

**Podmiotowość romantyczna – kłopoty z
sensualnością. Rekonesans na przykładzie
korespondencji Zygmunta Krasińskiego**

Michał Kuziak

MICHAŁ KUZIAK Uniwersytet Warszawski

PODMIOTOWOŚĆ ROMANTYCZNA – KŁOPOTY Z SENSUALNOŚCIĄ REKONESANS NA PRZYKŁADZIE KORESPONDENCJI ZYGMUNTA KRASIŃSKIEGO

Podmiot romantyczny i zmysły

Pisząc o podmiotowości romantycznej, Magdalena Siwiec eksponuje wyróżniającą ją niespójność. Powiada badaczka:

Chciałabym [...] zwrócić uwagę właśnie na te jej [tj. podmiotowości romantycznej] miejsca, w których ten esencjalistyczny [zrekonstruowany uprzednio – M. K.] model ulega zachwianiu, rozbić, na monolocie romantycznego „ja” ukazują się pęknięcia¹.

Autorkę zajmuje napięcie między, najczęściej, fałszywą świadomością romantyków, konstruującą wizję mocnej podmiotowości, a jej poszczególnymi wcieleniami, ujawniającymi rysy na tej konstrukcji. Siwiec dostrzega paradoks indywidualizmu romantycznego, za którym skrywa się kryzys podmiotu.

Jednym z zauważonych przez badaczkę zagrożeń podmiotu romantycznego (nawiązuje ona do Agaty Bielik-Robson²) staje się wpływ świata zewnętrznego, który w rozpoznaniu romantyków okazuje się „odczarowany”³. Krasiński np. w odniesieniu do takiego jego ujęcia stwierdza w liście do Henryka Reeve’a z 14 VII 1830: „Różę, którąśmy dawniej kochali i wielbili jako emblemat i symbol, poddamy dyssekcji, żeby wiedzieć, ile ma płatków i ile linii mierzy kielich” (R-1 80–81)⁴. Wprawdzie analizowany przez Siwiec podmiot jest przede wszystkim pokartezjańskim *cogito*, które zdaje się oddzielone od ciała i skupione na potęgowaniu świadomości⁵,

¹ M. Siwiec, *Romantyczny kryzys mocnego podmiotu. Pęknięcia i pozory*, „Ruch Literacki” 2015, nr 6, s. 560–561.

² A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*. Kraków 2004.

³ Nawiązując do A. Mickiewicza, piszę o tym w książce *Inny Mickiewicz* (Gdańsk 2013, rozdz. *Pragnienie i trauma. Ambivalencja doświadczenia*).

⁴ W artykule stosuję następujące skróty odnoszące się do korespondencji Z. Krasińskiego: CJT = *Listy do Augusta Cieszkowskiego*, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego. Oprac., wstęp Z. Sudolski. T. 1–2. Warszawa 1988; G = *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*. Oprac., wstęp Z. Sudolski. Warszawa 1971; L = *Listy do Lubomirskiego*. Oprac., wstęp Z. Sudolski. Warszawa 1965; P = *Listy do Delfiny Potockiej*. T. 1–3. Oprac., wstęp Z. Sudolski. Warszawa 1975; R = *Listy do Henryka Reeve*. Przeł. A. Olędzka-Frybesowa. Oprac., wstęp, kronika i noty P. Hertz. T. 1–2. Warszawa 1980. Liczby po łączniku oznaczają numery tomów, kolejne wskazują stronicę.

⁵ Kwestia sensualności nie występuje też w artykułach zawartych w tomie *Przygody romantycznego*

niemniej można przyjąć, że ów wpływ wiąże się także z przeżyciem sensualnym, mającym początek w ciele i zmysłach; wynika z zanurzenia „ja” w otaczającej je rzeczywistości.

Problem sensualizmu w twórczości Krasińskiego pojawił się już w rozważaniach badaczy. Sprawa jest przy tym o tyle interesująca, że odsłania swoje różne oblicza. U Andrzeja Waśki, w monografii Krasińskiego, w związku z omówieniem *Fragmentu* z 18 IV 1830 (oraz partii *Nie-Boskiej komedii*) czytamy:

Zacznijmy od powtarzającego się [...], swoistego pojęcia „własności”. Branie sobie przez podmiot na własność „wszystkiego”: od makrokosmosu („wieczysty lazur”) do mikrokosmosu („żdźbło trawy”), może tu być rozumiane jako przenoszenie wrażeń i obserwacji przedmiotów zewnętrznych (przyrody) do wewnętrznej przestrzeni duchowej podmiotu, która jest domeną pamięci i wyobraźni. Dalej następuje wyliczenie szczególnie „estetycznych” rekwizytów, poetyzmów takich jak: „motyl”, „klejnot róży”, „ptak”, „pióra złociste”, „słońce”, liście i gałęzie poruszane wiatrem *etc.* Są to elementy „rozsiane w przyrodzie”, z których pamięć i wyobraźnia „buduje świat idealny” poprzez łączenie „w duszy” tego, co „rozproszone w przestrzeni”⁶.

Z kolei Marek Bieńczyk w eseju *Oczy Dürera. (O Zygmuncie Krasińskim i jego listach)* stwierdza:

W późniejszych listach Krasiński powtarzać będzie wielkie antyempiryczne i antysensualistyczne *credo*: to, co widzisz i słyszysz, nie jest prawdą, prawdą ostateczną. [...] Również przejawy ciała, „ja” materialnego, im bardziej są wyraziste, naoczne, agresywne wobec zmysłów, jak „krew skrzące, rozcięte wnętrzości, skóra, mięso, gnój, smród”, tym bardziej stają się mamidlami, które są dosadną organicznością mogą powodować pokusę utożsamienia całości istnienia z jego cielesnym wyglądem⁷.

Mamy dwa komentarze, które zdają się wskazywać na przeciwstawne tendencje w twórczości Krasińskiego. Najpierw jest mowa o wykorzystaniu zmysłów w kreowaniu poezji; następnie – o odwróceniu się od zmysłów oraz ciała, stanowiących przeszkodę na drodze do prawdy, a więc (można dodać) także przeszkodę dla poezji traktowanej jako sposób poznania. W pierwszym fragmencie zauważamy wyekspozowanie podmiotu sensualnego; w drugim – dostrzegamy wyraźnie zarysowaną koncepcję podmiotu, który ma charakter idealistyczny, spirytualistyczny⁸. Jeżeli komentarz Waśki odsyła do myślenia o człowieku, widocznego na gruncie romantyzmu angielskiego, komentarz Bieńczyka nakazuje raczej zwrócić się w kierunku

„Ja”. *Idee, strategie, rezonanse* (Red. M. Berkan-Jabłońska, B. Stelmaszczyk. Poznań 2012). Brak jej również w książce I. Bittnera *U podstaw antropologii filozoficznej polskiego romantyzmu* (Łódź 1998). Problematyka ta ciągle nie doczekała się u nas opracowań systematycznych. Inaczej rzecz przedstawia się np. w literaturoznawstwie anglosaskim, przywołam tu choćby *Body and Soul in Coleridge's Notebooks, 1827-1834: „What is Life?”* (New York 2010) autorstwa S. E. Webster. Wprawdzie na polskim rynku pojawiła się książka M. Chołodęgo *Ciało – dusza – duch. Dyskurs cielesny w romantyzmie polskim. (Fragmenty)* (Poznań 2011), jednak wiele zaproponowanych w niej interpretacji budzi przynajmniej wątpliwości.

⁶ A. Waśko, *Sny o potędze i klęsce*. W: *Zygmunt Krasiński. Oblicza poety*. Kraków 2001, s. 33.

⁷ M. Bieńczyk, *Oczy Dürera. (O Zygmuncie Krasińskim i jego listach)*. W: *Oczy Dürera. O melancholii romantycznej*. Warszawa 2002, s. 166.

⁸ Używam łącznie bądź wymiennie formuł „spirytualizm” i „idealizm” jako sytuujących się w opozycji do empiryzmu i sensualizmu, nie zajmując się jednak ich relacjami ani odmianami spirytualizmu czy idealizmu w myśli Krasińskiego.

romantyzmu niemieckiego. Jak wyjaśnić te rozbieżności – solidnie udokumentowane przez badaczy?

Należałoby domniemywać, że chodzi o różnicę między epistolografią a poezją. Albo że obserwujemy zmianę poglądów Krasińskiego (cytowane komentarze odnoszą się do kilku okresów jego pisarstwa, choć Bieńczyk w swoim eseju nawiązuje także do *Nie-Boskiej komedii*). Ewentualnie: że to zwykła niekonsekwencja, często spotykana u romantyków programowo unikających spójności. Czy – to zresztą najmniej prawdopodobne – że twórca nie wiąże poezji ze swoją wizją metafizyczną. Wolno również próbować jakoś uzgodnić oba komentarze, nie wykluczając, iż przywołani autorzy celowo wyostrzają wyrazistość swoich interpretacji. W końcu Waśko zwraca uwagę na selekcję i przepracowanie doświadczenia, Bieńczyk natomiast pisze o realnym doświadczeniu, którego wartość zostaje zakwestionowana. W obu przypadkach doświadczenie okazuje się zatem czymś przynajmniej niepełnym, czymś, co wymaga dodatkowej ingerencji „ja”.

Rysująca się kontrowersja, związana ze statusem przeżycia sensualnego w twórczości Krasińskiego, w szerszym znaczeniu wydaje się charakterystyczna dla romantyzmu (problem ten niejako podsunął romantykom Immanuel Kant, rozważając kwestię poznania pewnego i relacji między danymi naocznymi a pojęciami intelektu⁹). Dlatego też proponuję potraktować ją jako swego rodzaju soczewkę pozwalającą na postawienie pytania o doświadczenie sensualne romantyków.

Dwa romantyzmy

W polskim literaturoznawstwie dopiero niedawno zaczęliśmy zastanawiać się nad sensualizmem romantycznym, choć dużo wcześniej wiedziano np., że Mickiewicz dorastał w orbicie oddziaływania filozofii sensualnej¹⁰. Można tu przywołać także klasyczne już studia Mariana Maciejewskiego, gdzie poruszona zostaje sprawa percepcji zmysłowej w liryce romantycznej. Myślę tu zwłaszcza o osobnych pracach Mikołaja Sokołowskiego, wspomnianej już Agaty Bielik-Robson, do której jeszcze powrócę, czy o autorach publikujących w ramach internetowego projektu *Sensualizm w kulturze polskiej*¹¹.

Przy pewnej dozie dezynwoltury historycznoliterackiej wolno mówić o dwóch romantyzmach i o dwóch związanych z nimi tradycjach badawczych. Np. anglosa-

⁹ Zob. np. M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 2017, rozdz. Kant: transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne. W związku z F. W. J. Schellingiem pisze na ten temat P. Dehnel (*Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*. Wrocław 1998, s. 179 n.).

¹⁰ Zob. P. Chmielowski, *Filozoficzne poglądy Mickiewicza*. Warszawa 1899, s. 3.

¹¹ Zob. M. Maciejewski, *Od erudycji do poznania. Z dziejów romantycznej liryki opisowej*. „Roczniki Humanistyczne” 1966, z. 1. – M. Sokołowski: *Idee dodatkowe. Mickiewicz i wóskki sensualizm*. Warszawa 2005; *Techniki asocjacyjne. Angielskojęzyczne „poematy o wzroście indywidualnego umysłu” od XVIII do XX wieku*. Warszawa 2007. – *Sensualizm w kulturze polskiej*. Na stronie: <http://sensualnosc.bn.org.pl> (data dostępu: 28 VIII 2017). Można by tu jeszcze wskazać na książkę Z. Kubicka *Szkoła stylu. Eseje o tradycji poezji europejskiej* (Warszawa 1972), umieszczająca on twórczość polskich romantyków – Mickiewicza i Słowackiego – w kontekście angielskiej poezji romantycznej, wywodzącej się z tradycji sensualnej.

ska – biorę tu pod uwagę zwłaszcza książkę Meyera Howarda Abramsa *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*¹² – eksponuje sensualny, związany z XVIII-wieczną filozofią, nurt poezji angielskiej (choćaby twórczość Williama Wordswortha). Cytowane w artykule słowa Waśki przypominają o myśleniu o poezji znamiennym dla tego autora, eksponującego rolę pamięci i wyobraźni w przepracowaniu doświadczenia¹³. Jednocześnie mamy do czynienia z – jak się wydaje, o wiele bardziej popularną w Polsce – wykładnią romantyzmu związaną z romantyzmem niemieckim, spirytualnym, idealistycznym; trzeba by tu przypomnieć choćby *Gorączkę romantyczną* Marii Janion¹⁴. W centrum tego romantyzmu sytuuje się Novalis ze swoją formułą magicznego idealizmu, do której zbliża się w swojej korespondencji Krasiński (zresztą czytający niemieckiego poete)¹⁵.

Można przyjąć, że romantycy rozprawiali się z XVIII-wiecznym racjonalizmem na dwa główne sposoby, odwołując się: do sensualizmu, akcentującego jednostkowość istnienia przez zwrócenie uwagi na przeżycia indywidualne, bycie w świecie uruchamiające różniącą się od rozumu wrażliwość zmysłową i emocjonalną (tradycję dla takiej postawy znajdowali chociażby w twórczości J.-J. Rousseau czy L. Sterne'a); oraz do spirytualizmu, który z kolei proponował wizję ducha, pozwalającą przekroczyć ograniczenia rozumu¹⁶.

W polskim romantyzmie kwestia doświadczenia sensualnego okazuje się skomplikowana, i to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze – od razu zaznaczam, że to raczej hipoteza aniżeli pewnik – w polskim romantyzmie jest ono reprezentowane w sposób mniej wyraźny niż w innych romantyzmach europejskich. Dość tu przywołać takie utwory, jak *Eugeniusz Oniegin* Aleksandra Puszkina, *Diable élysien* E. T. A. Hoffmanna, *Preludium* wspomnianego już Wordswortha czy *Aurelię* Gérarda de Nerval. Zgodnie z – ciągle dość rzadko pojawiającymi się na naszym gruncie badawczym – interpretacjami zagadnienia podmiotowości romantycznej zdaje się dominować w jej polskim wariacie model spirytualistyczny (idealistyczny).

Po drugie natomiast, doświadczenie owo w polskim romantyzmie jakby wpisu-

¹² M. H. Abrams, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*. Przeł. M. B. Fedewicz. Gdańsk 2003.

¹³ Waśko, *op. cit.*, s. 33.

¹⁴ M. Janion, *Gorączka romantyczna*. Warszawa 1975. Wypada dodać, że opracowana przez M. Cieślę-Korytowską monografia *O romantycznym poznaniu* (Kraków 1997) w zasadzie nie uwzględnia problematyki poznania zmysłowego (a jeśli – to w związku z teorią barw J. W. Goethego i jego myśleniem o wzroku, z intuicją i miłością czy olśnieniem, które to zjawiska w zaproponowanym przez autorkę ujęciu wykraczają poza horyzont sensualności, sytuując się po stronie spirytualizmu).

¹⁵ Jak powiada Novalis (*Fragmety cieplickie*. W: *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*. Wybór, przekł., wstęp, przypisy J. Prokopiuk. Warszawa 1984, s. 280): „Empiryk to ktoś, czyj sposób myślenia jest skutkiem działania świata zewnętrznego i *fatum* – bierny myśliciel, któremu jego filozofia została dana. Wolter jest czystym empirykiem, podobnie jak wielu francuskich filozofów. Ligne niepostrzeżenie skłania się do empiryków transcendentnych. Ci stanowią przejście do dogmatyków. Stąd droga wiedzie do marzycieli, czyli transcendentnych dogmatyków, następnie do Kanta, stąd do Fichtego, a w końcu do magicznego idealizmu”.

¹⁶ Głębsze wnikięcie (na które tu nie ma miejsca) w problematykę tych dwóch nurtów pokazuje wiele łączących je podobieństw. Piszę o tym szerzej w artykule *Novalis – Wordsworth: podmiot i zmysły* („Przełąd Filozoficzno-Literacki” 2015, nr 2/3).

je się w swego rodzaju dialektykę rozwojową, przypominającą dialektykę Hegłowską, o czym szerzej jeszcze wspomnę, zmierzającą ku uzyskaniu przez podmiot pełni świadomości, która zawładnie również przeżyciem sensualnym. Wydaje się bowiem – nie ukrywam częstotliwości tej modalności w moich rozważaniach – że w polskim romantyzmie widoczna jest dynamika polegająca na odchodzeniu od perspektywy sensualnej, uruchomionej w jego wczesnej fazie jako reakcja na panowanie racjonalizmu, oraz na wpisywaniu doświadczeń zmysłowych w konteksty duchowe. Kwestię tę przedstawił Maciejewski, zajmując się liryką romantyczną – zwłaszcza Mickiewiczem i Słowackim – wyraźnym w niej odejściem od klasycystycznej erudycji do poznania. Odejście to spełniło się w poezji ukazującej doświadczanie świata przez „ja”. Apogeum i, jak powiada Maciejewski, przełamaniem tej tendencji mają być *Sonety krymskie*, dowodzące zakwestionowania sprawności zmysłów i otwarcia na perspektywę idealistyczną¹⁷.

Problematykę romantyzmu sensualnego w sposób systematyczny, acz przy tym zarazem szczególnie nakierowany na współczesne dziedzictwo tego okresu, poruszyła w swojej rewizyjnej książce Bielik-Robson, przyjmując, że romantyzm to formacja filozoficzna, u której źródeł znajduje się „zarys innej koncepcji człowieka”¹⁸, umocowanej w zaproponowanej przez Georga Wilhelma Friedricha Hegla formule „duszy czującej”. Jak powiada autorka:

Dusza czująca [...] nie jest tożsama z *cogito* filozofii nowożytnej, choć posiada takie cechy, jak samozwrotność i poczucie własnego istnienia. W heglowskim ujęciu teleologicznym, nakierowanym na cel, jakim jest pełna samowiedza ducha absolutnego, dusza czująca jest zaledwie protoświadomością, półzwierzęcym etapem ewolucji ducha, który nie całkiem jeszcze wydobywa się spod dominacji świata naturalnego: dusza czująca, pomimo tego, iż posiada już zarodkową „świadomość siebie”, nadal jeszcze nie rozwinęła w sobie pełnego poczucia wolności, nadal żyje uwikłana w ciało i otaczającą ją rzeczywistość¹⁹.

Hegel, pisząc o „duszy czującej”, subiektywności doznawania, traktuje ją jako niepełną, wybrakowaną formę istnienia, która przypomina sen. W takiej duszy spotyka się, pozostając w nierozróżnieniu, to, co duchowe, z tym, co cielesne (filozof przyrównuje tę sytuację do życia dziecka w łonie matki...), subiektywne z obiektywnym, co wiedzie do obłędu związanego ze sprzecznością zachodzącą między czuciem a świadomością. Hegel oprócz przywołanych tu metafor niejasności, niedojrzałości czy szaleństwa przyrównuje istnienie „duszy czującej” do choroby – wspomina o magnetycznym somnambulizmie – do popadnięcia w zależność od wpływu i bierności. Choroba owa manifestuje się tym, że „ja” „uparcie obstaje [...] przy szczegółowości swego poczucia siebie, której nie potrafi przetworzyć w idealność i tym sposobem przewyciężyć”²⁰.

¹⁷ Maciejewski, *op. cit.*, s. 72 n. Wypada zauważyć, że w związku z ciałem takie przełamanie dokonuje się w twórczości Mickiewicza po napisaniu IV części *Dziadów*, będącej m.in. niezwykle spektaklem cielesności. Wspominam o tym w artykule *Tajemnica intertekstualności Mickiewicza. Wokół IV części „Dziadów”* (w: *Inny Mickiewicz*).

¹⁸ Bielik-Robson, *op. cit.*, s. 8.

¹⁹ *Ibidem*, s. 9.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Przekł., wstęp, komentarz Ś. F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 430.

Na istniejącą w kulturze Zachodu nieufność przynajmniej wobec doświadczenia zmysłowego zwraca uwagę Martin Jay, przedstawiając napięcie między idealizmem a empiryzmem w dziejach myśli europejskiej, wyrażane obiekcje i wątpliwości związane z prawdziwością poznania zmysłowego²¹. W przypadku romantyków – którymi badacz zasadniczo nie zajmuje się – sytuacja wydaje się szczególnie skomplikowana, by nie powiedzieć: paradoksalna. Z jednej bowiem strony właśnie indywidualność doświadczenia była tym, co ich interesowało szczególnie (mieli przy tym do dyspozycji tradycję sensualistyczną XVIII wieku, np. filozofię É. de Condillaca); z drugiej zaś dążyli do poznania pewnego, co znakomicie widać tak w Heglowskim nakazie przewyciężenia „duszy czującej”, jak i we wspomnianym już odejściu od sensualizmu w poezji, na które zwraca uwagę Maciejewski.

Przypadek Krasińskiego jest o tyle interesujący, iż jego twórczość literacka wydaje się nasycona reprezentacjami ciała i doświadczeń zmysłowych, zwłaszcza wczesna – dość tu przywołać *Agaj-Hana*. Należałoby podkreślić, że od lat trzydziestych XIX wieku horyzont refleksji poety nad ciałem wyznacza krąg filozoficzny, w którym istotną rolę odgrywa August Cieszkowski; zresztą to właśnie w korespondencji z nim Krasiński zawarł najwięcej rozważań poświęconych somatyczności, wyraźnie wszakże wpisywanej w porządek metafizyki i historiozofii, niejako pracowanej na gruncie dyskursu antropologicznego²².

Krasiński – epistolografia – podmiotowość

Interesować mnie tu będzie korespondencja Krasińskiego. Zasadniczo nie uwzględniłam przy tym jej wielostronnego zróżnicowania – zarówno jeśli chodzi o chronologię, jak i o adresatów, choć, bez wątpienia, wypada przyjąć rozpoznanie Bieńczyka, piszącego o umacnianiu się, w miarę upływu czasu, tendencji antysensualistycznych u poety (aczkolwiek przyjąć może z ograniczeniem radykalności

²¹ M. Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*. Przeł. A. Rejniak-Majewska. Kraków 2008, s. 25 n. Zob. ponadto *Filozofia percepcji*. Wybór, wstęp B. Chwedeńczuk. Przeł. T. Biegaj [i in.]. Warszawa 1995. – P. Spryszak, *Doświadczenie zmysłowe w świetle filozofii nowożytnej*. Kraków 2014. Na temat opozycji podmiotu czystego i empirycznego w filozofii wypowiada się J. Trópek w książce *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem podmiotowości* (Kraków 2013, s. 33 n.).

²² O relacji Krasiński–Hegel i Krasiński–Cieszkowski pisze A. Bałajewski (*Poezja „trzeciej epoki”. O twórczości Zygmunta Krasińskiego w latach 1836–1843*. Lublin 2009, s. 187 n.). A. Cieszkowski w *Bogu i palingenezie* (w: *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza. Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*. Wstęp A. Walicki. Oprac. J. Garewicz, A. Walicki. Wyd. 2. Warszawa 2014, s. 134) powiada: „Natura ani nie jest poza duchem, ani mu się wyłącznie nie przeciwstawia, lecz tkwi w nim, duch jest jej podstawą, prawdą i motorem. Stąd nie pozostaje do natury w stosunku antytezy, lecz syntezy. Bez natury, bez materii, bez ciała nie ma ducha”. To zdanie, z którym mogłoby się zgodzić wielu romantyków: Krasiński, o czym piszę w dalszej części artykułu, a także Mickiewicz (np. prelekcje paryskie) oraz Słowacki (choćby *Król-Duch*). Czy jednak taka synteza – dzięki której duch zmierza od zmysłowości do myśli i działania – pozwala na ocalenie autonomii doświadczenia sensualnego? Zob. M. Siwiec, *Ciało i duch w sporze o poezję. „Poeta i Natchnienie” Juliusza Słowackiego. „Pamiętnik Literacki” 2009, z. 3.* – B. Żynis, *Niewystarczalność – o wybranych aspektach cielesności u Mickiewicza*. W zb.: *Romantyzm i nowoczesność*. Red. M. Kuziak. Kraków 2009.

widocznej u badacza²³), a także zauważyć, że kwestie sensualne pojawiają się w niektórych blokach korespondencji częściej niż w innych. Przykład stanowią listy do Cieszkowskiego. Różnorodność doświadczeń sensualnych widoczna jest w listach do Delfiny Potockiej – trzeba je tu wymienić ponadto jako nasycone reprezentacjami wzrokowej percepcji świata²⁴.

W epistolografii poety możemy zarówno znaleźć rozważania na temat podmiotowości, jak i obserwować ją bezpośrednio w jego relacjach ze sobą, innymi i światem. Jak pisali badacze, listy Krasińskiego to projekt samopoznania, a także autokreacji, w którym ujawnia się specyficzna scena życia, splatająca doświadczenie z kreacją²⁵. W dotychczasowych odczytaniach korespondencji Krasińskiego nacisk został położony na jego doświadczenie wewnętrzne²⁶. Kwestię zmysłów podjął Bieńczyk, wspominając o wzroku i akcentując, jak mogliśmy to obserwować, istnienie u poety tendencji antysensualnej, którą badacz interpretuje w kontekście jego problemów zdrowotnych i tożsamościowych. Bieńczyk zrekonstruował także – w swojej fascynującej książce *Czarny człowiek. Krasiński wobec śmierci* – dyskurs somatyczny listów autora *Nie-Boskiej komedii*, zwracając uwagę na tworzony przez niego specyficzny teatr umierania²⁷. Wydaje się wszakże, iż warto powrócić do zapisanych w korespondencji poety wątków sensualnych, pytając przy tym nie tyle o jego doświadczenie, ile o podmiotowość romantyczną.

Epistolografia – zwłaszcza w wariacie romantycznym, wywodzącym się m.in. z tradycji sterne'owskiej, kładącej nacisk na emocjonalną aurę otaczającą przedstawiany świat²⁸ – zdaje się w szczególny sposób otwierać na możliwość zaistnienia w niej reprezentacji przeżyć zmysłowych i somatycznych; potencjalność tę powinna wzmacniać także rama podróży, ważna w pisaniu listów przez Krasińskiego. Sytuacja jednak w ich przypadku okazuje się inna (choć o realizacji poetyki Sterne'a należałoby mówić, szczególnie jeśli idzie o blok korespondencji twórcy do Potockiej). Doświadczenie sensualne, reprezentowane oraz dyskutowane w listach poety, zo-

²³ Można zaryzykować tezę, że wydzielone ze względu na adresatów bloki korespondencji poety odznaczają się własną dynamiką w związku z otwarciem się „ja” listów na doświadczenie sensualne, zwłaszcza na wzrokowe postrzeganie „urody życia”. Krasiński zazwyczaj zaczyna dialog epistolograficzny od takiej perspektywy, która następnie jest wygaszana, choć nie w sposób ostateczny.

²⁴ Na temat zróżnicowania bloków korespondencji poety do poszczególnych autorów zob. Z. Sudolski, *Korespondencja Zygmunta Krasińskiego. Studium monograficzne*. Warszawa 1968, s. 24 n. – M. Janion, *Tryptyk epistolograficzny*. W: *Romantyzm. Studia o ideach i stylu*. Warszawa 1969, s. 209 n. – K. Cyssewski, *Problem autokreacji w listach Zygmunta Krasińskiego*. W zb.: *Sztuka pisania. O liście polskim w wieku XIX*. Red. J. Sztachelska, E. Dąbrowicz. Białystok 2000, s. 73 n. – Z. Suszczyński, *Listy Krasińskiego jako egzystencjalny eksperyment*. W zb.: jw. – M. Saganiank, *Epistolografia jako projekt rozwoju samoświadomości. Listy Zygmunta Krasińskiego do Augusta Cieszkowskiego i Bronisława Trentowskiego*. W zb.: *Zygmunt Krasiński. Pytania o twórczość*. Red. B. Kuczera-Chachulska, M. Prussak, E. Szczeglacka. Warszawa 2005, s. 161 n.

²⁵ Zob. I. Bittner, *Romantyczna idea „odnajdywania siebie” i jej wyraz w korespondencji Zygmunta Krasińskiego*. Łódź 2002.

²⁶ Zob. np. prace M. Bizior-Dombrowskiej (*Śmiertelna nuda Krasińskiego*. W zb.: *Zygmunt Krasiński. Dylematy egzystencji – problemy biografii*. Red. ... Toruń 2014) oraz M. Barańskiej-Guzy (*Depresja i melancholia w listach Zygmunta Krasińskiego*. W zb.: jw.).

²⁷ Zob. M. Bieńczyk, *Czarny człowiek. Krasiński wobec śmierci*. [Warszawa 1990].

²⁸ Zob. Z. Sudolski, *Polski list romantyczny. Antologia*. Kraków 1997, s. 41.

staje poddane różnym reżimom ograniczającym to doświadczenie; uwidacznia się w związku z tym napięcie między spirytualistyczną/idealistyczną wizją podmiotu a jego zmysłowymi i somatycznymi doznaniem. Przyjrzyjmy się owym zjawiskom bliżej.

Dyskurs somatyczny

Bieńczyk pisze o dyskursie somatycznym Krasińskiego:

kondycji posągowej, wzniosłej przeciwstawia się postura błotna, robacza, odrażająca w swym wyglądzie, w materii, jaka się na nią składa. Skrajne rozbieżności między tymi dwoma punktami widzenia czynią z ciała rzeczywisty i wyjątkowo konkretny teren kryzysu egzystencjalnego i zarazem walki o wielkość, tożsamość, niepowtarzalną indywidualność – walki, której rozwiązania zachodzą przede wszystkim na obszarze eschatologicznym, ale której przebieg wskazuje na niezwykłość i intensywność doświadczenia istnienia właśnie jako doświadczenia ciała – niemal zawsze chorego i cierpiącego²⁹.

Autor cytowanej książki dostrzega u Krasińskiego trzy spotykające się ze sobą rodzaje dyskursu o ciele: „tanatyczny”, którym jest najbardziej zainteresowany, „dialektyczno-mesjanistyczny” (otwarty na możliwość transcendencji, traktujący „ja” jako dialektyczną syntezę cielesno-duchową) oraz „ironiczno-symboliczny” (groteskowe obrazy ciała)³⁰.

Bieńczyk skupia się na widocznym – w korespondencji poety – przedstawieniu ciała rozpadającego się i zapadającego się tak w otchłań świata, jak i wnętrza „ja”. Ciała chorującego, umierającego, wywołującego poczucie uwięzienia, ale, paradoksalnie, okazującego się również schronieniem. Co więcej, badacz zwraca uwagę na romantyczny fantazmat organizmu, zakładający istnienie analogii i korespondencji, pozwalających traktować ciało jako zorganizowaną, będącą w ruchu, całość duchowo-materialną, której części wzajemnie wpływają na siebie. Taki mikrokosmos znajduje się ponadto w relacji z makrokosmosem, reaguje nań somatycznie; szczególne znaczenie w tym systemie mają nerwy, wychwytyjące bodźce i przekazujące reakcje. Pozwala to, jak stwierdza Bieńczyk, na rozpoznanie natury świata jako będącego w stanie rozpadu, „rozdziału”³¹, a także na przewidywanie biegu historii, odczytywanej jako zbliżająca się katastrofa. Oprócz takiego fantazmatu autor cytowanej książki zauważa w listach Krasińskiego wizję ciała (również własnego) sfragmentaryzowanego – można w związku z tym mówić o wyobraźni anatomiczno-chirurgicznej poety – i przez to zdehumanizowanego, „odczarowanego”; ciała, które zostaje określone m.in. jako „gnój”, „brud”, „mięso” „gniazdo robaków”, które krwawi, wymiotuje, płacze.

Z wyznań i opisów powracających w korespondencji Krasińskiego, przedstawiających przeżycia ciała człowieka chorego, można by sporządzić całkiem pokaźną antologię. Rekonstruując fabuły odnoszące się do ciała w listach autora *Nie-Boskiej komedii*, Bieńczyk wspomina o opowieściach o chorobie: o anatomii dolegliwości, poszukiwaniu diagnoz, praktykach medycznych, walce z ciałem, sytuowaniu tych

²⁹ Bieńczyk, *Czarny człowiek*, s. 69.

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 93.

³¹ Formułę tę w analizach i interpretacjach poezji Krasińskiego wykorzystał M. Szargot w książce *Ziemia rozdziału – niebo rozłączenia. O lirycie Zygmunta Krasińskiego* (Katowice 2000).

doświadczeń w ramach rozpoznania własnej egzystencji. Ujęcie badacza zmierza ku interpretacji choroby (chorób) Krasińskiego jako zjawiska psychosomatycznego. Zdaniem Bieńczyka, łączy on dyskurs destrukcji ciała, obumierania z – o wiele rzadszym – dyskursem siły witalnej czerpanej z choroby. I to ona właśnie okazuje się sposobem przeżywania istnienia, trwania w nim bez możliwości wyjścia, konwulsyjnego, spazmatycznego, odsłaniającego nieumiejętność istnienia, nieprzystosowanie do niego i niechęć. Jak zauważa Bieńczyk, ciało w doświadczeniu Krasińskiego, stając się dotkliwie w powodowanym bólu, odczuwanej destrukcji, traci zarazem swoją realność³².

„Ja” listów Krasińskiego, będąc rozwibrowanym i niezwykle czułym centrum sensorycznym egzystencji, Kosmosu, historii, stara się wyrzec tej roli, rozpoznając ją jako przynoszącą cierpienie. W liście do Potockiej z 12–13 XII 1843 poeta pisze:

Żyję śród tej sieci niewidzialnej, tajemniczej, krzyżującej się koło mnie po całej przestrzeni i miejsc, i czasów! Ona to drgając, w drganie wprawia serce i mózg mój. Czyż to nie nerwy moje własne przeciągnięte w Universum, które stały się jakoby nerwami zewnętrznymi wszystkich przedmiotów i zdarzeń? [P-2 137]

Starania Krasińskiego polegają na pracy świadomości, rozumu konstruującego wspomniany przez Bieńczyka dyskurs „dialektyczno-mesjaniczny”, który jednak w praktyce nie prowadzi do zrealizowania formuły „ja” transcendentnego³³, nie wyzwala z kondycji cielesnej, stając się kolejnym fantazmatem poety. W liście do Potockiej z 5 XII 1841 znajdujemy następujący wywód poświęcony pożądanej syntezie ciała i ducha:

A czym jest spójnia taka, zgoda taka, między posągim ducha a posągim ciała? Czyż nie doskonałe w drugim pierwszego odbijanie się, czyli przeprowadzenie w rzeczywistość widomą, dotkliwą, słyszalną niewidomości, niedotykalności, niesłyszalności pierwszego! [P-1 388].

Dyskurs somatyczny Krasińskiego sytuuje się przy tym w perspektywie historiozofii, wspomniana synteza wiąże się z zapowiadającym nastaniem epoki trzeciej, epoki Ducha i czynu; w myśl takiego ujęcia epoką zmysłów i ciała był antyk.

Z jednej strony, koncept syntezy cielesno-duchowej stanowi dowartościowanie ciała, przeciwieństwo wzorem dla jego przyszłej formy, jak pisze autor *Nie-Boskiej komedii*, okazuje się zmartwychwstały Chrystus, a sama synteza o takim charakterze jest cechą bytu Boskiego (w liście do Potockiej z 19 XII 1839 Krasiński wspomina o stygmatyczce, realizującej już w życiu doczesnym ideał piękna ciała duchowego (P-1 78))³⁴. To w ciele ma się ujawniać duch potrzebujący materialnej formy do działania – czytamy w liście poety do ojca z 8 III 1836: „Na co by duch się zdał,

³² Referuję tu rozważania Bieńczyka z książki *Czarny człowiek*, zawarte w rozdziałach *Ciało cierpienia* oraz „*Bo ja, Henryku, jestem chory...*” Badacza interesuje widoczny u Krasińskiego specyficzny teatr śmierci i umierania. Z ujęciem tym częściowo polemizuje M. P. Markowski (*Krasiński: na scenie hysterii*. W: *Życie na miarę literatury. Eseje*. Kraków 2009, s. 143 n.), dostrzegając u poety specyficzne „pismo ciała” (wypada dodać – ciała niejednokrotnie uniemożliwiającego pisanie), stające się znakiem hysterii i teatralizacji samej choroby.

³³ Bieńczyk, *Czarny człowiek*, s. 172 n.

³⁴ Zob. A. Corbin, *Wpływ religii*. W zb.: *Historia ciała*. T. 2. Red. ... Przeł. K. Belaid, T. Stróżyński. Gdańsk 2013, s. 49 n.

gdyby ciała nie było?” (G 523). Pierwiastek duchowy ma niejako energetyzować ciało. Krasiński pisze do Potockiej 19 IX 1845:

Pierwiastek życia w nas, jeśli nie karmiony wciąż, zasycha się i obumiera! Trzeba ciału naszemu ciągłej komunii z światłem i elektrycznością, duszy zaś równie ciągłej z myślami nieskończoności, by żyć. [P-2 739]

Z drugiej jednak – synteza owa ma prowadzić do dominacji ducha i wyzwolenia się od ograniczającej doczesności³⁵. Czytamy w korespondencji do Potockiej z 12–13 XI 1843:

Lecz prócz duszy i ciała jest trzecia osobistość w człowieku. Wiesz, my ją duchem zwiemy, Trenowski jaźnią (*le moi* – jaźń od ja), otóż jedyne wyleczenie wtedy zależy od pokrzepienia tej jaźni, tej woli panującej i ciała, i duszy. [P-2 139–140]

Krasiński podporządkowuje ciało duchowi, kładąc nacisk na swego rodzaju ciało wewnętrzne czy ciało duchowe, które wydaje się pozbawione wymiaru sensualnego. W refleksji tej można dopatrywać się pokrewieństw z myślą św. Pawła. Ewentualnie ów wymiar nabiera nowych jakości – zgodnie z założeniem: „Duchem [...] jest wszystko, ale pod rozmaitymi kształtami” (CJT-1 146). W taki sposób ma dojść do ponownej integracji „ja” – myśli i czucia oraz wyobraźni, tego, co materialne, z tym, co duchowe, myśli i czynu – które nabiera mocy, ma panować nad materią, sprawiać cuda siłą woli. W owym wątku można dostrzec wspomniane zbliżenie refleksji poety do Novalisowskiej koncepcji idealizmu magicznego³⁶. Krasiński zdaje się ufać, że myśl może pokonać dolegliwości ciała. Do Potockiej pisze 20 XI 1845:

Zaklinam Cię, nie zwracaj uwagi zbytnej na teorię zamieniającą każdego w gniazdo obrzydliwości, nie myśl, że ciało Twe złożone z robaków, raczej myśl, że duch Twój z wiecznych idei, bo w pierwszej myśli znajdziesz tylko chorobę, w drugiej możesz pociechę i siłę, a zatem i zdrowie. [P-2 742]

Wypowiedzi poety na temat choroby ujawniają eksponowaną przez Bieńczyka holistyczną wizję człowieka. Czytamy np. w liście do Potockiej z 12–13 XI 1843: „Wiesz, co choroby ciała? Rozstrojem jedności, która wszystkim siłom cielesnym panować powinna. Akord z tych nut rozmaitych zowie się zdrowiem” (P-2 139). Choroba ciała może więc świadczyć o słabości ducha (brak odpowiedniego ciała z kolei nie pozwala się rozwijać duchowi). Kwestia ta wygląda paradoksalnie, albowiem widoczną (w stawianych przez poetę diagnozach stanów chorobowych) wizję ciała jako radykalnie innego w stosunku do ducha można uznać za ślad kartezjanizmu, rozdzielającego *res extensa* i *res cogitans*, co stoi w sprzeczności z zauważonym holizmem, wyrażającym się również w stwierdzeniu, że „Ciało jest odbiciem ducha [...]” (CJT-1 45).

Krasiński nie poprzestaje na spekulacji. Podejmuje eksperymenty magnetyczne³⁷

³⁵ Zob. Bağlajewski, *op. cit.*, s. 120 n.

³⁶ Szerzej piszę na ten temat w artykule *Fantazmat heroiczny i praca w korespondencji Zygmunta Krasińskiego* (w zb.: *Prace Herkulesa – człowiek wobec wyzwań, prób i przeciwności*. Red. M. Cieśla-Korytowska, O. Płaszczewska. Kraków 2013).

³⁷ Zob. A. Kubale, *Dramat bólu i istnienia w listach Zygmunta Krasińskiego*. Gdańsk 1997, s. 121 n. – B. Kuczkowski, „Magnetyczność” Zygmunta Krasińskiego. *Problematyka i tekst*. W zb.: *Zygmunt Krasiński w świetle i cieniu myśli romantycznej*. Red. M. Strzyżewski. Toruń 2014, s. 171 n.

oraz próby z eterem, mające zbliżyć go do projektowanej podmiotowości³⁸. Specyficzne – w związku z interesującą mnie tu kwestią, gdyż prowadzą one przez doświadczenie o charakterze zmysłowym (dotyk, wzrok, węch) ku duchowości, odcielesnieniu i odzmysłowieniu. W liście do Konstantego Gaszyńskiego z 8 II 1847 znajdujemy następujący fragment dotyczący zażywania eteru:

Jednak mi lepiej na zdrowiu i duchu od 2ch tygodni, od kiedy zacząłem nosem i w płuca wpakować 2 uncje eteru. Myślałem, że umieram i znieśmiertelnion wniebowstępuję przez wszechświat do Boga! Zupełnie uczucie duszy uwołnionej od cielska; ptasiałem, wyanielałem się, ręcem do lotu wyciągałem i od tej chwili nerwy mi się poprawiły. Spróbuj, ale tylko 2 uncji, nosem wzięwaj, a oddychaj gębą, stopniami (w flaszcze trzeba, by otwór był szeroki) ubywać będzie płynu, a w Tobie przybywać nieśmiertelności. [G 440–441]³⁹

Magnetyzm, który w czasach Krasińskiego stanowił ważną sferę doświadczeń sensualnych (w tym również erotyki)⁴⁰, w świetle jego listów wiedzie przede wszystkim do nabycia mocy przez ducha, przejawiającej się m.in. w specyficznym widzeniu, które pozwala przekraczać granice czasu i przestrzeni. Poeta pisze np. do Potockiej 31 X 1844:

Ale duch nasz, żeby był silniejszy i świętszy, pewny jestem, mógłby potęgą woli wiecznie mieć przed oczyma ukochaną postać i to, co się zdarza teraz tylko jak cud, zbiegiem ukrytym uczuć i wyobraźni natężonej, i wrażeń duchowych, byłoby chlebem powszednim serca, ciągłym widzeniem, skoroby wola zażądała! [P-2 552]

Dyskurs somatyczny w listach Krasińskiego wyraźnie sytuuje się w horyzoncie teologii (choć nawiązuje również do języka filozofii, zresztą w czasach poety te dyscypliny spotykają się) – w jej wariancie chrześcijańskim, tradycyjnie, tak to ujmę, nieufnym wobec perspektywy sensualnej, wprowadzającym wizję dualizmu ciała oraz ducha. O charakteryzującym chrześcijaństwo „rozdziale ciała i ducha” (L 41) Krasiński wspomina w liście do Jerzego Lubomirskiego z 21 IX 1839⁴¹. W korespondencji poety znajdziemy stwierdzenie, że człowiek zewnętrzny, a więc cielesny, zmysłowy, podobny jest do zwierzęcia, natomiast wewnętrzny przypomina Boga⁴². Jednocześnie trzeba się zgodzić z Bieńczykiem piszącym o „Błuźnierstwie Krasińskiego wobec życia [...]”, błuźnierstwie, które „sięga wręcz jego [tj. życia] biologicznych korzeni”⁴³. I chociaż zostaje wypowiedziane językiem *Starego Testamentu*, to

³⁸ Zob. na ten temat I. Bilińska, „Jak na spacer w grób...” – Krasińskiego eksperymenty z eterem. W zb.: *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenie*. Red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej. Toruń 2001, s. 41 n. – A. Kubale, *Eter, czyli największe odkrycie chrześcijaństwa*. W zb.: „Sztuczne raje...” *Użytki w literaturze*. Red. M. Kuziak. Słupsk 2002, s. 199 n. – M. Śliwiński, „Era fajkowa” w korespondencji Krasińskiego z Gaszyńskim. W zb.: jw.

³⁹ Zob. P-3 230 n.

⁴⁰ Piszę o tym szerzej w artykule *Magnetyzm – dziwna nowoczesność...* (w druku).

⁴¹ Zob. F. M. Rosiński, *Ciało ludzkie w ujęciu biblijnym*. W zb.: *Doświadczone, opisywane, symboliczne. Ciało w dyskursach kulturowych*. Red. K. Leńska-Bąk, M. Szandara. Opole 2008. Wypada zauważyć, że nawet jeśli św. Paweł naucza o zmartwychwstaniu ciała, to ma na myśli przemienione ciało duchowe.

⁴² W związku z tą kwestią zob. A. Ziółowicz, „Człowiek wewnętrzny we mnie”. Z problematyki wyobraźni i autorefleksji antropologicznej Krasińskiego. W zb.: *Zygmunt Krasiński. Dylematy egzystencji – problemy biografii*, s. 29 n.

⁴³ Bieńczyk, *Czarny człowiek*, s. 109.

jednak nie mieści się wymiarze wiary chrześcijańskiej (badacz wskazuje w związku z tym na tropy gnostyckie).

Droga kształtowania się przyszłej podmiotowości przypomina u Krasińskiego kenotyczne doświadczenie mistyków – widoczne choćby we wspomnianych praktykach z eterem i magnetyzmem, jak również w przeżywaniu choroby, destrukcyjnej porządek materialności. Ostatecznie okazuje się, że to śmierć wyrabia w człowieku ducha, tworzy jego „osobistość”, która polega na wyrzeczeniu się subiektywnego „ja”. Kiedy nad ciałem i duszą zapanuje duch, „ja” wejdzie w wymiar wieczności. Poeta pisze 21 XII 1843 do Potockiej:

Ciało jest organem ducha do rzeczy widomych, dotykalnych; dusza takim samym narzędziem, ale do rzeczy niedotykalnych i niewidzialnych. Rzeczy zaś niedotykalne i niewidzialne – to przeszłe lub przyszłe; widzialne zaś i dotykalne – to obecne i teraźniejsze. Zatem ciało – do teraźniejszego czasu, dusza – do przeszłości lub przyszłości. Im więcej ciało przepaja się duszą, im bardziej zlewają się oboje do jedni, do Harmonii, im jaśniej pojmują, miasto walki dotychczasowej, że ich celem jest zgoda i wspólność, słowem, im bardziej się stają duchem wolnym, wiednym w sobie – tym oczywiście bardziej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość także się zlewają, spajają, zbliżają do siebie. Stają się niejako wiecznością, w miarę jak dusza i ciało stają się duchem. Duch jest do rzeczy wiecznych, jak ciało było do teraźniejszych, a dusza do przeszłych i przyszłych. [P-2 205]

To, co jest związane z ciałem i zmysłami, podporządkowane czasowości, ma stanowić zatem fragment wielkiej duchowej całości przyszłego „ja”. Z drugiej strony wypada jednak wyeksponować, że Krasiński uwzględnia to, co zewnętrzne, jako współtworzące „ja”. W liście do Gaszyńskiego z 7 VIII 1871, w związku z rozważaniem kwestii zmiennego i niezmiennego w człowieku, pojawia się następujący wywód poświęcony doświadczeniu zewnętrzności:

O, tak, mój drogi! Powierzchnia duszy, jej pojęcia, sądy, mniemania muszą w ciągłym ruchu to raz postępowym, to znów cofliwym kręcić się około tej treści wiecznej, nieprzepartej, nietkniętej, jak wszystkie punkta kuli ziemskiej wirują około osi i biegunów niezwruszonych, nie wirujących. Człowiek, który by się w niczym nie odmienił, byłby mumią, taki, który by we wszystkim się przeobrażał, byłby tylko kombinacją chemiczną. Natura duszy zależy na ciągłej przemianie zewnętrznych kształtów jednej i tejże samej idei stanowiącej rdzeń jej wewnętrzny, istocie jej niedotkliwą, a jednak twardszą niż granit. Kiedy mówię *idea*, rozumiem przez to nie tylko czyste, jakieś metafizyczne pomysły, łącznie do przejścia w *m r z o n k i* filozoficzne, ale zarazem i uczucia charakter osobny (indywidualny) stanowiące, rozumiem wszystko, co życia źródłem bijącym jest w piersiach: wiarę, miłość, nadzieję! Taka *idea*, nie martwa, nie logiczna tylko, ale pełna niewidomej krwi i niedosłyszalnych tętn, rzeczywista, wiecznotrwała, z świata duchów rodem, winna być iścizną duszy. [G 240]

Poeta wypowiada się o duszy, ale zdaje się rozróżniać w niej to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne (myślenie to może być bliskie Hegłowskiej kategorii „duszy czującej”); eksponuje przy tym, że chodzi mu o ideę nie rozumową, lecz żywą, somatyczną!, choć wywodzącą się ze świata ducha. Pisząc o centrum „ja”, Krasiński uwzględnia także to, co doświadczalne, zewnętrzne, kształtujące podmiot, niejako wchłaniane przez jego głęboką istotę, współtworzące zapewne pamięć. Dla trwania „ja” niezbędne okazuje się tak i to, co stałe, jak i to, co zmienne. Podmiot jest konstelacją, w której, jak czytamy, to, co znikome (myśli), tańczy wokół centrum – myśli słonecznej, zarazem wszystko przyciągającej do siebie i od siebie odpychającej. Spełnienie takiego stanu, w którym myśl duszy się ucieleśnia, a czucie, ciało nabierają wymiaru idealnego, ma dokonać się w przyszłości. I w tym przypadku okazuje się wszakże, iż wiedzie owo niespełnienie do doświadczenia nieskończono-

ści. Podobnie jest w następującym opisie percepcji jako rozprzestrzeniania się ducha na świat i jednocześnie zagarniania elementów tego ostatniego do wnętrza „ja”. Oto słowa skreślone przez poetę w liście do Potockiej z 7 VII 1833:

Im więcej swego ducha rozszerzysz w Wszechświat, im więcej pochłoniesz cząstkowych rzeczy i związesz je razem spójnią idei, tym też i w Tobie więcej tego głosu będzie. Na tym sztuka, arcy-sztuka, by z cząstki stać się całością, tj. przejąc w siebie, o ile można wiele, jak najwięcej z całości! [P-2 59]

Zwróćmy uwagę, że percepcja, o której wspomina Krasiński, nie ma charakteru biernego, wiąże się z aktywnością „ja”.

Kończąc ten fragment wywodu, wypada podkreślić, iż w korespondencji poety pojawia się niewiele wzmianek o praktykach dotyczących dbania o siebie, wyjątkowo możemy przeczytać o wyglądzie (przykładowo zamiar zapuszczenia brody – w liście do Potockiej) czy tężyznie fizycznej (np. wiadomość o pływaniu w liście do ojca). O wiele więcej jest natomiast opisów zabiegów leczniczych, zwłaszcza z zakresu balneologii, czytamy choćby w korespondencji z 5 XI 1836 skierowanej do Reeve'a:

Od trzech miesięcy dwa razy dziennie, doprowadziwszy mnie wpierrw do najobfitszego wydzielania potu, do jakiego jest zdolne ciało ludzkie, wrzucają mnie do wody bijącej wprost ze źródła [...]. [R-2 247]

Dyskurs somatyczny Krasińskiego coraz wyraźniej medykalizuje się w miarę upływu czasu⁴⁴. Poeta wspomina w swojej korespondencji o praktykach leczniczych, środkach medycznych, diagnozach, lekarzach. Stan chorobowy, paradoksalnie, zdaje się przy tym prowadzić do niedostrzegania starzenia się – ciało piszącego okazuje się stare wtedy, kiedy zaczyna chorować, sytuując się w ten sposób w specyficznym bezczasie cierpienia.

Doświadczenie sensualne

Przyjrzyjmy się obecnie przeżyciom zmysłowym podmiotu korespondencji Krasińskiego. Wprowadzenie do owej kwestii zaprezentowane już tu zostało w związku z pojawiającą się w listach Krasińskiego wizją „ja” jako syntezy tego, co wewnętrzne i tego, co zewnętrzne, a także jako somatycznego *sensorium* czulego na stan świata i historii. Można mówić o trzech, oczywiście, łączących się, aspektach tego zagadnienia. Po pierwsze – o wrażliwości percepcyjnej podmiotu doświadczającego rzeczywistości (ważne tu też będzie przeżycie podróży; istotne przy tym, że często jej trasa wiedzie z Północy na Południe, a więc w myśl romantycznej geografii kulturowej: ze świata ducha do świata zmysłów). Po wtóre – o doświadczeniu somatycznym, czy lepiej psychosomatycznym, związanym z bólem oraz chorobą. I – po trzecie – o erotyce.

Krasiński wprost deklaruje niechęć do wrażeń zmysłowych jako odwracających uwagę od nieskończoności. W liście do Reeve'a z 26 VI 1830, odróżniając siebie, człowieka nowej epoki (duszę, a nie ciało), od Jeana-Jacques'a Rousseau – domagając się pejzażu wzniosłego, a nie sielskiego, jako tła dla miłości – powiada:

Tak, dla Rousseau, w jego stanie duszy, spokój natury mógł się wydać zbawienny. Łagodny powiew wiatru rzeźwił jego rozpaloną pierś; szmer strumyka był natchnieniem dla ucha, w którym kołatała

⁴⁴ Na ten temat zob. O. Faure, *Spojrzenie lekarzy*. W zb.: *Historia ciała*, s. 15 n.

wzburzona krew. Wszystkie te drobnostki przynosiły ulgę rozpalonemu umysłowi, a chłód jeziora koil płonąca w jego piersi miłość. Ale nam, którzy nie mamy materialnego ciała, tylko duszę bezcielesną, z płomienia, trzeba czegoś większego: czegoś, co nie dotyka naszych zmysłów, ale przemawia do ducha [...]. [R-1 49-50]

Erotykę Krasiński w liście do Cieszkowskiego z 14 VIII 1834 określa w taki oto, pozbawiający ją wymiaru zmysłowego, sposób: „Miłość to płciowość dusz, nie ciał; teraz wiem, co miłość, a wiem, bom w rozpaczę za duszą, a w pogardzie i wstręcie nad ciałem” (CJT-1 116); wspomina wszakże również o swoim wcześniejszym, błędnym, zmysłowym traktowaniu seksualności. W korespondencji do Potockiej z 5 V 1839 substytutem doświadczeń erotycznych okazuje się patrzenie – pragnienie kumuluje poeta w chęci widzenia – któremu ewentualnie może towarzyszyć drżenie ciała: „Drzę cały, za godzin cztery ujrzę Ciebie [...]” (P-1 61). Przeżycie erotyczne wiąże się także ze wspólnym patrzeniem – „ja” listów bywa w takim przypadku przewodnikiem i pośrednikiem: „Ot, patrz, patrz ze mną razem! Naprzeciwko ciągnie się Kalabria. Czy widzisz te wzgórza [...]?” (P-1 49, list do Potockiej, z 30 IV 1839) – również z wyobrażaniem sobie, wywoływaniem wspomnień z pamięci, snieniem czy z marzeniem, widzeniem w gorączce. W grę wchodzi także doświadczenia audialne: słuchanie głosu, przywoływanie go w pamięci, wspólne słuchanie śpiewu, muzyki. Wzrok – poeta pisze też o „wzroku serca” – zostaje w takim przypadku przedstawiony jako zmysł aktywny, twórczy, co niejednokrotnie wiąże się z kontekstem magnetyzmu, choć często bezradny: „Objaw mi się, wierzę w to, że możesz mi się ukazać. [...] Jakże ja pewny byłem, że Ty się pokażesz mnie” (P-1 101, list do Potockiej, z 24 XII 1839).

Krasiński, pisząc do Potockiej, używa określeń odsomatyzowujących adresatke; zwraca się do niej: „anielle”, spotyka ją w myśli jako cień, obraz, ducha (m.in. w związku ze wspomnianą praktyką magnetyczną). Czytamy np. w liście do Potockiej z 3 III 1844:

Tam, tam w tym pokoju przycisnąłem Twoją duszę do piersi moich, zmartwychwstającą duszę Twoją, wieczną, nieśmiertelną duszę Twoją! Dotknąłem się jej niedotykanej, prawie widział tę ukochaną niewidzialną! [P-2 334]

Pojawiają się wszakże w korespondencji również przypomnienia realnego dootyku, jak też, być może, aluzje do wspólnych przeżyć o charakterze erotycznym. Ukazana tu tendencja odzmysławiająca erotykę zdradza tak wpływ romantycznej konwencji przedstawiania zjawisk tego typu, jak i ślad specyfiki relacji łączącej Krasińskiego z Potocką, rozgrywającej się w dużej mierze w epistolografii.

Jak pisze Arkadiusz Bałajewski, poeta rozróżnia podmiotowość żeńską (związaną z czuciem, charakteryzującą się „słabszym ciałem” i „rozigranymi nerwami” (P-1 123, list do Potockiej, z 3 I 1840)) oraz męską (związaną z myśleniem). Projektowana synteza, dzięki której powstanie przyszłe duchowe „ja”, zakłada w świetle refleksji Krasińskiego także integrację owych podmiotowości. I w tym przypadku, co dostrzega badacz, ma ona dokonać się pod znakiem dominacji jednego z jej aspektów – pierwiastka męskiego⁴⁵. Dyskurs owej syntezy wpływa na język relacji

⁴⁵ Zob. Bałajewski, *Poezja „trzeciej epoki”*, s. 118 n. Wypada tu dodać, że – jak zauważa Bieńczyk (Oczy Dürera, s. 155) – Krasiński rozpoznaje w sobie także cechy kobiece.

poety z Potocką, również przyczyniając się do odzmysłowienia więzi. Czytamy w liście z 18 I 1842:

Ty kobieta, ja mężczyzna, nie mogę zrzucić z siebie tej fatalności, ale mogę z nią walczyć w sobie, w sobie co do duchów naszych ją pokonać! Duch płci nie ma, duch jeden jest. Diałę, zaklinam Cię na wszystko, bądź więcej wieczną, a mniej doczesną, więcej duchem, a mniej na okoliczności rozmaitość patrzącą i dotkliwą osobistością, a ja znów z mojej strony będę się starał mniej być na nie niezważającym. Mnie zostaw, mnie przelej kobiecość swoją, a Ty weź męskość moją [...]. [P-1 494]

Doświadczenie percepcyjne podmiotu listów Krasińskiego – myślę o sposobie doznawania i poznawania rzeczywistości zewnętrznej – ma charakter wyraźnie wzrokocentryczny; wzrok bywa także u poety środkiem ekspresji, komunikacji, narzędziem władzy, mierzenia się ze światem. Kolejnym pod względem częstotliwości reprezentacji zmysłem jest słuch: najczęściej chodzi o słuchanie muzyki, ale też chociażby ciszy w naturze czy drugiego człowieka. Czasem występują w listach doświadczenia polisensoryczne, wiążące wzrok (w tym przypadku wewnętrzny) i słuch, np. grający Krasiński przypomina sobie Potocką: „Ledwom jakikolwiek dźwięk wynalazł, aliści patrzę, wewnątrz mózgu mego ciemność wydała z siebie oświeconą przestrzeń, pokój meluński!” (P-1 360, list z 17 XI 1841).

Oko poety, którego patrzenie możemy śledzić w korespondencji, jest okiem podróznika. I w tym przypadku należy odnotować redukcję doświadczenia, Krasiński bowiem często ogranicza reprezentacje sfery propriocepcyjnej właśnie do wymiaru ruchu oka (najwięcej opisów przemieszczania się zawierają przy tym listy do Potockiej). Poeta przedstawia adresatce koncepcję ruchu harmonijnego, który zależy od harmonii wewnętrznej:

Bo na to, by ruch mógł być dzielny i harmonijny zewnątrz, trzeba by w siódmej serca głębokości był spokój, spokój ten aniołów, który u nich z przytomności Bożej się rodzi, a u nas z obecności ukochanych! [P-2 397, list do Potockiej, z 12 IV 1844]

Ruch ma być, zdaniem autora, lekarstwem na różne dolegliwości, nie zawsze jednak okazuje się skuteczny; czasem staje się symptomem choroby: chodzi o omdlenia, konwulsje, spazmy czy gwałtowne przejścia od apatii do aktywności (niekiedy takim symptomem jest unieruchomienie).

Sporadycznie pojawiają się w korespondencji poety inne wrażenia sensualne, czytamy np. o smrodzie przypalanej fajki (G 235), o smaku wina (G 241), oczywiście, o niemożności jedzenia, spowodowanej chorobą, ale też o jedzeniu (P-3 147) oraz o dotyku, *last but not least* – zwłaszcza, jak już wspominałem, w listach do Potockiej, w których powraca zapis dotyczący pragnienia dotyku: trzymania ręki, uścisku, chwycenia w ramiona, pocałunku; bywa, że dotyk jest metaforyzowany: idący „z głębi serca” (CJT-1 648). Co znamienne, Krasiński najczęściej poprzestaje na wizualizacjach źródła bodźców innych zmysłów, a to również świadczy o wzrokocentryzmie dyskursu poety; węch może też okazać się metaforą szczególnych zdolności poznawczych (najczęściej taką metaforę stanowi wszakże wzrok).

Przypomnę, że, zdaniem Bieńczyka, Krasińskiego interesuje to, co niewidzialne, co kryje się za widzialnym. Badacz pisze o charakterystycznej dla korespondencji poety przemianie w widzeniu tego, co empiryczne, w to, co metafizyczne; o niechęci do obrazu i o rozmywaniu – w czasie patrzenia – rzeczywistości doczesnej, trak-

towanej jako zasłona oddzielająca od prawdy⁴⁶. Sprawa wydaje się jednak bardziej skomplikowana i przede wszystkim ujawnia wyróżniające ją napięcia.

Po pierwsze, widzenie wewnętrzne, które ukazuje poeta, może wywoływać odczucie niedosytu. Krasiński wspomina np. w liście do Gaszyńskiego z 8 II 1835:

Co dzień bardziej odstrycham się od życia, świat zewnętrzny nieznośnie mnie ciąży. Usuwam się jemu, usuwam się z wolna, a wewnętrzny świat nie przynosi mi pociechy [...]. [G 96–97]

Po wtóre, tego typu patrzenie nie wyczerpuje jednak rejestru doświadczeń wzrokowych w interesującej mnie tu korespondencji. Wypada wszakże pamiętać, że Bieńczyk pisze o tendencji antysensualistycznej jako o nasilającej się u poety w miarę upływu czasu.

W listach autora *Nie-Boskiej komedii* możemy zaobserwować również taki typ percepcji wzrokowej, jaki dostrzegł Waśko, odczytując utwory literackie Krasińskiego. Zdaniem Ewy Szczeglackiej, patrzenie stało się nawet „głównym tematem” wielu listów poety, które badaczka określa mianem „traktatu o spojrzaniu”. Zauważa ona – w polemice z Bieńczykiem – że Krasiński wracał wzrokiem od niewidzialnego do widzialnego, że fascynował się również powierzchnią świata i związana z nią „urodą życia”, było tak zwłaszcza w latach młodości artysty⁴⁷.

Podmiot patrzący w listach poety realizuje dwie opisane przez Abramsa strategie widzenia: jest lustrem i lampą, odbija mimetycznie świat rzeczy i współtworzy jego wyobrażenie. Dzieje się tak w przypadku patrzenia zarówno na naturę (czy to będzie natura Północy, czy Południa), jak i na sferę kultury oraz na ludzi. Wydaje się przy tym, że najczęściej trudno odróżnić obie strategie, lepiej więc mówić o rozmaitym ich natężeniu.

Jak zauważa Bałajewski, niejednokrotnie w korespondencji Krasińskiego patrzenie na świat zewnętrzny wywołuje przejście do wzroku wewnętrznego i do wizji⁴⁸. W liście do Gaszyńskiego z 19 IV 1840 znajdujemy następujący opis:

Z okna mego, nad samym Tybrem sterczącego, widać wielką przestrzeń zielonych na tamtym brzegu rzeki ogrodów, a za nimi zamek Świętego Anioła, a dalej na wzgórzu Watykan i Święty Piotr. Widzę białą obsłone, chrześcijańskie *velarium*, zarzucone w kształcie baldachimu od szczytów ganku do połowy perystylu kościoła. Dzień pogody błękitnej, lecz nie rażącej, bo niebo tak cienką warstwą wyziewów przesłonię jak dźwięk w głosie kontraltowym. Bazylika wieków stoi mi przed oczyma, choć

⁴⁶ Zob. Bieńczyk, *Oczy Dürera*, s. 142, 164 n.

⁴⁷ Zob. E. Szczeglacka, *Ile dzienników pisał Krasiński w Szwajcarii?... W zb.: Zygmunt Krasiński. Pytania o twórczość*, s. 168, 153 n. Wspominałem już, że omawiana kwestia jest związana z poszczególnymi blokami korespondencji i wpisuje się w dynamikę relacji z adresatem listów. Czytamy w korespondencji Z. Krasińskiego np. do Potockiej z 30 IV 1839: „Świat jest pięknym, świat roztoczony leży przed nami, a muszę mu powiedzieć: brzydki, muszę go odepchnąć od oczu, bo Ciebie tu nie ma [...]” (P-1 49). Jednocześnie poeta sam zwraca uwagę na młodzieńczą wrażliwość sensualną, pisząc choćby 15 VII 1850, po przebytej operacji, do Cieszkowskiego: „Na 24 godzin to mi przerwało melancholie. Dziś znów się w nią zapadam; niegdyś muzyka, piękny krajobraz, nagle uczucie wydobywały mię ze śmierci wiecznej. Teraz widzę, że już tylko nóż! Dla dostania natchnień trza chyba będzie sobie kazać mięso krajać!” (CJT-1 548). Bieńczyk (*Oczy Dürera*, s. 168) powiada, iż akceptacja świata widzialnego wiąże się u Krasińskiego z wpisaniem w niego straty. Nie wydaje się jednak, by było to bezwyjątkową regułą.

⁴⁸ A. Bałajewski, *W poszukiwaniu kształtu wizji*. W zb.: *Zygmunt Krasiński. Pytania o twórczość*, s. 25 n.

z daleka; mogę rozeznac każdą kolumnę, każdą framugę, posąg każdego, tylko ludu na dziedzińcu nie widzę, tylko gwarów jego nie słyszę; za daleko, ale tym lepiej. Sam jeden wśród pustyni widnokregu wznosi się przede mną ten posąg granitowy Boga, ten świat kamienny zwany kościołem Piotra! I czuje, jak wszystko naokół gotuje się i garnie ku chwili Zmartwychwstania Pańskiego. Lecz dziwnym myśli wysnuciem, co chwila inny obraz staje między moimi oczyma a Świętym Piotrem [...]. [G 212]

Podobnie skonstruowany jest słynny fragment z listu do Reeve'a, poświęcony pobytowi Krasińskiego w Koloseum. Piękno księżycowej nocy i niezwykłość miejsca w połączeniu z wysiłkiem spojrzenia przenikającego mrok uruchamiają pracę wyobraźni. Świat ożywa, nasycą się światłem, a „ja” staje się rozwibrowanym centrum sensorycznym. Doświadczenie to zostaje uwewnętrznione, percepcja świata zewnętrznego prowadzi do otwarcia się na bezpośredni kontakt z przeszłością. Poeta pisze w korespondencji do Reeve'a z 9–12 XII 1830:

Jedne za drugimi nadbiegały wspomnienia, wyobraźnia rozpalala się coraz bardziej. Im wyraźniej rysowały się otaczające mnie przedmioty, tym bardziej przerosłem się w zamierzchle, żyjące jednak w ludzkiej pamięci stulecia. [R-1 113]

„Ja” pogrąży się w zadumie, spojrzeniu towarzyszy słyszenie odgłosów przeszłości, a także zapach krwi. Doświadczenie zostaje zwieńczone doznaniem religijnym (wrażenie harmonijnej pieśni wznoszącej się w górę i wyobrażenie oświetlone przez księżyc krzyża, sytuującego się w centrum widzenia).

Świat zewnętrzny nie zawsze okazuje się potrzebny Krasińskiemu, by uruchomić wzrok wewnętrzny; niejednokrotnie takie patrzenie rozpoczyna się od zamknięcia oczu zewnętrznych. W liście do Potockiej z 23 II 1839 czytamy:

Gdy oczy mam zamknięte, świat staje się moim. W tej wielkiej ciemności przyzwyczałem się wywoływać postaci, od których oderwany. Wewnątrz siebie żyję, spodziewam się lub męczę, lodowacieję lub goreję, rad, że otaczający mają mnie za uspokojonego, cichego, może usypiającego. Tymczasem płyną przede mną cienie. [P-1 33]

Poeta pisze o realnym charakterze tego, co widziane wzrokiem wewnętrznym (pojawiają się w tym przypadku obrazy – wspomnienia z dzieciństwa). Koniec wizji wywołuje wszakże odczucie braku, rozczarowanie spowodowane widmową naturą przeżycia i pragnienie tego, co rzeczywiste.

W związku ze współlistnieniem strategii lustra i lampy w patrzeniu podmiotu listów Krasińskiego na świat warto odwołać się do kategorii epifanii romantycznej, zaproponowanej przez Charlesa Taylora⁴⁹. Określa ona spojrzenie, w którym to, co widziane, powstaje jako efekt aktywności wzroku niejako przechwytyjącego rzeczywistość i „zaczarowującego” ją w aurze emocji i wyobraźni, nadającego światu – czy może lepiej: wydobywającemu z niego – wymiar duchowy. Zwróćmy uwagę, że taka perspektywa myślenia o wzroku pozwala inaczej ująć kwestię wzroko-centryzmu romantycznego. Okazuje się on bowiem umocowany nie w dystansującym i wytwarzającym pozycję dominacji oglądzie racjonalnym⁵⁰, ale we wspomnianej

⁴⁹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Przeł. M. Gruszczyński [i in.]. Oprac. nauk. T. Gadacz. Wstęp A. Bielik-Robson. Warszawa 2001, s. 678.

⁵⁰ Zob. na ten temat M. Jay, *Kryzys tradycyjnej władzy wzroku. Od impresjonistów do Bergsona*. W zb.: *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*. Red. R. Nycz. Kraków 1998 (przeł. J. Przeźmiński).

aurze, w nastroju, który łączy świat zewnętrzny z wnętrzem patrzącego. Pozwała w taki sposób na uczynienie tego, co obce oraz zagrażające – bliskim i oswojonym. Wiedzie jednak również do tego, że wzrok zostaje pozbawiony wymiaru zmysłowego.

Praktyka takiego patrzenia często wiąże się w listach Krasińskiego ze spojrzeniem na naturę. Przykładowo, w pisanym w Genewie liście do Gaszyńskiego z 10 XI 1829 czytamy:

O miłe jeszcze przed Lozanną odkrył się mojemu oku widok zawierający wszystko, co tylko przyrodzenie stworzyć może wzniosłego i pięknego. Jezioro Leman, zdające się być małym oceanem, błyszczało przy promieniach jasnego słońca jak masa nieprzeliczalnych diamentów. Wzruszone fale snuły się jedna za drugą na kształt splotów ognistego węża, a części jeziora, na które padał cień gór nadbrzeżnych, podobne były do roztopionego lapis-lazuli, w którego łonie osadzono świetniejące farbami tęczy kamienie. [G 27]

To przesłany w liście urywek prozy, zawierający wrażenia z pobytu w Szwajcarii. Podobne fragmenty odnoszą się także do pobytu poety we Włoszech. Specyfike spojrzenia ujawniającego się w przytoczonym cytacie stanowi widzenie świata przez pryzmat kategorii estetycznych: piękna i wzniosłości, które pozwalają przeżywać rzeczywistość i porządkować związane z nią doświadczenie⁵¹.

Pozostaje jeszcze sprawa słuchania pojawiająca się już w podjętych tu rozważaniach w kontekście specyfiki relacji erotycznej. Krasiński pisze w liście do Potockiej z 21 XII 1841 o percepcji ciszy, głosu, śpiewu oraz muzyki. Odbiór dźwięków ukazany jest jako doświadczenie wewnętrzne, jak w przypadku słuchania Mozarta, które – co znamienne – poprzedzone zostało zamknięciem oczu: „Oczym zamknął, wsunąłem się w ławkę, zaprawdę widzieć już nie potrzebowałem – słuch był niebem moim” (P-1 433). Niejednokrotnie powraca u Krasińskiego eksponowanie opozycji wzroku i słuchu. To, co wewnętrzne, wydaje się bardziej pożądane niż to, co zewnętrzne. Muzyka pojawia się przy tym w listach poety w ramach często wykorzystywanego w romantyzmie mitu pitagorejskiego⁵².

Jak już zostało zasygnalizowane, w świetle korespondencji Krasińskiego doświadczenie choroby wzmacnia sferę przeżyć sensualnych; ciało, wpisywane w dyskurs antropologiczny, poddawane praktykom odzmysławiającym, jednak przypomina o sobie w kontekście rozstroju i doznawanego cierpienia. Wzmocnienie to dokonuje się wszakże specyficznym. Czytamy bowiem tak o nadwrażliwości, jak i o niedomaganiu zmysłów; również o łączących te zjawiska halucynacjach wzrokowych, zaburzających zdolność percepcji. Choroba, spleciony z nią ból, potęguje odczucie ciała, wrażliwość na bodźce, widoczną choćby w związku ze zmianą klimatu czy miejsca pobytu ze wsi na miasto. Jednocześnie sprawia, że percepcja może okazać się uciążliwa. Poeta pisze do Cieszkowskiego 23 I 1846, zwracając uwagę na pogorszenie swojego samopoczucia spowodowane chorobą (chodzi o dolegliwości dotykające wzrok):

⁵¹ O takim spojrzeniu u poety zob. M. Siwiec, *Romantyzm i zatrzymany czas*. Kraków 2009, rozdz. *Przestrzeń onirycznych ogrodów. Krasiński i Nerval*.

⁵² Zob. na ten temat M. Sokalska, *Między praktyką a metafizyką. Muzyka w listach Krasińskiego*. W zb.: *Wokół Krasińskiego*. Red. ... Kraków 2012, s. 191 n.

Błąkam się jak strach na pokucie. Dość o tym – dość o tym! A słońce to gryzie mnie promieniami swymi – ach! żebyś Ty wiedział, jak niegdyś na tych samych wzgórzach i ścieżkach, i w tych samych ogrodach, w tym samym świetle ja szczęśliwy byłem. [CJT-1 209]

Napięcie między perspektywą sensualną a idealistyczną/spirytualistyczną, które mogliśmy zaobserwować w artykule (wyrażające się w próbie wyparcia tej pierwszej przez dyskurs antropologiczny oraz w ograniczaniu roli doświadczenia zmysłowego), ma w listach Krasińskiego wymiar dramatyczny, łączący się bezpośrednio z egzystencją poety. Pozostaje on nieufny wobec doświadczenia oraz związanego z nim porządku ciała i zmysłów. Traktuje je, jak powiedziałyby Julia Kristeva, jako sferę abiektałną⁵³, pozwalającą konstytuować się podmiotowi duchowemu, wybierającemu fantazmat czystości, pełni, ładu, sensu, kwestionującemu w ten sposób swoje bycie w świecie, jego przypadkowość oraz bolesną dotkliwość. Należałoby tu przypomnieć Stanisława Brzozowskiego, który stwierdził, że podmiot romantyczny, zwłaszcza w wariacie polskim, kształtuje się przez odcięcie związków z rzeczywistością, ignorując jej prawa, uciekając w wymiar wewnętrzności i duchowości⁵⁴. Brzozowski zwracał wszakże uwagę raczej na rzeczywistość historyczną, kulturowo-cywilizacyjną (choć czytelnik F. Nietzschego mógł dostrzec także niechęć do umocowania cielesno-biologicznego), w przypadku Krasińskiego w grę wchodzi również kwestia przeżycia egzystencjalnego, wywodzącego się z cielesnej kondycji „ja”, z afektów.

Ta nieufność wobec doświadczenia może mieć wiele źródeł i rozmaite interpretacje. Gdyby skorzystać z zaproponowanego przez Maurice'a Merleau-Ponty'ego rozróżnienia na doświadczenie i poznanie, i dalej – na dwa aspekty doznawania, wypadaloby stwierdzić, że Krasiński jest po stronie poznania, a więc przeżywania rzeczywistości „już wyposażonego w sens, który przydziela mu rolę zarówno w spektaklu świata, jak i w naszej egzystencji”⁵⁵. Filozof zauważa, iż wyposażenie to wiąże się głównie ze zmysłem wzroku. Wypada zresztą dodać, że, zdaniem Merleau-Ponty'ego, romantycy byli po stronie pełnego uchwycenia sensu doświadczenia, nie ograniczonego do epistemologii – jako dowód przywołany zostaje Johann Gottfried Herder. Sprawa nie wydaje się wszakże tak jednoznaczna. Jak przekonuje Jay, romantycy musieli niejako odzyskiwać tak pojmowane doświadczenie – głównie w przeżyciach religijnym i estetycznym, pragnąc wykroczyć poza Kartezjański dualizm ciała i duszy (empiryzmu i intelektualizmu)⁵⁶. A odzyskiwanie nie zawsze okazywało się fortunne.

Po pierwsze, zrekonstruowany tu antysensualny syndrom Krasińskiego – przy jednoczesnym, zapisanym w listach, pragnieniu i doświadczaniu rzeczywistości, a również przy poczuciu bycia skazanym na to doświadczanie – może mieć swoje źródło

⁵³ J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. Przeł. M. Falski. Kraków 2007, s. 7 n.

⁵⁴ O stosunku Brzozowskiego do Krasińskiego pisze E. Dąbrowicz w pracy *Mroczna indywidualność. Brzozowski i modernistyczna lektura Krasińskiego* (w zb.: *Konstelacje Stanisława Brzozowskiego*. Red. nauk. U. Kowalczyk, A. Mencwel, E. Paczoska, P. Rodak. Warszawa 2012).

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Pośl. J. Migasiński. Warszawa 2016, s. 71.

⁵⁶ Jay, *Pieśni doświadczenia*, s. 119 n.

w gnostyckich tendencjach romantyzmu, znakomicie znanych poecie. Wykład o tym zawarty jest w jednym z listów do Potockiej, kończącym się rozważaniami na temat ducha, który łączy myśl i materię, a więc na temat projektowanego przez poetę przyszłego „ja” (P-2 339 n.). Po wtóre, wypada tu odnotować niechęć do doświadczenia, przekonanie o jego ograniczonej wartości, znamienne tak dla nowoczesności (Jay pisze o charakteryzującej ją niepewności poznawczej związanej z doświadczeniem i o próbach opanowania go⁵⁷; oczywiście – powiada badacz – z drugiej strony żywy jest w nowoczesności nurt zaufania do doświadczenia), jak i dla nowoczesności romantycznej. Zjawisko to łączy się z rozpoznaniem rzeczywistości jako tego, co „odczarowane” i stanowiące źródło traumy, groźne dla podmiotu, poddane zmianie, a więc nie gwarantujące pewności. Uwewnętrzzenie doświadczenia, które mogliśmy dostrzec w listach poety, jest odpowiedzią na te problemy, ale zarazem wiedzie do odzmysłowienia przeżyć.

Po trzecie, w końcu, wolno przyjąć, iż niechęć poety do ciała i zmysłów stanowi indywidualną idiosynkrazję twórcy, związaną z jego dolegliwościami psychosomatycznymi (można tu odnotować, że trudne sytuacje wzmagają cierpienia Krasińskiego, przykładem niech będzie jego pobyt w Petersburgu w 1832 roku)⁵⁸. W tym kierunku szły rozważania Bieńczyka, interpretującego choroby autora *Nie-Boskiej komedii* jako sposób istnienia, świadczący tak o kłopotach w relacji z ojcem, jak i o problemach tożsamościowych, skutkujących melancholią.

Oczywiście, zapewne w grę wchodzi wszystkie wymienione powody. W listach Krasińskiego, co okazuje się szczególnie interesujące, spotyka się realne doświadczenie choroby z romantycznym językiem kulturowym pozwalającym o nim mówić. Powody owe mają swoją (tłumioną) drugą stronę, otwierającą na wymiar sensualności. Gnostyckim tendencjom można przeciwstawić urzeczenie naturą – tak alpejskiej Północy, jak i włoskiego Południa. Niechęci do doświadczenia – nowoczesnej i romantycznie nowoczesnej – zwrot ku doświadczeniu jako temu, co daje radykalnie inne poznanie niż rozum i wiąże się z istnieniem jednostkowym. Podobnie indywidualne idiosynkrazje mogą spotykać się z fascynacją „urodą życia”.

Interesujące byłoby postawienie pytania o to: jak wymiar somatyczny i sensualny widoczny w korespondencji Krasińskiego sytuuje się na tle reprezentacji doświadczeń tego typu w twórczości innych romantyków? Jeśli w ich rozumieniu to choroba (ból)⁵⁹ oraz erotyka⁶⁰ okazują się doświadczeniami niejako usprawiedliwiającymi reprezentację przeżyć sensualnych, to w przypadku autora *Nie-Boskiej komedii* w grę wchodzi zwłaszcza ta pierwsza, szczególnie nie poddająca się zabiegom odsomatyzowania i odzmysłowienia, wymykająca się pracy racjonalizującego dyskursu. Zważywszy na to, należałoby przyjąć, że poeta stanowi skrajny *casus*. Niemniej wstępne intuicje pozwalają dopatrywać się podobieństw łączących go z innymi romantykami: tak w związku z refleksją antropologiczną (synteza ducha

⁵⁷ *Ibidem*, s. 69 n.

⁵⁸ Zob. Bieńczyk, *Oczy Dürera*.

⁵⁹ Zob. A. Corbin, *Bóle, cierpienia i niedole ciała*. W zb.: *Historia ciała*, s. 239 n. Problem ciała cierpiącego w twórczości Słowackiego przedstawił A. Kotliński w książce *Mistrz „czerwonego rymu”*: Słowacki (Warszawa 2000).

⁶⁰ Zob. A. Corbin, *Spotykam się z ciałem*. W zb.: *Historia ciała*, s. 155 n.

i ciała, a także jej charakter), jak i w związku z dominacją wzrokocentryzmu – specyficznego, mającego na celu uwewnętrznienie tego, co widziane – oraz ograniczoną reprezentacją pozostałych zmysłów; analogicznie jest z traktowaniem słuchu jako zmysłu wewnętrznego, przeciwstawionego wzrokowi zewnętrznemu.

Abstract

MICHAŁ KUZIĄK University of Warsaw

ROMANTIC SUBJECTIVITY

PROBLEMS WITH SENSUALITY (A RECONNAISSANCE OF THE CASE OF ZYGMUNT KRASIŃSKI'S CORRESPONDENCE)

The article is devoted to a reflection on sensuality and representations of mental experience in Zygmunt Krasiński's correspondence. It depicts the themes related to the phenomena and presents a hierarchy of senses with a marked sight-centrism. The poet proves to be a figure that desensualises experience, and he strives to inward it. The vision of ideal subjectivity formulated by Krasiński admittedly sets up a synthesis of body and soul as the vision gives a spiritual character to what is sensual. Residual sensual experience is in the poet occupied by feeling love and – especially – facing disease and death.