

Tomasz Tyczyński

"Mowa i milczenie : romantyczne antynomie samotności", Maria Kalinowska, Warszawa 1989 : [recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 81/3, 307-313

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

translacje z ich tłumaczeń polskich. Monografia ta, jakkolwiek nie zawiera pełnej ewidencji przekładów staropolskich utworów wierszowanych na język rosyjski, znacznie powiększa znaną dotychczas ich liczbę i wolno żywić nadzieję, że autor napisze z czasem kompletną historię recepcji poezji staropolskiej w dawnej Rosji.

Franciszek Sielicki

Maria Kalinowska, *MOWA I MILCZENIE. ROMANTYCZNE ANTY-NOMIE SAMOTNOŚCI*. Warszawa 1989. Państwowy Instytut Wydawniczy, ss. 278.

Tytuł książki Marii Kalinowskiej zapowiada ogromną problematykę. „Mowa” i „milczenie” należą do najistotniejszych kategorii romantycznej filozofii literatury i teorii dzieła literackiego. Określają one punkt wyjścia i punkt dojścia poetyki romantycznej: od dążenia do absolutnej adekwatności języka poetyckiego, poprzez swoisty akt mowy, jakim było Mickiewiczowskie „słowo-czyn” (a także „słowo w tonie” towiańczyków), do Norwidowskich koncepcji przemilczeń i milczenia jako „wewnętrzny monolog”. Kalinowską jednak interesują nie tyle kwestie poetyki, co filozoficzna interpretacja romantycznej antropologii, odczytywanej przez analizę jednego z najważniejszych tematów romantycznej literatury: samotności. „Mowa” i „milczenie” są więc nie tyle kategoriami poetyki, co symbolicznym wyrazem zawartych w tekstach romantyków koncepcji antropologicznych. Są elementami organizacji „świata przedstawionego” interpretowanych w książce Kalinowskiej utworów, ale autorkę interesuje przede wszystkim ów „świat przedstawiony”, niewiele uwagi poświęca natomiast środkom wyrazu kreującym tenże „świat”.

Recenzowana tu praca została napisana jako rozprawa doktorska, co, jak się wydaje, przesądziło o jej kształcie i kompozycji — składa się z wyraźnie od siebie oddzielonych części: teoretycznej i analitycznej. W części wstępnej, teoretycznej, autorka przywołuje klasyczne już koncepcje romantyzmu, wydobywając z nich przede wszystkim to, co dotyczy romantycznego pojmowania samotności, miejsca jednostki w świecie natury i kultury.

Znajdujemy tu omówienie koncepcji Welleka, który zwraca uwagę, że nie występuje w romantyzmie samotność metafizyczna, a wyraźne jest zakorzenienie człowieka we wszechświecie czy naturze, dokonujące się poza relacjami społecznymi. Koncepcja ta akcentuje przede wszystkim romantyczne dążenie do przezwyciężenia samotności, do powtórnego związania ze światem jednostki, która się od niego oderwała. Uznanie tendencji łączących człowieka ze wszechświatem za najważniejsze dla romantyzmu odnajduje Kalinowska również w koncepcjach Ważyka. Przeciwstawia im poglądy Kleinera i Białostockiego, którzy właśnie konflikt jednostki ze światem uznawali za konstytutywny element romantyzmu. Jednostka i świat to w koncepcji Kleinera równoważne strony konfliktu, który rozwiązany mógł być tylko wtedy, kiedy jednostka potrafiła znaleźć źródła siły i motywacje wyższe ponad ograniczenia jednostkowego bytu (naród, ludzkość, natura, Bóg).

Mimo pewnych różnic wymienione koncepcje ujawniają zdaniem Kalinowskiej — choć nie zawsze w sposób bezpośredni — „obecność romantycznych pytań o samotność” (s. 16). Autorce najbliższe jednak są te koncepcje, które nie ekspozycją jednej dominującej cechy romantyzmu, lecz ukazują przede wszystkim jego wieloznaczność i antynomiczność. Kalinowska odwołuje się tu do rekonstrukcji światopoglądu romantycznego dokonanej przez Marię Janion, uznając przyjęte przez autorkę *Światopogląd polskiego romantyzmu* układ alternatywnych pojęć ów światopogląd kształtujących za najważniejszy kontekst teoretyczny dla własnych roz-

ważań. Książka *Mowa i milczenie* ma bowiem ukazywać samotność jako zjawisko antynomiczne, prowadzące zarazem do unicestwienia, jak i do ocalenia jednostki. Trzeba jednak zwrócić uwagę na pewną niekonsekwencję autorki w określaniu przedmiotu jej badań. Raz bowiem mówi ona o „romantycznych antynomiach samotności” (tak w tytule książki), innym razem (jak choćby w tytule wprowadzenia) o „antynomiach romantycznej samotności”. Autorka posługuje się oboma określeniami wymiennie, pomijając zupełnie różnicę w ich semantycznej zawartości. Rozróżnienie takie wydaje się przecież konieczne. Określenie „romantyczne antynomie samotności” wskazuje, że przedmiotem badań będą sprzeczności pojmowania i odczuwania odwiecznego toposu kultury, a także swoistość romantycznego stosunku do jednego z najważniejszych problemów egzystencjalnych, dostrzeganego — choć inaczej — także przed romantyzmem. Używanie tego określenia sugeruje, iż przedmiotem rozważań jest romantyczna aktualizacja pewnego „archetypicznego” doznania i toposu. Mówienie natomiast o „romantycznej samotności” i jej antynomiach wynika z przekonania, że samotność w literaturze romantycznej jest czymś całkowicie odmiennym od samotności „przedromantycznej”, stanowi odmienną „ontologicznie” jakość, uwikłaną na dodatek w antynomie. Implikuje ono też konieczność szkicowego choćby zarysowania istoty owej romantycznej samotności, a także tego, co odróżnia ją od samotności „przeuromantycznej”.

Zastrzeżenia te nie są wyrazem pedanterii metodologicznej, gdyż nie do końca precyzyjne określenie przedmiotu rozważań w teoretycznej części książki ma wpływ na wnioski w jej części analitycznej. Jasno natomiast została sformułowana w rozprawie Kalinowskiej antynomiczność romantycznego doświadczania samotności, „polegająca na nierozzerwalnym związku niebezpieczeństwa i ocalenia”. Samotność jest więc „zarówno jedną z największych udręk romantyka, jak i najważniejszą może przesłanką jego ocalenia” (s. 7). Niebezpieczeństwa i zagrożenia rodzące się w samotności, połączone z ocaleniem, które samotność może stanowić — są, zdaniem autorki, najważniejszym, konstytutywnym w romantyzmie doświadczeniem jednostki. Doświadczenie to autorka stara się opisać w kontekście romantycznej problematyki komunikacji międzyludzkiej. Przyjmuje przy tym metody wypracowane przez fenomenologię, koncentrując się na relacjach między „ja” a „ty”.

Przedmiotem rozważań Kalinowskiej jest więc relacja między samotnością a komunikacją; problem ten formułuje autorka posługując się zdaniem Karla Jaspersa: „Nie mogę stać się sobą bez komunikacji i nie mogę być w komunikacji nie będąc samotnym” (cyt. na s. 45). Literacki wyraz tej filozoficznej problematyki stanowi, zdaniem Kalinowskiej, romantyczna koncepcja słowa i milczenia. Autorka recenzowanej książki podkreśla przy tym, iż „słowo wypowiedziane w samotności”, graniczące z międzyludzkim milczeniem, czy też „słowo wewnętrzne”, równoznaczne z milczeniem „ja” wobec „ty”, czerpią swoją siłę właśnie z samotności, w której człowiek romantyczny „całym sobą i bez ludzkiej pomocy potwierdził swoją wewnętrzną prawdę” (s. 44). Słowo monologowe (wypowiedziane w samotności lub będące elementem monologu wewnętrznego) naznaczone jest „tęsknotą” do słuchacza, do zrozumienia. Natomiast słowo wypowiedziane wobec innego, słowo dialogowe, zdaniem autorki jest „nieuchronnie naznaczone niepewnością oczekiwania i niepełności” (s. 44) i „pragnie ukonstytuować się jako wyraźny znak spoiwości podmiotu” (s. 45). W ten sposób antynomicznej strukturze samotności romantycznej odpowiada antynomiczność i rozdarcie komunikacji romantycznej.

Autorka przyjmuje w swoich rozważaniach perspektywę antropologiczną, w polu jej dociekań nie mieści się — przynajmniej we wstępnych założeniach — metafizyczny aspekt samotności i komunikacji romantycznej. Stąd też przedmiotem analizy Kalinowskiej są te teksty romantyczne, które, jej zdaniem, najlepiej ilustrują problematykę egzystencjalną łączącą się z tematem samotności i komu-

nikacji społecznej. Nie interpretuje więc autorka książki dzieł Słowackiego powstałych w okresie twórczości mistycznej, nie interesują jej też mistyczne koncepcje Mickiewicza, z twórczości Norwida wybiera zaś teksty, które nie przekraczają przyjętej w teoretycznej części rozprawy perspektywy oglądu romantycznej literatury.

Perspektywa ta określona została przez zamierzenia badawcze autorki: usiłowała ona rozpatrywać problematykę romantycznej samotności „przede wszystkim jako zagadnienie obecności jednostki w przestrzeni międzyludzkiego obcowania, jako problemu zarówno doświadczania siebie, jak i doświadczania Innego” (s. 47—48). „Skoncentrowanie uwagi” — wyjaśnia Kalinowska — „na komunikacji i relacjach komunikacyjnych, w jakich pozostaje bohater romantyczny, jest próbą przywrócenia w obręb romantycznego dramatu samotności rozgrywającego się [...] między »ja« a »światem«, »ja« a zbiorowością, »ja« a narodem, zapomnianego czy najczęściej pomijanego ogniwa — pojęcia »ty« i kategorii »międzyludzkiego obcowania«” (s. 48).

Interpretowane w książce teksty dokumentować mają moment, w którym pojawia się w literaturze romantycznej problematyka mistyczna, sprowokowana niejako przez pytania i problemy wynikające z romantycznego doświadczania samotności i romantycznej wizji międzyludzkiej komunikacji. Można przypuszczać, iż Kalinowska miała też zamiar zrekonstruowania — pomijanej zazwyczaj w rozważaniach o romantyzmie „mistycznym” — owej sytuacji egzystencjalnego uwikłania, która zmusiła romantyków do poszukiwania rozwiązań w mistycyzmie.

Oczywistym prawem autorki jest wybór zarówno tekstów, jak i perspektywy, w której są one interpretowane; jasne sformułowanie zakresu rozważań stanowi przecież niezbędny warunek „skuteczności” badawczej. Należy jednak zapytać: w jakim stopniu przyjęte przez Kalinowską założenia wstępne pozwalają lepiej rozumieć interpretowane teksty, a także: czy umożliwiają one dotarcie do nowych lub nie dość dotychczas poznanych warstw znaczeniowych romantyzmu.

Pierwszy z czterech szkiców składających się na część analityczną książki poświęcony został *Marii* Malczewskiego. Autorka interpretuje ten utwór w kontekście *Dziadów* kowieńsko-wileńskich. Oba utwory „przyniosły romantyczne odkrycie ludzkiego indywiduum, wyodrębniły jednostkę ze świata, nadały jej rzeczywistości wewnętrznej cechy uniwersum. Przyniosły też dwie różne wizje samotności człowieka i dwa odmiennie postawione pytania o komunikację” (s. 52—53). Oba też pytają: „czy człowiek cierpiący, poruszony w swoim istnieniu, może komunikować się ze światem, czy musi pozostawać w przestrzeni wyłączonej?” (s. 61). Odpowiedzi były różne i zarysowały dwie drogi rozwoju romantyzmu, z których tylko jedna została podjęta.

Bohater Mickiewicza, samotny w świecie ludzi, może komunikować się ze światem natury (rozmawia z kołatką, psem, kamieniem). W *Marii* to właśnie natura stanowi domenę samotności człowieka, i to w dwojakim znaczeniu: jako obca i niepojęta, a więc niejako „niekomunikowalna”, a także jako zewnętrzne odbicie „pejzażu wewnętrznego”, znak obcości człowieka. Kreacja świata zewnętrznego wyraża to, co wewnętrzne, cała zaś zewnętrzność, obca i autonomiczna, staje się w poemacie Malczewskiego znakiem istnienia wewnętrznego. Kalinowska pokazuje tę współzależność przy pomocy — zaczerpniętych z koncepcji krytyki tematycznej — kategorii „zewnętrzne—wewnętrzne”. Analizowanie tą metodą świata przedstawionego *Marii*, kreowanej w niej przestrzeni, prowadzi autorkę do wniosku, iż w utworze Malczewskiego nie istnieje przestrzeń „bezpieczeństwa”, wolna od cierpienia, samotności i alienacji. Rozległa przestrzeń stepu to domena samotności i rozpacz, więzienie, z którego nie ma ucieczki, bo zachwiana została w niej granica między „tu” a „tam”, między „byciem u siebie” a „innością”. Paradoksalnie więc jednostka doświadcza uwięzienia w otwartej przestrzeni, uwię-

zienia, które jest czymś innym niż „zakorzenie się”. W przestrzeni stepu, będącej w *Marii* znakiem egzystencji, człowiek nie ma możliwości zakorzenia się. Nie może stać się częścią większej, ponadjednostkowej całości. Miejsce, z którego ogląda się świat w poemacie Malczewskiego, „to miejsce oddalone wewnętrznie i zewnętrznie; człowiek Malczewskiego czyni świat coraz mniej konkretnym, coraz mniej obecnym w myśli, nie zna sposobów chłonięcia świata, [...] zamieszkania w nim” (s. 96).

Do takich wniosków prowadzi analiza kreowanej w poemacie przestrzeni, i to nie tylko w jej wymiarze horyzontalnym, ale i wertykalnym. Tego drugiego także dotyczy niemożność „zakorzenia się”. Nie daje tej szansy historia, wspólnota zmarłych — symbolizujące ją groby niszczone są przez siły natury, rozwiewa je wiatr. Nie sposób też zakorzenie się w etyce, poprzez „spojrzenie w górę”. Człowiek Malczewskiego jest bowiem samotny nie tylko wobec natury, ale — jak zauważa Kalinowska — również wobec Boga. Ogląd świata dokonywany w poemacie jakby „z wysoka” (autorka analizuje tu list Malczewskiego ze znanym opisem widoku z Mont Blanc, wykorzystując go w interesujący sposób do interpretacji *Marii*) alienuje człowieka na ziemi, powodując, że podstawowymi partnerami dramatu istnienia stają się dla niego natura i Bóg. Wobec tych potęg człowiek pozostaje samotny, gdyż oddziela go od nich właśnie bariera komunikacyjna.

Słusznie zauważa Kalinowska, że o ile w IV części *Dziadów* bariera ta dotyczy komunikacji międzyludzkiej, w której zarówno gest, jak i słowo stanowią środki zbyt niedoskonałe, by mogły pokonać niezrozumienie, umożliwić pełną ekspresję — a więc i wyjście z samotności — jednostki — o tyle w *Marii* ekspresja jest niejako przezroczysta, nie zakłóca komunikacji między postaciami poematu. Problemem Malczewskiego nie była bowiem, jak u Mickiewicza, niemożność przełożenia życia wewnętrznego na język intersubiektywnej komunikacji (co Kalinowska w interesujący sposób pokazuje), nie bezradność słowa wobec cierpienia, lecz milczenie Boga i natury, skrywanie przez Boga sensu egzystencji. W poemacie Malczewskiego tajemnica, jak pisze Kalinowska, nie bierze się z fałszywej sytuacji znakowej, nieporozumień w odczycianiu mowy gestu i słów. Tajemnica jest, bo istnieją całe obszary rzeczywistości zewnętrznej i obce wobec człowieka, niczego mu nie komunikujące. Znajdują się one poza ludzkimi możliwościami poznawczymi; w tym sensie można mówić o agnostycyzmie poematu Malczewskiego.

Autorka *Mowy i milczenia* stwierdza, że część 11 pieśni I, która — poprzez postać Marii — „jest tradycyjnie interpretowana jako otwierająca poemat na religijny porządek świata” (s. 79), stanowi nie wykorzystaną szansę przewyciężenia samotności i milczącego cierpienia przez włączenie go w nadającą sens perspektywę odkupiającego cierpienia Chrystusa. Zdaniem Kalinowskiej właśnie romantyczna „chrystologia”, stanowiąc odpowiedź na wczesnoromantyczny konflikt między „*Ewangelią* i nieszczęściem”, przełamywała samotność i milczenie przez wpisanie jednostki w cierpiącą wspólnotę i uznanie odkupicielskiej mocy tego cierpienia. Tak więc przewyciężenie konfliktu między *Ewangelią* a cierpieniem odbywało się, zdaniem Kalinowskiej, poprzez etykę, przez waloryzację cierpienia i nadanie sensu samotności. W poemacie Malczewskiego zaś „Chrystusowa prawda wcielenia i ofiary jest nieobecna” (s. 82).

Kalinowska zauważa mimo to — w przypisie — przeciwstawność postaw Wacława i Miecznika, a więc, z jednej strony, odrzucenie możliwości pojednania z cierpieniem w Chrystusie, z drugiej zaś — szlachetnej pokory. Ale przeciwstawienie to „nie tyle pełni w utworze funkcję przeciwstawienia wartościującego obie postawy etyczne, co ukazania egzystencjalnej klęski obu bohaterów, przedstawienia zasadniczej niemożności dokonania takiego wyboru etycznego, który uwolniłby człowieka od udręki egzystencjalnej” (s. 83). Interpretacja to na pewno oryginalna, ale czy trafna?

Przede wszystkim nie wydaje mi się słuszne wpisywanie *Marii* w kontekst wczesnoromantycznego dylematu „*Ewangelijska—nieszczęście*”. Odmiennosc poematu Malczewskiego polega i na tym, że świat *Marii* pozostaje jakby w kręgu wartości (a także pojęć) starotestamentowych. W przywoływanym przez Kalinowską fragmencie pieśni I mowa jest o szukaniu „swego gniazda daleko od ziemi”, „piórach białych zniżonej Pokory”, nici, „którą serce do nieba związane”, tęsknocie duszy do źródła wyrażanej „spojrzeniem w górę”. Wreszcie najistotniejsze — rozpoznanie dokonane w „trwodze świętej”: „Poznał — też samą rękę, wieczną, niepojętą, / Co swe Łaski i kary zsyła lub odwleka” (cyt. na s. 81). Właśnie to rozpoznanie stwarza wspólnotę „w cierpieniu”. Stwarza ją jednak poza etyką, poza etycznym sensem. Egzystencjalna sytuacja uwięzienia w cierpieniu zdaje się być w *Marii* jedyną daną człowiekowi; powtarza się — jako egzystencjalna właśnie — niejako „pomimo” odkupicielskiej ofiary Chrystusa, która daje nadzieję, ale nie uwalnia od cierpienia. Samotność człowieka w poemacie Malczewskiego jest jakby powtórzeniem — przy pomocy romantycznych środków wyrazu — archetypicznej sytuacji ze *Skargi Hioba*, sytuacji cierpienia, któremu nadaje się sens nie przez etykę, ale przez wiarę.

Przyjęcie *Dziadów* kowieńsko-wileńskich jako kontekstu interpretacyjnego *Marii* uzasadnia Kalinowska tym, że owe utwory są zapisem dwu koncepcji romantyzmu, dwu odmiennych koncepcji antropologicznych i literackich. Zestawienie to miało uwydatnić odmiennosc i ograniczenia *Marii*. W rzeczywistości jednak kontekst zdaje się dominować nad poematem Malczewskiego, autorka recenzowanej książki interpretuje ten utwór niejako „poprzez” Mickiewicza, szukając w nim odpowiedzi na pytania stawiane przez autora *Dziadów*. Zaciemnia w ten sposób odmiennosc *Marii*, niewiele zyskując w zamian. Jest to wynik wspomnianego już nieprecyzyjnego określenia przedmiotu badań. *Maria* jest bowiem zapisem romantycznego przeżycia samotności, podczas gdy teksty Mickiewicza mówią o samotności romantycznej.

Różnica jest istotna, gdyż samotność romantyczna domagała się przezwyciężenia, zawierając już niejako takiego przezwyciężenia projekt. W *Dziadach* kowieńsko-wileńskich przybiera ono formę więzi bohatera z naturą, wyzwalającej go ze społecznego osamotnienia. W późniejszych tekstach Mickiewicza pojawia się dążenie do potwierdzenia wartości samotności i cierpienia, a także nadania jej sankcji najwyższej, Boskiej, i to wcale nie tej już danej w Piśmie, lecz zupełnie nowej. Jeśli odpowiedzią na te dążenia było milczenie Boga, to poeci romantyczni tworzyli własne „Pismo”. Samotność romantyczna to jakby nowy „archetyp”, w którym ważną rolę odgrywa nowa postawa wobec własnej sytuacji, niezgoda na nią. Znalezienie sensu samotności, swoiste jej „wzmocnienie aksjologiczne”, stanowi szansę wyjścia poza ową samotność.

Malczewski przyjął w swoim poemacie postawę konsekwentnie antropocentryczną, pozostając niejako w obrębie „starego” archetypu. Świat przedstawiony poematu nie jest jednak, jak chce Kalinowska, zbiorem „milczących wyglądów świata”, skoro pozwala „poznać rękę niepojętą”. Niepojęte są zasady, którymi kieruje się Bóg, rozpoznawalna natomiast jest religijna zasada świata. Kalinowska pisze, że Malczewski nie wykorzystał szansy, jaką dawało otwarcie świata poematu na perspektywę religijną, rezygnując, odmiennie niż inni romantycy, z wpisania cierpienia i samotności w kontekst odkupicielskiej ofiary Chrystusa. Samotność romantyczna była przezwyciężana przy pomocy „chrystologii” (często dość dalekiej od *Ewangelii*), oznaczało to jednak przekroczenie perspektywy antropologicznej, poszukiwanie rozwiązań w mityce. Malczewski przyjął perspektywę odmienną: rezygnuje z rozjaśniania Tajemnicy, pozostając przy opisie konsekwentnie antropologicznym. Charakterystyczne zresztą, że autorka nie kontynuuje wątku chrystologii romantycznej w swych dalszych rozważaniach.

W kolejnym szkicu poświęconym Mickiewiczowi w interesujący sposób analizuje Kalinowska proces przemiany Gustawa w Konrada jako przemiany „ja” i jego „stawania się” w relacjach z innymi. „Postrzegana” w historii literatury tradycyjnie jako przewyższenie romantycznego egotyzmu przemianę pokazuje autorka jako proces przejścia od „ja”, konstytuującego się poprzez relację z „innym”, do istnienia „ja” poza obecnością „innych”. Jej zdaniem, w *Wielkiej Improwizacji* „ja” najpełniej istnieje właśnie w samotności. Taki sposób istnienia przynosi rozszerzenie granic „ja” kosztem integralności i autonomii innych istnień. Tym samym przewyższona zostaje samotność jednostki, wynikająca z niemożności pełnej ekspresji własnej osobowości przy pomocy tradycyjnej komunikacji językowej. Przewyższona zostaje również przepaść między martwym znakiem, słowem a rzeczywistością, którą język usiłuje nazwać.

Autorka interpretuje, zresztą wbrew założeniom wstępnym, pojęcie „pieśni” z *Improwizacji* w kontekście koncepcji „słowa-czynu” z prelekcji paryskich, upatrując właśnie w obu tych koncepcjach sposób „uwolnienia się od dylematów niewyraźności” (s. 123). Pieśń miała więc przemieniać słowa z „martwych znaków” w „żywe istoty”, w byty rzeczywiste (s. 127). Interpretacja ta wydaje się jednak zbyt „optymistyczna”, pokonanie zniewolenia martwymi znakami prowadziło bowiem do zniewolenia „innego”, co staje się szczególnie widoczne w mistycznej twórczości i działalności Mickiewicza. Rozwiązanie problemu niedoskonałej komunikacji dokonywało się więc przez zanegowanie komunikacji. Nowe słowo miało nie tyle komunikować, ile posiadać moc sprawczą, „czynić”. Rozszerzenie granic „ja” kosztem „innych” oznaczało zawładnięcie autonomią i podmiotowością „ty”, a więc uniemożliwiała normalną komunikację. Pamiętać też należy o tym, iż *Wielka Improwizacja* kończy się porażką Konrada. Okazuje się bowiem, że „ja” było tylko medium w walce dobra i zła. Przypomnieć też trzeba w tym miejscu Norwidowską krytykę romantycznego mistycyzmu, któremu zarzucał „ubóstwienie” literackiego słowa, pomieszanie rzeczywistości literackiej z materialną.

Nasuwa się tu zresztą uwaga natury ogólniejszej. Otóż Kalinowska interpretuje teksty w oderwaniu od ich wzajemnych powiązań, jako nieprzenikalne w swej odrębności fenomeny. Zestawienia utworów Malczewskiego i Mickiewicza czy Mickiewicza i Słowackiego służą przede wszystkim uwydatnianiu tez autorki, której umyka jakby ich polemiczność i współzależności znaczeniowe. Szczególnie widoczne jest to w zdecydowanie najciekawszym i najgłębszym szkicu o bohaterach Słowackiego, Kordianie i Szczęsnym. W nowy sposób pokazuje Kalinowska uwikłanie postaci *Horsztyńskiego* w system wzajemnych odbić, dzięki którym konstytuuje się „ja” Szczęsnego. Analizuje swoistą zabawę w „zmienianie miejsc”, migotliwość i nieokreśloność kreacji postaci Szczęsnego, interpretując je jako wyraz przekonania o „zniewalającym jednostkę charakterze istnienia wśród ludzi” (s. 166). Właśnie dlatego Szczęsny w prowadzonych przez siebie grach dialogowych „odmawia międzyludzkiego porozumienia i odmawia mówienia o sobie” (s. 194). Interesująca jest również analiza pomijanych w większości interpretacji „steatralizowanych” zachowań Kordiana, a także próba spojrzenia na problematykę narodowo-historyczną dramatu Słowackiego przez pryzmat problemów egzystencjalnych. Wnikliwe są również analizy monologu i dialogu jako środków kreowania świata i postaci *Kordiana* i *Horsztyńskiego*. Monologiczną strukturę tego pierwszego dramatu uznaje Kalinowska za główny środek urealnienia postaci Kordiana, urealnienia jego nierzeczywistego, teatralnego „ja”.

W kontekście tych głębokich interpretacji dziwi więc teza Kalinowskiej, iż „Kordian wybiera wzór Konrada i pragnie uwewnętrznić jego system wartości” (s. 184). Wydaje się bowiem, że relacje między tymi postaciami są znacznie bardziej skomplikowane. Polemiczność *Kordiana* wobec *Dziadów* dotyczy przecież nie tylko problematyki narodowo-historycznej, na co wielokrotnie wskazywano,

ale i problematyki poruszanej w rozprawie Kalinowskiej. Słowacki odrzucił bowiem Mickiewiczowską koncepcję słowa-czynu, Kordian nie chce władzy absolutnej nad innymi, jego słowa mają nakłaniać, a nie zmuszać. Gdy to się nie udaje, pozostaje mu ostatni argument, nie przekreślający komunikacji — samotny czyn, który, jak trafnie zauważa Kalinowska, jest manifestacją „ja” przez działanie. Oczywiście sytuację komplikuje porażka Kordiana, jedną z jej przyczyn jest „literackość” owego „ja”. Nie miejsce tu na szczegółowe rozważania tej kwestii. Można jednak sądzić, iż usytuowanie rozważań autorki rozprawy w kontekście polemik wpisanych w omawiane teksty pogłębiłoby ich interpretację.

Perspektywy tej zabrakło szczególnie w ostatnim rozdziale książki poświęconym monologowi w twórczości Norwida. Kalinowska poprzestaje tu bowiem na dość dobrze już opracowanej problematyce milczenia, monologu i dialogu, głównie zresztą w tych utworach Norwida, które dotyczą zagadnień komunikacji społecznej i zawierają krytykę cywilizacji powodującej powierzchowność kontaktów międzyludzkich. Analiza *Pierścienia wielkiej damy*, monologiczności postaci dramatu, wskazanie na charakterystyczny dla Norwida sposób konstruowania podmiotu jako „ja” uniwersalizującego (parabolizującego) swoje własne doświadczanie świata, nie prowadzi jednak do ukazania nowej — polemicznej wobec romantyzmu — koncepcji „ja”. Nie skorzystała autorka z możliwości powrotu do — zarysowanego w szkicu o *Marii* — wątku chrystologicznego, który byłby naturalnym kontekstem dla Norwidowskiej próby stworzenia antropologii chrześcijańskiej. W antropologii tej centralne jest miejsce „wyznawania Chrystusa”, Chrystusa jako postaci modelowej — owego zwycięskiego „nie-Ja”, przeciwstawiającego się „azjackiemu Ja”, „Ja” potwierdzającemu swą realność przez dominację i przemoc. Propozycja antropologiczna Norwida, którą w analizie *Assunty* nazwała Kalinowska „próbą przywrócenia człowiekowi godności tworu Bożego” (s. 236), zawierała także nowy sposób pojmowania „ja”, polemiczny wobec wizji romantycznych: nie tylko wobec postaci Gustawa, o czym autorka pisze, ale przede wszystkim wobec Konrada. Koncepcje antropologiczne Norwida poprzez wątek chrystologiczny unieważniały romantyczne „przekłète problemy” samotności, postrzeganej jako uwikłanie „ja” w problemy ekspresji i komunikacji. Odmienność Norwida nie została jednak przez Kalinowską pokazana, choć okazją do tego mogła stać się Norwidowska antynomia mowy i milczenia, potraktowana przez autorkę w sposób bardzo skrótowy. Wątek mowy i milczenia niknie zresztą — mimo wyakcentowania w tytule — w całej rozprawie. Ograniczony do nieco „przygodnych” uwag, nie stanowi — chyba wbrew intencjom autorki — spoiwa prezentowanych w książce rozważań. Nie jest też, choć taka szansa została zarysowana w części wstępnej, środkiem pogłębienia dokonanych przez autorkę interpretacji.

Książka Marii Kalinowskiej więcej obiecuje, niż w rzeczywistości przynosi. Mimo to sądzę, że stanowi ona ważną propozycję badawczą. Przede wszystkim ze względu na nowe bądź od dawna w pracach o romantyzmie nie stawiane pytania, które autorka sformułowała. I chociaż można odnieść wrażenie, iż odpowiedzi na owe pytania są czasem niepotrzebnie krępowane założeniami metodologicznymi, to jednak ich — często zamierzona — kontrowersyjność zmusza do poważnej dyskusji.

Tomasz Tyczyński