

CHRISTIAN ZEHNDER Université de Fribourg

NAJMNIejsza Powszechność O NORWIDOWSKIEJ SKALI AKTYWIZMU

W norwidologii daje się ustalić dość szeroki konsensus dotyczący Norwidowskiego dyskursu związanego z intelektualnym umiarem. Ową ogólną zgodę można sprowadzić do następującego sądu: „gorączce romantycznej” poeta programowo przeciwstawiał powściągliwość w pisemnym wyrazie, czyli wierność „literze”, wnikliwą analizę oraz troskliwe kultywowanie tradycji; ryzyku regresji do melancholii – „u myślu - stałość” (*Praca*. PW-1 388; *Prac-czoło*. PW-2 91)¹; samoosłepieniu przez frenezję – świadomości obowiązków. Wytrwała praca mająca na celu powolne przekształcanie rzeczywistości to cnota, która u poety kontrastuje z tęsknotą za nagłym nowym początkiem, z romantyczną żądzą przejścia z historii w absolutną równoczesność, w millenarystyczną „rzeszę ducha”. W tej perspektywie narodziła się zresztą paradygmatyczna Norwidowska krytyka romantycznego kultu ofiarnego. Wystarczy wspomnieć o „uniepotrzebieniu męczeństw”, jednym z najsłynniejszych haseł autora *Promethidiona* (PW-3 467).

W dziejach recepcji obraz „trzeźwego” Norwida wielokrotnie niuansowano; twórcę opisywano jako „poetę historii”, „poetę kultury”, „poetę pracy”, „poetę dialogu” itp. Do tych określeń niedawno dołączyła propozycja zwania go „poetą hermeneutyki”, którą można streścić jako formułę bardzo otwartą pod względem teoretycznym, kładącą nacisk na archeologiczne podejście do przeszłości, na skrupulatne „czytanie” społeczeństwa jako alternatywy dla wywoływania nowego świata w duchu romantycznego kreacjonizmu².

Jednakże twórczość Norwida właśnie w geście ostrzegania przed duchowym ekscesem sama była „szkołą gorliwości”, co trafnie zauważył Czesław Miłosz³. A jeśli wątpliwości co do naszkicowanego obrazu (odpowiedzialna samokontrola *versus* niebezpieczne wywyższenie ducha) są uzasadnione, to nie tylko dlatego, że opierają się wyłącznie na skrajnie uogólniającej konstrukcji „wysokiego” romantyzmu (głównie Mickiewiczowskiego)⁴. Tę rezerwę można heurystycznie ująć w nawias.

¹ W ten sposób odsyłam do wydania: C. Norwid, *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomułicki. T. 1–11. Warszawa 1971–1976, s. 467. Liczba po dywizwie oznacza tom, a po spacji – stronicę.

² Zob. P. Abriszewska, *Hermeneutyka literacka Cypriana Norwida*. Lublin 2011. – M. Kuziak, *W stronę hermeneutyki Norwida*. „Studia Norwidiana” t. 34 (2016), s. 239.

³ Cz. Miłosz, *Ogród nauk*. Paryż 1979, s. 15.

⁴ Warto przypomnieć hasło „*Le romantisme, c'est la révolution* [Romantyzm to rewolucja]”, na które w swoich wykładach na temat romantyzmu powołał się I. Berlin (*The Roots of Romanticism*. Ed.

Podstawowym problemem będzie raczej to, że taka typologia umiejscawia Norwida w literacko-historycznej próżni. W rzeczy samej nic nie wskazuje na to, że autor *Quidama* chciał unieważnić romantyzm. Zmierzał raczej do jego przekształcenia.

„Literatura-czynu” jako pomniejszenie

Jednym z elementów, które przetrwały przy owej transformacji, był romantyczny „czyn”. Wątek ów czasami zaniedbywano, zwłaszcza gdy projekt Norwida rekonstruowano pod auspicjami hasła „pracy” i praktyki „sztuki-pracy”. Najwyraźniejszym dowodem uporczywości „czynu” również w utworach poety z okresu średniego jest przedmowa do poematu *Niewola. Rapsod* (1849). Norwid analizuje w niej, jak polska literatura miała się rozwinąć w bliskiej przyszłości: po fazie inspiracji i „mistycznego” dążenia do „nieograniczoności” narodowe piśmiennictwo „czy n n y” przyjmie kierunek” i wstąpi „w sferę drugą (na wstępie do której stoi dzisiaj), w sferę literatury - czynu” (PW-3 365–366). Tymczasem – chciałoby się powiedzieć – „literatura-czynu” była zamiarem Mickiewicza przedstawionym w prelekcjach paryskich ponad pięć lat wcześniej. Bądź co bądź, w przedmowie do *Niewoli* Norwid twierdzi tylko tyle: romantyzm „mistyczny” ma być zastąpiony przez literaturę „praktyczną”. Mglistej totalności poeta zdaje się przeciwstawiać pewną zorganizowaną pluralność, zarazem nie kwestionuje doniosłości literatury i sztuki. Chociaż może właśnie w jego niezwykle waloryzacji sztuki tkwi zarzut pod adresem romantyzmu, któremu sama sztuka przecież nigdy nie wystarczała i który zawsze dążył poza jej granice.

Decydujący zwrot można upatrywać w specyficznej aktualizacji postaci Prometeusza. Jak wiadomo, słowo „Promethidion” oznacza ‘dziecko Prometeusza’, możliwy zaś jest też sens ‘mały Prometeusz’. Cenne wskazanie w tym kontekście daje model prometeizmu romantycznego z klasycznej rozprawy Harolda Blooma *Internalizacja romansu poszukiwań w angielskiej poezji romantycznej* (1969). Badacz angielskiego romantyzmu pisze:

Ogólnie mówiąc, Prometeusz to poeta-jako-bohater w pierwszym stadium swego poszukiwania, charakteryzującym się głębokim zaangażowaniem w polityczną, społeczną i literacką rewolucję oraz bezpośrednim, satyrycznym nawet, atakiem na zinstytucjonalizowane ortodoksje europejskiego [...] społeczeństwa, łącznie z historyczną orientacją chrześcijaństwa i neoklasyczną tradycją literacką i intelektualną, szczególnie w jej fazie oświeceniowej. Prawdziwy Człowiek, Wyobraźnia, wylania się po strasznych kryzysach, w głównym stadium romantycznego poszukiwania, odznaczającym się stosunkowo nikłym zaangażowaniem w działalność rewolucyjną i odsunięciem się od polemiki i satyry, aby terenem poszukiwań uczynić jaźń i jej zagadki⁵.

Sądzę, że uzasadnione jest powiązanie romantyzmu Mickiewiczowskiego z taką typologią prometeizmu rewolucyjnego. Francuski polonista Jean Fabre kilka lat przed Bloomem zaproponował podobną formułę: „romantyzm energetyczny”, który miał się przerodzić w „romantyzm nostalgiczny”⁶. W świetle koncepcji Fabre’a war-

H. Hardy. Princeton 1999, s. 15), a które to hasło wydawcy określają w przypisach jako „niezlokalizowane” (*ibidem*, s. 152).

⁵ H. Bloom, *Internalizacja romansu poszukiwań w angielskiej poezji romantycznej*. Przeł. M. B. Fedewicz. „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 3, s. 270–271.

⁶ J. Fabre, *Oświecenie a romantyzm – wstęp*. Przeł. E. Rzađkowska. Jw., 1970, z. 2.

to poczynić zastrzeżenie dotyczące Bloomowskiego pojęcia internalizacji. Romantyzm Mickiewiczowski przecież od początku jest „wewnętrzny”, a rosnący nacisk na emocje nie wyklucza zewnętrznego aktywizmu. W prelekcjach paryskich (zbrojny) „czyn” Słowian pojawia się przecież dzięki „człowiekowi wewnętrznemu”. Ale owo upraszczające rozumienie romantyzmu nie stanowi dla nas, powtarzam, większego problemu. Istotniejsze wydaje się to, jak przyczynia się ono do typologicznego umiejscowienia twórczości Norwida. Otóż mając na uwadze modele Blooma i Fabre’a, możemy mówić o późnoromantycznej anomalii, która – o ile wiem – nie została dotąd opisana w literaturze przedmiotu: prometeizm Norwida bynajmniej nie stanowi „stosunkowo nikłego zaangażowania w działalność rewolucyjną”, czyli nie jest internalizacją romantyzmu rewolucyjnego ani zwrotem ku nostalgii. Jest natomiast redukcją aktywizmu w skali: pomniejszeniem. Dlatego więc Prometeusz wraca jako Promethidion.

W *Dumaniu* [III] (1841), jednym z wczesnych wierszy Norwida, czytamy, że należy „z czynem, z wielkim czynem, jak z oszczepem w dłoni / Lub z palmą, iść” (PW-1 43)⁷. Retorycznie rzecz biorąc, obraz wielkiego czynu w ręce to chyba synekdocha, na pewno hiperbola. Ale wyraźna tendencja do pomniejszenia jest więcej niż chwytem retorycznym. Staje się rzeczywistością, jak gdyby eksperymentalnym wątkiem Norwidowskiego pisania. Jeśli chcemy skonkretyzować myśl o Norwidowskim „mesjanizmie sztuki” około 1850 roku⁸, musimy przede wszystkim zrozumieć, że wynika on ze zmiany skali.

„To, co małe” jako wielkość – spojrzenie na *biedermeier* i Adalberta Stiftera

W dalszych częściach artykułu będę omawiał teksty Norwida z lat pięćdziesiątych XIX wieku, w których na różne sposoby zmniejsza się skala aktywizmu. Zanim przejdę do tych przykładów, chciałbym wyjaśnić pojęcie „małego” i jego funkcje w moim studium. Otóż najzupełniej obcy poecie jest pomysł ucieczki w „kółko” czy też w „małe szczęście”, charakterystyczne dla współczesnego Norwidowi *biedermeieru*, ale zarazem dla romantyzmu o bardziej kwietystycznych tendencjach⁹. Przed laty Janusz Maciejewski podjął się *biedermeierowskiej* lektury Norwida¹⁰. Wynik tej próby nie jest trudny do streszczenia: Norwida wiążą z ową szkołą odwrót od świata zjawisk niezwykłych, zwłaszcza od demonicznych bohaterów-geniuszów, oraz ogólne nastawienie praktyczne. Wyraźnie różni go natomiast od założeń literatury *biedermeierowskiej*, według zestawienia Maciejewskiego, nacisk na problematykę moralną, stała troska o społeczną relewantność sztuki, a także niepokój poszukującego wędrowca.

⁷ Zob. Z. Trojanowiczowa, *Rzecz o młodości Norwida*. Poznań 1968, s. 109, 112.

⁸ Zob. Z. Trojanowiczowa, *Cypriana Norwida mesjanizm sztuki, czyli o poszukiwaniu „wszechdoskonałości”*. W: *Romantyzm. Od poetyki do polityki. Interpretacje i materiały*. Wybór, red. A. Artwińska, J. Borowczyk, P. Śniedziwski. Kraków 2010.

⁹ Zob. wiersz *Kółko*, nr LV w *Vade-mecum* (PW-2 84). Punktem odniesienia może być epigramat K. Brodzińskiego (*Wybór pism*. Oprac. A. Witkowska. Wrocław 1966, s. 153):

Czyż każdy w swoim kółku, co każe duch Boży,
A całość sama się złoży.

¹⁰ J. Maciejewski, *Cyprian Norwid*. Warszawa 1992, s. 116, 119.

Przywołanie *biedermeieru* w rekoniesansie Maciejewskiego opiera się głównie na opisanie tej formacji w jej polskim wydaniu (m.in. Henryk Rzewuski, Michał Grabowski, Wincenty Pol, Józef Korzeniowski, Józef Ignacy Kraszewski)¹¹. Warto się jednak zastanowić, czy kult „małego” w *biedermeierze* koniecznie ma charakter nostalgiczny, właśnie kwietystyczny. Czy nie może być tak, że w rzekomym wycofaniu kryje się dynamika o doniosłości nie tylko wewnętrznej? Jeśli spojrzeć na innego przedstawiciela *biedermeieru*, mianowicie na austriackiego pisarza i malarza Adalberta Stiftera (1805–1868), taka hipoteza wydaje się uzasadniona. Chciałbym ją najpierw skonkretyzować i rozwinąć, aby następnie zastosować do analizy Norwidowskiej skali aktywizmu. Pozwolę sobie przytoczyć koncepcję „tego, co małe” („*das Kleine*”) z jednego z najbardziej znanych tekstów Stiftera, nie zakładając, rzecz jasna, bezpośredniego związku między autorem *Der Nachsommer* (Późne lato, 1857) a Norwidem. Myślę o przedmowie do zbioru opowiadań *Bunte Steine* (Kolorowe kamienie, 1853), w którym Stifter wprowadza słynną koncepcję „łagodnego prawa” („*das sanfte Gesetz*”) ¹². Autor rozumie przez to swoistą niepozorną siłę, która ma przenikać wszelkie zjawiska przyrody i historię człowieczeństwa. Odkryciu tej siły – łagodnego prawa – towarzyszy w przedmowie właśnie zwrot ku „temu, co małe”. Píše Stifter:

Skoro już [...] mowa o tym, co wielkie, i tym, co małe [w oryginale: „*von dem Großen und Kleinen*”], pragnę zaprezentować własne poglądy, które prawdopodobnie odbiegają od mniemań wielu innych ludzi. Powiew wiatru, toczenie się wód, dojrzewanie zbóż, falowanie morza, zielenienie się ziemi, lśnienie nieba i migotanie gwiazd uważam za wielkie; wspaniałe nadciągającej burzy, rozszczępiających domy piorunów, wихru miotającego pożarem, ziejącej ogniem góry i trzęsienia ziemi, co wstrząsa ładami, nie uważam za większe od tamtych, przeciwnie, uważam je za mniejsze, są bowiem wyłącznie objawem o wiele wyższych praw. Występują na pojedynczych miejscach jako wynik jednostronnych przyczyn¹³.

Fragment ten wyraźnie pokazuje niewspółmierność Norwida z *biedermeierowską*, idylliczną wizją przyrody. W samej przedmowie Stiftera bodaj więcej jest opisów zjawisk przyrody niż w całej twórczości Norwida, a nawet jeśli krajobrazy spotyka

¹¹ Maciejewski powoływał się na prace M. Żmigrodzkiej i M. Janion z lat sześćdziesiątych XX wieku. Złożone niemieckojęzyczne debaty wokół *biedermeieru* dokumentuje antologia *Spory o biedermeier* (Wybór, wstęp, oprac. J. Kubiak. Poznań 2006).

¹² Opowiadania Stiftera, zawsze mające wymiar niezgłębiony, w bardzo ograniczonym stopniu realizują program przedmowy, ale to nie musi nas tutaj niepokoić. Zob. A. Mazur, *Anatomia „łagodnego prawa” – między literaturą a filozofią*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009, nr 2, s. 34–35. Po raz pierwszy podjąłem pomysł odniesienia koncepcji „łagodnego prawa” do twórczości Norwida w korespondencji z R. Fieguthem, który nawiązał do tego w wystąpieniu na uroczystości wręczenia medalu za rozpowszechnianie wiedzy o Norwidzie w Lublinie 16 X 2017 (zob. wersję drukowaną: R. Fieguth, *Chrześcijaństwo dla wszystkich. Parę słów nt. „Quidama” C. Norwida*. „Studia Norwidiana” t. 37 (2019), s. 283. Serdecznie dziękuję mu za ten dialog.

¹³ A. Stifter, *Przedmowa do tomu opowiadań „Kolorowe kamienie”*. Przeł. A. Mazur. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009, nr 2, s. 20. Przekł. zmodyfikowany. Por. A. Stifter, *Vorrede. W: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. A. Doppler, W. Frühwald. T. 2, cz. 2: *Bunte Steine. Buchfassungen*. Hrsg. H. Bergner. Stuttgart 1982, s. 10. Mazur tłumaczy przmiotnik nominalizowany „*das Kleine*” jako „małość” (oraz „*das Große*” jako „wielkość”). Rezygnuje z określenia „małość”, gdyż w języku polskim często odnosi się ono do postawy moralnej i ma znaczenie negatywne. W Stifterowskiej waloryzacji zjawisk niepozornych ważne jest rozumienie heurystycznie neutralne.

się w pismach autora *Vade-mecum* częściej, niż mogłoby się wydawać, to chyba nie mówimy o łagodnie „toczących się”, lecz raczej o cierpkich, czasami umyślnie bezbarwnych przedstawieniach. Ale abstrahując od tego, że Stifter – w wielkim skrócie – jest poetą przyrody, a Norwid nim nie jest, wypada zauważyć: autorowi *Bunte Steine* chodzi o pewne przewartościowanie. Przedmowa bowiem nie tyle w melancholijno-ironicznym geście przemilcza głośne fenomeny przyrody jako zjawiska wzniosłości. Stifter przewartościowuje wzniosłą przyrodę, a jej wielkość nazywa „małą” – mniejszą niż procesy przyrody, które są ledwie zauważalne.

Z wielkością („*Größe*”) filozofia niemiecka wiązała wzniosłość („*das Erhabene*”) ¹⁴. Stifter w przedmowie chyba zgadza się z wyrażonym w *Krytyce władzy sądenia* założeniem Immanuela Kanta, według którego doświadczenie wzniosłości stanowi chęć negatywną („*negative Lust*”). Natomiast twierdzeniu Kanta, że ta chęć pobudza wyobraźnię do ugruntowania się w nadzmysłowym substracie („*übersinnliches Substrat*”), Stifter ewidentnie, choć nie otwarcie zaprzecza (nie używa określenia „*das Erhabene*”). „Jednostronne” zjawiska wzniosłości, zdaniem Stiftera, nie ogarniają większego zakresu. Wydaje się zatem, że pisarz podąża raczej za Johannem Gottfriedem Herderem, który – wbrew Kantowi – pojmował wzniosłość czysto sensualistycznie i nie przypisywał jej funkcji metafizycznej. Inaczej mówiąc: gruntu metafizycznego Stifter nie szuka w tym, co wielkie, tylko od początku w tym, co małe. Autor *Der Nachsommer* przekładał więc w pewnym sensie cechy wzniosłości w rozumieniu Kanta na zjawiska ciche, niepozorne i w taki sposób przewartościował szeroko wówczas uznaną teorię wzniosłości.

Rzekoma wielkość jest istotnie mniejsza od tego, co małe. Jak Stifter uzasadnia tę „odbiegającą od mniemań wielu innych ludzi” wizję rzeczywistości? Jego decydujący argument brzmi następująco: wzniosłe zjawiska relatywizują się same przez to, że są zaledwie lokalnymi kulminacjami, które wyczerpują się w swej ekstatyczności i – inaczej niż u Kanta – nie prowadzą do subiektywnej reakcji i ostatecznie do obiektywnego utwierdzenia godności podmiotu. Owa logika dewaloryzacji wielkości wydaje się zrozumiała. Trudniejsza jest kwestia, dlaczego to, co małe, ma być „większe” i mniej jednostronne. Innymi słowy: co posiada „małowymiarowe”, czego brakuje temu, co wielkie? Stifter odpowiada na to pytanie co najwyżej pośrednio:

Sila, która sprawia, iż w garnku biednej kobiety unosi się i wylewa mleko, jest tą samą co w siejącej ogniem górze unoszącej lawę, rozlewając ją po górskich płaszczynach. Te ostatnie zjawiska są tylko bardziej widoczne i wpadają w oko niewnikliwego laika, podczas gdy polot myśli uczonego ogarnia nade wszystko całość, jedynie w tym, co powszechne [w oryginale: „*das Ganze und Allgemeine*”), skłonny widzieć wspaniałość, bo tylko ono zachowuje świat; to, co jednostkowe [w oryginale: „*einseitig* (jednostronne)”) przemiaja i jego skutki po pewnym czasie są ledwo widoczne ¹⁵.

To, co wielkie, nie objawia niczego, czego nie można by było odnaleźć już w tym, co małe. Tu leży sedno sprawy. Stifterowi chodzi o spojrzenie niemal badawcze na „całość” i na „to, co powszechne” ¹⁶, małowymiarowe zaś – tak brzmi implicytny

¹⁴ Zob. *Erhaben, das Erhabene*. Hasło w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. J. Ritter. T. 2. Basel-Stuttgart 1972, s. 627–630.

¹⁵ Stifter, *Przedmowa do tomu opowiadań „Kolorowe kamienie”*, s. 20. Por. Stifter, *Vorrede*, s. 10.

¹⁶ Rysunek naukowy i skomplikowane studia nad przyrodą stanowią integralną część jego twórczości i głęboko zajmują głównego bohatera powieści *Der Nachsommer*.

argument – jest spowinowacone z ową całością i powszechnością, a więc z „łagodnym prawem”. Dlatego też ogniwa enumeracji („*Das Wehen der Luft das Rieseln des Wassers das Wachsen der Getreide das Wogen des Meeres das Grünen der Erde das Glänzen des Himmels das Schimmern der Gestirne*”¹⁷) są wyliczane – według charakterystycznej dla Stiftera licencji poetyckiej – bez przecinków, jakby *legato*, w przeciwieństwie do zjawisk wzniosłych, które są poddane interpunkcyjnej poprawności. Przez wielkość tego, co małe, pisarz nie rozumie efemerycznych rzeczy codzienności, lecz żywość rzeczy w ogóle, czy bardziej „pneumatycznie” ujmując: ich oddech¹⁸. Dlatego cierpliwe zajęcie się zjawiskami małymi umożliwia przybliżenie – naukowe oraz artystyczne – do powszechności. Tymczasem ta ostatnia pozostaje niewyraźna. Jak powiada Stifter, „uczeni na swoich warsztatach mogą przedstawić tylko to, co jednostkowe, gdyż ukazanie ogółu równałoby się stwarzaniu świata”¹⁹. Niezależnie od tego, czy weźmiemy owe „warsztaty” dosłownie czy metaforycznie (jako swoiste laboratoria pisanía), jasne jest, że do ich ograniczonej przestrzeni pasuje wyłącznie to, co małe.

To, co małe, ma zatem dwie zalety, których brak temu, co wielkie. Pierwsza – w pewnym sensie „scjencyjna” – dotyczy wymiaru; to, co małe, jest łatwiejsze do badania niż wielkie fenomeny, które wykraczają poza ramy „warsztatów” i odwodzą obserwatora od istoty rzeczy. Unaocznia to porównanie mleka z lawą²⁰. Możemy mówić o decyzji na rzecz małej skali na niekorzyść wzniosłości z perspektywy naukowo-eksperymentalnej. Druga zaleta tego, co małe, ma bardziej podstawowy charakter. Podczas gdy pierwsza wiąże się z ilościową obserwacją przyrody, druga – niejako „mistyczna” – jest jakościowa, dotyczy bowiem intymnego połączenia tego, co małe, z „łagodnym prawem”. Według Stiftera to w zielenieniu się ziemi, a nie w jej trzęsieniu, wyraża się całość i powszechność, choć za każdym razem tylko w „jednostkowej” formie.

Mała ziemia chrześcijańskiego uniwersalizmu

W tekstach Norwida z 1851 roku zdają się gromadzić motywy zmiany skali, które unaoczniają jego wyostrzoną wrażliwość na dynamikę między „wielkim” a „małym”. Podaję kilka przykładów. We fragmencie *Promethidiona* poświęconym realizacji myśli czytamy: „Kto kocha – małe temu ogromnieje / I lada promyk zolbrzymia nadzieje” (PW-3 443). Mowa tu o dążeniu do wielkości jako właściwej treści tego, co małe, jednocześnie zaobserwować można przynajmniej ironiczną wizję wielkości

¹⁷ Stifter, *Vorrede*, s. 10.

¹⁸ Przedmowa Stiftera, choć nie zawiera argumentacji teologicznej, nawiązuje do *Biblii*, mianowicie do *Pierwszej Księgi Królewskiej* (19, 11–13). Przez stopniowe wykluczanie wzniosłych zjawisk przyrody uwaga Eliasza zostaje zwrócona na zjawisko ciche, niepozorne. Dopiero wówczas prorok zaczyna słyszeć ducha Bożego czy oddech Boży. Zob. Mazur, *op. cit.*, s. 29–30.

¹⁹ Stifter, *Przedmowa do tomu opowiadań „Kolorowe kamienie”*, s. 21.

²⁰ Warto przypomnieć fragment z *Rzeczy o wolności słowa*, w którym Norwid nazywa Mickiewiczowskie *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* „arcypiętym zjawiskiem” i zestawia je z „wielkim natchnieniem wulkanu”. To wulkaniczno-erupcyjne natchnienie, które trzęsie „harfę nerwów”, poeta kojarzy z chym, równomiernym tokiem Nilu: „Majestatycznym bywa niemniej od wulkanu” (PW-3 606–607).

(„ogromnienia”, „olbrzymienia”). Paralela ze Stifterowskim przewartościowaniem jest oczywista. W wierszu *Epos-nasza* z kolei chodzi o naszych potomków, którzy – „szczęśni tacy i ogromni” – będą się śmiali, spoglądając wstecz na swoich „małych” przodków, czyli na nas („że my tacy mali”, PW-1 159), co będzie rodzajem złudzenia optycznego. Wreszcie w traktacie *Słowo i litera* Norwid zarzuca architekturze rzymskiej, że wynika ona z grubiańskiego „z-ogromnienia” architektury greckiej. W zwrocie o „podniesieniu do ogromności niewłaściwej” (PW-6 325) Norwid jawi się jako poeta proporcji, zbliżony do Stifterowskiego umiaru („*Mäßigung*”) estetycznego oraz etycznego²¹.

Co istotne, ani polski, ani austriacki twórca nie wyznawali kultu „małego” jako takiego. Wypada zauważyć paradoks: to, co małe, dla obu stanowi ostatecznie najbardziej stosowne medium właśnie wielkości, a więc powszechności. Chyba bardziej w przypadku Norwida niż Stiftera, ale potrzebne jest zastrzeżenie: to, co małe, nie wtapia się automatycznie w wymiar tego, co wielkie. Musi ono w niezwykłym wysiłku aktywnie uzyskiwać wielkość.

Jak chcę pokazać, Norwidowską drogę pomniejszenia – zamiast zaprzeczenia czy uwewnętrznienia – romantycznego czynu, można opisywać za pomocą dwóch zasad, które wyróżniłem w przedmowie Stiftera. Owymi zasadami są, przypomnę, (ilościowa) praktyczność i (jakościowa) prawdziwość tego, co małe. Przyjrzyjmy się najpierw późniejszemu przypadkowi, z drugiej połowy lat pięćdziesiątych XIX wieku. Chodzi o „wielkie” i „małe” w odniesieniu do chrześcijaństwa. Jak wiadomo, w poemacie *Quidam*, którego akcja toczy się za rządów cesarza Hadriana, nowa religia triumfuje w sposób cichy, jest to w pewnym sensie triumf niewidziany i nieusłyszany. Ten paradoks nie zaznacza się otwarcie w *Quidamie*, ale wynika z występujących tam nielicznych i raczej marginalnych wzmianek o chrześcijanach. *Expressis verbis* Norwid rozwijał myśl o chrześcijaństwie jako zwycięstwie tego, co małe, w innym miejscu. W jednym z epizodów *Białych kwiatów* (1856–1857) narrator relacjonuje swoje spotkanie z mężczyzną „izraelskiego wyznania” podczas podróży transatlantycznej. Ten „światły człek” uczył go hebrajskiego alfabetu, korzystając z przekładu *Nowego Testamentu*. Za sprawą lektury *Biblii*, inspirując się otoczeniem (bezkresem oceanu), narrator wspomina cud chodzenia po wodzie: „Przypominasz sobie zapewne moment i okoliczność, w których Pan przez morze szedł” (PW-6 199). Narratorowi zależy na tym, aby cud (Mt 14, 25–27; Mk 6, 48–50; J 6, 19–21) wyjaśnić niechrześcijańskiemu rozmówcy w sposób ścisły. Zaczyna on od zauważenia, że Chrystus szedł po wodzie dopiero w momencie, kiedy już – kuszony przez Szatana – zrezygnował z władzy ziemskiej (Mt 4, 8–10; Łk 4, 5–8). Narrator kontynuuje rozważania następująco:

w takim to położeniu raz przez powierzchnię morza szedł... akt był logicznie naturalny, wynikł z rzeczy samej, jeżeli, jako widzisz, na maleńkiej ziemi syryjskiej zostawszy Panem, to wystarczyło już, aby panem oto był w s z e c h z i e m – tam więc, gdzie owa ziemia maleńka, kończyła się też i cała ziemia z ładami swymi, a zaczynało się morze... Powiesz mi (lubo filozof jesteś): „A czemu to tak nie pójdziesz, bracie, aby pokazać mi, że tak jest?” – Zmierz-że pierwej proporcję moją do Pana mego, tudzież uważ, azali on, aby pokazać to, czynił tę sprawę, czy nie raczej, aby ukryć dostojność swą... [PW-6 199]

²¹ Zob. Mazur, *op. cit.*, s. 31.

Co się dzieje w tej dziwnej, jakby nadmiernie logicznej argumentacji? Opiera się ona na przesłance teologicznej, a mianowicie tej, że Chrystus, choć zrezygnował z ziemskiej władzy, jest Panem o dwóch naturach – Boskiej i ludzkiej. Owa rezygnacja upoważnia go jeszcze bardziej do władzy duchowej nad wszechświatem. Przejdźmy więc do omówienia tego, co w tekście Norwida małe, czy dokładniej – „maleńkie”. Wcielenie Boga zdarzyło się na małej, peryferyjnej ziemi w niezwykle skromny sposób. W tym właśnie miejscu wtrąca się narrator: skoro tak limitowana przestrzeń wystarczyła Bogu, żeby przyjść na ziemię, to w tym wybranym przezeń małym obszarze wszelka boskość musi znaleźć miejsce, a wszelka prawdziwa władza – zawrzeć się w jego granicach. Jeśli zatem Bóg zdecydował się na tak małe pole działania, to po prostu nie może być już żadnej sfery poza tą ograniczoną dziedziną, gdyż Bóg nie przestaje być Bogiem w dobrowolnym pomniejszeniu. Wówczas następuje trzeci krok argumentacji: co oznacza ów paradoks dla cudu – tyleż sensacyjnego, co cichego – chodzenia po wodzie? Norwid definiuje „morze” jako sferę poza upowszechnioną Chrystusową „maleńkością”. Precyzyjnie kwestia będzie więc brzmiała: jak reaguje Chrystus, gdy spotyka się z granicą, która z punktu widzenia jego wszechmocy nie istnieje? Reaguje „czyniąc tę sprawę”, która pozwała mu być niezauważalnym. Mianowicie czyni z morza zwykły teren, jak gdyby należało ono jeszcze do Jego „małej ziemi”. Nie chodzi o demonstrację władzy, lecz przeciwnie – o gest skromności. Obowiązuje bowiem paradoksalna zasada: im mniej coś jest natarczywe, tym bardziej jest Boskie. Niezwykle trafnie ową logikę wyraża epitafium św. Ignacego Loyoli, które stanowi motto powieści Friedricha Hölderlina *Hyperion* (1799): „*Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est* [Nie będąc ograniczonym przez największe, być objętym w najmniejszym, jest rzeczą Boską]”²².

W *Ewangeliu według świętego Mateusza* (14, 33) cudowny czyn chodzenia po wodzie potwierdza boskość Chrystusa. Norwidowski narrator w *Białych kwiatach* nie neguje, rzecz jasna, tego znaczenia cudu. Będąc wyraźnym paradoksalistą, podkreśla natomiast inny aspekt sprawy, mianowicie Jezus udowodnia w taki sposób przede wszystkim swoje czyste człowieczeństwo. W jego człowieczeństwie boskość jest otwartą tajemnicą. Wzniosłe skądinąd chodzenie po wodzie staje się aktem wkroczenia wielkości i bezkresu w to, co „maleńkie”. Wielkość czynu polega zatem na spontanicznej ekspansji tej maleńkości bez jej porzucenia. Chrystus improwizuje rzecz najprostszą, bezszelestnie idąc dalej. Rozmówca Norwidowskiego bohatera rozumie go chyba bardzo dokładnie, skoro kwituje egzegetyczny wywód towarzysza podróży takimi oto słowy: „To jedno ci powiem [...] że już ci Chrystus wasz był to może najidealniejszy człowiek...” (PW-6 200).

Epizod ten, typowy dla zawilego Norwidowskiego stylu myślowego, pokazuje pomniejszenie nie tyle jako chwyt z warsztatu poety, ile jako kategorię teologiczną. W przytoczonym fragmencie nie chodzi o poetyckie wyobrażenie czynu wyzwolenczego w XIX-wiecznej Polsce, lecz o cudotwórczość Chrystusa. Jest to jednak zabieg pełen doniosłości artystycznej. Uogólniając, możemy powiedzieć, że Norwid sprawdza wielkość – cud – w wymiar tego, co małe, i w taki sposób udostępnia go dys-

²² Cyt. za: F. Hölderlin, *Hyperion*. W: *Sämtliche Werke und Briefe*. Hrsg. M. Knaupp. T. 1. München 1992, s. 610.

kursywnie, a zarazem pomnaża jego tajemniczość. Pod tym względem pomniejszenie spełnia w tekście obie funkcje, zarówno „scjencyczną”, jak i „mistyczną”. Duchowa „wszechmoc” – którą traktuje Norwid w zupełnie odmiennym kontekście i stylu – okazuje się siłą współmierną z „łagodnym prawem” opisanym przez Stiftera.

Koło prototypem czynu

Szereg przypadków pomniejszenia w dziele Norwida zaliczałbym raczej do typu „scjencycznego”, czyli przypisywałbym im funkcję sprowadzania obserwacji do Stifterowskich „warsztatów” (co zresztą nie znaczy, że funkcja „mistyczna” musi być im obca). Sądzę, że na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje fenomen geometryzacji w utworach autora *Rzeczy o wolności słowa*. Zainteresowanie myślą abstrakcyjną oraz przedstawieniami przestrzeni przewija się przez całą twórczość Norwida. Świadomość figur geometrycznych demonstrują jego obszerne refleksje w historyczno-etnograficznym traktacie *Prototypy formy* (1851): „piramida – kwadrat – koło – elipsoida – prostopadła” (PW-6 299)²³. W tej części będę omawiał jedną z owych form podstawowych, mianowicie koło. Norwid wprowadza koło w ramach teorii „aktu”, ta forma jest więc u niego ściśle związana z tematem pomniejszonego aktywizmu. Co więcej, w różnych reprezentacjach koła wybrzmiewają wyraziste wzmianki dotyczące zakreślania, odgradzania, ograniczania, a więc – by tak to nazwać – praktyk „redukcji”, o które mi tutaj chodzi. Wszak Stifter redukuje wybuch wulkanu do wylewającego się mleka (sprowadzając zjawisko do „warsztatu”, którym jest kuchnia). Narrator transatlantyckiego epizodu z *Białych kwiatów* objaśnia z kolei, jak Bóg ograniczył się dobrowolnie do „małej ziemi”.

Koło we wspomnianym traktacie (w rozdziale *O pojęciu koła*) okazuje się przede wszystkim najprostszym zapisem aktu:

Koła nie ma bez aktu – koło jest skutkiem aktu.

Koło jest pierwszą formą, przez którą forma w ruch przechodzi.

Koło narysowane na papierze uważać by można jak leżące na płask koło wozu – to już rzecz kolista, a nie koło. Leży ono i nie porusza się dlatego, dlaczego i arkusz papieru na ścianie przyklepiony nie porusza się również. Wszakże, gdybyś je postawił tak jak koło, okazałoby zaraz najwidoczniej, że w nim ruch a forma nierozdzielne. Koło bowiem, skutkiem aktu będąc, oddziaływa swą formą. Wszelkie koło w naturze spotykane, nie wyjmując formy świata tego, uważane być musi tym sposobem. Obieg globu jest również skutkiem aktu na początku aktów w myśli BOŻEJ! [PW-6 302]

Koło staje się kwintesencją czegoś, co zostało wytworzone. Tej skromnej, choć może nieoczywistej tezie sprzyja fakt, że „koło” ma w języku polskim podwójne znaczenie. Ruch, wyrażający się tutaj w obiegu Ziemi, stanowi jak gdyby część koła. Jednakże akt, który go uruchamia, działa według tego modelu również wówczas, kiedy chodzi o najprostsze koło, zaledwie narysowane. Może to zilustrować rysunek dziecięcy: nieopanowane pociągnięcie daje się w nim odczytać jak rodzaj podpisu czy dowodu, że coś naprawdę zostało uczynione; widzimy żywy, niezaprzeczalny ślad pewnego ruchu – właśnie w taki sam sposób, jak obieg Ziemi udowadnia, że Bóg jest *principium* wszelkiego ruchu.

²³ Zob. Z. Łapiński, *Norwid*. W: *O Norwidzie. Rzeczy dawne i najdawniejsze*. Lublin 2014, s. 243-244.

Te rozważania są mniej abstrakcyjne i mniej arbitralne, niż mogłoby się wydawać. Nieuniknioną językowo asocjacja koła geometrycznego z kołem mechanicznym ma bowiem dodatkowe implikacje. W kontekście polskiej historii kulturowej prowadzi do postaci Piasta Kołodzieja, do którego według legendy należy wynalazek tzw. koła promiennego, które w IX wieku wyparło koło pełne (*Dodatek. Piast i jego rewolucja*). Dla Norwida koło dzięki owej innowacji może stać się modelem tego, co napędza Polskę jako naród. Szereg asocjacyjny nie kończy się na tym. Koło promienne Piasta Kołodzieja – zaprezentowane przez Norwida jako znak wysokiego potencjału cywilizacyjnego Polski (PW-6 304) – zmienia się na końcu *Promethidiona* w model tego, jak należy rozumieć instytucję „wieszczą”. Niewątpliwie zwracając się przeciwko Mickiewiczowi i jego transgresyjnemu profetyzmowi, rozmówca dialogu Wiesław przedstawia wieszca jako kontemplatora luk, a przez to granic. Przy tym Norwidowi zależy na skrupulatnym rozróżnieniu kategorii proroka i wieszca, gdyż w „mistycznym” romantyzmie Mickiewicza dostrzega on niebezpieczeństwo pomylenia tych ról. Inaczej niż prorok religijny, który nazywa swe przedmioty absolutnie, wieszcz poetycki ma być artystą „przeciwności”. Jego podstawowa działalność polega na tym, że „Określa profil...”. Jest zatem porównywalny do kogoś, kto trzyma wycinankę skierowaną na niebo i przez wycięte fragmenty spostrzega „plejadę” „błękitnej prawdy”. Prorok zaś kieruje się bezpośrednio do „części istotnej”, czyli do pozytywu; żadnego negatywu nie potrzebuje (PW-3 456). Omawiam tę drobiazgową dystynkcję, bo stanowi ona niezbędny kontekst dla modelu koła w *Promethidionie*. Wiesław o „akcie” kreślenia mówi następująco:

Tu kredą koło zakreślił na stole,
A potem z środka promień wywiódł w kole
I mówił:
– Środek, który centrum znaczy,
Znaczy i sposób w tym polskim języku,
Który ma w sobie i w ludziach słuchaczy –
Owóż to jeden sposób! – O! Mistyku
Największy, Piaście stary, tyś to wiedział
Od złotowłosych pielgrzymów z za świata...
.....
Tu zamilkł – potem rzekł: Ta cała krata
Promieni, w formy strzelających przedział,
To są prorocze wnętrzości narodu,
A wieszczów wieniec – to linia obwodu,
A wewnętrzny koła astr, skąd są promienie,
To przenajczystsze narodu sumienie! [PW-3 457]

Norwid przy różnych okazjach wskazuje na podwójne znaczenie leksemu „środek” (‘centrum’ oraz ‘medium’)²⁴, często w związku z inną figurą geometryczną, mianowicie z krzyżem, który w jego tekstach właśnie ma być środkiem-medium, by realizować środek-centrum – skrzyżowanie poziomu i pionu. Do tego ważnego w myśleniu estetycznym Norwida motywu jeszcze wrócę. W przytoczonym fragmen-

²⁴ Zob. M. Inglot, *Duch i litera (refleksyjny kształt poezji Cypriana Norwida)*. W zb.: „Dramat życia prawdę wyrabiający”. *Materiały norwidowskiej sesji naukowej (Jelenia Góra, 6–7 maja 1983)*. Red. M. Inglot. Wrocław 1985, s. 19.

cie *Promethidiona* rozmówca Wiesław niejako podkreśla, że dzięki wynalazkowi Piasta Kołodzieja środek koła (centrum) stał się najpierw jego mechaniczną osią, a później środkiem-medium ruchu („komunikacji”) (PW-6 299). Zgodnie z rysunkiem linie radialne w kole, analogicznie jak w kole promiennym, mamy sobie wyobrazić w rotacji. Wówczas Wiesław komentuje swój piktogram w spekulacyjnej egzaltacji: promienie to „proroctwo wewnątrz” narodu polskiego, koło zaś – „wieniec wieszczów”. Proroctwo zatem staje się istotą narodowości (tradycji narodowej, mającej wynikać z sumienia), podczas gdy instytucja wieszczka ogranicza się do pewnej funkcji granicznej. Transgresyjnemu rozumieniu twórczości przeciwstawia się w taki sposób ideę limitacji. Im wyraźniejsza granica, tym wyższa nagroda – mowa przecież o laureacie poety jako „obwodzie”.

Norwid zdaje się argumentować również politycznie, gdyż kilka wersetów niżej Wiesław powiada: „O Polsko! granic twych nie widzę linii, / Nic nie masz oprócz głosu – tak uboga!” (PW-3 459). Oto zarzut: Polska jest fantastyczną rzeczywistością mityczną, która nie zna samej siebie i nie jest zdolna do autodefinicji, a więc i do autonomii. „Głos” możemy odczytać różnie; chyba nie będzie niedorzeczne rozumienie, wedle którego to ponowna aluzja do „proroctwa” Mickiewicza. Wówczas przesunięcie proroctwa do „wnętrza” narodu (promienie koła) byłoby równoznaczne z symbolicznym wywłaszczeniem Mickiewicza, a nowy program brzmiałby: Polska już „promieniuje”, poeta ma wyłącznie zapewniać konturowanie czy nakładać negatyw. Jeśli Polska chce zyskać polityczną oraz społeczną pewność siebie, potrzebuje ścisłości (której, rzecz jasna, w sensie administracyjnym nie mogła wtedy posiadać z powodu rozbiorów). Poeta – jako „linia obwodu” – jest powołany przede wszystkim do bycia swoistym stróżem czy może też narzędnikiem małej skali narodowej.

Ta formuła pokazuje Norwida w niezwykle antyromantycznym świetle. W rzeczywistości idzie tu o takie pojęcie „małego”, którego właśnie nie należy rozumieć w sensie ograniczającym czy zawężającym. Mamy raczej do czynienia z odwrotną proporcjonalnością, jak w przedmowie Stiftera i w transatlantyckim epizodzie z *Białych kwiatów* Norwida. Według tej logiki to, co małe, wiąże bliskie – choć nie od razu zauważalne, nie wybijające się na czoło – powinowactwo z ogółem, a więc z powszechnością, której brakuje zjawiskom wzniosłym, tym pozornie „wielkim”. To, co małe, łatwiej wpisuje się w całość niż wszelka erupcja w skali wielkiej. Bóg objawił się na „małej ziemi”, urodził się – dodać można – w postaci delikatnego dziecka. To właśnie mała skala Objawienia ma udowodniać nieograniczoną władzę duchową. Wspomnijmy poetycko-teologiczną egzegezę owego zdarzenia: chodzenie po wodzie oznacza, że w obliczu wielkości – bezgranicznego morza otaczającego statek – Jezus pozostaje wędrowcem, którym był na „małej ziemi”. Model koła z *Promethidiona* ma homologiczną strukturę. Wieszcz obwodzi Polskę ścisłą granicą. Profiluje i tym samym pomniejsza kraj w obliczu jego niejasnego statusu, by dopiero wtedy przydać mu cechę powszechną. Z pierwszej części *Promethidiona* pochodzą słynne wersy: „I tak ja widzę przyszlą w Polsce sztukę, / Jako chora giew na prac ludzkich więzy” (PW-3 446). Na pewno nie jest przypadkowe to, że Polska już tutaj pojawia się w postaci figury geometrycznej, w skali małej – zmniejszona do emblematu.

Zastanowić się można, jaka antropologia wynika z tej dynamiki abstrakcyjnej.

Zdaje się przecież posiadać wyraźny wymiar zabijający konkretność życia, w którym kompresję sensu ocenia się wyżej niż jego swobodne rozwinięcie. W tym kontekście trzeba sobie uświadomić, co stanowiło początek Norwidowskiej koncepcji koła: miało ono być „skutkiem aktu”. Otóż nie jest to dynamizacja wyłącznie mechaniczna, lecz w pewnym sensie też personalizująca, gdyż wątek dynamiczny wiąże się – jak widzieliśmy – z „mystykiem największym”, Piastem Kołodziejem²⁵. W figurze krzyża również kryje się wątek dynamiczny, skoro Norwid postrzega krzyż nie jako skończony emblemat, ale jako wyzwanie rzucone jednostce, by we wszystkim szukała ona skrzyżowania immanencji i transcendencji. Jest on zatem bardziej radykalną figurą myśli niż koło, gdyż pozwala nie tyle na pojmowanie skomplikowanego organizmu w praktycznej małej skali, ile w sposób jeszcze prostszy unaocznia ideał zupełnej koincydencji. Nie zaskakuje więc, że Norwid zrewidował swoje rozważania dotyczące prototypu koła, i to w stosunkowo widocznym miejscu, mianowicie w wykładach o Juliuszu Słowackim (1860). Starał się tam uzupełnić teorię profilu, negatywu i linii obwodu, którą sformułował 10 lat wcześniej. W perspektywie egzystencjalnej – zamiast narodowo-kulturowej oraz literacko-politycznej – stawiał pytanie o podmiot. W wykładzie czwartym czytamy:

Najwygodniej być ukształconym: człowiek wtedy ma horyzont ducha pewny, zakreślony i skończony, jako posąg w formie bezjegowolnie wpiętej zrobionej odlany; stan taki Włosi określają wyrazem *tondo*, a Rosjanie dobitnie i malowniczo wyrazem *krugom*. Jeden i drugi wyraz, *tondo* i *krugom*, znaczą o krągły, czyli – jako ujemna forma posągu – zwypadkowy bez-własnowolnie różnymi naciskami zewnętrznymi... Tak to byli niewolnicy rzymscy aż do dni Spartakusa, który gwałtem i krwią poprzedził oliwne słowa Chrystusowe. Ale człowiek, co w kręgu tym duchem nie zamieszkał, lecz tylko przeszedł pod nim, jak pod tryumfalnym łukiem, [...] człowiek taki jest kształcący się, nie okrągły, i owszem, ciągle wyokrąglaający się współ-dzielnie. [...] Żeby zatem korzystać z cywilizacji, trzeba nie być jej samym tylko logarytmem [...]. Jeżeli człowiek tak ukształcony jest to człowiek spotkany, i gdyby tak pozostał, byłby homunkulusem przez doktora Fausta w retorce szklanej zrobionym. [PW-6 432]

Można odnieść wrażenie, że Norwid nabrał wątpliwości co do własnej koncepcji wpisywania „proroczego wnętrza” w figurę koła. Realistycznie rzecz ujmując – przykłady Starego Rzymu oraz „anonimowego” wieku XIX to podkreślają – wypada przyjąć model ciągłej wzajemnej deformacji na poziomie społecznym. Wówczas koło jako organiczny symbol wspólnoty unieważnia się, wręcz pęka. W skorygowanej wersji myślenia kołem z 1860 roku to przez społeczeństwo każdej jednostce udziela się jej „koło” i w tych kołach wszyscy niejako będą zamykani; w pewnym sensie koło organicznej całości, znajdując się w harmonicznej rotacji, przetwarza się w wielość anonimowych monad. Remedium zaproponowane przez poetę nie wydaje się konkretne, polega bowiem za ledwie na wariacji – a zatem kontynuacji – dotychczasowej metaforyki: „linia obwodu” miejsca społecznego nie powinna być do końca narysowana, by koło społeczeństwa pozostawało otwarte. Chodzi, jak widać,

²⁵ W bardziej kosmicznym wymiarze mistyczna wizja Piasta i formy koła powróci w strofie 5 *Fortepianu Szopena* (PW-2 144):

I była w tym Polska, od zenitu
Wszchedoskonałości dziejów
Wzięta, tęczą zachwytu – –
Polska – przemienionych kołodziejów!

Zob. też strofę 10 (PW-2 147).

o obraz minimalnego pola działania wewnątrz struktury społecznej – w „kościelie międzyludzkim”, jak można by powiedzieć za Witoldem Gombrowiczem²⁶. W każdym razie perspektywa całkowicie się zmieniła. Szczególnie doniosła w naszym kontekście wydaje się figura homunkulusa jako człowieka *par excellence* niewolnego, bo „zrobionego”, ukształtowanego przez czynniki zewnętrzne. Homunkulus w ograniczającej retorce jest straszliwą wizją przejęcia władzy przez naukę właśnie za pomocą warsztatowego pomniejszenia jako narzędzia dominacji. To niebezpieczeństwo zmiany skali daje się może najlepiej zrozumieć w opozycji do Chrystusa na „małej ziemi”: Bóg – jak widzieliśmy – zmniejszył się i przez to przywrócił wielkość temu, co małe. Homunkulus jest, przeciwnie, obrazem sztucznego i samowolnego wytwarzania małego, a zatem wyrazistym przypadkiem takiego pomniejszenia, które najzupełniej odcina małowymiarowe od uprzywilejowanego powinowactwa z powszechnością i całością.

Nawet jeśli można mówić metaforycznie o „laboratorium” poetyckim Norwida, i to w odniesieniu do wszystkich okresów jego twórczości, nie wolno zapominać, że poeta rozumie pomniejszenie jako zdolność wewnętrzną, nie dającą się wytwarzać technicznie. Dlatego też komparatystyczne zbliżenie ze współczesną mu biedermeierowską myślą Stiftera okazuje się wysoce uzasadnione i pouczające.

Czyn ze słowa? Mikrointerwencje przeciwko magii słów

Trzeci przypadek, który omówię, wynika z problematycznej relacji czynu i słowa. W komentarzach do późnoromantycznych apologii czynu z około 1850 roku Norwid używa gorzko-ironicznych, ale całkiem poważnych chwytów pomniejszenia. Autor *Promethidiona* współpracował wówczas z dziennikiem „Goniec Polski”, który ukazywał się w latach 1850–1851. Był na jego łamach atakowany przez innych współpracowników pisma; Juliusz Wiktor Gomulicki określał te diatryby przeciwko Norwidowi mianem „prostackich złośliwości” (PW-11 626). Poeta wnikliwie czytał przyczynki na swój temat; każdy z nich skłaniał go do ponownych autodeklaracji. W lutym 1851 dziennikarz Emilian Marian Pol opublikował jedną ze swoich „gawęd listowych”. Pisał w niej:

jeżeli „czynu nam trzeba, nic więcej jak czynu”, to ten czyn z s ł o w a się wykluje, a szczerp S ł o w i a n jest powołany tą słowa potęgą zawładnąć, jako król-naród ongi ostrzem miecza władał. Lecz cisza głucha koło mistrzów Słowa; zdają się oczekiwać – kogóż? zapytuję się [...] ²⁷.

Chociaż Norwid nie stanowi przedmiotu owej polemiki, przeciwnie, jest wspomniany pozytywnie (zwłaszcza jego wiersz *Vendôme* z 1849 roku), diagnoza Pola o niezrozumiałym „czekaniu” wielkich poetów sprowokowała twórcę do obszernej repliki. Nie była to rewindykacja nowego aktywizmu jako taka, której Norwid na-

²⁶ W. Gombrowicz, *Ślub*. W: *Transatlantyk*. – *Ślub*. Z komentarzem autora. Warszawa 1957, s. 125. Zob. M. Masłowski, „Kościół międzyludzki” w „Ślubie” Witolda Gombrowicza. „Teksty Drugie” 1999, nr 1/2. O Norwidzie i Gombrowiczu zob. J. Trz n a d e l, *Czytanie Norwida. Próby*. Warszawa 1978, s. 198–207. – S. S a w i c k i, *Norwida walka z formą*. W: *Norwida walka z formą*. Warszawa 1986, s. 19–23.

²⁷ E. M. P o l, *Gawędy listowe III*. „Goniec Polski” 1851, nr 43, z 21 II, s. 1.

trętnie zaprzeczał. Przecież sam antycypował zwrot „czynny” w literaturze polskiej w bliskiej przyszłości. A więc to, że Pol przez hasło „czynu nam trzeba, nic więcej jak czynu” powołał się na przedstawiciela skonwencjonalizowanej poetyki tyrteistycznej – Piotra Dahlmanna²⁸, chyba nie jest problemem *per se*. Norwid bowiem nie tylko sam zdradzał tendencje tyrteistyczne na początku lat czterdziestych XIX wieku – gotów był też zachowywać w poezji retorykę pobudzenia do czynu co najmniej do roku 1850 czy nawet do lat pięćdziesiątych. Kamieniem obrazy była raczej konkretna koncepcja Pola, założenie automatycznej relacji między czynem a słowem. W „Gońcu Polskim” z 8 III 1851 Norwid pisał:

Mówisz, że c z y n u trzeba przede wszystkim, c z y n u, o! Emilianie, do którego jak do Dantejskiej jakiej istoty się odzywam, z powodu iż nie wiem, ktoś jest i co zacząć? [...] Owóż, czynu, powiadasz; a toć półtora roku leżał tam rękopism o literaturze czynu, choć bez różnic wyraźnie okazanych od literatury beczynnej, co autor na później zachował sobie.

Tak jest; tylko widzisz, o! Emilianie, że sam twierdzisz, iż czyn z s ł o w a pochodzi; owóż należałoby najprzód literaturę czynu od literatury beczynnej wyróżnić...

(Pół-listu. (Przez autora wierszy częstochowskich). PW-6 381)

Przez porównanie Pola z postacią z *Boskiej Komedii* Norwid daje chyba wyraz pewnej waloryzacji czynu. Jednocześnie sygnalizuje przez tę asocjację, że „czyn” należy choćby częściowo do świata mitycznego, a może nawet „infernálnego”. Pyta więc, co się wygrywa, gdy *quasi*-mityczne pojęcie czynu w dodatku „wywija” się „ze słowa” (PW-6 381). Ryzyko niemal tautologiczne wydaje się oczywiste. W każdym razie mniej więcej magiczny paradygmat czynu musi uwzględnić sceptyczne pytanie o kryteria i tryb „aktywności” słowa. Przykład niezauważonego rękopisu o „literaturze czynu” – nawiązujący najprawdopodobniej do przedmowy do *Niewoli* z roku 1849 – to pokazuje: czy nie brak temu leżącemu rękopisowi czegoś takiego, czego sam jako „słowo” nie jest w stanie podejmować? Norwid ogranicza się do aluzji. Jeśli zaś wspomnimy ową przedmowę, to właśnie nieobecność instytucjonalnego kontekstu usprawiedliwia rozróżnienie między „literaturą czynu” a „literaturą nieczynną”. Zarzut Norwida zdaje się zmierzać do tego, że czyn nigdy nie może zależeć wyłącznie od słowa, bo słowo nie jest zdolne wytwarzać sobie samemu warunków. Nie sposób przy tym pominąć faktu, iż niecały rok wcześniej poeta zdefiniował swoją twórczość jako swoistą działalność zamiast praktyki. W liście do Jana i Stanisława Egberta Koźmianów z lipca 1850 tak wyjaśnia rzekomą „nieestetyczność” swojego pisania:

Gdybym miał czas i sumienie wodą-słowa rozrabiać każdą myśl na tomy, to i pisma moje, i list każdy, i ten list brzmiałby donośniej, milej – obojętniej. Ale niech to nie zraża, dla Was wszystkich zawsze jednakie mam uczucie – szacunku i prawdy – tylko, że literatura, moim zdaniem, już jest, albo za chwilę będzie, musi być – tylko testamentem-czynu, więc zwykłem pisać to jedynie, czego zrobić nie mogę, inaczej bowiem ani jest użytecznie, ani estetycznie, naumyślnie walać się atramentem. [PW-8 98]

Ta postawa nieoczekiwanie zbliża się do maksymy Pola („czyn z s ł o w a się wykluje”), o ile „czyn” w obu przypadkach stanowi horyzont literatury. W rzeczywistości zaś chodzi o pozycje przeciwstawne. Norwid bowiem zaprzecza, jakoby

²⁸ M. Janion (*Literatura i spiszek*. „Pamiętnik Literacki” 1976, z. 4, s. 61) pisze o „gruntownym kryzysie tyrteizmu” w owym okresie.

emanacja czynu z literatury – w sensie automatycznego „wyływu” – była możliwa. Podkreśla natomiast najwyraźniejszy rozdziew między nimi; pisanie okazuje się nieharmonijnym, pełnym niepokoju doświadczeniem dystansu od „robienia” (albo czynienia). Pod tym względem też nie jest do końca precyzyjne mówienie o „słowie jako substytucie czynu” w owym okresie twórczości Norwida²⁹. Wprowadził poeta dokonuje tej zamiany według kryteriów metaforycznych (a więc ekwiwalencji), ale ważniejsza zdaje się świadomość pozostawiającego braku, który podważa pisanie ze strony niemożliwego czynu („czego z r o b i ć nie mogę”). Słuszniej bodaj byłoby mówić o ofercie składanej czynowi przez „pisanie piękne”. Trzeźwe przyjęcie braku ma ugruntować nową estetykę. Norwid doprowadza tę ideę aż do wniosku, iż pisanie piękne bez ofiary właściwie zatraciłoby swoją piękność („ani jest użytecznie, ani estetycznie”). Tak chyba należy rozumieć uwagę o „testamencie”: poeta nieustannie pisze swój testament, a więc zarządzenie na czas po swojej śmierci, jak gdyby tu i teraz umierał. Bardziej znaną formułę o testamencie zawarł Norwid jednak gdzie indziej, rozwijając dodatkowy wymiar. Kilka miesięcy po napisaniu listu do braci Koźmianów i około miesiąca przed *Pół-listem* do Pola – a więc w styczniu 1851 – w Paryżu ukazał się *Promethidion*. W epilogu do wierszowanego traktatu znajduje się słynny fragment:

Słowo – jest czynu t e s t a m e n t e m: czego się nie może czynem dopiąć, to się w słowie t e s t u j e – przekazuje; takie tylko słowa są potrzebne i takie tylko zmartwychwstają czynem – wszelkie inne są mniej lub więcej uczoną frazeologią albo mechaniczną koniecznością, jeżeli nie rzeczają samej sztuki. [PW-3 463]

Przy całej powadze tematu i tonu Norwid przemycił do swojej koncepcji wysoce ludyczną etymologię poetycką, według której testament to nie tylko zarządzenie (ostatnia wola), ale też „testowanie”. Wrócimy jeszcze do tej figury w kontekście polemiki na łamach „Gońca Polskiego”. Na razie możemy zauważyć, że w *Promethidionie* – bardziej niż w liście do Koźmianów – rozwinięty jest aspekt tanatopoetyczny. „Zmartwychwstanie czynem” przecież zakłada, że słowa również podczas „testowania” mają być martwe czy prawie martwe. Pisanie okazuje się w tym świetle istotnie *ars moriendi*. „Test” ma przynajmniej bezpośrednio etyczną implikację; oznacza dla odpowiedzialnego poety, że zamiast ślepego utwierdzenia aktu ma najpierw próbować swoją *agendę* na sobie samym³⁰. Jak Norwid napisze w jednym ze swoich abolicjonistycznych wierszy (*John Brown*, 1863): „Co potem w dziejach, to czynicie pierwój / Na samych sobie [...]” (PW-1 305).

Około 1850 roku Norwid ocenia „słowo” niezwykle negatywnie, co może wydawać się zdumiewające, jeśli wziąć pod uwagę, że jest on wybitnym sceptykiem „czynu”. Jego logika polega jednak na tym, że zarzuca on tyrteizmowi „f r a z e o l o g i ę” albo mechaniczną konieczność i niedoceniecie „umierania” słowa. Tyrteizm może być naiwny w swojej wyobraźni czynu – „ideologiczny” zaś jest dla Norwida w swej wierze w słowo. Pisał poeta w *Pół-liście*: „jak zaczniesz s ł o w e m (a nie

²⁹ W. Toruń, *Wokół Norwidowskiej koncepcji słowa*. Lublin 2003, s. 63.

³⁰ O dziele poetyckim jako „agendzie” – jak sądzę, właśnie w przeciwieństwie do „aktu” (czynu) – wspomina C. Norwid w wierszu *Do Walentego Pomiana Z. [...] (1859)*, stanowiącym epilog do *Vade-mecum* (PW-2 151).

pieśnią) śpiewać, to jesteś ideolog i nowator, a jak już dośpiewasz, to znów: »To nic nowego« – znów jesteś nienowator” (PW-6 382). Poetyka pobudzenia do czynu okazuje się oszustwem. Ujmując to samo w języku *Promethidiona*: miast trzymać się bezinteresownego „testowania”, tyrteizm udaje, jak gdyby był w stanie przeskoczyć fazę przygotowawczą. Ukrywa swoją martwość, ale tylko póki trwa obecna interwencja słowem. Norwid w sposób prowokacyjny broni stanowiska (ludowej) „pieśni” przeciw tyrteizmowi. „Słowo” natomiast prawie kompletnie utożsamia z „martwą literą”³¹. Reagując na derywację „Słowian” ze „słowa” przez Pola, poeta dodaje do listu wiersz *Słowotwór*³². Tak naprawdę dopiero tutaj wyjaśnia się Norwidowska intencja polemiczna. Chodzi mu o to, by w słowie odnaleźć boski *logos*, do którego zbliżyć może się tylko milczeniem. Wszelki literacko-aktywistyczny kult słowa okazuje się w obliczu tego wyższego słowa albo uzurpacją, albo upadkiem w płaskość „gotyckiej”, czyli pogańskiej litery:

Druk – g o c k a litera,
Litera umiera...
Tyś rzekł, o! Panie.
Jehowo, Jehowo,
Wracamy w Twe Słowo:
My bo Słowianie.
To słowo w bez-mowie,
Choć z niego przysłowie
I zmartwychwstanie!...

[.]

Chcesz czynu ze słowa,
To uważ, co chowa
To zaśpiewanie:
Nie stołków dwóch trzeba.
Lecz skrzydeł i nieba,
Stąd wykonanie...
Druk – g o c k a litera,
Litera umiera!
My – nie poganie! [PW-6 383-384]

Rozumiem ten zwrot teologiczny oraz apologetyczny w polemice na tle wyraźnego etnocentryzmu w argumentacji Pola. „Słowianizacji” słowa przeciwstawia się spekulację o *logosie*, według której Słowianie nazywają się tak nie z powodu wrodzonego magicznego potencjału do czynu, lecz dlatego, że zależą od Słowa – drugiej osoby Trójcy³³. Ale jeśli jako kryterium weźmiemy wiersz *Słowotwór*, to czym w ogóle może być zakres „testamentu”? „Skrzydło i niebo” (z ostatniej strofy *Słowotworu*)

³¹ To kolejny nieoczywisty chwyt, jeśli przypomnimy sobie bardziej znane fragmenty, zwłaszcza z *Ducha i litery* czy z *Rzeczy o wolności słowa*, gdzie „literę” waloryzuje się wobec „słowiańskiego” spirytualizmu. Zob. Ch. Zehnder, *Apologia litery i lektura aktywizmu. Od Schlegla do Norwida*. W zb.: *Romantyk jako czytelnik. II Sympozjum im. Zofii Trojanowiczowej*. Red. A. Borkowska - Rychlewska, W. Hamerski, K. Trybuś. Poznań 2020.

³² Pisała o tym tekście B. Subko (*Norwidowski „czyn ze słowa”. O problemach lektury „Słowotworu”*. „Pamiętnik Literacki” 1989, z. 4).

³³ O tym w kontekście prelekcji paryskich Mickiewicza zob. Inglot, *op. cit.*, s. 23.

po dokonaniem przez artystę samoograniczeniu nie są już przecież do dyspozycji. Poeta dostrzegając, jak bardzo ten wiersz usuwa mu grunt pod nogami, zmienia w ostatnich wersach – czy dokładniej dopiero w *postscriptum* – system referencyjny: „P.S. Jak raczysz zachować w pamięci tę piosnkę, cny Emilianie, to drugą połowę listu przeszłe... boć chcesz czynu ze słowa!” (PW-6 384). W tym zwrocie ku pragmatyce listu dydaktyzm jeszcze przybiera na sile. Norwid dosłownie zadaje Polowi lekcję do odrobienia. Obiecaną uczniowi nagrodą będzie druga połowa „pół-listu” (ten ciąg dalszy nie zaistniał, przynajmniej nie w postaci pisemnie zachowanej).

Mówienie o dialogu byłoby w przedstawionym kontekście na pewno eufemizmem. Ale oczekiwać tu dialogu byłoby właśnie pomyłką, gdyż wyrafinowanie owego *postscriptum* polega na tym, że poeta podejmuje gest pomniejszenia w momencie, kiedy właściwie jest już na to za późno. Rozumiemy, że przeczytaliśmy właśnie dopiero „pół-listu”. Pol, przetwarzany przez Norwida w prototyp czytelnika, ma najpierw spełnić minimalne wymogi poety – przede wszystkim ma wykazać chęć nauczania się od Norwida, że magia słów świadczy o fałszywej świadomości artystycznej. Jeśli jest do tego gotowy, to z autorytatywnego stanowiska poety okazuje się godny otrzymać drugą połowę listu pocztą i przez to zyskać sposobność zrekonstruowania, jak „połowa” tekstu staje się całością.

Wciąż jednak odpowiedzi wymaga centralna kwestia – w którym z etapów znajdziemy „czyn ze słowa”? W reakcji czytelniczej czy w obiecanym ciągu dalszym listu? Chyba nie jest to jednoznaczne. W każdym razie Norwid przez ten model recepcji naucza, że czyn wynika ze słowa nie automatycznie, ale wyłącznie pod specyficznymi warunkami, wśród których niezbędna jest współpraca czytelnika. Jeszcze ważniejsze wydaje się jednak to, że autor nie tylko pisze. Odpowiedzialnym twórcą będzie dopiero wtedy, gdy pozostawi tekst na tyle otwarty, iż będzie on potrzebował aktywnego stanowiska z zewnątrz, czyli współdziałania ze strony czytelnika. Akt musi być m o ż l i w o ś c i ą tekstu, taką możliwością, którą nie sam tekst („litera umiera”), lecz tylko czytelnik będzie mógł wypełnić.

Memoriał o Młodej Emigracji (1850) zawiera wersję polityczną owego modelu. Aby słowo mogło stać się „aktywne”, musi być utwierdzone z zewnątrz: „To, co piśsz – przed Bogiem piśsz – i w tym jest a k t, że piśsz – a kto chce te myśli wziąć i wcielić, daję słowo honoru, że skąd wyszły, zapomnę z radością” (PW-7 114). Można stąd chyba wnioskować, że im bardziej „wcielenie” leży poza zasięgiem poety, tym wyżej Norwid stawia odpowiedzialność tego, kto pracuje nad swoim „testamentem”. Akt oznacza przeważnie otwieranie potencjału.

Wrócimy na koniec do „Gońca Polskiego”. W odróżnieniu od Pola, który poniekąd głęboko podziwiał autora *Promethidiona*, dziennikarz i poeta Władysław Dienheim-Chotomski miał dlań tylko kpinę. W serii felietonów *Błądny ogień* parodiował język i styl poetycki Norwida, zwłaszcza z wydanego niedawno *Promethidiona*. Najciekawsze wydaje się określenie tego stylu poetyckiego mianem „konceptyzmu” (*concettismo*) w pierwszym z felietonów Dienheima-Chotomskiego z lutego 1851, gdyż barokowy konceptyzm związany jest z powiększeniem rzeczy przez dalekie metafory³⁴. Jednakże opinia ta nie doprowadziła dziennikarza do dyskusji pogłę-

³⁴ W. Dienheim-Chotomski, *Błądny ogień*. (Artykułik salonowy). „Goniec Polski” 1851, nr 48, z 28 II, s. 2.

bionej w zakresie poetyki (historycznej). W „Gońcu Polskim” dwa tygodnie później ukazało się nieublagane odniesienie się Norwida do przyczynku publicystycznego; poeta zarzucał Diefenheimowi-Chotomskiemu m.in. „przyrodzoną [...] ciemność”³⁵. W tym samym okresie (7 III 1851) opublikował inną autodeklarację w postaci listu do Władysława Bentkowskiego³⁶. W kontekście pomniejszonego czynu dokument ten wydaje się najbardziej frapujący. Norwid opisuje w nim, jak postępował, kiedy nie zgadzał się z działalnością publicystyczną anonimowego autora piszącego do krakowskiego „Czasu”:

Kiedy C. K. N. ciemności momenta w korespondencji „Czasu” spostrzegł – wycięte druki i naklejone Redakcji przesłał – ubolewał – przyczyny okazywał, rad udzielił. Nie skomponował on ani jednego słowa na karb korespondenta – nie drwił – na piśmie Redakcji prosił, aby imię jego podpisano, iżby w osobie swej zato sprostowanie ucierpiał. Chcecie czynu ze słowa – oto macie!

(„Ostatnie słowo to nie są litery”. PW-6 603)

Strukturalna różnica w stosunku do *Pół-listu* – przy całej bliskości co do moralizmu – polega na tym, że tutaj nie chodzi o pisanstwo Norwida. Poeta występuje jako czytelnik, inscenizuje się wręcz jako idealny, tyleż uważny, co wyrozumiały czytelnik, który nie waha się wyciągać maksymalnych konsekwencji z lektury. Patos tej postawy jest z kolei ofiarny. Podczas gdy w *Memoriale o Młodej Emigracji* poeta wyrażał gotowość rezygnacji z praw autorskich, jeśli tylko jego program znajdzie „wcielenie”, to tutaj – jako idealny czytelnik – ofiaruje swoje autorstwo, by umożliwić poprawkę cudzego błędu. Ten chyba niesprawdzalny epizod jest wysoce nieprawdopodobny dlatego, że ofiara zakłada rodzaj fałszerstwa dokumentu (mianowicie sfalszowany podpis), co w żaden sposób nie wydaje się do pogodzenia ze swoistym dla Norwida imperatywem szczerości. W takim postępowaniu można by ujrzyć akt chrześcijańskiego miłosierdzia, jak to zresztą sugeruje cytat z *Księgi Przysłów* (22, 19). Sądzę, że należy rozumieć tekst możliwie dosłownie co do „wycinania” i „naklejenia”, a więc do kolażu błędów korespondenta. Norwid prosi redakcję o podpisanie errat jego imieniem, by móc cierpieć zamiast korespondenta. Chodzi jednak częściowo o jego – Norwida – udział, o ile kolaż jest dziełem. Zapytać musimy więc podobnie jak w przypadku *Pół-listu*: gdzie w tej operacji ma miejsce szukany „czyn ze słowa”? Czy „akt” czytania – ów kolaż errat – ma być uznany za ten czyn? Czy też ma nim być raczej gest ofiarnego podpisania? Operacja chyba składa się z obu wątków, gdyż Norwid chce pokazać modelowo, że ze słowa *per se* w żadnym razie nie wynika nowa rzeczywistość, tzn. że teksty nigdy nie mają automatycznych skutków. Poniekąd ta demonstracja nawiązuje do Mickiewiczowskiej polemiki przeciwko wydrukowanej literaturze z prelekcji paryskich. Jeśli zaś Mickiewicz pokładał nadzieję w charyzmatycznym pulsującym „Słowie”, Norwid pozostaje wyraźnym sceptykiem. Słowo – zdaje się mówić – nie jest o wiele żywsze niż „umierająca litera”. Musi więc przejmować umieranie, doświadczać go i w taki sposób poświęcać się sferze znajdującej się całkowicie poza nim.

³⁵ C. Norwid, *Do ogników błędnych na cmentarzu*. Jw., 1851, nr 58, z 11 III, s. 3.

³⁶ Na temat okoliczności zob. Z. Trojanowiczowa, Z. Dambek (przy współud. J. Czarnomorskiej), *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*. T. 1: 1821–1860. Poznań 2007, s. 426, 445.

Radykalność czy surowa ironiczność rozważań Norwida wyobcowwała go ze środowiska „Gońca Polskiego”. Ilustruje to kolejny felieton Dienheima-Chotomskiego z serii *Błądny ognik* z kwietnia 1851. Wciąż na nowo biorąc na muszkę *Promethidiona*, dziennikarz wyraża pogardę dla myśli i stylu Norwida. Co ciekawe, w polemice podejmuje problematykę „wielkiego” i „małego”. Chyba nie zaskakuje to, że jako miara wielkości oraz wzniosłej egzaltacji służy mu Mickiewicz:

Kto wieszcz, niech odkrywa nowe kierunki duchowi czasu, a „przenikając okiem słońca ludzkości całe ogromy” [zmodyfikowany cytat z *Ody do młodości* – Ch. Z.], niech je do celów przez proroków przepowiedzianych wiedzie³⁷.

Według Dienheima-Chotomskiego pewna gradacja prowadzi od „poety” przez „marzyciela” do „drobnostkowca”. Ten ostatni ma, rzecz jasna, charakteryzować Norwida. Felietonista kontynuuje:

Kto drobnostkowiec, niech z mikroskopem w rękę śledzi straszliwe dramata robaków w kropelce, a rzucając *anathema* na tych, co się z niego śmieją, niech się ubóstwia, że nowe odkrywa światy, i niech się stracha nad okropnościami infuzjonicznymi³⁸.

Z autorem *Promethidiona* wiąże zatem głęboki upadek proroczych wyżyn romantyzmu w płaskość idiosynkratycznej mikrokosmiczności. Pewnie to nie przypadek, że Dienheim-Chotomski parodiuje również koncepcję słowa jako „testamentu”³⁹. Z jego tekstu nie wynika jednak, czy autor zauważył kalambur z „testem”. Píše konsekwentnie, choć absurdalnie: „dla nas testament czynu jest czynem”⁴⁰. To znaczy, że faza „testująca” nie jest mu potrzebna. Intermedium pomniejszenia czynu okazuje się stratą czasu. Nietrudno określić, co ta krytyka przeocza. Nie zauważa – niedobrowolnie na to wskazując – iż motywem pomniejszenia jest dążenie do powszechności. Jak to pokazałem przez porównanie Norwida ze Stifterem, pomniejszenie ma za każdym razem ukazywać ważność wyższego rzędu. Odwrotnie, te „wielkie” zjawiska wydają się partykularnymi, z kolei wywyższenie patrzącego na przyrodę – jak Kant opisywał oddziaływanie wzniosłości – co najwyższej osiągnięciem subiektywnym.

Norwid stara się wprowadzić „największe” w „najmniejsze” według paradygmatu wcielenia Boga. Przejmując od systemu romantycznego „czyn” jako część składową, poeta rozumie go już nie erupcyjnie, lecz jako ciągłą pracę nad „zamykaniem” koła. Z jednej strony, jako późny romantyk opiewa naród polski, z drugiej zaś – wyobraża Polskę pomniejszoną, by przydać jej status bardziej uniwersalny. Ostatnie zagadnienie, które omówiłem – myślenie „testamentalne” o literaturze – również wynika z zamiaru uniwersalistycznego, choć w mniej oczywisty sposób. Norwidowska persona poetycka jest zawsze pojedyncza. Pisanie jako sporządzenie testamentu to antycypacja takiego stanu, który radykalnie wymyka się piszącemu – antycypacja bez żadnego osobistego udziału w tym, co projektuje. Gotowość do takiej

³⁷ W. Dienheim-Chotomski, *Błądny ognik*. „Goniec Polski” 1851, nr 75, z 1 IV, s. 1. Zob. wczesny wiersz Norwida *Marzenie. Fantazja* (1840), w którym używa tego cytatu (PW-1 25).

³⁸ Dienheim-Chotomski, *loc. cit.*

³⁹ *Ibidem*, s. 2.

⁴⁰ *Ibidem*.

ofiary to obowiązek, który Norwid nakłada na swoją personę poetycką. Można wręcz mówić o maksymalizmie minimalizacji: w swoich mikrointerwencjach („Chcecie czynu ze słowa – oto macie!”) wskazuje palcem na brak czynu, to znaczy na niepełność literatury i dezycyderat etyki w Polsce i na całym świecie.

Abstract

CHRISTIAN ZEHNDER University of Fribourg
ORCID: 0000-0003-4442-0093

THE SMALLEST UNIVERSALITY NORWID'S SCALE OF ACTIVISM

This article attempts a reassessment of Cyprian Norwid's response to Romantic activism. The model promoted by Norwid himself—the replacement of action (*czyn*) by labor (*praca*)—has the disadvantage of presupposing a vague concept of labor that ultimately refers back to action. This article uses Harold Bloom's concept of an “internalization” of revolutionary prometheism in late Romanticism to show, by contrast, how Norwid formally *downscales* activism. The focus on the “small” allows for a new juxtaposition with the Biedermeier, a distinctive Central European current of the time, in general and Adalbert Stifter's “gentle law” (*das sanfte Gesetz*) in particular. This article then takes a closer look at three cases of downscaling in Norwid's writings: the modeling of action as circle and wheel (*koto*) in *Promethidion* (1851) and other writings, the paradoxical demonstration of why God's omnipotence reveals itself within the realm of the “small” in *Białe kwiaty* (*White Flowers*, 1856–1857) as well as a series of ironic micro-simulations of the “deed from the word” (*czyn ze słowa*), which are meant to expose conventional Romantic activism as magical thinking.