

Elżbieta Dąbrowicz – PRZYKŁADY Z NORWIDA

Marian Śliwiński. *Norwid wobec antyczno-średniowiecznej tradycji uniwersalizmu europejskiego*. Słupsk 1992 ss. 230.

Mariana Śliwińskiego interesują XIX-wieczne poglądy na temat źródeł i kierunków rozwoju kultury europejskiej. Pierwszą swoją książkę poświęcił opozycji antyku i chrześcijaństwa w dziele Zygmunta Krasieńskiego. W drugiej zajął się twórczością Cypriana Norwida. Nie tracąc z pola widzenia zagadnień raz przemysłanych, spróbował usytuować twórcę *Quidama* wobec „antyczno-średniowiecznej tradycji uniwersalizmu europejskiego”.

Tytuł tej drugiej książki określa przedmiot rozważań niejasno. Czytelnik – choćby wyedukowany – ma kłopot ze sprecyzowaniem stawianej kwestii. Na nic się mu zda szukanie pomocy u samego Norwida, bo takiej formuły w jego twórczości nie znajdzie. Musi poczekać na wyjaśnienia. Cierpliwemu i ufnemu autor udzieli niezbędnych informacji. Niecierpliwych tytuł może jednak zniechęcić. Zwichnięta proporcja między pierwszym a drugim członem formuły (jeden wyraz do pięciu) sprawia, że samotny „Norwid” staje wobec rzeczownikowo-przymiotnikowej nawały pojęć. Można się obawiać, czy konfrontacja z tak zagadkowym, a liczebnie silniejszym przeciwnikiem wyjdzie mu na dobre.

Z konstrukcji tytułu jasno wynika, kto zdecyduje o rezultacie przedsięwzięcia. Póki co, zabierając się do czytania, nikt prócz autora nie wie, wobec CZEGO mianowicie Norwida tu postawiono.

Tytuł ów – odnotowuję ze smutkiem – nie wprowadza czytelnika w błąd. Wprowadza go w rolę, z którą nie rozstanie się aż do końca lektury. Od początku do ostatniego zdania książki będzie zaznawał własnej bezradności w obliczu autorskiej dominacji i pojęciowej dezynwoltury. O podziale ról rozstrzyga fragment objaśniający tytułowe pojęcie. W objaśnieniach swoich autor nie idzie tropem „zrozpaczonych semantyków”, chociaż ma ku temu oczywiste powody (antyk? średniowiecze? uniwersalizm europejski?). Wbrew spodziewaniom czytelnika o trudnościach Śliwiński milczy, nie dostrzegając ich lub nie doceniając. Drogę przez gąszcz nazwisk, kategorii, koncepcji odbywa samotnie i bez skargi. Zaczyna od ogólnego stwierdzenia: „Współczesność i w ogólności nowożytność to okres nieustannego kwestionowania uniwersalizmu europejskiego w samych jego antyczno-średniowiecznych podstawach” (s. 3). Dalej napotka czytelnik nazwiska współczesnych intelektualistów,

zastanawiających się nad definicją i definiowalnością kultury europejskiej (P. Ricoeur, M. Ossowska, W. Jaeger, L. Kołakowski, uczestnicy sesji w Castel Gandolfo z 1987 r.).

Dlaczego głosu udzielono tym akurat, a nie innym autorytetom? Odpowiedź przynosi zdanie kolejne: „Pojęcie kultury europejskiej i uniwersalizmu europejskiego przyjęte w niniejszej rozprawie wyrasta z przeciwstawienia dwóch fundamentalnych paradygmatów intelektualnej tradycji Europy: antyczno-średniowiecznego i nowożytnego” (s. 6). Informacji powyższej autor chciał udzielić czytelnikowi możliwie szybko. Ograniczył się do wyeksplikowania założeń „przyjętych”. O tym, co odrzucił albo jak „przyjmują” inni gdzie indziej, nie wspomniał. Jeśli czytelnik zdecyduje się na kontynuowanie lektury, musi po prostu przyjąć do wiadomości decyzję autora. Czytelników, którzy cenią sobie uczestnictwo w dyskusji, którzy ciekawi są rozmów, sporów, kłótni toczonych przez wieki, odstraszy zapewne skutecznie nader zwięzły fragment o różnicach dzielących „starożytne i średniowieczne zapatrywania” od „nowożytnych” (s. 8-10).

Pora zapytać, jaką przysługę oddaje Norwidowi ów dominujący, surowy głos autora albo też, czym poecie grozi.

O swoich zamiarach względem poety Śliwiński informuje przy końcu *Wprowadzenia*: „Jak przedstawia się twórczość Norwida, rozpatrywana w perspektywie tak zrekonstruowanego modelu kultury europejskiej i uniwersalizmu europejskiego? Jak kształtuje się stosunek poety do tradycji antyczno-średniowiecznej?” (s. 10). Nie ulega wątpliwości, że również na Norwida będzie autor spoglądał z góry, z wierzchołka „zrekonstruowanego modelu”. Czy można jednak ów punkt obserwacyjny dokładnie zlokalizować? Czyjego pomysłu „model kultury europejskiej” został tu „zrekonstruowany”? Czy modelu oryginalnego trzeba szukać w wypowiedziach intelektualistów zaproszonych do Castel Gandolfo (tej dyskusji Śliwiński poświęca stosunkowo najwięcej miejsca)? Dlaczego właśnie ten „model” przyjęto? Po co konfrontować twórczość Norwida z „modelem” o kilku zaledwie – na ile czytelnik może sprawdzić – elementach konstrukcyjnych? Czy nie zaszkodzą Norwidowi wynikające stąd uproszczenia? Jakie aspekty jego dzieła zostaną dobyte na jaw? Czy autor podkreśli to, co go interesuje, nie wykreślając zarazem tego, co ważne, ale nie do opisanego poprzez konfrontację z „modelem”?

„W prezentowanych w tej pracy rozważaniach – czytam kolejne zdanie – próbujemy wykazać, że Norwidowa recepcja antyczno-średniowiecznej tradycji uniwersalizmu europejskiego zdeterminowana jest w znacznym stopniu przez paradygmat nowożytny, w szczególności zaś przez XIX-wieczną, romantyczną odmianę tego paradygmatu [...]” (s. 10). Deklaracja powyższa nie dodaje czytelnikowi otuchy. Czy warto trudzić się lekturą po to tylko, by stwierdzić, że C. Norwid myślał o tradycji nowożytnie (XIX-wieczna odmienność najwyraźniej nie ma w tym przypadku więk-

szego znaczenia)? Sformułowanie „paradygmat nowożytny” nie zostawia wszak miejsca na inną odpowiedź. Trzeba by raczej zapytać o usytuowanie Norwida wobec XIX-wiecznych ujęć problematyki tradycji, ale wówczas autor musiałby zmienić sposób widzenia dziejów kultury europejskiej, musiałby zacząć cenić sobie jej wielogłosość.

Chcąc wykazać, jak dalece Norwid ulega „paradygmatowi”, Śliwiński najpierw skupia uwagę na „ideach”. W drugiej kolejności zajmują go „słowa-klucze”, a więc specyficznie Norwidowa artykulacja wcześniej rozpoznanej problematyki. Nim czytelnik napotka pierwsze zapisane przez poetę zdanie (s. 38), już wie, że będzie ono – jak wszystkie inne – naznaczone piętnem XIX-wieczności, że będzie przeczyło idei „uniwersalizmu europejskiego”. Wywód o „ideach” prowadzi od przypomnienia dominujących w poszczególnych epokach „poglądów” na wzajemne relacje między „antykiem” i „chrześcijaństwem” do opinii samego Norwida. Konstrukcja tej części książki sugeruje, że dla autora książki Cyprian Norwid jest interesujący wyłącznie jako przykład nowożytnego „odszczępieństwa”. Jednak sama „centralna kategoria interpretacyjna”, czyli „uniwersalizm europejski” (s. 14), zarysowuje się bardzo mgliście, nie zostaje poddana analizie. Tę ostatnią zastępują fragmenty wypowiedzi Mariana Zdziechowskiego, René Girarda, Kazimierza Kani etc. na temat antyczno-chrześcijańskich źródeł kultury europejskiej. Im powinien czytelnik uwierzyć na słowo. Na marginesie dodam, że w gronie autorytetów zabrakło miejsca dla Ernsta Roberta Curtiusa.

Formuła tytułowa w praktyce – w zetknięciu z tekstami poety – oznacza więc analizę wypowiedzi Norwida w opozycji do kilku refleksji ogólnych, a bliskich badaczowi. Tym sposobem on sam chcąc nie chcąc wchodzi w rolę ideowego protagonisty poety. Wszczytna spór o moment, od którego tradycja europejska rozpada się na dwoje. Za czyją sprawą: wyznawców Chrystusa czy Kartezjusza? „Co skorzysta na swym nieprzyjacielu” Norwid, co historia literatury?

Zadanie, które autor sobie wyznacza, nie pozwala mu tknąć żadnych szczegółowych kwestii. Nie otwiera więc pola, na którym mógłby zrobić użytek z dociekliwości, wykazać się inwencją. Operując stale pojęciami tak ogólnymi, jak „antyk”, „średniowiecze”, „chrześcijaństwo”, nie da się przecież powiedzieć nic odkrywczego, nie da się niczego wyjaśnić. W romantyzmie autor dostrzega więc „nurt apologii antyku” obok „nurtu apologii chrześcijaństwa”. Po czym dodaje: „najczęściej bywa tak, że pisarze romantyczni łączą w swej twórczości obydwie te nurty, będąc już to apologetami antyku, już to apologetami chrześcijaństwa” (s. 31). Ponieważ celem autora nie są żadne kwestie czy rozwiązania szczegółowe, uzasadnienia owej romantycznej niezborności czytelnik tu nie znajdzie.

Aby przeczytać o problemie wewnętrznej przemiany, który ludzi z epoki zajmował na różne sposoby i z różnymi skutkami (dość wspomnieć o licznych różnokierunkowych konwersjach religijnych), będzie musiał sięgnąć po inne lektury.

W rozdziale o „idei” Norwid występuje w roli przykładu na XIX-wieczny i „w ogólności” nowożytny sposób oglądania się na przeszłość. Powtórzę: przykładu negatywnego. Skutkiem takiego podejścia nieuchronnie dochodzi do konfliktu między wypowiedzią Śliwińskiego a cytatem. Wystarczy przyjrzeć się pierwszym z brzegu konfrontacjom. Autor szuka w dziele Norwida dowodów na XIX-wieczną tendencję do przeciwstawiania antyku i chrześcijaństwa. Poręczny cytat znajduje we *Wstępie do Rzeczy o wolności słowa* (s. 38):

Do Epoki chrześcijańskiej Siła stawa się słowem... (i nawet w arcydziełach starożytnych moc głównym jest wdziękiem).

Od Epoki chrześcijańskiej: Słowo stawa się siłą [...]

W przytoczeniu tym, które zresztą zamyka omawiany akapit książki, Śliwiński dostrzega jedynie to, co z góry chce znaleźć. Jego zdaniem fragment traktuje o „dwu antytetycznych postawach wobec słowa”: druga w kolejności jest odwróceniem pierwszej. Ponieważ sama artykulacja nie mieści się w polu jego uwagi, nie widzi żadnej różnicy między własnym sformułowaniem „antyk” – „chrześcijaństwo” a Norwidowym „do Epoki chrześcijańskiej” – „od Epoki chrześcijańskiej”. W rezultacie pomija kwestię granicy, części wspólnej dwu „kierunków” w „historii ludzi i ludów” (określenia Norwida ze *Wstępu*), koniecznego związku drugiego z pierwszym (bez pierwszego nie byłoby drugiego), wreszcie całości, którą razem tworzą („siła” – „siłą”).

Podobnie autor obchodzi się z cytatem następnym. Tym razem jest to przypis o „spojrzeniu ku niebu” z *Assunty*, czyli o „wychyleniu ku transcendentnej sferze” (s. 38), znamiennym dla chrześcijaństwa. Według Śliwińskiego poczyniona przez Norwida „obserwacja” stanowi argument na rzecz „wyjątkowości religii chrześcijańskiej” (s. 39). Wedle komentarza badacza „Norwid” twierdzi, stawia tezę. Oddaje się więc zadaniu czysto intelektualnemu. W Norwidowym przypisie natomiast mowa o „spozrzeżeniu” i „odkryciu” („Oto moje odkrycie!”). Poeta pisze, że przejrzał na oczy, zobaczył nagle, że wszystkie postaci wznoszące na obrazach oczy ku górze patrzą na „idącego do Nieba”, a więc sam również zobaczył „idącego”. Zobaczył, a nie po prostu przemyślał kwestię różnicy pojęć religijnych w antyku i w chrześcijaństwie. U Śliwińskiego akcent pada na różnicę między „antykiem” i „chrześcijaństwem”. Odkrycie Norwida polegało zaś nie na skonstatowaniu, że dopiero w epoce chrześcijańskiej postacie na obrazach wznoszą oczy ku niebu, ale na tym, że on – chrześ-

cijanin – uświadomił sobie, dlaczego patrzą inaczej niż w czasach przed Chrystusem. Patrzą, bo Chrystusa wstępującego widziano. Obrazy dowodzą jego historyczności.

Śliwiński cytuje te fragmenty utworów i listów Norwida, w których dostrzega przeciwstawienie „chrześcijaństwa” i „antyku”. Cytaty układa w porządku problemowym. Chronologię konsekwentnie pomija (daty nie odgrywają w tej książce żadnej roli). Opisuje więc kolejno „dwie antytetyczne postawy wobec słowa” (s. 38), różnice w antycznych i chrześcijańskich „pojęciach i wyobrażeniach religijnych” (s. 38), opozycyjne „modele antropologii filozoficznej” (s. 40), „ideę ojczyzny i narodowości” („obcą czasom starożytnym”, s. 49). Wreszcie ostatnich kilka cytatów ma przekonać czytelnika, że „podział na antyk i chrześcijaństwo” obowiązywał również w myśleniu Norwida o literaturze i sztuce.

Wedle zamysłu autora wszystkie przykłady charakteryzują, po pierwsze, Norwidowe i zarazem XIX-wieczne „spojrzenie na tradycję europejską, przeciwstawiające antyk i chrześcijaństwo”: by Europę zrozumieć, trzeba wniknąć w istotę przełomu. Po drugie zaś winny świadczyć na rzecz tezy o rodzaju wzajemnej relacji między członami opozycji. Zdaniem Śliwińskiego „porównanie z antykiem ma wykazać, jak dalece chrześcijaństwo decyduje o niepowtarzalnym charakterze kultury europejskiej i wyznacza jej kształt ostateczny. Antyk wszelako nie jest tylko negatywnym tłem dla chrześcijaństwa. Odegrał ogromną rolę jako formacja poprzedzająca nadejście chrześcijaństwa, pierwiastki antyczne na równi z chrześcijańskimi kumulują się w obrębie tradycji i mają niepodważalny udział w syntezie antyku i chrześcijaństwa, która określa istotę europejskiej kultury” (s. 37). Ze stwierdzenia powyższego wynika, że autor ma jasną opinię co do tego, jak Norwid rzecz ujmuje. Nie dość jasno wszelako opinię swoją wyraża. Najpierw powiada, że „chrześcijaństwo d o m i n u j e”, potem – „pierwiastki antyczne n a r ó w n i z chrześcijańskimi k u m u l u j ą się”. Czy obie te relacje mogą zachodzić równocześnie? Nie wydaje się też, by czasowniki „dominować” i „kumulować” dotyczyły sedna Norwidowego – dramatycznego – ujęcia problemu.

W podrozdziale następnym przechodzi Śliwiński do omówienia „syntezy antyku i chrześcijaństwa” (s. 55) w twórczości Norwida. Od razu stwierdza „istotną obecność pierwiastków historyzmu i heglizmu” (tamże) w koncepcjach pisarza, ale kwestią tą szczegółowo się nie zajmuje. Śpieszy do przykładów. I tym razem również będą to przykłady na zagłuszanie cytatu komentarzem. Śliwiński pisze „o syntezie antyku i chrześcijaństwa dokonanej przez Michała Anioła”. Norwid pisał, że Michał Anioł „całą sztukę pogańską [...] podbił i zwyciężył dla chrześcijańskiego społeczeństwa”. Jeśli „podbił i zwyciężył”, to znaczy podporządkował, zmusił do posłuszeństwa, a nie – jak chce komentator – pogodził sprzeczności dzielące dwie te formacje. Nie została też skomentowana polemika Norwida z *Tryumfem religii* F. Overbecka, obecna w przytoczeniu.

Prócz syntezy spełnionej w dziele Michała Anioła czy Rafaela interesuje Śliwińskiego postulowana „synteza antyku i chrześcijaństwa”, zadanie dla twórców kultury polskiej. Przy tej okazji raz po raz korzysta z *Promethidiona*, a prawdę mówiąc wykorzystuje poemat do swoich celów. W utworze tym bez trudu więc znajduje kwestię „syntezy antyku i chrześcijaństwa”, która ma się dokonać „w obrębie kultury polskiej”. Jak Ind z tegoż *Promethidiona*, badacz „znalazł to, z c z y m s z u k a ń”¹. Tymczasem Norwid napisał swoje dialogi w celu „zaszczepienia głównych pojęć o p o w a d z e s z t u k i”². Śliwiński do intencji tej nie przywiązuje żadnej wagi. W rezultacie, kiedy poeta koncentruje się na „zaszczepianiu” elementarnych pojęć, by umożliwić rozwój wątlej sztuki polskiej, badacz – nie wiedząc jaką drogą – wybiega myślą ku zwieńczeniu: syntezie antyku, chrześcijaństwa i „pierwiastka partykularnego”. Utwór „w formie greckiego dialogu”, a zarazem ściśle „wczesny”, pisany w Europie, wśród oznak „końca świata” („Bo świat już kończył się po wiele razy [...]”³), Śliwiński obiera z polemiki, z pasji, ze stawianych rodakom dramatycznych pytań, ostrzeżeń. W książce Śliwińskiego Norwid marzy o „syntezie”, w swoim *Promethidionie* zaś pisze, że chciałby wreszcie zobaczyć (zobaczyć!) porządnie zbudowaną chatę czy stodołę na wsi polskiej, ciekawy – także dla cudzoziemca – obraz polskiego malarza, kaplicę wrośniętą w historię i pejzaż kraju. A chciałby zobaczyć, bo „kto kocha – widzieć chce choć cień postaci / [...] Boga nawet”⁴. Jest to więc naturalne ludzkie pragnienie. *Promethidion* „zaszczepia” elementarne pojęcia, uświadamiając ich zakorzenienie w naturalnych potrzebach i reakcjach człowieka. O tym, co elementarne, uczy zaś nie tylko Grek i Rzymianin, ale też „Ind”, „Pers”, „Egipt”, „Etruski”, „Part”.

Z rozważaniami wokół *Promethidiona* sąsiaduje rozdział o „Rzymie pogańskim” jako „retrospektywnej utopii totalitaryzmu” (s. 86). Autor zaraz na początku zaznacza, że będzie go interesował ów Rzym totalitarny, choć w twórczości Norwida obraz relacji Rzymu i chrześcijaństwa nie jest wcale jednoznaczny. W związku z tą deklaracją nasuwa się wątpliwość co do przedmiotu opisu. Czy będzie to jeszcze Rzym Norwida? Można się obawiać, że pod osłoną cytatów z *Quidama* sam autor

¹ Wszystkie cytaty z utworów Norwida pochodzą z wydania: C. N o r w i d. *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki. T. 1-11. Warszawa 1971-1976 (dalej cyt. PWsz z odesłaniem do odpowiedniego tomu; pierwsza liczba oznacza tom, druga – stronę). Tu: *Promethidion*. *Bogumił*, w. 162. PWsz 3, 439.

² Tamże s. 429.

³ *Salem*, w. 143. PWsz 3, 512.

⁴ *Promethidion*. *Bogumił*, w. 218, 220. PWsz 3, 441.

przystąpi do porachunków z totalitaryzmem. Ze starcia tego Norwid oczywiście nie ujdzie cało.

W drugiej części książki trzymany dotąd na dystans – w kleszczach kilku pojęć – czytelnik może się wreszcie przyjrzeć z bliska poczynaniom autora i utworom Norwida. Teraz bowiem konkretne, jednorazowe użycie słowa czy motywu stanowi punkt wyjścia rozważań.

Za słowo przewodnie badacz obiera „kamień”. Spodziewa się, że ten pełni „w świecie poety rolę fundamentalną, w jego polu semantycznym funkcjonują nierzadko, modyfikując swój walor znaczeniowy, słowa takie, jak: ‘rzeźba’, ‘posąg’, ‘pomnik’, ‘marmur’, ‘głaz’, ‘bruk’, ‘katakumby’” (s. 107). Motywy, którym poświęcono już osobne studia (rzeźba, bruk, ruina), tu – jak można przypuszczać – złożą się w całość.

Wskazana przez autora droga w świat Norwida wiedzie od motywów z „kamiennym” epitetem określającym zbiorowość, przez motyw „ukamienowania”, dalej – „bruku”, „dialogu w kamieniu”, „katakumb”, kamiennej cywilizacji pogańskiej, do kamienia jako „fundamentu kultury”. Jeśli ufać zapowiedziom, czytelnik nie powinien obawiać się monotonii. Wśród Norwidowych „kamieni” znajdzie żywe i martwe, agresywne i bezwładne, i posłuszne. Takie, które mówią, które coś znaczą, które są może łzami, może kośćmi.

Analizę zaczyna Śliwiński od motywu „kamiennych ludzi” – „kamiennych”, czyli wewnętrznie martwych, obojętnych, by we fragmencie o kamienowaniu przedstawić ekstremalny – bardziej dynamiczny – wariant konfliktu jednostki z wszystkimi. Obojętność przechodzi zatem w agresję. Zwróciłabym jeszcze uwagę na przewrotną paralelność obu motywów. W pierwszym przypadku jeden obrzuca wszystkich „kamiennymi” epitetami, w drugim wszyscy zwracają się przeciw jednemu.

W cytatach skupionych wokół motywu „bruku” czytelnik nie rozpoznaje już sytuacji konfliktowej z dwu poprzednich ustępów. Miejsce agresji zastępuje lęk przed ludzkim nie-ludzkim światem.

W kolejnym fragmencie zamiast szarego, śliskiego kamienia z bruku na pierwszym planie znajdzie się kamień poddawany obróbce, rzeźbiony, ożywiany, kamień-świadek samotnych zmagania artysty. „Bruk” przecinał więź człowieka z naturą, kamienne tworzywo pozwala nawiązać artyście kontakt z tradycją.

Rozglądając się wśród znaczeń „bruku”, autor odnotował analogię w sposobie traktowania tego motywu przez Norwida i Mickiewicza. Szkoda, że przemilczał różnice. Tych dałoby się wskazać więcej nawet niż podobieństw, zestawiając choćby *Pana Tadeusza z Quidamem*. Nie o „kraju lat dziecinnych”, nie o mazowieckiej stronie myślał przecież Norwid na paryskiej ulicy. Powyższe zestawienie byłoby też ogniwem łączącym problematykę podrozdziałów o „bruku” i „dialogu w kamieniu” z następnymi.

Dwa kolejne fragmenty wypełnia przeciwstawienie Rzymu chrześcijańskiego Rzymowi pogańskiemu, katakumb – budowlom imperialnym. Najpierw poznaje czytelnik ów Rzym o dwu obliczach jako motyw charakterystyczny dla romantyzmu w ogólności. Autora znów interesują tylko analogie. Kwestii spornych zdaje się nie zauważać. Czyta przez teleskop – jak w pierwszej części książki.

Kończy się omawiany rozdział przywołaniem takich cytatów, w których „kamień” symbolizuje „materialny biegun bytu”. W tej postaci albo przeciwstawiany jest „wymiarowi transcendentnemu”, albo stanowi jego dopełnienie.

W rozdziale czwartym przedmiotem rozważań staje się „obecność osoby Cycerona w twórczości Norwida” (s. 176). Podążając tym tropem, autor ma nadzieję określić „paradygmaty”, wedle których poeta myślał o tradycji, a nawet sformułować „generalne zasady i mechanizmy dziewiętnastowiecznej recepcji tradycji europejskiej” (s. 177).

Wieńczy książkę interpretacja noweli „*Ad leones!*”. Autor, przebierający dotąd wedle uznania wśród cytatów, teraz bierze do ręki jeden utwór. Nie oznacza to jednak wcale, że chce lepiej słyszeć samego Norwida. Bardziej mu zależy na tym, by ostatnim rozdziałem uwydatnić własną – zarysowaną wcześniej – koncepcję. Nim przystąpi do lektury noweli, przywoła omawianą już problematykę relacji między przełomem antyčno-chrześcijańskim a współczesnością. Postanawia prześledzić „motywy animalne” w „*Ad leones!*” po to jedynie, by dowieść czytelnikowi, że „Współczesność okazuje się aktualizacją tamtego planu, koresponduje z nim z jednej strony poprzez zdesakralizowany, zlaicyzowany porządek ludzkiego świata, poprzez zmaterializowanie i konformizm zbiorowości, z drugiej zaś – poprzez podejmowaną nieustannie przez najbardziej niezłomnych depozytariuszy wiary próbę budzenia sumień [...]” (s. 197). Autor czyta nowelę tak, by pokazać analogię między dwoma wyróżnionymi planami historycznymi. Czy jednak nie oddala się zanadto od problemu w samej noweli postawionego: dlaczego w rzymskiej (rzymskiej!) pracowni tak łatwo dokonała się przemiana *Ad leones!* w *Kapitalizację*?

Książce Mariana Śliwińskiego brakuje pointy. Ostatnie zdanie wypowiada Amerykanin z „*Ad leones!*”: podziwia urodę i rasę suki. Czytelnik już został poinstruowany, jak ów fragment rozumieć: „Takim rażącym przykładem całkowitego rozmijania się ludzkiego myślenia o wartości zwierzęcia z rzeczywistą wartością zwierzęcia jest końcowa wypowiedź Amerykanina, degradująca charcicę do rzędu li tylko egzemplarza rasy godnego uwagi hodowców i kupców, towaru o wysokiej cenie rynkowej” (s. 214). Wykładnia ta, choć podana tonem kategorycznym, budzi wątpliwości. Przecież Amerykanin nie proponuje właścicielowi psa transakcji. Kupuje od niego rzeźbę. Charcica zwraca ogólną uwagę. Również narrator ceni jej urodę i rasę. Czy jego zachwyty również degraduje? Wydaje się, że ten trop nie kieruje interpretacji w dobrym kierunku. Trzeba raczej zauważyć, że na charcicę wszyscy patrzą z za-

chwytem, Europejczyk i Amerykanin, artysta i człowiek interesu. Zgoła inaczej patrzą na rzeźbę. Wartość rzeźby okazuje się względna, uzależniona od tego, kto, po co, kiedy na nią patrzy. Śliczna charcica kirgiskiego pochodzenia jest sobą od pierwszego do ostatniego zdania noweli. Rzeźba *Ad leones!* przemienia się w *Kapitalizację*. Gdyby autor książki o Norwidzie przeczytał wypowiedź Amerykanina jako element precyzyjnej konstrukcji noweli, ustalił jej miejsce wśród innych elementów, nie wydałaby mu się może tak „rażącym przykładem”.

Rozdział ten pokazuje, jak własna koncepcja przeszkadza autorowi w lekturze noweli. Miast przeczytać utwór zdanie po zdaniu, szuka w niej przykładów ilustrujących problematykę, którą sobie – i Norwidowi – narzucił. Nie chcąc zanadto oddalić się od swoich konstatacji ogólnych, co chwila porzuca tekst utworu. W efekcie zapomina nadmienić o różnicy między żywym psem a lwem (nie-lwem) z gliny. Pod etykietą „motywy animalne” znika różnica między stworzeniem Bożym a ludzkim tworem.

Muszę wyznać, że nie umiem odpowiedzieć na pytanie, co wynika z postawienia Norwida „wobec antyczno-średniowiecznej tradycji uniwersalizmu europejskiego”. Sam poeta stawał wobec całkiem innych zagadnień. Nie umiem rozstrzygnąć, dlaczego autor nie poświęcił ni chwili uwagi rozprawie o *Bogurodzicy*, dlaczego nie powołał się na *Wandę*, na *Kleopatrze i Cezara* (w III akcie Marek Antoniusz przepowiada Chrystusa). Wspomnił Michała Anioła, a pominął Dantego. Czemu, krótko mówiąc, nie obejrzał średniowiecza Norwida? Dla jakich względów zamknął myśl poety między antykiem a chrześcijaństwem, nie bacząc, że ta wybiegała i daleko na Wschód, i do Ameryki.

Nie znajduję w książce Mariana Śliwińskiego miejsca dla takiego choćby Norwidowego fragmentu: „Prawda, jako meteor Epifanii nad aramejskim starożytnym światem przeszła, objawiła się we wybranym izraelskim człowieczeństwie; ale już ona we wszystkie historyczne i cywilizacyjne potęgi od stóp do głów oblekła się była pierwiej w sferze grecko-rzymskiej, nim pojrzały na nią i pokłoniły się jej ku ziemi ludy p o d - p ó ł n o c n e, nim p ó ł n o c n e na chwilę osłupiały, na chwilę wyzwały ją na nierówny, lecz szczerzy i rycerski pojedynek, lub po rozmyśleniu głębokim rzekły jej «amen»”⁵. W kategoriach „opozycji antyku i chrześcijaństwa” czy ich syntezy nie da się opisać ludzkości wędrującej, pielgrzymującej, o której Norwid pisał: „Lud sam żaden ze stworzenia następstw na swoim miejscu nie wysnuł się – wszystkie przychodnie są i wszystkie spotykają się... Ludzkość idzie... zawsze...”⁶ Szkoda, że autor książki pozwolił, by przeszła mimo, niepostrzeżenie.

⁵ „*Boga-Rodzica*”. PWSz 6, 512.

⁶ Tamże s. 498.