

**Paweł Bohuszewicz**

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu



## **Dwoista natura miłości. O *Nadobnej paskwiline* Samuela Twardowskiego**

### **Dwoista natura mowy**

**N**a temat miłości w *Nadobnej Paskwiline* powiedziano już wiele. „Świecka” interpretacja Jana Okonia sytuuje ją w kontekście „pieszczonego” sposobu życia (*vita voluptaria*), który przeciwstawia się „żywotowi aktywnemu” (*vita activa*)<sup>1</sup>; z kolei „duchowne” odczytanie Piotra Urbańskiego każe myśleć o uczuciu pięknej bohaterki tak charakterystycznym dla duchowości św. Ignacego Loyoli „nieuporządkowanym przywiązaniu”<sup>2</sup>. Podobnie Danuta Künstler-Langner, która oprócz ignacjańskich *Ćwiczeń duchownych* przywołuje na przykład Księgę Koheleta i uogólnia doświadczenie romansowej heroiny, utożsamiając je z doznaniem marności

<sup>1</sup> Zob. J. Okoń, *Wstęp*, [w:] S. Twardowski, *Nadobna Paskwalina*, Wrocław 1980, s. LII–LIII. Dalsze przytoczenia z *Nadobnej Paskwaliny* wg tego wydania.

<sup>2</sup> Zob. P. Urbański, *Glosy do „Nadobnej Pasqualiny”*, [w:] tenże, *Natura i łaska w poezji polskiego baroku. Okres potrydencki. Studia o tekstach*, Kielce 1996, s. 127.

świata<sup>3</sup>. Natomiast Grzegorz Raubo akcentuje transgresyjny i anarchiczny wymiar uczucia pięknej Paskwaliny, przekraczającego normy społeczne (wszak bohaterka zakochuje się w zaręczonym już Oliwerze) i przeciwstawiającego się rozumowi<sup>4</sup>.

W opozycji do wymienionych prac sytuują się rozważania Agnieszki Czechowicz *Sprzeczne komunikaty. Alegoria i mowa podwójna w „Nadobnej Paskwalinie”*. Artykuł ten można by nawet określić mianem dekonstrukcji poematu Twardowskiego i zarazem jego odczytań, gdyż autorka wskazuje w poemacie fragmenty, które podminowują powagę wymowy dzieła i sugerują – wbrew temu, co sądzili dotychczasowi badacze utworu – że nie jest ona tekstem znaczeniowo jednorodnym. Oto przywołany przez Czechowicz passus, w którym narrator obserwuje ciało bohaterki wcale nie – jakby nakazywała „wymowa” poematu – z uczuciem niechęci czy odrazy do podlegającego *vanitas* ciała, lecz wprost przeciwnie – z erotycznym zafascynowaniem:

Kupido, obudziwszy się na złotej łące (już bez oręża), patrzy na śpiącą, zwycięską Paskwalinę skonsternowany i zbity z tropu – „dzieckiem małym bywszy” (III 245). Tyle że ta zaiste zawrotna deskrypcja uśpionej, jaka pojawia się w tym miejscu narracji, nie jest na pewno zapisem dziecięcych postrzeżeń. To narrator wodzi rozmiłowanymi oczyma po świętującej doskonałości *physis* Paskwaliny, to on ślizga się wzrokiem po liniach jej ciała i obejmuje spojrzeniem całą jej postać, by wyrazić nareszcie wątpliwość, czy pasący wzrok takim obrazem, dajmy na to, malarz (malarz!), uszanowałby pannę zachowując „czyste oko” (III 235). [...] To na ten właśnie obraz śpiącej Paskwaliny powołuje się Backvis jako na przesłankę pozwalającą wątpić w powagę zakończenia poematu. Póki istnieje piękno – zmysłowe, niepokojące, ambiwalentne, które może zarówno podnieść pod niebiosa, jak strącić w otchłań – Saturnowa niewinność nie powróci<sup>5</sup>.

Zainspirowany pracą Czechowicz, nie zamierzam podważać obserwacji wcześniejszych czytelników. *Nadobna Paskwalina* nadal jawić się musi jako kontrreformacyjna z ducha alegoria wewnętrznej przemiany, która polega na wyrzeczeniu się „światowój / Marności i obłudy” (III 791–792) i zamieszkaniu w odcieśnionej przestrzeni duchowej. Nie można powiedzieć, że ta interpretacja jest niewłaściwa, gdyż na jej korzyść znajdziemy argumenty w tekście<sup>6</sup>. Pozostanie jednak problem, że w tym samym tekście

<sup>3</sup> Zob. D. Künstler-Langner, *Mądrość i miłość w romansie „Nadobna Paskwalina” Samuela Twardowskiego*, [w:] *Wielkopolski Maro. Samuel ze Skrzypny Twardowski i jego dzieło w wielkiej i małej Ojczyźnie*, red. K. Meller, J. Kowalski, Poznań 2002, s. 213, 215–217.

<sup>4</sup> Zob. G. Raubo, *Oko i rozum. Myśl antropologiczna w „Nadobnej Paskwalinie” Samuela Twardowskiego*, [w:] *Wielkopolski Maro...*, s. 196–210 (studium przedrukowane w najnowszej książce autora: *Światło przyrodzone. Rozum w literaturze polskiego baroku*, Poznań 2006).

<sup>5</sup> A. Czechowicz, *Sprzeczne komunikaty. Alegoria i mowa podwójna w „Nadobnej Paskwalinie”*, [w:] *Wielkopolski Maro...*, s. 230–231.

<sup>6</sup> Idzie przede wszystkim o sekwencję zdarzeń, które odbywają się w klasztorze Junony-Maryi: Paskwalina spowiada się, obcina swój „warkocz rozplyniony” (III 801), przywdziewa habit oraz kosztuje chleba i nektaru z „niebiańskiego stołu” (III 838) – krótko mówiąc, robi

znajdują się również i takie ustępy, które tę mocną wykładnię osłabiają. Niezbyt widoczne, a jednak obecne, stanowią swego rodzaju znaczeniowe „nowotwory”, które bezładnie i niepodległe, rozrastając się pod główną warstwą semantycznego organizmu, doprowadzają do naruszenia regularności jego funkcjonowania. Przykłady tego stanu rzeczy można by mnożyć (wiele ich znajdujemy u Agnieszki Czechowicz, Claude’a Backvisa i Czesława Hernasa<sup>7</sup>). W tym miejscu przywołajmy tylko jeden.

Oto Beliza, ksieni klasztoru Junony, przepowiada Paskwalinie przyszłość (III 717–730):

Tam rozpostrzesz dopiero ozdoby te swoje  
I wdzięki i fawory; tam pierwsze pokoje  
Drogo znajdziesz obite i sług w nich strojniejszych  
Niż przedtem kompaniją; potraw ci smaczniejszych  
Stoły złote dodadzą, i pastów, i soków  
Lestrygońskie imbryki; igrzysk i widoków  
Ku czci twojej zrzędzonych teatru nie zniosą.  
[...]  
Dopieroż się pokażesz z pięknością tą swoją  
W oknie owym, będąc już ozdobna oboją,  
I zewnętrzną, i zwierzchnią! Dopiero się z kraszy  
Swej nacieszysz!

Co właściwie mówi mniszka nadobnej pannie, która przebyła długą podróż pokutną, zabiła ucieleśniającego miłość Kupidyna, a za chwilę wyrzeknie się świata i jego grzechów, uczestnicząc w obrzędzie wzorowanym na prymicyjnym ceremoniale chrześcijańskim? Ksieni przekonuje Paskwalinę, że tak naprawdę niczego się nie wyrzekła, gdyż piękno, rozkosz i pycha nadal będą w życiu bohaterki obecne. Oczywiście czytelnicy, którzy przyjmują, że poemat jest tekstem znaczeniowo jednorodnym i całkowicie poważnym, będą twierdzić, iż mowa o pięknie wewnętrznym

---

wszystko to, co składa się na pokutny i prymicyjny obrzęd chrześcijański (zob. J. Okoń, *Wstęp...*, s. LIII).

<sup>7</sup> Nie ze wszystkimi przykładami A. Czechowicz można się jednak zgodzić. Nie dostrzegam chociażby komizmu w przedstawieniach strachu Paskwaliny (zob. II 444–451) czy też podwójności w scenie wizyty bohaterki u Apollina (zob. II 545–796). W tym ostatnim wypadku niby jest to scena poważna – Paskwalina ma wynieść z opowieści boga pewną naukę – ale gdzieś z wnętrza tekstu S. Twardowski ma puszczać oko do czytelnika: spotkanie z Apollem winno skłonić do pytań o znaczący brak relacji seksualnych między parą bohaterów.

Cz. Hernas z kolei tak oto pisze o zakończeniu *Nadobnej Paskwaliny*: „Szczęście Paskwaliny to duma ze zwycięstwa nad Wenerą, [...] możliwość uzyskania wewnętrznej harmonii przez wyrzeczenie się miłości. Tę właśnie myśl wypowiada Twardowski w końcowych wierszach poematu, a wcześniej wyraził to w dramatycznym opisie niszczenia strzał Kupidyna i jego samobójstwa. Ale czy to rozwiązanie jest możliwe? Wenera nie jest tego pewna. Na wieść o klęsce Kupidyna zastanawia się: «owo koniec świata / Abo ma być, abo nas czeka coś dziwnego». Twardowski, choć wie, że wszystko się tu może zmienić na świecie, i choć wierzy, że Bóg w takiej reformie mógłby pomóc, też nie jest tego pewny: czy nastanie złoty wiek szczęśliwego życia bez miłości, czy wróci wiek Saturnowy «z jego niewinnością», czy bliska jest reforma świata?» (*Barok*, Warszawa 2002, s. 342).

(w tym wypadku ciało jest tylko jego zewnętrzną szatą), a nie o pysze i próżności, cały ten fragment uznając co najwyżej za alegoryczny. Dlaczego jednak, czytając ten frapujący passus, odnosimy wrażenie, że wnętrze i duch nikną pod naporem przepychu tego, co doczesne i cielesne? Czy możemy nadal z całkowitym przekonaniem mówić o przemianie? Paskwalina wciąż przecież „traktuje [...] cały świat jako widza” i „wtedy tylko osiąga własną świadomość, kiedy występuje przed widzem”<sup>8</sup>. Owszem, może zrozumiała, że miłość jest „źwierzęcą / żądzą” (I 1117–1118), powraca jednak do Lizbony w gruncie rzeczy niezmieniona – czyniąc z siebie, jak to już stwierdziłem w innym miejscu, „widowisko, duchowy, co prawda, ale jednak spektakl”<sup>9</sup>.

A zatem wniosek jest jeden – nie da się ustalić, unieruchomić sensu *Nadobnej Paskwaliny*. Nie dlatego, że nie posiada go ona w ogóle, ani też dlatego, że ma ich więcej, lecz ponieważ stale coś przeszkadza w takim jego uchwyceniu, które nie budziłoby zastrzeżeń. Używając słów pojawiających się w poemacie, można powiedzieć, iż sens ów „chce, nie chce, i pragnie, i nie wie, / co ma czynić” (I 791–792). Jest to spowodowane tym, że tekst jako nośnik sensu zamiast stanowić jego fundament, staje się grząskim gruntem, który raz po raz dostarcza czytelnikowi komunikaty sprzeczne z tym, co właśnie ma zostać ustalone. Tej wpisanej organicznie w tekst niejednoznaczności dzieła Twardowskiego nie stwierdzano dotąd kategorycznie dlatego, jak sądzę, gdyż przesłaniały ją czynności interpretacyjne, które *Nadobną Paskwalinę* czyniły raz „świecką” (Okoń), raz „duchowną” (Urbański), zawsze jednak poważną i sensowną całością semantyczną, która – z zasady – nie może sama siebie podważać różnego rodzaju znaczeniowymi marginesami.

## Dwoista natura miłości

Rozważania na temat natury miłości w *Nadobnej Paskwalinie* zaczniemy od fragmentu dobrze znanego (I 1117–1125):

Sprzeciw się, Paskwalino, sprzeciw tym zwierzęcym  
Żądom swoim, ani tak uporem dziec[i]ęcym  
Jabłka tego napieraj, które – w pół urwane  
Krassy swojej – dorodne zda się i rumiane,  
A tylko co poleży, abo go dosięże  
Pleśń subtelna, niedługiej skazie swej podłęże.  
Bo cóż miłość? – jedno jest pigwą z wierzchu śliczną  
I w cukrze arsenikiem, dręcząc ustawiczną  
Brańce swoje niewolą, co jej ręce dali.

<sup>8</sup> J. Starobinski, *Racine i poetyka spojrzenia*, przeł. W. Karpiński, [w:] *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*, oprac. W. Karpiński, Warszawa 1974, s. 242.

<sup>9</sup> Zob. P. Bohuszewicz, *Między eposem i powieścią*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Filologia Polska” 2006, z. 63, s. 25.

Napomnienie to wypowiada Stella, opiekunka bohaterki, tuż przed podjęciem przez Paskwalinę wyprawy, mającej na celu pozbycie się uczuć do Oliwera, a w dalszej perspektywie całkowite pokonanie miłości. Postacie, które peregrynantka napotyka na swej drodze, utwierdzają ją w negatywnym obrazie miłości. Według Felicji miłość zastawia sidła, „zakrada się” (I 1276) i pojawia nie tam, gdzie się jej można spodziewać; według Apollona i Belizy uczucie „uwodzi” (II 751, III 684); z kolei najdłuższa wypowiedź Diany przedstawia mechanizm powstawania miłości – jest ona owocem żywota próżniaczego, rodzi się bowiem w trakcie „żartu i śmiechu” (II 1138), a więc podczas czynności niezwiązanych bezpośrednio z miłością.

Słowa mentorów Paskwaliny tworzą jeden obraz miłości. W przeciwieństwie do stanu, który Paskwalina (ponoć) osiąga pod koniec swojej wędrówki, a który polega na wyzbyciu się „nieuporządkowanego przywiązania”, miłość to afekt złożony i dlatego nieoczywisty. Złożony w dosłownym sensie tego słowa – składa się bowiem z dwóch warstw: wewnętrznej, która stanowi prawdziwą naturę miłości, i zewnętrznej, która jawi się człowiekowi, przy czym obie pozostają wobec siebie w relacji przeciwieństwa.

Konceptualizacja miłości poprzez wpisanie jej w binarną strukturę wnętrza i zewnątrz, prawdy i pozoru, rzeczy samej w sobie i rzeczy jawiącej się człowiekowi nie jest niczym nowym, pozostaje bowiem wytworem, jak by powiedział dekonstrukcjonista, dualistycznej metafizyki Zachodu, która sięga czasów Platona. Nie tyle tradycja platońska będzie nas jednak teraz interesowała, ile o wiele bliższa *Nadobnej Paskwalinie* tradycja religijna, a konkretnie zawarty w *Księdze Rodzaju* opis kuszenia Ewy przez Szatana. W tej fundamentalnej dla kultury chrześcijańskiej scenie dwoistość tego, co pożądane i zakazane jednocześnie – dwoistość przedmiotu grzesznego – pojawia się po raz pierwszy, warto ją więc przypomnieć (Rdz 2, 1–6):

A wąż był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe, które Pan Bóg stworzył. On to rzekł do niewiasty: „Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?” Niewiasta odpowiedziała wężowi: „Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli”. Wtedy rzekł wąż do niewiasty: „Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło”.

Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy. Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią: a on zjadł<sup>10</sup>.

Tak samo, jak miłość w poemacie Twardowskiego, biblijny wąż, w tradycji chrześcijańskiej identyfikowany z Szatanem, to postać, która kim

<sup>10</sup> *Pismo Święte Starego Testamentu i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich, Poznań 1990, s. 26.

innym jest, a kim innym się jawi. Podobnie zresztą jak jego działanie, które człowieka wiedzie do grzechu: kuszenie nigdy nie jest tym, na co wygląda. Oto wąż, który jest Szatanem, uwodząc – zwodzi, w efekcie czego Ewa, która pragnie dla siebie pewnego dobra (nie wie przecież, że wąż jest Szatanem, więc nie może rozpoznać, że to, co przedstawia się jej jako zakryta do tej pory prawda, jest oszustwem), kieruje się ku złu. Powszechny w kulturze chrześcijańskiej lęk przed Szatanem (szczególnie nasilony w renesansie, a nie – jak się powszechnie sądzi – w średniowieczu<sup>11</sup>) wynika z tej właśnie dwoistości: nie z samej istoty Szatana, lecz z tego, że nigdy jego istoty nie widać; nie z jego potworności, ohydy i „złości”, ale z tego, że owe cechy występują zawsze w jakimś przebraniu – często zupełnie innym niż to, co ono skrywa<sup>12</sup>. A więc lęk przed Szatanem i związanym z nim grzechem nie jest lękiem przed obecnością (która zawsze jest prosta i samo-obecna), lecz przed ukrytą i rozproszoną nie-obecnością, obecnością zawsze możliwą.

Niemal cała literatura dawna przedstawia grzech i wszystko to, co światowe, za pomocą takiej właśnie struktury<sup>13</sup>. Oto w *Sądzie Parysa, królowica trojańskiego Wenera*:

powiada nic nie być lepszego  
Nad cielesną miłość, ani godnego.  
Które zaiste są smrodliwe  
A temu, kto się ich dzierży, szkodliwe<sup>14</sup>.

Z kolei bohater *Powieści o Róży*:

wstąpiwszy do Ogrodu Rozkoszy [...], sądzi w pierwszej chwili, iż jest to Raj Ziemi, bowiem miejsce tak pełne uroku musi przecież należeć do świata duchowego [...]. Dopiero dalszy bieg wypadków wyprowadza go z tego błędu<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Wiąże się to oczywiście z wynalezieniem druku, które pociągnęło za sobą większą niż kiedykolwiek dotąd możliwość rozpowszechniania wizerunku Szatana (zob. J. Delumeau, *Strach w kulturze zachodu XIV–XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986, s. 226–229).

<sup>12</sup> Por.: „Przekonanie, że demon ustawicznie zwodzi ludzi swoimi czarami, przeniknęło całą literaturę teologiczną i naukową renesansu. [...] [Powszechne staje się wówczas pytanie,] jakże człowiek, jednocześnie zabawka i widz działań demonicznych, mógłby wyzbyć się niepewności. [...] Jak odróżnić to, co rzeczywiste, od złudy? Ważne jest więc to, co widzialne. Otóż «wszystko, co czyni się na świecie w sposób widomy, może być dziełem diabłów». Tak przemawiali zarówno święty Augustyn, jak i święty Tomasz: nauczanie tyśiąckroć powtarzane u progu czasów nowożytnych” (tamże, s. 236).

<sup>13</sup> I nie tylko literatura. O *Ogrodzie rozkoszy* H. Boscha przywołany już historyk pisze na przykład: „W fałszywym raju ziemskim w fontannie wiecznej młodości igrają młode kobiety, czarne i białe; są tu smakowite owoce, kwiaty, kolory tak delikatne i świetliste, że nasuwają myśl o perskiej miniaturze, a wszystko to tworzy atmosferę zachwycenia. Ale wtargnięcie rzeczy zabawnych bądź sprośnych sugeruje, że chodzi tu o demoniczne diabelskie złudzenia” (tamże, s. 223).

<sup>14</sup> *Sąd Parysa, królowica trojańskiego*, IV 760–763. Cyt. za: J.K. Goliński, *Peccata capitalia. Pisarze staropolscy o naturze ludzkiej i grzechu*, Bydgoszcz 2002, s. 51.

<sup>15</sup> J. Sokolski, „Miejsce to zową żywot”. *Staropolskie romanse alegoryczne*, Wrocław 1988, s. 49–50.

Podobnie w *Wizerunku własnym żywota człowieka poczciwego* Mikołaja Reja Młodzieniec, tuż po tym, jak wyszedł z Ogródu Rozkoszy, spotyka Minerwę, ta zaś wyklada mu, co kryje się pod obrazami, które zobaczył. Prawie cała argumentacja bogini sprowadza się do wykazania dwoistości, którą nacechowane jest to miejsce. Zwróćmy szczególnie uwagę na przywołujący skojarzenia biblijne obraz czającego się pod trawą węża oraz, obecne również w *Nadobnej Paskwalinie*, przeciwstawienie cukru i trucizny:

O nędzniku marny,  
Patrzaj, by cie tam karmiąc nie dawanoć skwarny.  
Lepiej ja nieboraczku znam tamte rozkoszy:  
I jako się ta ksieni tam z nimi kokoszy,  
Jako światem błaznuje, i jako ji zwodzi,  
I jakie zbytki w ludzioch, jakie szkody płodzi.  
Zda-ć się tobie w jej sprawach, by była bogini.  
Lecz gdy lepiej obaczysz, podobniejsza-ć k świni.  
O, srogiz się to tam wąż pod tą trawą tai,  
Który kasa po cichu tam w tej marnej zgrai,  
A pirwej by szkorpijon cichuczko przeliże.  
O coż ich tak zawiodły tamty marne bryże!  
Bo chociaż się foremnie z daleka błyskają,  
Ale byś wewnątrz poźrzał, szpetnąć farbą mają.  
Są jako ona wędka, co się w wodzie błyszczczy,  
Która niewinne rybki zawždy zdradnie niszczy.  
Kiedy się do niej zbieżą, wielką radość mają,  
Ano je potym szpetnie na suszą targają.  
Takżeć też ta cukruje swymi postawami,  
Lecz wszędy gorzki piołyn pod jej potrawami<sup>16</sup>.

Jak traktować rozkosz, a więc i miłość, która została określona w ten sposób? W chrześcijaństwie nie mamy do czynienia z – jak to ujął Michel Foucault – „ekonomią” i „dietetyką”<sup>17</sup> przyjemności, a więc z odniesieniem do opozycji korzystne – niekorzystne, które kształtowały moralność greckiej „troski o siebie”<sup>18</sup>. To raczej obraz agresywnej, okrutnej i podstępnej

<sup>16</sup> M. Rej, *Dzieła wszystkie*, t. 7: *Wizerunek własny żywota człowieka poczciwego*, cz. 1: *Fototypia i transkrypcja tekstu*, oprac. W. Kuraszkiewicz, Wrocław 1971, s. 153–154.

<sup>17</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, T. Komendant, Warszawa 2000, s. 234.

<sup>18</sup> Ciekawe byłoby szersze przeciwstawienie tych dwóch moralności oraz sposobów konceptualizowania przez nie przyjemności cielesnych. Foucault dokonał tego tylko pobieżnie, wpisując chrześcijański stosunek do ciała w bardziej ogólny problem kształtowania się tzw. „seksualności” w społeczeństwach nowożytnych. Wiemy jednak, że planował napisanie tomu *Aveux de la chair*, poświęconego moralności seksualnej wczesnego chrześcijaństwa (projekt ten przerwała śmierć filozofa – zob. T. Komendant, *Testament Michela Foucaulta*, [w:] M. Foucault, *Historia seksualności...*, s. 5). Już jednak z tego pobieżnego opisu wyłania się zasadniczy zarys chrześcijańskiego myślenia o ciele, które wbrew temu, na co wskazują znawcy problemu (zob. np. J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1994, s. 307; G. Raubo, *Barokowy świat człowieka. Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*,

gry: w gruncie rzeczy to nie podmiot rozkoszuje się przedmiotem swoich pragnień, lecz to miłość – kiedy już odsłoni ukryte za „cukrowanymi” pozorami swe prawdziwe oblicze – „rozkoszuje się” podmiotem, czyniąc z niego przedmiot<sup>19</sup>. W *Nadobnej Paskwalinie* najlepiej to widać w momencie, kiedy bohaterka zakochuje się w Oliwerze. Afekt ten w sposób jednoznaczny (i zgodny z myślą dawną) został przedstawiony jako choroba – i to choroba, która swą genezę bierze z cielesnej konstytucji istoty ludzkiej<sup>20</sup>. Na czym polega „chorobowy” status miłości? Przede wszystkim na odwróceniu naturalnego porządku rzeczy. Oto bowiem Paskwalina przestaje panować nad swoim (czy jeszcze swoim?) ciałem, a ono zaczyna działać tak, jakby samo było podmiotem. „Miłość niesie samopas” (I 1235), powodując nie tylko „dziwne odmiany” na twarzy dziewczęcia, których nie można „utaic” (I 766–767), ale również wpędzając ją w chaos „nieskończonych różno / myśli” (I 784–785), które nie tyle są myślane, ile „myślą” Paskwaliną. Ona sama twierdzi: „Gwałt mię ze wnętrz porywa” (I 800). Tym, co zostało „zgwałcone” przez zakochane ciało, jest rozum i podmiotowość bohaterki. Rozum „zgwałcony” nie oznacza rozumu nieobecnego. Przeciwnie! Rozum cały czas jest obecny, tyle tylko że nie potrafi on już spełniać roli „kontrolera” rozbuchanego uczucia, a jego rola ogranicza się do bycia źródłem tej smutnej konstatacji.

Jeżeli to afekt, a nie podmiot działa w sposób przemyślny, jeżeli to afekt odbiera rozum, unicestwia wolę i stwarza chaos w człowieku, nie wystarczy nazwać go chorobą. W końcu działa on jak istota ożywiona!

---

Poznań 1997, s. 20), przeciwstawia się zasadniczo myśleniu greckiemu. Oczywiście oba te dyskursy waloryzują ciało zasadniczo negatywnie (w Grecji na pierwsze miejsce wysuwa się myśl orfików, pitagorejczyków, Platona i Plotyna, na gruncie chrześcijaństwa natomiast przedstawicielem podobnego poglądu będzie chociażby Orygenes czy św. Augustyn), tak że nawet kiedy mówi się o jedności psychofizycznej człowieka (w Grecji będzie to przypadek Arystotelesa, w chrześcijaństwie – św. Pawła i Tomasza), ciało i tak zostaje podporządkowane prokreacji i upodrzednione, spełnia bowiem funkcję „świątyni Boga i duszy” albo narzędzia myślenia, a więc pewnego miejsca li tylko, czy też nośnika czegoś odeń znacznie ważniejszego i wartościowego. Ta zasadniczo negatywna postawa wydała również bardzo podobne owoce w postaci wstrzemięźliwości seksualnej. Jednak, jak pisze Foucault: „Nie należy [...] z tych [...] podobieństw wyciągać daleko idących wniosków. Nie sposób z nich wnosić, że moralność seksualna chrześcijaństwa i pogaństwa tworzą jedność. Wiele tematów, zasad i pojęć można zapewne znaleźć i w jednej, i w drugiej, ale nie zajmują one tego samego miejsca ani nie mają tego samego znaczenia. Sokrates to nie Ojciec Pustyni walczący z pokusami, a Nikokles to nie chrześcijański mąż [...]. Co więcej, ciągle trzeba mieć na uwadze, że Kościół i duszpasterstwo chrześcijańskie nadały walor zasady pewnej moralności, której nakazy stały się obowiązujące, a zasięg uniwersalny [...]. Natomiast w myśli antycznej wymogi wstrzemięźliwości nie przekształciły się w jedną moralność, spójną, autorytarną i jednakowo obowiązującą wszystkich; stanowiły raczej naddatek, coś w rodzaju „luksusu” wobec powszechnie obowiązującej moralności” (M. Foucault, *Historia seksualności...*, s. 160).

<sup>19</sup> Zob. Cz. Hernas, *Barok...*, s. 67.

<sup>20</sup> „Melancholia (także miłosna) jest chorobą somatyczną, nie zaś chorobą duszy” (M. Hanusiewicz, *Pięć stopni miłości. O wyobraźni erotycznej w polskiej poezji barokowej*, Warszawa 2004, s. 15). Przekonanie to podzielali Arystoteles i Platon (a później Plutarch i Lukrecjusz), a ugruntował je w swoich pismach Galen, wielki medyk późnej starożytności.



Nic dziwnego zatem, że zostaje w pewnym momencie poematu utożsamiony ze zwierzęcością: „Sprzeciw się, Paskwalino, sprzeciw tym zwierzęcym / Żądzom swoim” (I 1117–1118)<sup>21</sup>. Znaczące, że mówi to Stella, opiekunka bohaterki. Słowa mentorki ostatecznie utwierdzają w Paskwalinie właściwe, z punktu widzenia interesującej nas postawy, rozumienie miłości. Wcześniej myślała o niej jako o chorobie, ale przecież chorobę można wyleczyć. Obecnie myśli o miłości jak o dzikim zwierzęciu, które obudziło się w jej sercu. Takiemu zwierzęciu można albo dać się pożreć, albo je zabić, wyruszając na pielgrzymkę. Bohaterka wybiera to drugie rozwiązanie.

Zanim jednak Paskwalina dokona „zabójstwa miłości”, słucha nauki Diany. Bogini poucza ją, że przyczyną powstania afektu jest wolna wola. Żeby uatrakcyjnić swój wykład, Diana podaje przykład Prozerpiny wprowadzonej przez Plutona. Do egzemplum Paskwalina zgłasza jednakże całkiem zasadne wątpliwości. Prozerpina nie może być potraktowana jako przykład wolnej woli, będącej źródłem grzechu, skoro wcale nie chciała zostać porwana przez Plutona. Diana odpowiada (II 1105–140):

Prawdę mówisz [...], że nikt poniewoli  
Złym nie będzie. Aleć to boskiej było woli  
Wprzód przyczytać, która w tej zwłaszcza materyjej  
Nie zbadana nikomu. A też nikt niczyjej  
Wiedzieć myśli nie może i przeniknąć okiem.  
Mogła ona choć na to pozwolić narokiem,  
I z nami [tj. z Dianą i Minerwą] konwersując, głęboko gdzie w sobie  
Zawziętość tę utaić. [...]

I choć ją to dała  
Matka do nas na dalsze panięskie ćwiczenie,  
Tedy późno, bowiem już miękkie przyrodzenie,  
Utwardzone zwyczajem i przeszłą niekarą,  
Górę wzięło. Czegom ja, dworką będąc starą,  
Postrzegąła częstokroć w potocznych rozmowach,  
Że jakąś osobliwą w bezpieczniejszych mowach  
Miała swoją uciechę i śmiać się jej było  
I poigrać z małymi chłopiętami miło.  
A niech taką wesołość jako kto chce grodzi:  
Wenus z żartu i śmiechu najpierwej się rodzi.  
To być może: lubo iść za mąż wolą miała,  
Jeźliże za Plutona – tego nie wiedziała.

Przedstawienie Prozerpiny przez Dianę nawiązuje do fundamentalnej dwoistej natury grzechu, właściwej wszystkim dawnym koncepcjom; pojawia się w nim jednak również coś, co w przywołanych wyżej wypowiedziach było nieobecne i co szczególnie zadziwia. Oto w epoce, która naturę duszy utożsamiała z myśleniem, a to, co nieracjonalne powiązała z ciałem<sup>22</sup>, w epoce, w której człowiek jest „dany sobie w bezpośredniej

<sup>21</sup> O szaleństwie-zwierzęcości w *Dafnis drzewem bobkowym* Twardowskiego zob. G. Raubo, *Oko i rozum...*, s. 201.

<sup>22</sup> Świetnie pisze o niej w kontekście *Nadobnej Paskwaliny* Raubo w przywołowanym

i suwerennej przezroczystości Cogito<sup>23</sup> i w której za źródło działania człowieka uznaje się wolną wolę (o czym zresztą dosłownie chwilę wcześniej mówi sama Prozerpina-Kora)<sup>24</sup>, krótko mówiąc – w epoce podmiotu kartezjańskiego pojawiają się oznaki jej rozkładu. Nieprzypadkowo Prozerpina została porwana przez Plutona, boga podziemi, jest w niej bowiem coś, co nie ogranicza się do woli i rozumu, a co jednocześnie nie pochodzi z ciała i pozostaje swego rodzaju „podziemiem” jej osobowości. Bez przyjęcia hipotezy o „pod-osobowości”, „pod-świadomości” (!) nie wytłumaczymy postępowania Kory. Nie można bowiem jednoznacznie wskazać czy chce, czy nie chce zostać porwaną. I chce, i nie chce, a raczej: chociaż wydaje jej się, że nie chce, to jednak gdzieś w głębi pragnie podążyć za Plutonem do Hadesu („Mogła ona choć na to pozwolić narokiem [a więc mimo woli – P. B.], / I z nami konwersując, głęboko gdzie w sobie / Zawziętość tę utaić”). Czym jest ta głębia, która nie jest ani myślą, ani ciałem? Żadna ze współczesnych Twardowskiemu koncepcji osobowości nie potrafi odpowiedzieć na to pytanie, bowiem żadna z nich owej „dziwnej części” jeszcze nie wskazała – stanie się to dopiero w 1900 roku, kiedy to pewien wiedeński neurolog i psychiatra, Sigmund Freud, wyda pracę zatytułowaną *Objaśnianie marzeń sennych*. Jednak grunt pod koncepcję psychoanalityczną był już od dawna przygotowany – i to nie tam, gdzie byśmy się tego spodziewali...

Taką właśnie tezę postawił w *Historii seksualności* Michel Foucault. Najkrócej i najtrafniej komentuje ją znawca i tłumacz dzieła filozofa, Tadeusz Komendant, pisząc, że „kozetka psychoanalitka jest ostatnim wcieleniem konfesjonału, technologii wyznania stworzonej przez chrześcijaństwo”<sup>25</sup>. Według Foucaulta, początki owej technologii wyznania łączyć należy z okresem następującym po soborze trydenckim, kiedy to nie tylko zwiększono rytm dorocznych spowiedzi, ale również zupełnie inaczej zaczęto do niej podchodzić. Oto fragment wydanego we Francji w 1695 roku podręcznika dobrej spowiedzi, autorstwa Paula Segneri:

Rozważ więc pilnie wszelkie władze swej duszy – pamięć, rozsądek, wolę. Równie dokładnie rozważ swoje zmysły... Rozważ też wszystkie myśli, słowa

już artykule *Oko i rozum...* (s. 198–199). Zob. też jego książkę *Barokowy świat człowieka...*, s. 15–67.

<sup>23</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 2, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2005, s. 140.

<sup>24</sup> Koncepcja wolnej woli jako źródła działania człowieka stała się podstawą XVI-wiecznej koncepcji bohatera literackiego. Przykładowo, według F. Robortella, wewnątrz bohatera powinno składać się z dwóch władz duchowych: „*appetitus* (pożądania, naturalne popędy) oraz *electio* (wybór, władze intelektualne, zgodnie z którymi dokonuje się wyboru właściwej drogi postępowania). Działanie bohatera motywowane wolą postępowania dobrego lub złego jest wypadkową stałego, dynamicznego napięcia między *appetitus* a *electio*, powodującego wewnętrzne zmagania i konflikty” (T. Michałowska, *Bohater literacki*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – renesans – barok*, red. T. Michałowska, przy współudziale B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temeriusz, Wrocław 1998, s. 124).

<sup>25</sup> T. Komendant, *Testament Michela Foucaulta...*, s. 7. Foucault pisze o tym na s. 55 *Historii seksualności*.

i uczynki. Rozważ nawet sny, czy po przebudzeniu nie dałeś im przyzwolenia... Niech ci się wreszcie nie wydaje, że w tak drażliwej i niebezpiecznej materii [grzechu nieczystości – P. B.] cokolwiek może być drobne i mało ważne<sup>26</sup>.

Słowa te uzmysławiają, że w wyznaniu grzechu nieczystości przestała być ważna zewnętrzna cielesność, „pozycja partnerów, zachowania, gesty, dotknięcia, szczytowy moment rozkoszy – drobiazgowo cały przebieg aktu płciowego”<sup>27</sup>, za to nacisk kładzie się na „myśli, pragnienia, lubieżne wyobrażenia i upodobania”<sup>28</sup>, a więc na wnętrze penitenta.

Zgadając się z Foucaultem co do przemian zachodzących w praktykach spowiedzi, musimy jednak przesunąć datę ich początków. Nie jest to wiek XVII, lecz XII, bowiem to w tym właśnie czasie dokonuje się – jak pisze Jean Delumeau – istotna korekta tzw. pokuty według taryfy, w ramach której „spowiednik jawi się [...] przede wszystkim jako sędzia, który wypytuje, prowadzi śledztwo, ogłasza wyrok po dokonaniu wyceny winy”<sup>29</sup>. Nie interesując się wnętrzem penitenta, lecz przykładając czysto „zewnątrzną” winę (cudzołóstwo, obżarstwo, lenistwo itd.) do spisu grzechów wraz z odpowiadającymi im sankcjami. W XII zaczyna się to zmieniać:

Abelard, święty Anzelm, Hugo od świętego Wiktora kładą nacisk na sumienie, intencję, niezbędne zawstyżenie, łzy Piotra, który zapał się Jezusa. [...] Szczególną uwagę trzeba tutaj zwrócić na Abelarda. Gdyż to on – pisze Jacques Le Goff – „w dopracowanej formie przemieszcza centrum pokuty z sankcji zewnętrznej ku wewnętrznej skrusze i otwiera przed człowiekiem, przez analizę jego intencji, pole dla nowoczesnej psychologii”<sup>30</sup>.

Skąd to zainteresowanie wnętrzem spowiadającego się? Wpisuje się ono w ogólniejszą politykę, którą w odniesieniu do grzechu „nieczystości” Foucault nazwał „dyskursywizacją seksu”<sup>31</sup>. Otóż władza – bo o władzę cały czas tu chodzi – nie jest „prostą maszynką”<sup>32</sup>, nie posługuje się tylko mechanizmem represji, czyli prostym zakazem, i zamiast zniechęcać – zachęca do mówienia o seksie. Co dzięki temu osiąga? Znamy postać Hamleta i wiemy, co dzieje się z człowiekiem, który odczuwa ciągłą potrzebę przemieniania wszystkiego w dyskurs. Przedmiot znika w mgławicy słów, a im go mniej, tym bardziej staje się tajemniczy, im bardziej tajemniczy z kolei, tym większe staje się pragnienie rozwikłania jego zagadki. I tym właśnie jest „dyskursywizacja seksu”: skierowanym do podmiotu nakazem mówienia o seksie, który to podmiot zamiast odkrywać i kontrolować jego prawdę, produkuje ją i staje się jej zakładnikiem. Działo się tak, ponieważ nakaz dokładnego rozważenia dosłownie wszystkiego (Segneri skrupulat-

<sup>26</sup> P. Segneri, *L'Instruction du pénitent, ou la Méthode pratique pour se bien confesser*. Cyt. za: M. Foucault, *Historia seksualności...*, s. 24.

<sup>27</sup> M. Foucault, *Historia seksualności...*, s. 23.

<sup>28</sup> Tamże, s. 24.

<sup>29</sup> J. Delumeau, *Grzech i strach...*, s. 282.

<sup>30</sup> Tamże, s. 282–283.

<sup>31</sup> M. Foucault, *Historia seksualności...*, s. 20.

<sup>32</sup> Tamże, s. 74.

nie wymieniał: pamięci, rozsądku, woli, zmysłów, myśli, słów, uczynków, snów) stwarza wrażenie, że seks jest wszędzie, istniejąc nie w postaci jednolitej, jasnej i gotowej, lecz rozproszonej, zamaskowanej i domniemanej:

Nie zapominajmy, że chrześcijańskie duszpasterstwo, czyniąc z seksu przedmiot pełnego wyznania, przedstawiało go zawsze jako niepokojącą zagadkę: coś, co nie ukazuje się ostentacyjnie, ale czai się wszędzie – podstępna obecność mogąca ujść uwadze, mówi bowiem szeptem i często przywdziewa maski<sup>33</sup>.

I tutaj znowu chronologiczna korekta: ukonstytuowania seksu jako „tajemniczej” i obcej-obecności-we-mnie nie trzeba kojarzyć z rytuałem spowiedzi (a konkretniej ze związanym z nią rytuałem wyznania, będącym co najmniej od średniowiecza jednym z „głównych obrządków w skutecznej produkcji prawdy”<sup>34</sup>). Czas powstania tej koncepcji można przesunąć aż do samych początków kultury chrześcijańskiej. Zwróćmy uwagę, że o seksie mówimy za pomocą tych samych słów, którymi opisywaliśmy Szatana i grzech. I stwierdzenie, że seks jest niejednolity, niejasny, rozproszony oraz zamaskowany, oznacza znowu to samo – że wymyka się opozycji obecne – nieobecne, będąc tym, co potencjalnie jest wszędzie, choć nigdy nie można być tego pewnym.

Czy nie taką właśnie wizję przedstawia Diana na przykładzie Prozerpiny? Zwróćmy uwagę na słowa, które pojawiają się w zacytowanym wcześniej fragmencie: boska wola „w tej zwłaszcza materii / Nie zbadana nikomu”; „myśl”, której nie można „wiedzieć”; „narok”; głęboko tajona „zawziętość” itd. Przy ich pomocy, niejako na marginesie głównego wątku dzieła, Diana dokonuje mimowolnego rozchwiania opozycji, która zresztą była rozchwiana już od samych początków swego istnienia: wykazuje mianowicie, że podmiot nie jest dostępny sam dla siebie (nic dziwnego, skoro żyje w świecie, który nie jest tym, czym się jawi), gdyż narzędzie, mające w tym pomagać – rozum – posiada swoje drugie oblicze. Tego oblicza nigdy nie widać, co więcej – działa ono poza kontrolą świadomego „ja”, samoczynnie, bezładnie i gwałtownie, prowadząc w kierunku odwrotnym do tego, który „ja” zamierzyło.

Jaką zatem lekcję otrzymuje Paskwalina po wysłuchaniu opowieści o Prozerpinie? Że „wąćność, niebacność i rozdwojenie w sobie”, by zacytować słowa bardzo jej w tym momencie bliskiego Mikołaja Sępa Szaryńskiego, jest stanem konstytuującym ludzką naturę. Oczywiście na tym nie może poprzestać – w końcu Diana, tak jak wszystkie postacie pozytywne w utworze, reprezentuje model życia aktywnego po to, by również Paskwalina zaczęła żyć w ten sposób. Czy jednak *vita activa* może uchronić przed chaosem miłości? „Aktywizm” tego życia nigdy nie znosi zagrożenia, przed którym stanowi obronę: w sąsiedztwie domu rybaka mieszka cyklop, spokojne dni pasterzy mącą ataki dzikich zwierząt, jednak najgroźniejsza jest Wenus i jej syn, zagrażający Satyrowi,

<sup>33</sup> Tamże, s. 38.

<sup>34</sup> Tamże, s. 57.

Apollonowi, Dianie i całemu światu przedstawionemu w poemacie (skoro to właśnie po zabiciu Kupidyna ma nastać „Saturnów, z jego niewinnością, / Wiek” [III 1092–1093]). To właśnie dlatego ci ostatni bogowie „nigdy nie popróżniają” (II 1123) i cały swój czas trawią na polowaniach, wiedzą bowiem, że gdy tylko „poluzują” żelazne karby, w które ujęli swoje życie, stworzą tym samym miejsce dla niechcianego chaosu miłości. A zagrożenie to jest obecne nieustannie: w końcu to nie Wenus została zabita, lecz tylko jej syn, a ona sama przeniosła się jedynie w inne miejsce.

Ostatecznie zatem wybór życia aktywnego nie wystarcza. Również „przemiana”, jakiej dostępuje Paskwalina pod koniec utworu, przed niczym jej nie broni, skoro dalej pozostaje we władzy „królestwa wzroku”, pychy i pożądliwości, a więc... we władzy Wenus, która wszak pozostaje patronką pożądliwości jako takiej<sup>35</sup>. W obliczu miłości, będącej „uwodzicielem”, „oszustem”, „przebiegłym” i „groźnym prestidigitatorem” (te określenia, których używa Jean Delumeau w odniesieniu do Szatana, równie dobrze pasują do miłości właśnie<sup>36</sup>), należy mieć się bez przerwy na bacności. I ta właśnie specyficznie pojęta „hermeneutyka podejrzeń” jest ostateczną i najważniejszą lekcją, którą nie tyle Paskwalina od Diany otrzymuje (gdyż nie jest to lekcja dana wprost), ile którą może i powinna wyczytać z przykładu Prozerpiny, będącego wyciągnięciem najważniejszego wniosku z miłości pojmowanej jako całość dwoista.

---

<sup>35</sup> Nawiązuję tu do skonstruowanego przez św. Augustyna rozróżnienia dwóch typów miłości: „Miłością [Charitas] nazywam poruszenie umysłu do upodobania w Bogu ze względu na Niego, a korzystanie z bliźniego i siebie samego ze względu na Boga; pożądliwość [cupiditas] zaś to poruszenie umysłu znajdujące upodobanie w sobie, bliźnim lub czymkolwiek innym nie ze względu na Boga” (Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1979, s. 78; cyt. za: J. Sokolski, „*Miejsce to zowąż żywot*”..., s. 49).

<sup>36</sup> Zob. J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu...*, s. 223, 235.