

GRZEGORZ RAUBO
Instytut Filologii Polskiej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

„W TWARDE WIEZIENIE WSADZONO MI DUSZĘ”. WYBOCOWANIE DUSZY W CIELE W LITERATURZE BAROKU

Słowa kluczowe: barok, literatura, antropologia filozoficzna, dusza, ciało

Keywords: baroque, literature, philosophical anthropology, soul, body

Wyodrębniane przez historyków idei koncepcje dualizmu duszy i ciała mogą stanowić przedmiot refleksji skoncentrowanej na różnych aspektach tego fascynującego „starego problemu”, który od czasów najdawniejszych rozpatrywany był na gruncie filozofii człowieka¹. Prezentowane odczytanie tych koncepcji (odgrywających znaczącą rolę w dociekaniach antropologicznych pisarzy polskiego baroku)² skupia się na rozważaniach o dychotomii pierwiastków duchowego i materialnego, które dokumentują dystopijne ujęcie ciała jako miejsca wygnania, uwięzienia czy wyobcowania duszy³.

Przywołanie źródeł z epoki poprzedzić należy przypomnieniem, że ta radykalna w swej wyrazistości interpretacja somatycznej natury człowieka uformowana została w starożytności. Jej korzenie tkwią w orfizmie, który traktując ciało jako grób i więzienie duszy⁴ stworzył podłoże dla jednego z najbardziej nośnych mitów kultury europejskiej – „mitu duszy wygnanej”. Mit ten, ukazując istotę ludzką

¹ Cornelis Anthonie van Peursen, *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, trans. Tadeusz Mieszkowski, Tomasz Zembrzusi (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1971), 5-21.

² Vide: Jadwiga Kotarska, *Theatrum mundi. Ze studiów nad poezją staropolską* (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 1998), 43-64; Claude Backvis, *Panorama poezji polskiej okresu baroku*, vol. 1 (Warszawa: Wydawnictwo Optima JG, 2003), 17-46.

³ Z syntetycznych prac poświęconych koncepcjom ciała w dawnej kulturze i filozofii europejskiej odnotujemy między innymi: Stanisław Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009); *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, ed. Andrzej Kieras, Elżbieta Struzik (Katowice: Uniwersytet Śląski, Studio 29, 2010); *Historia ciała*, vol. 1, *Od renesansu do oświecenia*, ed. Georges Vigarello (Gdańsk: Słowo/Obraz, Terytoria, 2011).

⁴ Adam Krokiewicz, *Studia orfickie* (Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski, 1947), 46.

rozszczepioną na duszę i ciało, głosi, iż „człowiek jest we własnym pojęciu *tym samym*, co jego «dusza» i *innym* niż jego «ciało»”⁵, przedstawia ciało jako złe i obce duszy⁶, jako miejsce jej pokuty, uwięzienia, doświadczania skażenia i pokus⁷, każe widzieć w ciele „symbol niedoli istnienia”⁸. Zrelacjonowana wykładnia ludzkiej cielesności podjęta została w platonizmie, była wzbogacana o nowe wątki w jego licznych kontynuacjach i odgałęzieniach. Pogarda dla somatycznej natury człowieka zaznaczyła swą obecność w gnozie i manicheizmie, w wielu postaciach uwidaczniała się w kulturze chrześcijańskiej, wytyczając profil refleksji nacechowany charakterystycznym „urazem do ciała”⁹ – postawą stanowiącą rewers gloryfikacji duszy, będącą kontrapunktem dla pochwał jej boskiej doskonałości¹⁰.

Jest rzeczą godną uwagi, że u progu epoki nowożytnej wzmoczeniu negatywnego nastawienia wobec ciała w pewien sposób sprzyjała filozofia kartezjańska, która eksponowała dychotomię duszy i ciała, substancji myślącej (*res cogitans*) oraz substancji rozciągłej (*res extensa*). Triumfy kartezjanizmu tworzyły bowiem podatny grunt dla wzmocnienia legitymującej się wielkim autorytetem tradycji augustyńskiej¹¹, zaś przynajmniej niektórzy jej zwolennicy (choć nie deklarowali tego wprost) zapewne skłonni byli przyjąć, że „są zniewoleni do zamieszkiwania w dwóch przeciwstawnych sobie i wrogich królestwach – boskim i cielesnym”¹², co w formowanych w tym duchu wzorach pobożności przekładało się na gnostyczką czy manichejską w swym rdzeniu zachętę do dewaloryzacji ciała¹³. W osnowie antropologii oraz epistemologii kartezjańskiej doszukiwano się też cech angelizmu, którego wyrazem miało być promowanie teorii „człowieka jako anioła czy też jako bezcielesnej substancji myślącej”¹⁴, przekreślenie ciała i zmysłów

⁵ Paul Ricoeur, *Symbolika zła*, trans. Stanisław Cichowicz, Maryna Ochab (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986), 264.

⁶ Ibidem, 265.

⁷ Ibidem, 268.

⁸ Ibidem, 271.

⁹ Ryszard Przybylski, *Pustelnicy i demony* (Kraków: Znak, 1994), 55-84. W związku z sygnalizowaną wyżej problematyką – vide: Hans Jonas, *Religia gnozy*, trans. Marek Klimowicz (Kraków: Wydawnictwo Platan, 1994); Gilles Quispel, *Gnoza*, trans. Beata Kita (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1988); Hervé Rousseau, *Bóg zła*, trans. Anna Kotlarska (Warszawa: Czytelnik, 1988); Steven Runciman, *Manicheizm średniowieczny*, trans. Bartłomiej Zborski, Jerzy Prokopiuk (Gdańsk: Wydawnictwo Marabut, 1996).

¹⁰ Vide: Claude Tresmontant, *Problem duszy*, trans. Jadwiga Kowalczyk (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1973).

¹¹ W kontekście zagadnień omawianych w tym artykule należy odnotować, że niedawno wskazano na jej obecność w twórczości zajmującej nas epoki: Ireneusz Szczukowski, *Inspiracje augustyńskie w poezji polskiego baroku* (Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2007).

¹² Leszek Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, trans. Ireneusz Kania (Kraków: Znak, 1994), 113.

¹³ Vide: ibidem, 112.

¹⁴ Étienne Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, trans. Zofia Wrzeszcz (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1968), 116.

jako instrumentów, za pomocą których dusza zyskuje wiedzę o przedmiotach, a nawet „pogarda dla roli ciała w dziele poznania”, wynikająca w gruncie rzeczy z odrzucenia „ludzkiej doli”, w której wszelkie poznanie jest efektem współdziałania umysłu ze zmysłami ulokowanymi w ciele¹⁵.

O kartezjańskich teoriach mowa tu nie bez powodu, gdyż wywołały one pewien oddźwięk w twórczości polskich autorów barokowych. Na ogół wszakże podejmowany przez nich temat duszy wyobcowanej czy uwięzionej w ciele nie był inspirowany nowymi teoriami filozoficznymi lub naukowymi. Jego obecność w dużej mierze wynikała z zakorzenienia w kulturze, zwłaszcza w religijnej kulturze epoki, na której dualistyczne koncepcje odcisnęły wyraźne piętno.

Przestrzenie alienacji: więzienie, dom, lepianka

Ciało jako miejsce zamknięcia i cierpienia duszy pojawia się w rozmaitych konkretyzacjach obrazowych w emblematyce barokowej. „W twarde więzienie wsadzono mi duszę”¹⁶ – to zwieżłe wyznanie człowieka z utęsknieniem oczekującego nieprzemijających dóbr niebieskich widnieje w jednej z polskich subskrypcji do utworu *Amoris Divini et Humani effectus varii* (atrybucja polskich tekstów nie została ustalona, prawdopodobne jest jednak, że ich autorem mógł być Zbigniew Morsztyn). W wybitnym emblematycznym dziele Stanisława Herakliusza Lubomirskiego *Adverbia moralia* (1688) udreka „więzienia ciała”, moźół dźwignania „Kajdan i okowów ciała swego” opisywany jest natomiast w kategoriach doświadczenia „ciemności” i „ślepoty” przeciwstawianych światłu ludzkiego umysłu partycypującemu w światłości boskiej oraz poczuciu wolności, jakie zawdzięczamy umysłowi¹⁷. Skontrastowaniu uwięzienia w ciele i wolności umysłu służy tu silnie spolaryzowana symbolika ciemności i światła. Naturalna w tym kontekście metafora ślepoty – która wraz z ciemnością jest właściwa uwikłaniu w ciało, wygaszającemu „wszytko umysłu światło”, jak mówią o tym *Adverbia moralia* – może zyskać głębszy sens, zważywszy to, że za pomocą obrazów wywiedzionych z percepcji wzrokowej („widzenia”, „oglądania”, „naoczności”) od czasów starożytnych opisywano w filozofii europejskiej poznawczą aktywność umysłu, trud myślenia zmierzający do uchwycenia prawdy¹⁸. Przeciwwstawiona

¹⁵ Jacques Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, trans. Konstanty Michalski (Warszawa-Ząbki: Fronda, Apostolicum, 2005), 103, 111.

¹⁶ *Miłości boskiej i ludzkiej skutki różne*. Wraz z siedemnastowieczną polską wersją tekstów do *Amoris Divini et Humani effectus varii*, ed. Janusz i Paulina Pelcowie (Warszawa: Neriton, 2000), 59.

¹⁷ Stanisław Herakliusz Lubomirski, *Poezje zebrane*, vol. 1, ed. Adam Karpiński (Warszawa: Sempiternum, 1995), 146, 148.

¹⁸ Hannah Arendt, *Myślenie*, trans. Hanna Buczyńska-Garewicz (Warszawa: Czytelnik, 1991), 162-182.

tym dążeniom poznawczym „ślepotą” ciała – w tym jego niezdolność do „dostrzeżenia” cnoty, co uwydatnia „Salomon polski” – z całą ostrością uświadamia skalę zagrożeń, na jakie wystawiony jest umysł ulokowany w ciele, stale poddawany agresywnej presji jego zmysłowych pożądań.

Niedolę duszy zamkniętej w ciele inaczej zobrazował Aleksander Teodor Lacki w *Pobożnych pragnieniach* (1673), przekładzie słynnego emblematycznego utworu Hermana Hugona *Pia desideria* (1624). W skardze duszy wepchniętej w „ciemną klatkę” ciała pojawiają się akcenty anatomiczne, części ciała są fragmentami więzienia, w które została wtrącona dusza:

Ach, boleści! Ledwom się biedna urodziła,
zaraz ciała machina brzydką turmą była,
nogi w kajdany, ręce w dybki się zmieniły,
kości w kratne więzienia, a w postronki żyły.
Na toż to ze mną oraz zrodzone więzienie,
bym czuła w tej gospodzie wieczne utrapienie?

W toku lektury przytoczonego tekstu odnieść można wrażenie, iż konsekwentnie konstruowany opis w pełni oddaje dramatyczne położenie duszy. Okazuje się jednak, że dla ukazania ogromu jej cierpień konieczne jest jeszcze jedno wyobrażenie wyrażające dramat doświadczanego przez nią skrępowania. Na to bowiem, czym w istocie jest zamknięcie duszy w ciele, naprowadza kolejny obraz widniejący w skardze tej, która „mogła swobodnie w niebie trawić lata”:

Czy mnie-ż, której się szczupła niebieska widziała
kraina, ślimakowa będzie okrywała
koncha?¹⁹.

To, że dusza, dziedziczka niebiańskiej wolności, umieszczona została w ciasnym więzieniu ciała, nie jest jedynym zdumiewającym rysem ludzkiego bytowania. Nie mniej zaskakujące jest to, że rozpoznania tego stanu rzeczy człowiek nie tylko nie potrafi przełożyć na pożądany dystans wobec swej cielesnej powłoki, lecz że „ludzie żywot ten cukrują”, nazywają „rozkosznym krajem” to, co zwać się godzi „straszonym śmiertelnym więzieniem”, jak ujmował to Mikołaj Mieleszko w *Nabożnych westchnieniach* (1657), który temat zamknięcia duszy w ciele tak rozwinął w swym emblematycznym zbiorze:

Duszę Bóg wolną ciałem i kośćmi
Jak żelaznemi osadza kratami,
A każdy człowiek zaraz gdy się rodzi,
W ciało to właśnie jako w taras wchodzi,

¹⁹ Aleksander Teodor Lacki, *Pobożne pragnienia*, ed. Krzysztof Mrowcewicz (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN – Wydawnictwo, Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria”, 1997), 157-158.

W którym go nędza choć niejedna łupi,
Przeć się on w tej turmie kocha głupi²⁰.

Aksjologia patronująca autorowi cytowanego tekstu – reprezentatywna dla religijnej moralistyki baroku – była tłem refleksji antropologicznej w wielu utworach Wacława Potockiego. Nie sposób pominąć tego twórcy, śledząc kreowane w jego czasach obrazy wyobcowania duszy w ciele, gdyż dla poety z Łużnej dotkliwie przez człowieka odczuwana wojna zaprzysięgłych wrogów, duszy i ciała, była jednym z największych paradoksów stale poddawanych próbom racjonalnego wyjaśniania i stanowiących wyzwanie dla artystycznej imaginacji²¹. Pisząc o rozmiłowaniu w ułudach ciała, Potocki zauważał, że wielokrotnie przyobleka się ono w formy pełne rozmachu i ostentacji – rzecz by można: w formy odpowiadające kanonom barokowej „pompy”. Jej zachwycający splendor prowadzi nawet do złudzenia, iż niepewny żywot dokonujący się w przestrzeni „cielesnej turmy” uczynić można domeną stałości i spektakularnego piękna. W wierszu *Złego początku zły koniec* zawartym w *Moraliach* (powst. ok. 1688–1694, później jeszcze przeredagowywanych) poeta pisał:

Wszystkich okrył ten dekret: ktokolwiek się rodzi,
Do tej turmy z żywota matczynego wchodzi,
Wyglądając, rychło kat we drzwi zakolące;
Wzdy nam zamki, wzdy w głowach cwałają pałace,
Które w droższe od złota zdobimy szpalery,
Chcąc przetworzyć turmy ciał naszych w belwedery,
Najmniej o tym myśląc, że z pompy tak szumnej
Z turmą oraz leda w dzień wrzucą nas do trumny²².

Życie w więzieniu ciała toczy się w cieniu śmierci, przypomina trwożliwy los skazańca wyczekującego egzekucji. Loch ciała nie przeistoczy się we wspaniałą budowlę, a rozmach, z jakim ludzie próbują tego dokonać, uwydatnia tylko kruchość owego zamierzenia. Cytowany fragment tekstu – tak jak inne przytoczone tu diatryby przeciw zakorzenieniu człowieczego bytu w materii – został zbudowany w oparciu o wyrazistą, mocno w dawnej kulturze ugruntowaną analogię, zgodnie z którą cierpienia fizycznej egzystencji odzwierciedla metafora klatki czy lochu ciała.

Dualistyczny nurt antropologii barokowej sprowadza więc sytuację duszy w ciele do konkretności wizji uwięzienia, a tę rzucającą się w oczy prawidłowość

²⁰ Mikołaj Mieleszko, *Emblematy*, ed. Radosław Grześkowiak, Jakub Niedźwiedz (Warszawa: Neriton, 2010), 153.

²¹ Krzysztof Obremski, „Myśl antropologiczna i wyobrażenia. *Ogród fraszek i Moralia* Wacława Potockiego”, *Pamiętnik Literacki*, no. 2 (1998): 9.

²² Wacław Potocki, *Moralia*, vol. 1, ed. Tadeusz Grabowski, Jan Łoś (Kraków: Wydawnictwa Akademii Umiejętności, 1915), 372.

warto uwzględnić między innymi dlatego, że na jej tle można dostrzec odmienność drogi, jaka do wyobrażenia duszy zamkniętej w ciele wiedzie w poemacie Zbigniewa Morsztyna *Votum* (powst. ok. 1657–1659). Bieg myśli ariańskiego poety nie prowadzi od filozoficznych uogólnień ku konkretowi, jak ma to miejsce w omówionych wcześniej utworach. Bieg skojarzeń zapisanych w *Votum* dokonuje się w kierunku odwrotnym, oto bowiem rzeczywiste, być może wzorowane na autentycznych doznaniach poety odczucia udręczonego więźnia, skute-go kajdanami, rzuconego w „pogańskie krainy” i przenoszącego się w ojczyste strony mocą nieskrępowanej „myśli”, prowadzą ku filozoficznemu podsumowaniu zawartemu w słowach:

Tak i ta nasza z nieba udzielona
Cząstka światłości, w cieniu położona,
Jako niewolnik srogiego tyra-
Władzy poddana,

Brzydkim tłomokiem ciała obciążona
I snem głębokim prawie opojona
Wzdycha do swojej Niebieskiej dziedziny
Z ziemskiej niziny²³.

Sfera niebios, o której czytamy w utworze, przypomina, że charakterystycznym składnikiem omówionego wyżej typu wyobrażeń jest motyw uwalniania się duszy z więzienia ciała. Materializacją tęsknot duszy za wyswobodzeniem się od poniżających ją somatycznych uwikłań stanowią obrazy porzucania oków, otwierania z boską i anielską pomocą ciężkich wrót czy żelaznych bram klatki ciała. Dominującym, równocześnie najwyrazistszym wyrazem aspiracji duszy do porzucenia lochu ciała jest jej lot ku niebu²⁴. Poruszając się w powietrzu, dusza odbywa imaginacyjną podróż w żywiole, który w dawnej filozofii i literaturze często służył upostaciowaniu różnych wyobrażeń duszy, ukazywanej za pomocą rozbudowanego repertuaru metaforyki „powietrznej”²⁵. Dusza, wyposażona w przypisane jej przez poetów skrzydła – symbol dążenia ku transcendencji,

²³ Zbigniew Morsztyn, *Wybór wierszy*, ed. Janusz Pelc (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1975), 101-102.

²⁴ Na temat motywu lotu w poezji zajmującej nas epoki – vide: Maria Łukaszewicz-Chantry, *Trzy nieba. Przestrzeń sakralna w liryce Macieja Kazimierza Sarbiewskiego* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2002); Danuta Künstler-Langner, *Anioł w poezji baroku. Dzieje postaci w kulturze dawnej Europy* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2007), 141-160.

²⁵ Małgorzata Sacha-Piekło, „Powietrze”, in *Estetyka czterech żywiołów. Ziemia. Woda. Ogień. Powietrze*, ed. Krystyna Wilkoszewska (Kraków: Universitas, 2002), 221-222; Barbara Otwinowska, „«Powietrzne nic»”, in *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, ed. Alina Nowicka-Jezowa, Mirosława Hanusiewicz, Adam Karpiński (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1995), 297-312.

przemieszczając się w żywiole powietrza, czyni też zadość swemu pragnieniu czystości²⁶. W ziemskim życiu czystości tej przeszkadza duszy styczność z ciałem – siedliskiem grzechu, częścią człowieka naznaczoną śmiercią i rozkładem, którego grozę artyści baroku przybliżali z dosadną ekspresyjnością.

Komentując prezentowane źródła w innej perspektywie – a zarazem wskazując na kontekst pomocny w eksplikacji dalszych utworów, które zostaną tu przywołane – należy zaznaczyć, że przepajający je zamysł dewaloryzacji ciała pozwala wiązać ich ideowe przesłanie z kryptomanichejskim stosunkiem do ciała obserwowanym w kulturze religijnej baroku. Przejawiał się on między innymi w nasileniu wrażliwości makabrycznej oraz położeniu nacisku na cielesny wymiar pokuty²⁷, w której udęczenie ciała miało przysłużyć się eschatologicznemu ocaleniu duszy, co wielokrotnie podkreślali religijni poeci baroku. „Nie żałuj ciała, o duszę gra chodzi”, zadawać trzeba „wielki gwałt ciału”, aby duch nie zginął z jego powodu²⁸ – przekonywał Kasper Twardowski w *Pochodni Miłości Bożej* (1628), zaś Wojciech Stanisław Chrościński w *Psalmach spowiednych* zawartych w *Krótkim zbiorze duchownych zabaw* (1710) kierował do Boga słowa: „Uciążasz ciało, abyś duszę zbawił”, „Niech na katowniach grzeszne ciało jęczy, / Aż go prawdziwa pokuta wyręczy”²⁹. Religijna twórczość baroku przynosi obfitość dezyderatów sformułowanych w podobny sposób.

Utwory wcześniej tu przybliżone, jak też te, o których będzie jeszcze mowa, wiązać wolno również z oddziaływaniem rozprzestrzenionej w dawnym chrześcijaństwie doktryny *de contemptu mundi*. Jej średniowieczni twórcy czerpali z dualistycznych koncepcji starożytności, inspirowała ich wywiedziona z antycznej kosmologii tendencja do deprecjonowania ziemi, w myśl której „sublunarny świat przeciwstawia się gwiazdnej części wszechświata, niższa część kosmosu, *corpora inferiora*, temu co *coelestia*”³⁰ (zgodnie z tą hierarchią ziemia jest żywiołem, który stopniem swej szlachetności ustępuje powietrzu, ogniu i wodzie³¹ – nie bez powodu więc wyzwolenie duszy od połączenia z ciałem w wyobraźni poetyckiej baroku znajduje wyraz w obrazach wyswobodzania się od związków z żywiołem ziemi). Antysomatyczne ostrze doktryny *de contemptu mundi* przejawiało się

²⁶ Gaston Bachelard, *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, ed. Henryk Chudak, trans. Henryk Chudak, Anna Tatkiewicz (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975), 185-186, 189, 191.

²⁷ Alina Nowicka-Jeżowa, „Feniks w popiołach. Uwagi o kulturze religijnej drugiej połowy XVII wieku”, in *Literatura i kultura polska po „potopie”*, ed. Barbara Otwinowska, Janusz Pelc (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1992), 124-125.

²⁸ Kasper Twardowski, *Pochodnia Miłości Bożej z pięcią strzał ognistych*, ed. Krzysztof Mrowciewicz (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN – Wydawnictwo, Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria”, 1995), 67-68.

²⁹ Wojciech Stanisław Chrościński, *Krótki zbiór duchownych zabaw* (Częstochowa, 1710), Cv.

³⁰ Jean Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.*, trans. Adam Szymanowski (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, Oficyna Wydawnicza Volumen, 1994), 14.

³¹ Ibidem.

również w takim wyjaśnianiu stosunku między duszą i ciałem, które nie tylko akcentowało ich dualizm, lecz także uwypuklało ogromną między nimi dysproporcję: duchowa struktura człowieka reprezentuje bowiem wartości autentyczne, natomiast cielesna strona istoty ludzkiej – wartości pozorne³². Symptomatyczne, że omawiana doktryna niosła z sobą specyficzną interpretację biblijnej koncepcji człowieka jako obrazu Boga: w jej świetle *imago Dei* stanowi wyłącznie dusza, zaś ciało, oddzielające nas od Boga, pozbawione zostało zaszczytu Jego odzwierciedlenia³³. Wydzwignięciem duszy od hańbiącego połączenia z ciałem miało być upodobnienie człowieka do anioła, przy czym ów angeliczny, odcielesniony model doskonałości powinien być celem ludzkich zabiegów już tu, w życiu doczesnym.

Przywołanie następujących tekstów poprzedźmy uwagą, że w poezji baroku impulsów pobudzających do angelicznych tęsknot dostarczał nie tylko religijny wzór wzgardy ciała. Dla Hieronima Morsztyna, kolejnego twórcy prezentującego silnie spolaryzowane spojrzenie na ciało człowieka³⁴, kobieta o ciele ulepionym nie z gliny stanowiącej materię ludzkich ciał, lecz „z kryształu ślicznego stworzona”, widziana „w przezroczystym ochędóstwie ciała”, która „w czystej jest serafinowi / Myśli podobna niżeli człowiekowi”, stanowić miała imaginacyjną przeciwwagę dla wstrząsającego wejrzenia we wnętrze ciała człowieka, które było udziałem poety podczas publicznej sekcji zwłok w teatrze anatomicznym w Padwie (literackim zapisem tego traumatycznego doświadczenia były dwa utwory, wśród nich wiersz *Do Abrahama Maciejowskiego o anatomijej białogłowskiej*, napisany na początku 1618 roku)³⁵. Do angelicznych wątków barokowej antropologii, w których pojawia się charakterystyczny *locus anatomicus*³⁶ przyjdzie tu jeszcze powrócić. Przedtem jednak warto przyrzeć się kolejnym wyobrażeniom sugerującym wyalienowanie duszy w ciele.

Należały do nich przedstawienia duszy zamieszkującej dom ciała, przy czym twórcy baroku, mówiący o dychotomii ducha i materii, nie ukazują domostwa ciała jako bezpiecznego schronienia dla przebywającej w nim duszy³⁷. Mikołaj Sęp Szarzyński w *Rytmach abo wierszach polskich* (1601) pisał o uformowanym z żywiołów „wątlym ciele” dającym „duchowi mojemu mieszkanie”. „Ten nasz

³² Juliusz Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka* (Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 1997), 19.

³³ Ibidem, 17.

³⁴ Paweł Stępień, *Poeta barokowy wobec przemijania i śmierci. Hieronim Morsztyn, Szymon Zimorowic, Jan Andrzej Morsztyn* (Warszawa: Wydawnictwo DiG, 1996), 9-43.

³⁵ Cytowane wyżej fragmenty tego tekstu podają za: Radosław Grześkowiak, „Porażenie cielesnością. Poetyckie relacje Hieronima Morsztyna z sekcji zwłok”, in *Koncept w kulturze staropolskiej*, ed. Ludwika Ślęka, Adam Karpiński, Wiesław Pawlak (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2005), 321.

³⁶ Vide: Anna Wieczorkiewicz, *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia* (Gdańsk: Słowo/Obraz, Terytoria, 2000), 84-95.

³⁷ Vide: Gaston Bachelard, op. cit., 314.

dom – Ciało” uznawał za ostoję grzechu, w której duch doświadcza dotkliwych ograniczeń, w ciele bowiem czuje się „jakmiarz związany od sługi swojego”³⁸. Potocki, który nie ustawał w poszukiwaniu analogii służących przedstawieniu relacji duszy i ciała³⁹, w *Periodach* najwłaściwszą postawę wobec domu ciała widział w postawie pielgrzyma, który myśląc o „królewskim pałacu” czekającym go w niebie, przemyka tylko przez tę przypisaną duszy gospodę, okopconą dymem karczmę⁴⁰. Dobitny w swej wymowie wiersz *Marność żywota ludzkiego w śmiertelnym ciele z Ogrodu fraszek* (ukończonego zasadniczo w 1691 roku) mówi, iż ciało to „krótkie człeczej duszy jest mieszkanie”⁴¹. Karol Mikołaj Juniewicz w *Refleksyjach duchownych* (1731), jednym z najważniejszych staropolskich poematów poświęconych rzeczom ostatecznym, wzmocnił wrażenie kruchości cielesnego domostwa człowieka, łącząc jeden z wariantów omawianego obecnie obrazu z popularnym przedstawieniem życia jako żeglugi: „Znikniemy wkrótce / w tej lichej łódce / z lepianki ciała”⁴². Sięgając ponownie do Potockiego zanotujmy, że w *Rozboju duchownym* (powstałym prawdopodobnie w 1678 roku) nietrwałość cielesnej siedziby duszy ukazał on jeszcze inaczej, pisząc:

[...] każdy człek, co przestrzega cnoty,
 Opuściwszy ten obóz i wszelkie namioty,
 To ciało, gdzie gorzej niż w płóciennej kotarze
 Siedzi wspaniała dusza jako ptak na szparze,
 Wyglądając rychło z nią śmierć pociągnie nitki –
 Ze wleciawszy niewczesne opuści przybytki⁴³.

Ukazywanie przestrzeni, w której przebywa dusza, jako domu, gospody, lepianki czy namiotu nie pozostawiało wątpliwości co do tego, że obrazowane w ten sposób ciało jest tymczasowym miejscem pobytu duszy. Apelowo o interioryzację tego rozpoznania towarzyszyły pouczenia, iż prawdziwym domem duszy jest jej niebieska ojczyzna. W jeszcze innym ujęciu człowiek, niejako zawieszony między wyraźnie odgrodzonymi od siebie sferami ducha i materii, doświadczający

³⁸ Mikołaj Sęp Szarzyński, *Poezje*, ed. Janusz Stanisław Gruchała (Kraków: Universitas, 1997), 80, 72, 99.

³⁹ Co ciekawe, poeta odnajdywał je także w antropologii biblijnej oraz w nurcie tradycji hagiograficznej afirmującym ciało – zwróciła na to uwagę Mirosława Hanusiewicz, „O «człowieku cielesnym» w poezji religijnej Wacława Potockiego”, in *Religijność literatury polskiego baroku*, ed. Czesław Hernas, Mirosława Hanusiewicz (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1995), 179-200.

⁴⁰ Wacław Potocki, *Dzieła*, vol. 1, ed. Leszek Kukulski (Warszawa: PIW, 1987), 507.

⁴¹ Ibidem, vol. 2, 605.

⁴² Karol Mikołaj Juniewicz, *Refleksyje duchowne*, ed. Maciej Pieczyński (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN – Wydawnictwo, Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria”, 2009), 153.

⁴³ Jan Malicki, „Wacława Potockiego *Rozbój duchowny*”, *Archiwum Literackie*, vol. 23, *Miscellanea staropolskie 5* (Wrocław, 1980), 246.

rozłamu tkwiącego u korzeni swego bytu, obligowany był również do tego, aby związać swe doczesne życie nie z kruchym domem ciała, lecz z niezniszczalnym domem duszy. Jak bowiem dowodził Maciej Kazimierz Sarbiewski⁴⁴, przedstawiając alegoryczną interpretację *Eneidy* Wergiliusza w traktacie *De perfecta poesi* (ukończonym zapewne przed 1627 rokiem), myli się „ojciec Eneasza, [który] wszystko rozumie zmysłowo i sądzi, że tam należy obrać sobie siedziby, skąd wywodzi się ród ciała, a nie ród duszy”. Rozumienie to trzeba odwrócić, a wybór właściwej dla nas „siedziby”, stosownego dla nas domostwa, powinien wynikać ze świadomości tego, kim jesteśmy:

Aby bowiem powstał człowiek, dusza przychodzi od ojca niebieskiego, a ciało od ojca śmiertelnego. Dlatego, jeśli Apollo każe nam szukać pierwszych naszych początków, każe przez to niewątpliwie poznać niskie urodzenie ciała, a szlachectwo i wysokie pochodzenie duszy⁴⁵.

Anielska dusza w maszynie ciała

Obok przybliżonych obrazów wyobcowania duszy w ciele, w dużym stopniu charakterystycznych dla dualistycznego nurtu antropologii barokowej, literatura i piśmiennictwo epoki dokumentuje to, że na horyzoncie zainteresowań ówczesnych twórców pojawiły się również teorie, w których alienacja duchowego pierwiastka w fizycznym organizmie ukazywana była w perspektywie charakterystycznej dla kartezjanizmu i nauki mechanistycznej. Te potężne nurty nowożytnej kultury umysłowej stanowiły kolejny kontekst dystopijnych ujęć cielesności człowieka, a choć przykłady zafrapowania nowymi ideami w kręgach pisarzy polskich nie są liczne, warto przyrzeć się im uważnie, gdyż dzieła, które to dokumentują, wyszły spod piór erudytów, autorów legitymujących się ponadprzeciętną orientacją w problematyce dyskutowanej przez europejską *république des lettres* i zapewne świadomych rozmaitych kolizji między myślą współczesną a koncepcjami o starszym, antycznym i średniowiecznym rodowodzie.

Do najważniejszych wypowiedzi w tej materii należy wywód Stanisława Herakliusza Lubomirskiego *O umyśle, to jest duchu albo duszy ludzkiej*, zawarty w jego *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* (1683). W jego eseistycznym dziele wywód ten zajmuje wyróżnione miejsce nie tylko dlatego, że mowa w nim o trudnych, kontrowersyjnych zagadnieniach filozoficznych i teologicznych. Jego znaczącą osobliwością jest również to, że w odróżnieniu od kilkunastu pozostałych

⁴⁴ Przy sposobności odnotujmy, że w utworach lirycznych zarysowywał on opozycję dwóch domów, doczesnego i wiecznego – vide: Piotr Urbański, *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbievianae* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2000), 137-138.

⁴⁵ Maciej Kazimierz Sarbiewski, *O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer (De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus)*, trans. Marian Plezia (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972), 389.

„dyskursów” zamieszczonych w książce, wykład dotyczący duszy nie został wygłoszony przez żadnego z interlokutorów wymienionych w tytule *Rozmów*, Artaksesa ani Ewandra, lecz przez uczonego ojca Elizeusza – przeora kamedulskiej pustelni, który autorytatywnie rozstrzyga spór, jaki w klasztornej ustroniu toczą przybyli ze stolicy wielcy panowie, zaintrygowani problematyką duszy.

Wydobycząc z tekstu *O umyśle, to jest duchu albo duszy ludzkiej* refleksje rzucające światło na temat tego artykułu, zauważmy, że we wstępnej części swego wywodu Lubomirski czyni z Ewandra rzecznika koncepcji, zgodnie z którą dusza obdarzona przymiotami niemal boskimi i angelicznymi – podobna „naturą do Boga i do aniołów” – jest substancją, która istnieć może niezależnie od ciała, „musi być coś żyjącego przez się samo, choć bez ciała” (R 178)⁴⁶. Pojmowanej w ten sposób duszy – w pełni od ciała niezależnej i być może istniejącej już przed jego uformowaniem – „ciało nic nie przydaje istności, ale i owszem, ciało od niej bierze skutek i własność” (R 178). Stanowisku temu autor *Rozmów* przeciwstawił pogląd wygłoszony przez Artaksesa, utrzymującego, iż „dusza albo umysł nie jest wprzód dany od Boga przed ciałem, ale równo z ciałem, i zda się, że dla ciała jest stworzony, ponieważ przed poczęciem człowieka nie był sam w sobie” (R 178). Pisarz przedstawił więc dwie interpretacje ciała jako miejsca przebywania duszy. Pierwsza z nich pozwala stwierdzić, że ciało nie jest duszy potrzebne, dusza natomiast jest ciału niezbędna – jej bowiem ciało zawdzięcza „skutek i własność”. Druga interpretacja kładzie natomiast nacisk na to, że ciało i dusza równorzędnie konstytuują naturę człowieka, a nawet dowartościowuje znaczenie pierwiastka somatycznego, gdyż dusza czy też umysł „zda się, że dla ciała jest stworzony”.

Lubomirski, zarysowując dwie możliwości zdefiniowania stosunku duszy i ciała, postawił problem, który wymagał rozwikłania, w tym ustalenia, czy połączenie z ciałem oznacza uszczerbek dla wysokiego statusu ontycznego duszy. Na stronicach *Rozmów* sprawę wyjaśnia uczony ojciec Elizeusz, który korygując zrelacjonowane przed chwilą poglądy swych przedmówców, oznajmia:

dusza ludzka, lubo jest podobna naturą do aniołów, ale inaczej jest stworzona niż aniołowie, bo nie chciał Pan Bóg osobno dusze stworzyć bez ciała, ale oraz z ciałem, bo gdyby była uznała się wprzód sama w sobie, ani by ona była chciała dla doskonałości swojej być w ciele, ani by jej był Pan Bóg gwałtem przymuszał do ciała [R 178].

⁴⁶ Ten skrót odnosi się do: Stanisław Herakliusz Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, ed. Justyna Dąbkowska-Kujko (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN – Wydawnictwo, Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria”, 2006). Liczby po skrócie wskazują stronicę tej edycji. W dalszych fragmentach artykułu stosuję też inne skróty: A = Stanisław Witwicki, *Abrys doczesnej szczęśliwości*, ed. Ludwika Ślękowa, Aleksandra Oszczyda (Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2012); UR = Wojciech Tylkowski, *Uczone rozmowy wszystkie w sobie prawie zawierające filozofiją* (Warszawa, 1692); IM = Wojciech Bystrzonowski, *Informacyja matematyczna rozumnie ciekawego Polaka* (Lublin, 1749, edycja bez paginacji).

Orzeczenie to – choć na pierwszy rzut oka odsuwa spirytualistyczną tendencję do dewaloryzowania ciała, podkreślając jego obecność w boskim planie stworzenia człowieka – w gruncie rzeczy wskazuje na to, że duchową i materialną sferę ludzkiej egzystencji dzieli przepaść nie do przebycia. Zasugerowana w trybie eksperymentu intelektualnego sytuacja, w której dusza, w pełni świadoma swej doskonałości, odrzuca możliwość zamieszkiwania w ciele, nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości. Czym bowiem jest dla duszy przebywanie w ciele? W wywodzie *O umyśle, to jest duchu albo duszy ludzkiej* (wiązanym z kartezjańskim nurtem współczesnej mu myśli filozoficznej i wielowiekową tradycją dualizmu duszy i ciała)⁴⁷ Lubomirski zawarł stwierdzenia uprawniające do konkluzji, że związek z ciałem jest dla duszy niekorzystny. Połączenie z substancją cielesną skutkuje ograniczeniem możliwości poznawczych władz duszy, bo „któż jest tak doskonały, aby wszytek w duchu i umyśle utopiony cielesną i śmiertelną niedoskonałością nie miał zaćmionego rozumu?” (R 180). Co gorsza, dotkliwe zacieśnienie poznawczej aktywności duszy – dotyczące zwłaszcza jej aspiracji do samopoznania – jest stanem trwale określającym doczesną egzystencję duchowego pierwiastka: „Póki tu dusze w ciele zostają, póty prawdziwej własności swojej widzieć nie mogą, bo je ciało i niedoskonałość jego ćmi niejako i od prawdziwego światła dalekie trzyma” (R 185). Związek z materią, która utrudnia widzenie prawdy, przynosi duszom cierpienie, „w skażytełości własnej zostając, męczyć się muszą” (R 185). Odmianą położenia duszy doświadczającej skazy połączenia ze światem fizycznym może być korzystanie przez nią z rozumu i wolności, w które wyposażył ją Bóg, tak bardzo rozmiłowany „w duszach, że by je chciał wszystkie wyswobodzić od skażytełości cielesnej i do siebie przyłączyć” (R 184). Dusza jest więc uwięziona w ciele i choć zrozumiałe jest, że „do Boga jako do źródła swego tak gorąco wydziera się” (R 184), jednak w jej doczesną dolę wpisane jest zmaganie z ułomnościami materii, gdyż w tym świecie „im Bóg miejsce utarczki jakiegś z ciałem nazaczył” (R 185).

Wyobcowanie duszy w ciele doczekało się oryginalnego ujęcia w traktacie biskupa Stanisława Witwickiego *Abrys doczesnej szczęśliwości* (1685). W dziele tym scalił on tradycyjne idee moralistyki chrześcijańskiej z wątkami charakterystycznymi dla anatomii i fizjologii René Descartes’a⁴⁸ oraz z dualizmem kartezjańskim, w którym mechanistycznemu ujęciu ciała (opisywanemu *per analogiam* do konstrukcji fontanny, zegara czy młyna) towarzyszy traktowanie duszy jako

⁴⁷ Barbara Otwinowska, „Metafizyka pana na Ujazdowie”, in *Religijność literatury polskiego baroku*, op. cit., 204-205, 213-215, 218-219; Grzegorz Raubo, *Barokowy świat człowieka. Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego* (Poznań: WiS, 1997), 29-48.

⁴⁸ Ludwika Ślękowa, „Abrys Jana Stanisława Witwickiego. Rekonesans”, in *Świt i zmierzch baroku*, ed. Mirosława Hanusiewicz, Justyna Dąbkowska, Adam Karpiński (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2002), 331-332.

substancji, która ani nie ożywia ciała, ani też nie wyzwała jego poruszeń⁴⁹. Podobnie jak w antropologii kartezjańskiej, w *Abrysie* Witwickiego wychwytać można angeliczne akcenty ujawniające się w charakterystyce duszy. Słów uczonego biskupa, orzekającego, iż „dusza ludzka, jako Pismo świadczy, jest duchem samego Boga, jest natury prawie anielskiej” (A 51), stwierdzającego, iż „dusza nasza, [...] ten anioł ciała ludzkiego osadzony jest w tarasie, w więzieniu uprzykrzonym, skazitelnym, swędów i krewkości pełnym, nader się przykrzącym duszy naszej” (A 65), nie da się sprowadzić do obecnej w dawnym piśmiennictwie (silnie spetryfikowanej) konwencji odwoływania się do motywów anielskich, w której pełnią one rolę wzoru ukierunkowującego ludzkie dążenia do chrześcijańskiej doskonałości⁵⁰ albo służą uwzniośleniu takich czy innych poczynań człowieka lub pewnych jego cech. Pisząc o boskiej genezie duszy i jej angelicznych atrybutach, uczony biskup konsekwentnie rozwija koncepcję człowieka, w której perfekcja duchowej natury niepomierne przewyższa ciało. Albowiem wlana nam przez Boga dusza:

Jest [to] coś, co nie ze krwi, nie z kości w ciele naszym jest, czego rodzice nam naszy nie dali, bo tylko krwią i ciałem naszym szafują. Toć to, co w sobie czujemy wolne od bólów, wolne od chorób, wolne od fatyg, bystre, prędkie [...] [A 115].

Dla duszy ciało jest przestrzenią metafizycznego wyobcowania również dlatego, że opisywane *more mechanico* działanie ludzkiego organizmu odbywa się bez jej udziału. Dusza nie jest źródłem ciepła ciała, niezbędnego dla zachodzących w ciele procesów życiowych, co więcej:

W ciele zaś ludzkim, jako się rzekło, widzimy jedne obroty, które są ustawiczne i dusza ich zahamować nie może, a takie są obroty ustawiczności odetchnienia w płucach, ustawiczności pulsów tak w arteriach, to jest suchych żyłach, jako i w sercu, w ustawicznej żołądka dekokcyjnej, w ustawicznym przybywaniu niedorosłego ciała, w nieustającej ewaporacyjnej albo rozsypowaniu, które się zawsze dzieje tak ciała jako i krwi, przez pory otwarte, w nieodmiennym krążeniu krwi po żyłach, rośnieniu włosów i paznogi. Te obroty nie idą od dusze, bo niemi ani kierować, ani ich tamować może [A 72].

Choć w świetle sformułowanej wprost deklaracji Witwicki aprobował tradycyjną koncepcję duszy jako formy ciała – „Przyznawszy to, co *Concilium Vienne* za Klemensa Piątego odprawione głosi i uczy, że dusza ludzka prawdziwie i przez się ciało każdego człowieka informuje, i wątpliwości żadnej o tym nie mając i mieć nie chcąc, przebaczyć ma jako o rzeczy od Kościoła świętego już postanowionej” (A 71) – to jednak na licznych stronicach *Abrysu* przedstawiał

⁴⁹ Grzegorz Raubo, *Światło przyrodzone. Rozum w literaturze polskiego baroku* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2006), 132-146.

⁵⁰ Vide: Dariusz Dybek, *Anioł w piśmiennictwie polskim XVII i XVIII wieku* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2012), 230-232.

spostrzeżenia, które tej koncepcji przeczyły. Jego pełne otwartości intelektualnej dążenie do syntetyzowania różnych dziedzin refleksji o człowieku (do których należały *philosophia recentiorum* oraz nowa nauka) doprowadziło do zarysowania się podziałów charakterystycznych dla jego epoki. Wiązały się one z następującą w efekcie rewolucji naukowej specjalizacją poszczególnych dyscyplin wiedzy oraz ich emancypacją od filozofii. Wykładając koncepcję duszy (stanowiącą domenę rozważań filozoficznych i teologicznych), wyraźnie oddziela ją od namysłu nad ciałem (należącym do anatomii i medycyny), w czym z całą ostrością uwidacznia się rozszczępienie dwóch światów, ducha i przyrody⁵¹, które towarzyszyło powstaniu nowożytnej nauki empirycznej. Duszy definiowanej w kategoriach moralnych i eschatologicznych nie łączy z mechanizmem ciała więzi, których substancjalny, konstytutywny dla człowieka charakter podkreślano w antropologii arystotelesowskiej⁵² i tomistycznej⁵³, głoszących, iż dusza jest formą ciała.

Dopełnienie ideowego kontekstu przemyśleń przedstawionych przez Witwickiego w *Abrysie* wymaga zaznaczenia, że kartezjańskie koncepcje, wyraźnie profilujące jego ujęcie tematyki antropologicznej, były w czasach mu współczesnych przedmiotem sporów i polemik. Wśród oponentów kartezjańskiego dualizmu, radykalnie odseparowującego duszę od procesów cielesnych, byli nie tylko filozofowie, między innymi Pierre Gassendi, autor *Zarzutów piątych* (1661)⁵⁴ do Descartes'a *Medytacji o pierwszej filozofii* (1661). Adwersarze kartezjanizmu wywodzili się również z kręgów medycznych. Reprezentujący je znany lekarz Martin Cureau de La Chambre, który w pracy *Le système de l'âme* (1664) utrzymywał, iż dusza – a ściślej: dusza wegetatywna, wyposażona przez Boga w wiedzę pozwalającą kierować jej procesami fizjologicznymi – rozprzestrzeniona jest w całym ciele, a jej zespolenie z fizycznym organizmem manifestuje się w pięknie i regularności jego licznych funkcji⁵⁵.

Interesującą, pochodzącą z Rzeczypospolitej dokumentacją rozważań o ulokowaniu duszy w ciele jest dyskusja, która odbyła się w otoczeniu Jana III Sobieskiego z udziałem dostojników kościelnych (w tym biskupa Witwickiego)

⁵¹ Edmund Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, trans. Sławomira Walczewska (Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej, 1987), 57.

⁵² Andrzej Nowakowski, *Problem psychofizyczny w systemach Arystotelesa, Spinozy, Davidsona* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2009), 145-152.

⁵³ Étienne Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, trans. Jan Rybałt (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1960), 265-281.

⁵⁴ Pierre Gassendi, „Zarzuty piąte”, in René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, trans. Maria Ajdukiewiczowa, Kazimierz Ajdukiewicz, Stefan Swieżawski, Izydora Dąbska (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001), 219-221, 273-274, 276-279.

⁵⁵ Maria Nowacka, *Filozoficzne konteksty medycyny. Ujęcie historyczne od starożytności do końca XVIII wieku* (Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2012), 194-197.

oraz sławnego irlandzkiego lekarza Bernarda O’Connora, autora sprawozdania z tejsze dysputy zawartego w dziele *The History of Poland* (1698). Jest wielce symptomatyczne, że gdy O’Connor (propagujący mechanistyczną interpretację zjawisk życia)⁵⁶, stwierdził, iż procesy zachodzące w ciele nie są skutkiemżywiania go przez duszę, lecz efektem cyrkulacji krwi i tchnień życiowych (tę opinię zdawał się podzielać autor *Abrysu*, Stanisław Witwicki), wypowiedź znanego medyka wywołała znaczącą ripostę jezuita Carla Maurizia Voty. Jego zdaniem pogląd irlandzkiego lekarza jest sprzeczny ze stanowiskiem Kościoła, dalej zaś – gdyby przyjąć za nim, iż „dusza nie jest obecna w całym ciele, nie ożywia go i nie powoduje wszystkimi jego witalnymi funkcjami, znaczy to, że nie ma z niej żadnego pożytku, zatem w konsekwencji winniśmy żyć jak inne zwierzęta”⁵⁷.

Odrzucenie dualizmu: dusza spojona z ciałem

Ów głos sprzeciwu wobec wygnania duszy z ciała niech skieruje naszą uwagę ku dziełom pisarzy, których teorie zakotwiczone były mocno w arystotelesowskiej oraz w tomistycznej nauce o człowieku i z tego względu stanowią kontrapunkt dla przybliżonych tu uprzednio tendencji do dystopijnego traktowania ciała jako obszaru wyobcowania duszy.

Godzi się przypomnieć, że znany literat, filozof i lekarz Sebastian Petrycy z Pilzna w *Przydatkach do „Etyki” Arystotelesowej* (1618) orzekał, iż to dusza jest przyczyną tego, że „ciało żywiące [...] rzeczy sprawuje abo czyni”⁵⁸. Dusza pełni swe funkcje w ciele za pośrednictwem rozmaitych władz. „Władza żywiąca”, nazywana też „tuczającą” i „wrodzoną”, nie ma dyspozycji do poznania. Umiejscowiona została w wątrobie (a nie w sercu, jak sądził Arystoteles) i definiowana jest jako „moc tuczająca ciało, której są trzy powinności: żywić ciało, rośnienie ciała dawać słuszne według biegu natury i sobie rzecz podobną rodzić”⁵⁹. Kolejną władzę „nie mającą rzeczy poznania”, lecz regulującą działanie organizmu „kładą doktorowie [władzą] żywotną, od której ustawiczny puls pochodzi”⁶⁰ – wyjaśnia Petrycy w swych scholiach egegetycznych.

⁵⁶ Stanisław Szpilczyński, „Bernard O’Connor o zdrowotności i higienie w Polsce u schyłku XVII wieku oraz jego zapatrywania na strukturę ludzkiego organizmu”, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, no. 2 (1974): 311-317.

⁵⁷ Bernard O’Connor, *The History of Poland*, vol. 1 (London, 1698), 182.

⁵⁸ Sebastian Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, vol. 1, ed. Wiktor Wąsik (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1956), 106.

⁵⁹ Ibidem, 107.

⁶⁰ Ibidem, 108.

Zdeklarowani apologety tradycyjnych koncepcji obecni byli między innymi w kręgu twórców poczytnych w epoce baroku kompendiów wiedzy popularyzujących naukę w konwencji *scientia curiosa*. Najślawniejszy w Polsce przedstawiciel tego nurtu piśmiennictwa – jezuita Wojciech Tytkowski w sławnych *Uczonych rozmowach wszystkę w sobie prawie zawierających filozofiją* (1692) podkreślał, że w dziedzinie rozważań o duszy wielokrotnie się „pogańska filozofija mykła, a nawet niektórzy z uczonych chrześcijan”, a wśród błędnych poglądów wymienił ten, w myśl którego dusza „jest aniołem do więzienia cielesnego zdany” (UR 297). „Dusza tedy według filozofiej arystotelesowej, którą chrześcijanie przyjmują jest część człowieka, która z ciałem się łącząc czyni człowieka i żywot mu daje” (UR 298) – stwierdzał jezuitski polihistor, a rozwinięcie tej tezy zawarł w drobiazgowych rozważaniach o duszy, przynoszących wyjaśnienia wielu kwestii szczegółowych. Inicjowały je charakterystyczne pytania, takie jak „Czemu dusza nasza, będąc nierozdzielna może być w całym ciele tak rozdzielnym?” (UR 130), „Czemu dusza nasza do ciała przywiązana w sprawach?” (UR 121), czy też „Czemu nie może być rzecz żyjąca, w której by tyło rozum był a zmysłów nie było?”, na które respons brzmi: „Boby ten rozum ciała nie pomagał, ani ciało rozumowi nic by nie służyło, a tak darmoby się dusza rozumna z takowym ciałem klijła” (UR 116). Dla prawidłowego wykonywania swych funkcji dusza potrzebuje stosownego „przygotowania” ciała (UR 118, 127), z którym „barziej się łączy anizeli żeglarz z swoją łodzią”, gdyż „nie tyło sprawcą jakim ale częścią człowieczą jest dusza rozumna” (UR 299).

Doskonałość ciała jako *conditio sine qua non* pojawienia się w nim duszy traktował inny reprezentant kręgu *scientia curiosa*, działający w czasach saskich jezuita Wojciech Bystrzonowski. Komentując biblijny opis kreacji człowieka w kompendium wiedzy *Informacyja matematyczna rozumnie ciekawego Polaka* (wydanym po raz pierwszy w 1743, w obszerniejszej wersji ogłoszonym w 1749 roku) podkreślał on, że piękna i kunsztowna struktura ciała (regulowanego przez humory, złożonego z członków pełniących zróżnicowane funkcje, wyposażonego w aparat zmysłów) została przez Stwórcę dostosowana do szlachetności duszy: „I tak do wyperfekcyjowanego ciała stworzoną dopiero nieśmiertelną rozumną duszę Bóg wlał, i z nim zjednoczył” (IM). Spójnię duszy i fizycznego organizmu potwierdza ontogeneza człowieka, gdyż już „w żywocie matki” (IM) dusza „ożywia całe ciało, i żyć zaczyna człowiek” (IM), „dusza ludzka jest cała w całym ciele, i cała w każdym członku żyjącym, ponieważ jest nierozdzielnym duchem” (IM), „w całym człowieku tak różne sprawuje akcyje witalne” (IM). Przeciwnieństwem mechanistycznej interpretacji procesów organicznych, które ukazał Witwicki w *Abrysie* (zaznaczając, iż dokonują się niezależnie od duszy), jest interpretacja Bystrzonowskiego, stwierdzającego, że „mózg, oczy, uszy, język, nos, serce, śledzionę, wątrobę, płuca, żołądek, żyły, kości, ciało, chrząstki, muszkuły, błonki, szpik, sadło, te wszystkie części ożywia dusza” (IM). Zgodnie z wyjaśnieniami autora

Informacji matematycznej, ciało nie jest niezależnym od duszy mechanizmem, działającym zgodnie z właściwymi mu, oderwanymi od duchowego świata zasadami. Tym bardziej ciało nie stanowi dla duszy więzienia, miejsca degradacji jej metafizycznie umotywowanej godności. Ciało jest duszy konieczne dla rozwinięcia pełni przypisanych jej możliwości, a na to, że dusza jest w tym względzie zależna od ciała, dobitnie wskazują sytuacje wadliwego funkcjonowania organizmu człowieka, gdyż „tak doskonałych akcji ludzkich jedna dusza sprawować nie może, albo dla niezupełnie wydoskonalonych organów ciała, albo nadpsowanych i powaryjowanych” (IM). Co istotne – afirmacja ciała jako obszaru samorealizacji duszy łączy się w wywodzie jezuickiego encyklopedysty ze stanowczym odrzuceniem tych koncepcji, które nadwątlały więź duchowej i fizycznej natury człowieka:

[...] Dusza ludzka jest zjednoczona z ciałem ludzkim, informując go. Nie tak jak organista jaki siedzący tylko przy organach według Platona. [...] Nie tak jak niektórzy sektarze metempsichosim to jest transmigracją jednej duszy z jednego ciała w drugie imaginują. [...] Jest stworzona w czasie przy poczęciu ludzkim w żywocie macierzyńskim. Nie tak jak Origenes sądził być stworzone wszystkie dusze od początku świata [IM].

Uderzającą cechą poglądów zaprezentowanych przez autorów popularnych kompendiów wiedzy było nie tylko to, że przybliżały one koncepcję człowieka zgodną z kanonami filozofii tomistycznej. Obaj pisarze stanowczo odrzucili teorie dualistyczne, a dokonująca się w ich ramach degradacja ciała – więzienia anielskiej duszy – była dla nich nie do przyjęcia. Wolno przypuszczać, że polemika z tymi teoriami wynikała z poczucia, że tkwiący u ich fundamentów dystopijny „uraz do ciała” stanowi postawę na tyle rozpowszechnioną, że wskazane jest jej korygowanie, zwłaszcza na kartach dzieł, które dzięki encyklopedycznemu rozmachowi oraz komunikatywnej i atrakcyjnej formie przekazu miały szansę dotrzeć do rozległego kręgu czytelników.

“In strict-regime prison my soul was placed”.
Alienation of a soul in a body in Baroque literature

S u m m a r y

The article presents the concept of alienation of a soul in a body present in the literature of Polish Baroque. The sources discussed in the article include: emblematic works, religious poetry, essays, scientific and religious treaties, popular compendia of knowledge. The article covers the following issues: 1) the imagery of a soul trapped in a body as presented in religious poetry; 2) the concepts of alienation of a soul in a body inspired by Cartesian philosophy; 3) the rejection of the dualism of body and soul in the Baroque trend of Aristotelian and Thomistic anthropology.