstawia Harmonię jako matkę Muz. Zob. tamże, s. 178–183.

form”, zarazem społecznych i artystycznych, że deklamacja, czytanie, wykład to w istocie swej sztuka. Poeta nie podziela zatem poglądów coraz bardziej popularnych w jego czasach, znajdziemy je w pismach nie tylko Rousseau, ale także Condillaca, Herdera, Renana, brytyjskich i niemieckich naturalistów, a wreszcie i Nietzschego, które zasadały się na afirmowaniu „krzyku natury” i w uczuciowo-popędowej, afektywnej sferze ludzkiej subiektywności poszukiwały źródeł mowy, kultury, życia społecznego. Żywe słowo, ludzki głos to immanentny, zdaniem Norwida, element znaczenia wypowiedzi, foniczny znak *Logosu*, bez którego nie ma człowieka i jego cywilizacji.

Skupienie uwagi na Norwidowej praktyce i teorii żywej mowy pozwala zobaczyć jeszcze jedno, mniej znane oblicze artysty – wykładowcy, deklamatora, lektora, w pewnym sensie reżysera i aktora widowiska rozgrywającego się wokół słowa wypowiedzianego publicznie, a zatem autora dzieła oralnego⁴⁰. Norwid bez wątpienia cenił oralną postać języka, traktował wygłos jako realizację słowa, jako jego brzmieniowe dopełnienie⁴¹. Ważny był dlań zarówno osobowy udział w tej formie istnienia słowa, jak i sam fakt ożywiania słowa głosem w akcji mowy (język jako *energeia*). Przekonanie o performatywności słowa mówionego z pewnością podnosiło jeszcze jego wartość w oczach poety. Tak rozumiana żywa mowa mogła być bowiem i rzeczywiście była przez Norwida intencjonalnie wykorzystywana w działaniach mających na celu tworzenie sfery publicznej, ugruntowywanie wspólnoty prawdy, partycypowanie w metafizycznym uniwersum. Poprzez publiczne operowanie słowem twórca zdawał się też potwierdzać swą obecność w życiu zbiorowym, budował tak upragnioną więź z odbiorcą, jednocześnie formując go w myśl interakcyjnego modelu *paidei* i wprowadzając w sferę jego aktualnego doświadczenia tradycje kultury, czyli tradycje „wielkich-słów” (II, 112–113). Mowa, pojmowana jako działanie, musiała dawać Norwidowi poczucie sprawczości, choćby chwilowej – można więc przypuszczać, iż realizował swą sztukę żywego słowa w nadziei inicjowania ważkich czynów pośród swych słuchaczy.

⁴⁰ Jest to oczywiście specyficznie Norwidowskie dzieło oralne, nie dające się utożsamiać z przejawami sztuki żywego słowa w kulturach oralnych, choć nie brak pewnych analogii. Grzegorz Godlewski tak charakteryzuje dzieło sztuki oralnej: „to wytwór całego splotu wzajemnie oddziałujących na siebie czynników: tradycji jako całościowej wizji świata i jako źródła reguł sztuki oralnej; okazji, czasu i miejsca jako niszy dla wydarzenia się dzieła, wyznaczającej mu ramy i zarazem nadającej moc sprawczą; artyści słowa jako medium przekazu, kształtującego go zgodnie ze swoimi kompetencjami, i jako «mistrza ceremonii», głównego (choć nie samodzielnego) sprawcy dzieła; zgromadzenia uczestników, współtwórców akcji werbalnej i niewerbalnej, sprawujących jednocześnie kontrolę nad jej przebiegiem i będących, jako społeczność, jej beneficjentami”. Zob. tegoż, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 2008, s. 343.

⁴¹ W najstynniejszym dziewiętnastowiecznym rozstrzygnięciu tej kwestii mówi się o syntezie formy wewnętrznej języka i formy dźwiękowej. Zob. W. Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, przekł. i wprowadzenie E. M. Kowalska, Lublin 2001, s. 132–133.

Agnieszka Ziółowicz

CYPRIAN NORWID'S ART OF THE LIVING WORD

Summary

This article is an attempt to assess the role of oral performance in the life and work of Cyprian Norwid. The study covers the whole range of the poet's cultural practices, i.e. his lectures, recitations, and public readings with the matching introductions and comments, which exemplify Norwid's idea of the living word (cf. *Lectures on Juliusz Słowacki, On Recitation, On the Freedom of Speech*), as well as the accounts of those who were in the audience at these events. The analyses show that Norwid was convinced about the exceptional value of the spoken word and importance of the oral aspect of language. He employed it systematically to create the public sphere, to influence people, uphold a 'community of truth' and open it up onto a metaphysical universe. This interpretation of Norwid's thought draws on the poet's own understanding of the word, the ancient Greek oral tradition (Socrates and Plato), the Judeo-Christian ideas of verbal expression and nineteenth-century philosophical and linguistic concepts of orality to present a less known profile of Norwid, an artist of oral expression in an age of the written and the printed word.