

Jerzy Snopek

Trzy wzory postaw libertyńskich

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 72/3, 61-86

1981

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JERZY SNOPEK

TRZY WZORY POSTAW LIBERTYŃSKICH *

Libertynizm stanowił jądro ruchu zwróconego przeciwko dominującej roli chrześcijaństwa w szeroko pojętej kulturze. Był przy tym ostatnim ogniwem bardzo długiego procesu wyzwania myśli i przełamywania średniowiecznej wizji ciała ludzkiego. Oba te składniki miały własną dynamikę rozwoju, połączyły się zaś dopiero w libertynizmie. Problem ich wzajemnych relacji jest jednak niestychanie złożony, zwłaszcza że próba zdjęcia *odium* ze sfery zmysłowych doznań człowieka przerosła w prowokacyjny i bluźnierczy immoralizm. Stał się on główną bronią libertynów w ich antykościelnym i antychrześcijańskim ruchu, lecz jak się okazało, była to broń obosieczna.

Zjawisko libertynizmu jest najbardziej charakterystyczne dla kultury francuskiej; tam wykształciło najdoskonalsze formy wyrazu i w ciągu bez mała dwustu lat przejawiało się w całym bogactwie odmian¹. Analogiczne, jeśli chodzi o funkcję kulturową, ale uboższe ideowo i artystycznie zjawiska spotykamy w wielu krajach europejskich doby Oświecenia, w tym również i w Polsce².

* Artykuł ten został opracowany w oparciu o fragmenty jednego z rozdziałów pracy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem doc. dr hab. T. Kostkiewiczowej w Instytucie Badań Literackich PAN.

¹ Spośród prób monograficznego ujęcia problemów libertynizmu francuskiego wymienić należy przede wszystkim następujące prace: P. Nagy, *Libertinage et Révolution*. Paris 1975. — F. T. Perrens, *Les Libertins en France au XVII^e siècle*. Paris 1896. — R. Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*. Paris 1943. Zob. też J. S. Spink, *Libertynizm francuski. Od Gassendi do Voltaire'a*. Tłumaczyła z angielskiego A. Neuman. Warszawa 1974. Interesujące rozważania na temat libertynizmu znaleźć można również w studiach takich autorów, jak A. Antoine, J. R. Charbonnel, B. Ivker, G. Schneider.

² Jedyną — jak dotąd — monografią libertynizmu pozafrancuskiego jest praca L. F. Foxona *Libertine Literature in England 1660—1745* (New York 1965). W innych krajach zjawisko to nie zostało wyróżnione jako odrębny przedmiot badań; powstawały jedynie opracowania cząstkowe, dotyczące poszczególnych autorów czy utworów literackich dających się wpisać w nurt tradycji libertyńskich. Bardzo skromnie przedstawia się także bibliografia polskiej odmiany libertynizmu. Zagad-

W Polsce lata siedemdziesiąte XVIII w. upływały pod znakiem libertynizmu obyczajowego; tendencje te wysublimowały się w epikurejskiej poezji następnej dekady, kiedy to spostrzegamy również przybierającą na sile nurt libertynizmu skojarzonego z problematyką społeczną. Ten właśnie nurt dominował w latach dziewięćdziesiątych, później zaś następowało już wyciszenie postaw ekstremalnych; w stopniu większym niż kiedykolwiek przedtem libertynizm przestawał być dogmatem, a stał się dylematem.

Szkicując w ten sposób ewolucję polskiego libertynizmu nie sposób uniknąć uproszczeń, spróbujmy jednak zarysować tylko plan ogólny, by skupić się na przedstawieniu trzech wzorów postaw libertyńskich, wpisanych w utwory literackie okresu Oświecenia. Prezentacja obejmie zaledwie drobny wycinek zjawiska, ale w jakimś stopniu przybliży charakterystyczną atmosferę intelektualną i moralną tamtych czasów.

Outsideryzm jako wyznacznik postawy libertyńskiej

Charakter i życie Tomasza Kajetana Węgierskiego okazały się bardzo podatne na zabiegi mitotwórcze. Już w r. 1825 na jego grobie w Marsylii wzdychał znany poeta Stanisław Starzyński. W początku naszego wieku autor *Organów* stał się natomiast głównym bohaterem tragikomedii Adolfa Nowaczyńskiego zatytułowanej *Starościc ukarany, czyli niedole zoila*.

Dla wielu eseistów piszących o czasach Oświecenia, a także dla historyków literatury Węgierski jest postacią symbolizującą nonkonformizm oraz wcieleniem godności osobistej³. Ze wzdumą patrzył na liczne przy-

nieniu temu zostały poświęcone w całości następujące szkice: J. Ziomek, *Libertynizm w literaturze stanisławowskiej*. „Kuznica” 1949, nr 33—34. — B. Leśnodorski, *Libertynizm wieku Oświecenia*. „Argumenty” 1960, nr 21. — J. Tazbir: *Prekursorzy polskiego libertynizmu*. „Euhemer” 1961, nr 2; *Libertyni na gruncie polskim*. W: *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*. Wrocław 1971. — J. Łojek, *Libertynizm*. W zbiorze: *Słownik literatury polskiego Oświecenia*. Wrocław 1977. Ciekawe uwagi na temat libertynizmu w Polsce znaleźć można również w pracach takich autorów, jak W. Smoleński, J. Kott, R. Kaleta, J. W. Gomulicki, E. Rabowicz. Spośród opublikowanych w ostatnich latach monografii historycznoliterackich, w których problemy libertynizmu przedstawione zostały szczególnie interesująco, wymienić należy następujące: M. Klimowicz, *Oświecenie*. Warszawa 1972, s. 192—197. — T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm — sentymentalizm — rokoko. Szkice o prądach literackich polskiego Oświecenia*. Warszawa 1975 (zwłaszcza część poświęcona W. Mierowi, s. 336—344). — Z. Libera, *Problemy polskiego Oświecenia. Kultura i styl*. Warszawa 1969, s. 71—72.

³ Pisał o nim K. Estreicher (*Tomasz Kajetan Węgierski*. Kraków 1869, s. 19): „Nie zdjął on czapki przed senatorem, dlatego że jest senatorem, ani wybijał pokłony miłośnikom dworskim”. Zob. też A. Aleksandrowicz, *O poecie, który moŜnym się nie kłaniał*. (*Nieudany mecenat A. K. Czartoryskiego*). „Kamena” 1959, nr 4/5.

kłady małostkowości i poniżania się przed możnymi. Raził go panegiryzm służalczych wierszopisów. Z bólem i sarkazmem pisał o niesprawiedliwości, o nagradzaniu pochlebców, a nie tych, którzy na nagrodę rzeczywiście zasłużyli. Buntował się przeciw „złym czasom”, drwił ze spodlonych dusz i nękał piórem tych, przed którymi klękano. Węgierski powiedział „nie” światu, w którym wypadło mu żyć. Nie ugiął się przed represjami, nie cofnął się również przed ostatnią możliwością, jaka mu pozostała, jeśli chciał dalej być wierny sobie — przed opuszczeniem Polski. W jego imieniu Zabłocki zegnał Warszawę następującymi słowami:

Ale, rzecz kto, po co tak myśleć zuchwale?
 Prozelitów szczerości pełne są szpitale.
 Można puszyć, kiedy jest majątek po temu;
 Pokornym, być pokornym trzeba ubogiemu!
 Pokora mury łamie, dawne jest przysłowie;
 Przez ten mur dobrze wielcy znaczą się panowie.
 I Arystyp filozof, choć tak wielkiej duszy,
 Kłaniał się; Dyjonizy miał przy nogach uszy.
 [.]
 Nie dość to dobrze pisać. Kto ma twarde krzyże,
 Kto się kłaniać nie umie, głodny łapę liże.
 Nadstawiaj się, podchlebuj, lżyj, nieś dym i modły,
 Byleś dolą poprawił, bądź choć na czas podły!
 [.]
 Minęły wieki złote, zaszedł czas żelazem,
 Dziś zasługa z fortuną rzadko chodzi razem⁴.

Węgierski opuścił Warszawę mając zaledwie 25 lat. Zostawił po sobie niewiele dzieł poetyckich, ale za to ogromny rozgłos swego imienia. Iluż obywateli odetchnęło wówczas z ulgą! Po dziś dzień pociąga wyobraźnię nieprzystawalność dorobku literackiego poety do nadziei, jakie na tym polu rokował. Debiutował jako cudowne dziecko i w pewnym sensie pozostał dzieckiem do końca. Dzieckiem nie przyjmującym reguł gry, nie pojmującym umowności i sztafażu, mówiącym w oczy prawdę, nawet najbardziej przykrą, demaskującym wszelki pozór. Jednak w miarę upływu lat, wraz z narastaniem doświadczeń i przemyśleń a opadaniem złudzeń, jego słowa stawały się gorzkie. Węgierski coraz wyraźniej grawitował ku pozycji outsidera. Usta i oczy poety straciły wtedy zapewne tę dziecięcą czystość, jaką znamy z portretu Mirysa.

Stał się piewą zmysłowego szczęścia i — podobno — jego wytrwałym tropicielem. Bluźnił świętościom, ale poddawał się rozkoszom. Legenda literacka wyidealizowała obraz Węgierskiego jako „młodego gniewnego”, a przy tym uroczego uwodziciela, czyniącego uciechy światowe jednym z głównych motywów swojej życiowej filozofii. W tragikomedii Nowaczyńskiego jest czarującym, smukłym i urodziwym młodzieńcem,

⁴ F. Zabłocki, *Oddalenie się z Warszawy literata*. Cyt. według: *Poezja polskiego Oświecenia. Antologia*. Opracował J. Kott. Warszawa 1956, s. 325—326.

przedmiotem uwielbienia pięknych kobiet i zawiści dostojnych mężów⁵. Rzeczywistość była — jak wiadomo — inna. Oto autoportret naszkicowany przez Węgerskiego w *Ostatnim wtorku*:

Co za tłok! przejść nie można, pcham się sobą całym:
Jakie to jest nieszczęście być ślepyim i małym! [WW 123]⁶

Kilkakrotnie pojawia się taki obraz poety w jego wierszach, zawsze z nutą żalu i narzekania na los. Niezwykłe powodzenie, jakim cieszył się ponoć u kobiet, zawdzięczał więc raczej swym walorom duchowym, a przede wszystkim sławie, która go otaczała. Ileż piór bowiem skrzyżowało się podówczas w wojnie o Węgerskiego — i tych najbardziej wytrawnych, i tych zupełnie miernych⁷.

Kompleksy, jakie Węgerski niewątpliwie miał na punkcie swojej powierzchowności, próbowano już uczynić punktem wyjścia w analizie jego buntowniczej i destrukcyjnej postawy⁸. Zapewne miało to jakieś znaczenie; jak bowiem pisał wybitny przedstawiciel Oświecenia niemieckiego Georg Lichtenberg:

Najzdrowsi i najpiękniejsi, najregularniej zbudowani ludzie to ci, którzy zgadzają się ze wszystkim. Gdy tylko ktoś ma jakąś ułomność, ma także swe własne zdanie⁹.

Kompleks fizyczny nie był jednakże czynnikiem decydującym. Ilu ludzi mniej przez naturę obdarowanych i bardziej nad tym ubolewających można było spotkać między hipokrytami i pochlebcami!

Dopiero przyjąwszy szerszą perspektywę będziemy w stanie zrozumieć postawę manifestowaną przez Węgerskiego w życiu i pismach. Przekonamy się wówczas, iż u jej źródeł nie leży jednostkowy kaprys, wypływający z kompleksu fizycznego. Spróbujmy zatem spojrzeć na nią poprzez pryzmat skomplikowanej sytuacji, w jakiej znalazło się współczesne autorowi *Organów* społeczeństwo. Nie tutaj miejsce na dokładną analizę czynników, które ukształtowały postawę Węgerskiego. Z naszego punktu widzenia ważna jest zwłaszcza jedna cecha, charakterystyczna dla ówczesnej formacji ideologiczno-ekonomicznej. Jest nią dezintegracja ośrod-

⁵ A. Nowaczyński, *Starościc ukarany, czyli niedole zoila. Tragikomedja z czasów Stanisława Augusta w 4 aktach*. Warszawa 1906, s. 12.

⁶ Tym skrótem odsyła się tu do wyd.: K. Węgerski, *Wiersze wybrane*. Wybrał, tekst ustalił oraz wstępem poprzedził J. W. Gomulicki. Warszawa 1974. Liczba po skrócie wskazuje stronicę. Zob. też słowa Estreichera (*op. cit.*, s. 8): „Poeta, niskiego wzrostu i krótkowidz, przeciska się przez tłumy maskaradowe”, a także artykuł J. W. Gomulickiego, *Kompleks fizyczny Węgerskiego* („Prosto z mostu” 1935, nr 26).

⁷ Wiele spośród utworów uczestniczących w polemice na temat Węgerskiego przytoczył Gomulicki w edycji WW.

⁸ Zob. Gomulicki, *op. cit.*

⁹ G. Lichtenberg, *Aforyzmy*. Wstęp, wybór i przekład M. Dobrosielski. Warszawa 1973, s. 23.

ków wartości. Chodzi tu o sytuację, w której niezmiernie rzadkie było skupienie wszystkich rodzajów wartości: ekonomicznej, intelektualnej czy moralnej, w obrębie jednego ośrodka. Bogactwo i władza nieczęsto łączyły się w parze z autorytetem moralnym i powagą intelektualną. Chwiał się poczęła cała hierarchia wartości, a pod stare pojęcia podkładano już inne sensy.

Źródłem tej ogólnej dezintegracji był fakt, iż tradycyjna dominacja wartości urodzenia przestała istnieć. Chodzi tu przede wszystkim o to, iż podważona została sama zasada, co sprawiło, że spadł „charyzmat” z najbardziej nawet znamienitych, magnackich rodów. Z tą chwilą wygasło źródło wartości totalnej i nie podlegającej refleksji. Gdy blask klejnotu szlacheckiego zelżał, oczy otwarły się szerzej i najczęściej mogły spostrzec jedynie blask pieniądza. Nie od rzeczy będzie tu wspomnieć o postępującej (zwłaszcza w Warszawie) industrializacji i związanych z nią migracjach ludności, o wzroście tempa życia, błyskawicznych karierach i upadkach — owym powiewie nowych czasów, związanych z szybkim dorastaniem ludzi z niższych warstw społecznych: uboższej szlachty i mieszczaństwa, do określonego światopoglądu. Niezmiernie ważnym zjawiskiem było wyzwolenie się w tych warstwach ludności osobistych aspiracji. Na proces tej swoistej demokratyzacji życia wpływały równoległe z czynnikami natury społeczno-ekonomicznej bodźce światopoglądowe. Coraz większa dostępność książek i prasy sprawiła, iż łatwiej było przyswoić sobie określony światopogląd i odnaleźć w nim siebie.

Źródło kryzysu, w jakim znalazła się wartość urodzenia, wytryskało jednocześnie z samego rdzenia epoki — z racjonalizmu i filozoficznych rozważań nad stanem natury. Wyznawcy rozumu nie znaleźli racji w tym, by już w chwili urodzenia zakreślano człowiekowi koło, którego nie będzie mu wolno przekroczyć tylko dlatego, że urodził się w chłopskiej chacie czy w miejskiej ruderze. Z wielu stron oświeceniowej Europy rozlegał się głos protestu przeciw takiemu stanowi rzeczy — największy rezonans wywołały słowa wielkiego mieszczanina z Genewy, Jana Jakuba, o naturalnym stanie równości między ludźmi. W ówczesnej Francji, państwie silnego mieszczaństwa, słowo stało się ciałem — krwawym ciałem rewolucji, która wypisała na swych sztandarach hasła wolności, równości i braterstwa. Sytuacja społeczna Polski była zgoła inna. Świadomość wykraczała niekiedy poza niedojrzałe formy społeczne, co skazywało ją jednak na różnego rodzaju aberracje i niekonsekwencje.

Spośród ludzi niezadowolonych ze swego miejsca w społeczeństwie, którzy uzbrojeni w nową filozofię, pełni ambicji ruszyli na podbój świata, wywodził się Węgierski — przedstawiciel heroicznego okresu polskiej inteligencji¹⁰. Chcąc dostać się na Parnas, pragnął zarazem, by poezja zapewniła mu dostatnie życie. Znalazł się jednak ze swoim „ostrym piór-

¹⁰ Zob. R. Wołoszyński, *Wokół Jasińskiego*. Wrocław 1954, s. 8.

kiem” na istnym targowisku intryg i obłudy, próżności i pochlebstwa. Ujrzał kulisy zewnętrznej wspaniałości, gesty na pokaz, słowa bez pokrycia. Poszukując mecenasa dla swej twórczości mógł się przekonać, że ci, którzy dysponują bogactwem, uzależniają podjęcie się owej roli od tego, czy pisarz gotów jest głosić ich apologię, czy zechce odwdzięczyć się panegirykami. Na taki zaś warunek Węgierski nie był w stanie się zgodzić, gdyż nie potrafił chwalić wbrew własnemu sumieniu. Nie chciał pod żadnym pozorem wysławiać zdrajców narodu lub konserwatystów (w rodzaju Łuskiny), głupców albo ludzi niesprawiedliwych, niezależnie od stopnia ich zamożności i władzy (wzór prawego obywatela przedstawił zaś w jednym ze swych wczesnych wierszy i za takiego uważał np. Jędrzeja Zamoyskiego).

Weredyzm był naczelną cechą charakteru poety¹¹ — nakazywał mu tropić i piętnować wszelkie przejawy głupoty i szkodliwości w życiu społecznym. Ponieważ zaś w ówczesnym społeczeństwie (w jego górze) sprawiedliwych nie było znów tak wielu, Węgierski stawał się niewygodny. Odsunięty na ubocze, zawiedziony w swoich nadziejach i pozbawiony złudzeń co do wartości wszystkich rzeczy podawanych do wierzenia, próbował znaleźć jakąś stałą wartość, która istnieniu człowieka nadałaby sens i cel. Poszukiwał jej po omacku, mając za punkt odniesienia głównie zanegowaną przez siebie sferę stosunków społecznych, w których się nie mógł odnaleźć.

Z demaskowaniem zwyrodnień w życiu społecznym wiąże się pierwszy składnik jego libertyńskiej postawy — krytyka duchowieństwa. Liczne przykłady jaskrawego rozmiłowania się przedstawicieli ówczesnego kleru z nakazami głoszonej przez nich moralności raziły Węgierskiego szczególnie mocno. Zarazem jednak utwierdzały go w niedowiarstwie i podsuwały mu sposoby burzenia autorytetu Kościoła w oczach społeczeństwa. Można więc przyjąć, że punkt wyjścia libertynizmu Węgierskiego tkwi w twórczości uwielbianego przezeń Woltera, ale wpływ sławnego Francuza miał charakter jedynie impulsu. Na ukształtowanie się libertyńskiej postawy autora *Organów* wpłynęła przede wszystkim określona sytuacja społeczna ówczesnej Polski. W utworach Węgierskiego atakujących czy też ośmieszających duchowieństwo można nawet odnaleźć pogłosy antyklerykalnej poezji staropolskiej. Wykorzystywał w nich autor również stare sposoby deprecjacji, co szczególnie wyraziście widać w wierszu *Skarga kanonika na kowala*:

Kowal na kanonika haniebnie zawzięty,
Nie uważając na stan, na charakter święty,
Niewinnie stojącego za swej kuźni drzwiami
Z tyłu rozpalonymi uszczypnął kleszczami.

¹¹ Wskazują na to zarówno liczne utwory, jak i przede wszystkim postawa, jaką przejął w głośnym sporze z rodziną Wilczewskich.

Gorsząca całą wioskę straszna zbrodnia ona
 Tak od Giełdy Osieckiej była osądzona:
 „Kowal zgrzeszył, lecz kowal potrzebny nam jeszcze;
 Kleszcze księdza zraniły, więc powiesić kleszcze!” [WW 78]

Charakterystyczny schemat tego wiersza wykorzystany był już uprzednio przez Wacława Potockiego¹². *Novum* polega na tym, że Węgierski wkomponował w trywialną sytuację postać duchownego w oczywistym celu ośmieszenia jej.

Dla libertyńskiej postawy Węgierskiego jest znamienne, że krytyka duchowieństwa nie opiera się bezpośrednio na rozumowych przesłankach, na racjonalistycznym sprzeciwie wobec prawd wiary. Celem poety jest na ogół ośmieszenie, zabijające autorytet. Tego rodzaju krytyka stanowi instrument szczególnie przydatny w oddziaływaniu na ogół czytelników. Sprawia to demokratyczny niejako charakter śmiechu w odróżnieniu od elitarności racjonalnych wywodów, przechodzących od krytyki religii do krytyki Kościoła i duchowieństwa. Węgierski zdiera z duchownych nimb domniemanej świętości i ukazuje ich jako zwykłych ludzi, ale — w sytuacjach groteskowych, trywialnych. Taki zabieg poetycki został zastosowany w cytowanym powyżej wierszu *Skarga kanonika na kowala*; w podobnie dwuznacznym, podejrzanym moralnie kontekście pojawiają się postacie duchownych w innym utworze Węgierskiego, *Przypadek w piwnicy*.

Z interesującym sposobem deprecjacji spotykamy się w nasyconym ironią wierszu *Co kto lubi*. Autor przedstawia w nim różne typy ludzkie: opoja, szulera, jeźdźca, żołnierza, dworaka, lichwiarza. Są to swego rodzaju typy idealne, abstrahuje się bowiem od ich wszystkich możliwych cech poza tymi, które sugeruje nazwa. Nie są to profesje, ale uosobione w nich niejako cechy i skłonności. Opój to ten, co „się bawi kieliszkiem”, żołnierz to ten, co na wojnie „zbija drugich”, dworak to ten, co w pałacach „kręci piętą”. Przywołuje więc Węgierski cechy i czynności powszechnie kojarzone z danym typem społecznym. W zakończeniu wiersza przedstawia modelowe sylwetki księdza i mnicha:

Ksiądz niechaj zdiera, choćby i dziada,
 Mnich niech po domach sandały gubi:
 Bo tak najlepiej, jak kto co lubi. [WW 88]

¹² Oto cytat (według: W. z Potoka Potocki, *Ogród fraszek*. Wyd. zupełne A. Brücknera. Lwów 1907):

Jeden kowal w Osieku, dwa byli stalmaszy.
 Trafiło się, że kowal ukradł konie z paszy
 Bliskiemu szlachcicowi; i prawo, i lice
 Instiguje, że złodziej winien szubienice.
 Długo na to osieckie prawo nie pozwala;
 Tu każe sprawiedliwość, tu zaś bez kowala
 Niewygoda. Na koniec, gdy się długo waha,
 Obieszają za kowala drugiego stalmacha.

Nie zatopienie się w modlitwach czy też odprawianie nabożeństw, czy choćby gromienie wiernych z ambon jest więc, zdaniem autora, atrybutem duchownych. Ksiądz jest tu chciwym i bezwzględny feudałem, mnich zaś — rozpustnikiem.

Krytyka kleru mieściła się zazwyczaj w obu tych planach: erotycznym i społecznym. Gdy przebiegała w pierwszym z nich, połączona była bardzo mocno z komizmem, gdy w drugim — z ironią i sarkazmem.

Prawdziwą kopalnią najrozmaitszych sposobów dyskredytowania autoritetu duchowieństwa jest w twórczości Węgierskiego poemat heroikomiczny *Organy*. Widoczna jest w nim duża pomysłowość autora, przejawiająca się w różnorodności stosowanych przez niego metod deprecjacji i ośmieszania. Można je umownie podzielić na sytuacyjne i leksykalne. Pierwsze z nich mają charakter dynamiczny, ukazują bohaterów w ruchu, w działaniu. Jest to oczywiście działanie nieudolne, naganne moralnie lub też podszyte fałszem (co autor zawsze demaskuje). Leksykalne metody deprecjacji mają charakter statyczny i najczęściej są to dosadne (odautorskie bądź włożone w usta któregoś z bohaterów) epitety i określenia. Wyraża się w nich szczególnie jaskrawo głęboka antypatia Węgierskiego wobec duchowieństwa. Każdy duchowny, na czele z prałatem; napelnia starym miodem „swoją gardziel odęty”; „tłusty pleban”, „święta zgraja”, „dyndy” (jako dzwony kościelne) czy włożona w usta Niezgody charakterystyka plebana: „Papla pacierz, pierś tłucze, ostrząc na cię noże” (20)¹³, to niektóre przykłady takich określeń.

Organy powstały — jak wiadomo — na kanwie *Pulpitu* Boileau, ale nie są naśladownictwem utworu francuskiego. Juliusz Wiktor Gomulicki bardzo skrupulatnie określił oryginalny wkład Węgierskiego i z rozważań tych wynika jednoznacznie, że nasycenie utworu treścią libertyńską jest dziełem poety polskiego¹⁴. *Organy* to jednak nie tylko satyra libertyńska, również polityczna i obyczajowa, a libertynizm poematu nie wyczerpuje się w krytyce duchowieństwa; z kpiną odnosi się też autor do kultu świętych. Oto fragment sceny niszczenia organów:

Święci tego kościoła, których ten zgiełk gluszy,
Niespokojni, trwożliwie nadstawiają uszy.
W kronice nawet nieraz czytać mi się zdarza,
Że chciał kościoła tego patron zejść z ołtarza,
Lecz że się znajdowały tam święte panienki,
Nie schodził, dla zgorzienia, nie mając sukienki. [27]

W tej samej scenie z libertyńską dezynwolturą potraktowane jest również chrześcijańskie pojęcie żalu za grzechy:

¹³ Tu i dalej cyt. według: T. K. Węgierski, *Organy*. Wyd. krytyczne. Opracował J. W. Gomulicki. Warszawa 1956.

¹⁴ J. W. Gomulicki, *Nad klawiaturą „Organów”*. W: Węgierski, *Organy*, s. 68—71.

Tu na pół rozpęknięte umierając miechy
Zalem nadprzyrodzonym żalują za grzechy. [27]

Satyra na duchowieństwo przerasta pod piórem Węgierskiego w krytykę Kościoła i chrześcijaństwa. W jednym z wierszy (*Do księdza Tomasz Węgierskiego*) autor bezlitośnie demaskuje niegodziwość papieża Aleksandra VI, kpiąc przy tym z Eucharystii w adresowanych do księży słowach:

Lecz wy, co z Panem Bogiem co dzień rozmawiacie,
Co Go co dzień pijecie i co dzień zjadacie,
Łacniejsza wam z Nim zgoda. [...] [WW 155]

Zdecydowanie niechętny stosunek do duchowieństwa łączy się ze sceptycyzmem i niedowiarstwem względem prawd objawionych. W znanym wierszu *Sąd czterech ministrów* Węgierski daje karykaturalny obraz chrześcijańskiego nieba:

Święty Paweł, co ujrzał w Niebie, nam objawił,
Com i ja w zachwyceniu widział, będę prawil:
Gala była natenczas w siódmym Niebie wielka,
Z chwały się boskiej dusza radowała wszelka;
U drzwi niebieskich stały Cherubiny zbrojne,
A nektar roznosiły Serafiny strojne;
Sam na dyamentowym Stwórcą siedział tronie,
Bóg-Syn naprzeciw stojąc patrzył w jego skronie,
A Duch Święty, jako nam *Pismo* przypomina,
Ustawnie się przewijał od Ojca do Syna. [WW 93]

W obrazie tym poeta wymieszał elementy o różnorodnej proveniencji zatracając z celową niefrasobliwością tonację biblijną, jedynie właściwą takiemu opisowi. Niebo jest w nim przysłowiowym „siódmym niebem”, wizerunek Stwórcy przypomina raczej obraz potężnego władcy ziemskiego, napój niebiański zaś — nektar, roznoszony przez serafinów, znalazł się w chrześcijańskim niebie wprost z greckiego Olimpu. *Biblia* przejęła, oczywiście, różne motywy od Greków, jednakże ów nektar pozostał atrybutem wyłącznie hedonistycznych bogów greckich. Prześmiewczy, bliski szyderstwa charakter tego opisu jest oczywisty; Węgierski tworzy go poprzez pozorne nawiązanie do słów św. Pawła.

Umieszczenie własnej relacji w planie nadprzyrodzonej wizji (widzenia „w zachwyceniu”) zderzone z obrazem nieba, który mógł być następstwem wyłącznie zdroworoządkowego, niejako mechanicznego pojmowania słów *Pisma św.* — służy również nadrzędnemu celowi autora, tzn. libertyńskiemu żartowi. Podobna tendencja przenika inny wiersz Węgierskiego, *Do Ogińskiego, hetmana wielkiego koronnego*. Tu także znajdujemy kpiny z chrześcijańskiego nieba, a cały utwór jest wyrazem niewiary w życie wieczne: w piekło jako karę za grzechy oraz w rajski żywot jako nagrodę za życie cnotliwe.

Węgierski był jedynym spośród wybitnych poetów polskiego Oświecenia, który wprost odrzucił wszelką wiarę w istotę Boską. Już w r. 1777

w wierszu *Do pisarza Potockiego o śmierci syna jego* wyrażał swoje stanowisko w tej kwestii:

Dawniej prorocy przyszłość zgadywali przecie,
Dzisiaj nikt nie przepowie odmiany na świecie,
Jednak — czy Twórcy mocą, czy dziełem Natury —
Wszystko się przewróciło nogami do góry: [WW 138]

Po upływie zaś 6 lat pisał już jednoznacznie:

Nie ma istoty, która by mogła wyciągnąć swoje szczęście sama ze siebie:
jest to najpiękniejszą właściwością tej abstrakcji, którą nazywamy Bogiem,
i największym przedmiotem rozpaczy rozsądnego człowieka¹⁵.

Ateistyczne wyznanie Węgierskiego ma charakter okazjonalny, zostało wyrażone jak gdyby mimochodem, jednakże odsłania ono rzeczywiste zaplecze myślowe ateizmu poety. U źródeł niewiary w istnienie Boga stał — co staram się udokumentować w niniejszym wywodzie — outsiderizm Węgierskiego. Zepchnięty na ubocze, dojrzywał do absolutnego zwątpienia w odwieczny, Boski ład moralny, gdyż nie znajdował jego odbicia w życiu społecznym. Odczuwał boleśnie wszelkie akty niesprawiedliwości, których i sam doświadczył, spostrzegał bezkarność możnych, wyższą nieprawość i cnotę poniżoną. Cytowany powyżej fragment wiersza *Do pisarza Potockiego* ukazuje zagubienie poety w świecie, w którym rozsypały się wszelkie wartości i wszystkim rządzi przypadek.

Wiara była niejako przejmowana w spadku po przodkach, była ciężarem tradycji i — w pewnym sensie — atrybutem bezwładności duchowej. Do niewiary zaś potrzebny był duży wysiłek moralny, a poczucie wyobcowania i krzywdy oraz oddalenie się od społeczeństwa, w którym wielu było wierzących hipokrytów, wyzwoliło w Węgierskim determinację, z jaką odrzucił uczucia religijne.

W cytowanym wyżej ateistycznym wyznaniu poety widoczna jest próba racjonalizacji wierzeń ludzkich. Zgodnie z nią Bóg jest tworem umysłu człowieka (abstrakcją). Powraca więc idea, którą wyznawał jeszcze Ksenofanes. Spotkaliśmy się z nią w dziele Kazimierza Łyszczyńskiego, w czasach Oświecenia rozwinął ją Holbach, a postać skończoną otrzymała w stuleciu następnym — w twórczości Feuerbacha.

Negatywna strona libertynizmu Węgierskiego ma więc znamiona konsekwencji, zawiera bowiem wszechstronną (w rozumieniu użytych środków poetyckich) krytykę duchowieństwa i Kościoła oraz jest zwieńczona negacją wszelkiego fideizmu.

Daleki jestem od lekceważenia problemów moralnych, jakie Węgierski napotkał w związku z destrukcją najświętszych i uświęcających wartości (o czym poniżej), sędzę jednak, że nierównie większym problemem było

¹⁵ Cyt. według: *Z życia Kajetana Węgierskiego. Pamiętniki i listy*. Wydał S. Kossowski. „Przewodnik Naukowy i Literacki” 1908, s. 55.

odnalezienie nowych wzorów życia i motywów postępowania, nowych ideałów i nowej etyki. Autor *Organów* postawił tu na epikureizm — w wierszu pt. *Mysł moja do JW. Stanisława Bielińskiego, starosty garwo- lińskiego* wyznaje:

Mnie zacne wychowanie i względna natura
 Kazały naśladować ściśle Epikura:
 Sądzić wszystkich równymi, dawać wiary mało
 Temu, co kiedyś będzie i co się już stało;
 Dostatków i rozkoszy używać dość skromnie;
 Nie dbać, że chciwy dziedzic nic nie weźmie po mnie;
 Utrzymać jednostajnie tę spokojność duszy,
 Choć mnie starość siwymi włosami przyproszy;
 Pogardzać, że mnie jady swymi potwarz chłosta;
 Iść przed się, gdzie mnie tylko wiedzie droga prosta,
 A kiedy, dopełniając przyrodzone prawa,
 Krew już w żyłach wolnieje i życie ustawa,
 Nie dbając, jaki wyrok może przypaść z góry,
 Oddać ciało nikczemne na łono natury,
 Jak gdybym z mej kochanki zezwoleniem wspólnym
 Po spełnionej rozkoszy snem zasypiał wolnym. [WW 110]

Doktryna Epikura zawierała w interpretacji Węgierskiego takie elementy, jak: uznanie prawa natury zasadą życia i rękojmnią równości wszystkich ludzi, trzeźwa postawa wobec rzeczywistości połączona z nieufnością wobec tradycji i z niechęcią do teoretyzowania na temat przyszłości, spokojna godność wobec własnego losu, niezależność moralna.

Naczelną kategorią etyczną staje się dla Węgierskiego rozkosz — tak powszechnie kojarzona z imieniem Epikura. Będąc jej gorącym wyznawcą, poeta odcina się jednocześnie od wulgarnych rozpustników i to wówczas, gdy agituje na rzecz libertynizmu:

Śmiertelniku! o rozkosz masz się w życiu starać.
 Nie wierz, by cię po śmierci miano za to karać.
 W tym sposobie myślenia bądź jednak ostrożnym:
 Pocziwemu jest tylko wolno być bezbożnym. [WW 164]

Zawiera się w tej strofie potępienie ludzi, dla których religia jest wyłącznie czynnikiem ograniczającym możliwości użycia. Hedonizm, ale tylko jako konsekwencja postawy filozoficznej, nigdy jako bezmyślne followanie „najniższym instynktom”. O tym nie zapominał ów tropiciel rozkoszy:

Na świecie z znajomymi, tu z przyjaźnią żyję.
 Kocham, ile sił starczy, miernie jem i piję.
 Od pustego fircyków odłączon hałasu,
 Przegwizdywać ich nawet nie staje mi czasu.
 Szczuplejsza tu daleko zabaw moich sfera:
 Rozkosz mi prawie wszystkie momenta odbiera. [WW 163]

Znał zaś jej wartość tym bardziej, że życie nie poskąpiło mu licznych zgryzot i cierpień. Po latach wypowie z zadumą znamienne słowa:

*Condisce i diletti
Memoria di pene.
Nè sa, che sia bene,
Chi male non soffri*¹⁶.

Autor *Organów* często podkreślał swój ostentacyjny libertynizm obyczajowy. Rosła też legenda; podtrzymywał ją m. in. również Walery Przyborowski, który w książce *Niewieście ideały poetów polskich* pisał o Węgierskim:

Umysł jego chciwy nowości, wyobraźnia łaknąca niezwykłych przygód, zupełna, iście francuska swoboda obyczajów, czyniła mu to wygnanie dobrowolne raczej największą przyjemnością, największym szczęściem. Dowcipny, doskonale władający językiem francuskim, zaprawiony do wszelkiego rodzaju hulanki i rozpusty, w sam raz nadawał się do tego towarzystwa francuskiego [...]. Czas swój w Paryżu, jak wszyscy wojażerowie polscy tej doby, Węgierski przepędzał na grze i miłościach¹⁷.

Równie często jak o rozkoszach, marzył Węgierski o spokojnym i w miarę dostatnim życiu z dala od obrzydłego mu świata intryg i niesprawiedliwości. Niekiedy ów nie mogący się realizować epikureizm („Ciężka jest w niedostatku tych reguł praktyka”) przywdziewa maskę stoickiej cnoty filozofa. Ciężkie doświadczenia ostatnich lat życia nie zniszczyły libertyńskich przekonań poety, ale przesyciły je niepokojem:

Ani Nieba nadzieja, ani Piekła trwoga
Zmienić myślenia mego nie zdoła sposobu,
Z ochotą bym tu jednak żył i wszedł do grobu,
Gdyby mię kto nauczył wierzyć w Pana Boga. [WW 165]

Libertynizm arystokratyczny

W latach siedemdziesiątych, a przede wszystkim osiemdziesiątych, w duchu libertyńskim wypowiadali się młodzi arystokraci¹⁸. Czołowymi autorami w ich gronie stali się Wojciech Mier, Stanisław Kostka Potocki, Stanisław Wodzicki, a także Wojciech Turski i Kazimierz Ustrzycki. Wszyscy z wyjątkiem Wodzickiego utrzymywali ze sobą ożywione stosun-

¹⁶ *Podróż do Ameryki północnej polskiego hrabiego K. W. Dziennik podróży odbytej po Rzece północnej do Saratogi, a stamtąd do jeziora Jerzego i Champlain — powrót do Bostonu przez Connecticut*. W: jw., s. 820 (przekład: „Wspomnienie przykrości / Okrasza przyjemności. / Kto złego nie wycierpiał, / Nie wie, że to dobrze”).

¹⁷ W. Przyborowski, *Niewieście ideały poetów polskich. Szkice biograficzno-literackie*. Warszawa 1881, s. 62.

¹⁸ Pojęcia „arystokraci” używam przede wszystkim jako sygnału określonej postawy wobec twórczości i w ogóle — życia. W klasycznym znaczeniu tego słowa trudno by raczej uznać za arystokratów Turskiego czy Ustrzyckiego (choć Mier już jednak spełniałby wszystkie wymogi), ale też nie byli oni centralnymi postaciami w tym gronie libertynów.

ki towarzyskie, w niektórych przypadkach dość zażyłe. Mier, Turski i Potocki podkochiwali się nawet w tej samej kobiecie — pięknej matce Jana Potockiego¹⁹. Byli niemalże rówieśnikami; najstarszy z nich (Mier) urodził się w r. 1752, najmłodszy zaś (Ustrzycki) — w 1758.

Wspólnota przekonań wynikała jednak przede wszystkim z podobieństwa pozycji społecznej, zapewniającej młodym poetom życie przyjemne, pozbawione trosk materialnych. Nauki pobierali w szkołach pijarskich. (Wyjątkiem był tutaj Turski, który kształcił się w Szkole Rycerskiej.) W młodości dużo podróżowali. Ustrzycki przez wiele lat przebywał we Włoszech i Austrii; zachowały się listy, które wówczas pisał do Stanisława Kostki Potockiego. Nierzadko można w nich znaleźć libertyńskie z ducha wzmianki na temat Kościoła czy religii²⁰. W Paryżu spędził kilka zimowych miesięcy w latach 1778—1779 Mier, z upodobaniem podróżował również Potocki, który począwszy od r. 1772 zwiedzał Francję, Niemcy, Szwajcarię i Włochy. Należy sądzić, iż te wojaże po oświeczonej Europie wpłynęły znacząco na kształtujący się światopogląd młodych arystokratów.

Miejscem, w którym zbierali się ze szczególną przyjemnością, był zapewne warszawski pałac Potockich. Mieszkanie Stanisława Kostki, pełne dzieł sztuki i pamiątek z licznych podróży, stwarzało niepowtarzalny klimat owych spotkań, w czasie których jednak bawiono się chyba nie tylko kontemplowaniem dzieł sztuki; prawdopodobnie podejmowano też motywy „filozofii libertyńskiej” albo dzielono się wrażeniami z lektury francuskiej beletrystyki erotycznej, której namiętnym zbieraczem był Stanisław Kostka Potocki²¹. W wierszu Turskiego *Do Jaśnie Wielmożnego Hrabi Stanisława Potockiego* (1786) można wychwycić nutę sentymentu łączącą się z godzinami spędzonymi w siedzibie Potockich:

Potocki! Kiedy w twe wnidę mieszkanie,
Zda mi się boski oglądać przybytek.
Widok mnie jego bawić nie przestaje,
Choć w nim nie łudzi drogim kruścem zbytek.

Prac starożytnych szanowne ostatki
Przyjemną domu zrobiłeś ozdobą,
Ponad kres wieczny i głuche upadki
Czczącym je skrzydłem czas unosił z sobą²².

¹⁹ Zob. R. Kaleta, *Przyjaciele i zalotnicy. Korespondencja poetycka i wiersze do krajczyny Potockiej Wojciecha Miera, Stanisława Potockiego i Wojciecha Turskiego*. „Archiwum Literackie” t. 13 (1969), s. 283—316.

²⁰ Informację o listach Ustrzyckiego (AGAD, Archiwum Publiczne Potockich, rkps 260) i ich libertyńskim charakterze zawdzięczam prof. drowi R. Kalecie, któremu na tym miejscu serdecznie dziękuję.

²¹ Zob. J. Łojek, *Libertyńska literatura francuska w XVIII wieku*. „Teksty” 1974, nr 1, s. 40.

²² Cyt. za: Kaleta, *op. cit.*, s. 314.

Nawiązuje również Turski do libertyńskiej strony wzajemnych kontaktów młodych arystokratów; daje wyraz swej admiracji dla Woltera i wzniesieniu się ponad wiarę „gminu”:

Czy Człeko-Boga smutną widzę mękę,
Ku czci którego gmin prawi pacierze.
Wielbiąc malarza myśl żywą i rękę,
Ten raz uwielbiam Zbawiciela szczerze.

Tu fernejskiego filozofa dzieła,
Którymi zgromił fanatyzm zażarty,
By próżna piekiel trwoga mnie nie wzięła,
Uczą mnie gardzić rogatymi czarty.

Libertynizm młodych arystokratów charakteryzował się aprobatą epikurejskiego modelu życia „w zaciszu”, „z dala od hałasu świata”. Pragnęli, na wzór jednego z pierwszych libertynów angielskich, Williama Temple'a²³, cieszyć się szczęściem arkadyjskim: rozkoszą, jaką daje miłość, i przyjemnością, łączącą się z przyjaźnią, urokami przyrody i dobrego stołu. Cenili to bardziej niż rozgłos w wielkim świecie („Nie zajrzę królom korony” — pisał Mier²⁴), bardziej nawet niż obiecywane przez religię, a z przymrużeniem oka traktowane przez libertynów szczęście niebieskie.

Taka postawa doszła do głosu również w przytaczanym powyżej wierszu Turskiego. Przedstawiwszy obraz życia szczęśliwego, poeta pisze:

Takich więc moje po mym zgonie cienie
Chciałbym, by mogły używać rozkoszy,
A kiedy z nich mię ma wyzuć zbawienie,
Pokój twój miałbym nad zastępy droższy.

Epikurejskie podejście do życia przejawiało się również w stosunku do własnej twórczości literackiej. Literatura była dla młodych arystokratów formą zabawy — rozrywką. Pisali wiersze dla bliskiego grona przyjaciół i znajomych. Nigdy nie zabiegali o druk swych utworów. Uważali, że traktowanie poezji jako źródła zarobku uwłaczałoby ich dumie; nie przyjmowali także koncepcji literatury obywatelskiej, zaangażowanej w sprawy natury społecznej i politycznej — choć takie akcenty mogły się czasem pojawiać, gdyż polityka stawała się niekiedy prywatną sprawą ich rodzin (chodzi przede wszystkim o Potockich).

Charakterystyczną cechą postawy młodych arystokratów jest przyję-

²³ Zob. P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680—1715*. Przełożyli J. Lalewicz, A. Siemek. Wstępem poprzedził M. Żurowski. Warszawa 1974, s. 118.

²⁴ Utwory poetyckie Miera przygotowuje do druku doc. dr E. Rabowicz, któremu chciałbym serdecznie podziękować za życzliwe udostępnienie mi maszynopisu zawierającego wiersze tego poety. Wszystkie cytaty z poezji Miera — według tego maszynopisu.

cie indywidualistycznej perspektywy rozważań, skupienie całej uwagi na problematyce szczęścia jednostki ludzkiej, zaniechanie zaś refleksji na temat szczęśliwego życia i harmonii społeczeństw. W tym punkcie widoczna staje się zbieżność z libertyńską postawą Węgierskiego, jednakże w obu przypadkach różna była geneza i różne czynniki konstytuujące taką właśnie postawę. O ile w twórczości autora *Organów* indywidualistyczna perspektywa myślenia ścierała się z satyryczną refleksją na temat mechanizmów społecznych, kształtujących obowiązujące hierarchie wartości i określających status ludzkiej jednostki, to w libertyńskich utworach Miera czy Potockiego problematyka społeczna została uchylona, wzięto ją jakby w nawias.

W poezji drugiego z wymienionych autorów arystokratyczna odmiana liberynizmu wyraziła się w postaci najczystszej. Motyw szczęścia człowieka ogniskuje wszystkie rozważania poety. Potocki jest wyznawcą epikurejskiego wzorca życia szczęśliwego w gronie przyjaciół i pięknych kobiet, jednakże ów epikureizm przejawia się również w jego libertyńskim poemacie obscenicznym, który pod względem natężenia bluźnierstwa nie ma odpowiedników w całej literaturze naszego Oświecenia. Trzeba jednak przyznać, że poemat²⁵ ma charakter incydentalny; przeznaczony był zapewne dla najbliższego otoczenia poety, dla przyjaciół-libertynów. Utwór ten jest efektem rokokowego traktowania poezji jako elementu życia towarzyskiego, własnej twórczości zaś — jako zabawy. Jakkolwiek w taki sam sposób traktował Potocki całą swoją działalność wierszopisarską, to jednak stopień identyfikacji świata autora ze światem jego poezji największy był z pewnością w przypadku utworów pytających o sens ludzkiego istnienia.

Pytania i rozterki określają punkt dojścia poetyckiej refleksji Potockiego. U jej źródeł stała natomiast Horacjańska zasada „*carpe diem*”, interpretowana w duchu jednoznacznie epikurejskim. W *Wierszu do młodych kobiet*, czytamy np.:

Bierzmy dzień, jaki bogowie nam dają,
 Losy śmiertelnych wszak jutra nie znają.
 Płyną dni późne, szybkie biegną lata,
 Niech rozkosz życia tęsknoty przeplata²⁶.

W podobnym tonie wypowiadał się Mier:

Nie myśląc, co po śmierci czeka nasze cienie,
 Korzystajmy z dni, które daje przyrodzenie,
 A choć tylko podróżni jesteśmy na świecie,
 Mijajmy cierń po drodze, a zbierajmy kwiecie.
 Nie dla każdego żywot jest niebieskim darem
 I użycie, nie długość, dni ludzkich udziałem.

²⁵ AGAD, Archiwum Publiczne Potockich, rkps 250.

²⁶ Cyt. według tekstu w: jw., rkps 251.

Apologia rozkoszy, nawoływanie do przyjemności zmysłowych połączyło się w sposób naturalny z refleksją o nieuchronnym przemijaniu i o śmierci. Arkadyjskie szczęście przeniknięte jest lękiem przed niszczącym działaniem czasu. Motyw temporalny dominuje w tej poezji:

I czy los nami rządzi, czy boski rozsądek,
Każdy do jednej dąży różną drogą mety²⁷.

Myśl o śmierci przywołuje chrześcijańską koncepcję zbawienia i potępienia, ale jest ona zdecydowanie odrzucana:

Tak, gdy każdego nitka się wyprzedzie,
Cóż z nami dalej przyjacielu będzie?
Czy to konieczna jest ludziom potrzeba,
By iść do piekła albo pójść do nieba,
I czyliż niepodobna wynaleźć sposobu,
By w piekło spokojnego nie zamieniać grobu?

Religijne koncepcje pośmiertnego losu człowieka traktuje Potocki jako wymysł służący uzależnieniu duchowemu (i nie tylko) wyznawców:

Będę ja słucał słodkiego Lojoli,
Co mnie wśród rozkosz, miłosnej swawoli
Do nieba prosto prowadzi
I me grzechy łatwo zgładzi,
Byle bym nie zapomniał w moim testamencie
Świątą wzmiankę uczynić o jego konwencie,
Ale gdym nie jest w złoto obdarzony,
Będę od niego pewnie potępiony.
Sama ci tylko pustynia zostaje,
Mówią, że niebo Bóg tam darmo daje.

Sprzeciw libertyna wzbudza również chrześcijańska idea wyłączności zbawienia poprzez Chrystusa i Kościół. Wynikającą z niej tezę o niemożności zbawienia starożytnych uważa Potocki, wzorem wielu ówczesnych autorów, za absurdalną:

Pięknie z bliska oglądać w brzmącym boga raj,
Pięknie i po turecku w wiecznym żyć seraju,
I te szczęśliwe pola, gdzie pogan błakają
Wspaniałe dusze, żywą chęć we mnie wzbudzają.
Tam Afryki zwycięzca z pułkami Scypiona,
Tam cnoty wizerunek wielkiego Katona,
Arystydę i świata kochanie, Tytusa
Lub mściciela wolności, mężnego Brutusa.
Czyż tyle cnoty piekło wraz z zbrodnią pochłonie,
Kiedy jej nie rozgrzeszy kapucyn przy zgonie?

Wzory osobowe wielkich bohaterów starożytności są dla Potockiego

²⁷ Cyt. według tekstu w: jw., rkps 250. Wszystkie cytaty poezji Potockiego, jeżeli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z tego rękopisu.

w latach osiemdziesiątych — i pozostaną na zawsze — przedmiotem szczerzej fascynacji. Zachwyca go nieskazitelność ich cnoty, byli bowiem cnotliwi nie w trosce o zbawienie duszy; ich postawa miała swe źródło w szlachetności serc i umysłów. W dalszych słowach cytowanego wyżej utworu poeta wyraża pogląd, iż „Warta cnota naszego bez nieba kochania” i należy żyć szlachetnie nawet wówczas, gdy „dusza z ciałem wraz się rozwiązuje”. Deklaruje poświęcenie życia cnotcie i rozkoszy, niezależnie od tego, czy czeka go raj, czy „wieczne niebycie”. Finał wiersza ma już charakter epikurejski; w tym duchu autor przedstawia ziemski wymiar religijnych koncepcji nieśmiertelności:

Wszak dla mnie Kloe piękna nieba tu otwiera,
Ona mi duszę daje, ona ją odbiera.

Wokół problemów eschatologicznych osnuty jest także libertyński wywód w wierszu *Piekło — Sen*. W utworze tym, będącym jednocześnie satyrą na biskupa warszawskiego i poznańskiego, Andrzeja Młodziejowskiego, oraz na Adama Ponińskiego, ukazuje poeta groteskowy obraz nieba i piekła. Powraca zagadnienie zbawienia i potępienia; z bluźnierczym humorem prezentuje Potocki własne rozwiązanie problemu, szczególnie wówczas popularnego, a zamykającego się w pytaniu: jak pogodzić dobroć i wszechmoc Boga z istnieniem zła na świecie? Oto próbka libertyńskiej teodycei:

Nudzi się Pan Bóg wpośród swojej chwały,
Próżno mu „Święty” śpiewają dzień cały.
Byłem ja w niebie, wiem, że gdy się znudzi,
To śpi dzień i dwa, ani się przebudzi.
Wtenczas świat idzie, jak mu się podoba,
Gnębi poczciwych nędza i choroba.
Zbrodnie są w szczęściu, krew się zewsząd toczy.
Lecz ledwie przetrze swoje boskie oczy,
Szczęśliwsza dobrym wznosi się już zorza.
Cóż po tym, kiedy wnet go sen umorza.
Nad cię lepszego nic nie masz, o Panie!
Lecz to nieszczęsne gubi nas drzymanie²⁸.

Podobnie jak Potocki, również Mier konfrontuje swój epikurejski światopogląd („Ja się trzymając nauki, co przez Epikura / W Atenach dobroczynna głosiła natura”) z doktryną chrześcijańską i ocenia ją jako przesąd zwrócony przeciw radości życia:

Jest, co miłości, co śmiechy płoszy,
Czczona przez wieki nauka sroga,
Co wieczną męką groząc rozkoszy,
Znieważa rozum ludzkości i Boga.
Te myśli czarnej przesady grube

²⁸ Cyt. za: Kaleta, *op. cit.*, s. 311—312.

Odpycha moja dusza nieskrycie.
 Czułej miłości ponęty lubie!
 Bez was kto znosić potrafi życie?

Teresa Kostkiewiczowa stwierdza:

W wiersze Miera wpisany został wyrazisty wzorzec człowieka umiającego realizować ideał życiowy zaspokojenia potrzeb przyjemności i użycia²⁹.

Od Potockiego różni Miera głównie wszechobecny w jego utworach duch przekory wobec tradycyjnych wartości i autorytetów. Dyktował on poecie słowa dyskredytujące cnotę (admirowaną jednak przez Potockiego), a również przydawał swoistej barwy jego postawie libertyńskiej. Libertynizm ten wypływał wprawdzie (tak jak u autora *Piekle — Snu*) z przyjęcia epikurejskiej koncepcji życia i spojrzenia z jej perspektywy na chrześcijaństwo jako na system zakazów i ograniczeń krępujących wolność jednostki, jednakże ów duch krytycyzmu i przekory wzbogacał postawę libertyńską o ton ironicznej i łagodnej kontestacji.

W libertyńskich utworach Miera i Potockiego żyją tradycje poezji anakreontycznej, przede wszystkim Horacego, ale także Tibullusa. Twórczość francuskiego poety-epikurejczyka Grécourta dostarczyła natomiast materiału dla libertyńskiej inwencji Stanisława Wodzickiego. Libertynizm był tylko krótkotrwałym epizodem w jego długim życiu. Młodzieńcza manifestacja niezależności duchowej przybrała formę najbardziej wówczas aktualną i adekwatną. W latach 1781—1785 Wodzicki bawił się parafrazowaniem antyklerykalnych, a często libertyńskich wierszyków Grécourta. Przytoczmy dla przykładu jeden z nich, zatytułowany *Do Antosi Z... przy oddaniu relikwii św. Antoniego* (1785):

Gdyby był szatan wziął twoje ciało,
 Kiedy szedł kusić twego patrona,
 Byłoby się mu może udało,
 Nie wszedłby drużbą do świętych grona,
 Ani by się zbył grzechu, sromoty,
 Nie mając twojej, Antosiu, cnoty³⁰.

Jakie wartości, znaczące w skali całego zjawiska, ukształtowały się w libertyńskiej twórczości młodych arystokratów? Wydaje się, iż na uwagę zasługuje przede wszystkim szczególne zainteresowanie okazywane w ich utworach problematyce szczęścia ludzkiej jednostki, a także wzbogacenie libertynizmu polskiego o elementy towarzyskiej zabawy i skojarzenie go z toposem Arkadii. Cechy te implikowały oryginalny wybór tradycji artystycznych oraz kształtowanie środków wyrazu poetyckiego w formach nie występujących tak wyraziście w libertyńskich utworach innych polskich autorów: w drobnych, rokokowych wierszykach i w sielankach.

²⁹ Kostkiewiczowa, *op. cit.*, s. 340.

³⁰ Bibl. Jagiellońska, rkps 7242 III.

Wolność myślenia jako źródło tolerancji

Wszakże pierwszą główną przyczyną i niejako źródłem wszystkich tych anomalij życia jego był libertynizm myśli, lekceważenie wielkich prawd chrystianizmu, owe *Cholera morbus* XVIII wieku. [S. Chołoniewski, *Proroctwo Józefa de Maistra w Petersburgu przesłane Janowi Potockiemu r. 1810* (...)]

Postać Jana Potockiego zajmuje wyjątkowe miejsce pośród libertynów naszego Oświecenia (chodzi mi, oczywiście, o tych przedstawicieli libertynizmu, do których da się odnieść Bayle'owskie pojęcie „*libertin d'esprit*”). Już samo uznanie autora *Parad* pisarzem polskim może wzbudzać kontrowersje. Pisał przecież wyłącznie po francusku. Nie wydaje się jednak, by słuszne były obiekcje tych historyków, którzy poza obręb literatury polskiego Oświecenia usuwają jednego z najświetniejszych jej przedstawicieli (język francuski spełniał wszak w życiu oświeconych rolę bardzo zbliżoną do roli łaciny w okresach wcześniejszych).

Potomek arystokratycznej rodziny, syn słynnej z piękności Teresy z Ossolińskich Józefowej Potockiej wyssał swą francuszczyznę właściwie z mlekiem matki, która była wychowana we Francji i językiem swych przodków władała nader słabo. Nic tedy dziwnego, że i on czuł się pewnie pisząc po francusku, że w tym języku potrafił wypowiedzieć się plastyczniej i subtelniej (co sobie bardzo cenił). Nigdy przy tym nie uważał się za pisarza francuskiego, a wpływ literatury i filozofii francuskiej na jego twórczość raczej nie był większy niż w przypadku wielu innych pisarzy polskiego (i nie tylko polskiego) Oświecenia. Dla autora *Rękopisu znalezionej w Saragossie* cechą niezmiernie charakterystyczną jest bowiem niezależność duchowa. Z tego względu przez dłuższy okres uchylał się od uczestnictwa w życiu politycznym. Polityka była dlań obszarem przykrego absurdu; oporna na próby racjonalnych uzasadnień, przedstawiała mu się jako domena koniecznej apodyktyczności, a często również — terroru. Tym większej wagi nabiera patriotyczna ofiara Potockiego, który pobudzony gorącą atmosferą przedrewolucyjnej Francji oraz rewolucją w Holandii przybył do Polski (1788) i rzucił się natychmiast w wir życia politycznego. Ubiór francuski, tak bardzo popularny wśród ówczesnej szlachty polskiej (młodsze pokolenie), zmienił demonstracyjnie na strój narodowy. Brał aktywny udział w pracach Sejmu Wielkiego jako poseł z województwa poznańskiego. Występował na forum sejmowym przeciwko poddaństwu chłopów i za nadaniem praw stanowi trzeciemu. Głosił potrzebę wzmocnienia obronności kraju, przedstawiając równocześnie propozycję dobrowolnego opodatkowania się na ten cel i ofiarowując część własnych dochodów. Założył w Warszawie Drukarnię Wolną, by publikować z ominięciem cenzury pisma radykalne i wolnomyslicielskie ³¹.

³¹ Zob. J. Szczepaniec, *Wokół Drukarni Wolnej i „Journal Hebdomadaire de la Diète”*. „Archiwum Literackie”, t. 18 (1975).

Edouard Krakowski przypisał Potockiemu uczestnictwo w pracach Komisji Edukacji Narodowej³², ale żadne z dostępnych źródeł nie potwierdza tej informacji, nie wiadomo też, skąd ją Krakowski zaczerpnął. W roku 1792 przyszedł autor *Rękopisu znalezionego w Saragossie* wziął udział w walce przeciw zaborcy pod dowództwem swego brata Seweryna (naczelnym wodzem był Michał Zabiełło). Rozgorączony klęską wyznał królowi w jednym z listów, iż całkowicie zrywa z działalnością polityczną, i słowa dotrzymał³³. Późniejsze wystąpienia na tym polu były bowiem jedynie ofiarą złożoną na ołtarzu namiętności podróżniczo-naukowej.

Przez długie lata Potocki pracował nad prehistorycznymi dziejami Polski, a dodać trzeba, że ten trud badawczy spotykał się prawdopodobnie z dużym zainteresowaniem rodaków, skoro nawet tak tuzinkowy przedstawiciel ówczesnej szlachty jak Ignacy Lubowiecki wzmiankuje o tym w swoim pamiętniku³⁴. (Potocki miał, jak wiadomo, poczucie niesprawiedliwego stosunku społeczności uczonych do jego prac historycznych.)

Przywołane powyżej fakty są świadectwem patriotycznego przywiązania do Polski autora *Rękopisu*.

Czynnikami określającym i jednocześnie kształtującym osobowość Potockiego jako artysty i filozofa jest jego pasja podróżnicza. Podróże wielkiego pisarza, podejmowane niezmordowanie przez całe właściwie życie, miały aspekt nie tylko geograficzny, lecz również historyczny. Były to zarazem wyprawy w głąb różnorodnych kultur, zwyczajów i mentalności, dostarczały zaś wspaniałej lekcji relatywizmu, uczyły skromności i chroniły przed dogmatyzmem.

Potocki różnił się zasadniczo od nieprzeliczonej rzeszy oświeconych wojażerów, pielgrzymujących do Paryża, by zadośćuczynić modzie i zasmakować rozkoszy wolnego życia. Powracali oni do kraju z pewną dozą moralnego cynizmu i jego libertyńskimi racjonalizacjami, wnosząc niekiedy, poprzez swoją destrukcyjną energię, paradoksalny wkład w reformę oświeceniową. Wojażerowie z drugiej połowy XVIII w. stanowili więc kategorię podróżników diametralnie różną od religijnych Sarmatów, którzy wyprawiali się w obce strony, by utwierdzić wiarę w sobie (najczęściej jednak poprzestawali na pielgrzymkach do rodzimych miejsc kultu), czy też ludzi średniowiecza, którzy podejmowali krucjaty, by zaszcześcić

³² Zob. E. Krakowski, *Un Temoïn de l'Europe des lumières. Le Comte Jean Potocki*. Paris 1963, s. 89. Zob. też R. Caillois, *Dzieje człowieka i książki: Hrabia Jan Potocki i „Rękopis znaleziony w Saragossie”*. W: *Odpowiedzialność i styl*. Tłumaczył L. Kukulski. Warszawa 1967, s. 72 i 97, przypis 11.

³³ Zob. W. Kotwicz, *Jan hr. Potocki i jego podróż do Chin*. Wilno 1935, s. 15.

³⁴ Pamiętnik I. Lubowieckiego znajduje się w Bibl. Ossolineum (sygn. 13127/I).

wiarę innym. Podróże Potockiego różniły się z kolei od wszystkich wymienionych powyżej; wyruszał w nie, aby poznać nowe sposoby życia i myślenia, nowe wartości, inne rodzaje piękna. Osobowość sceptycznego, a przy tym odznaczającego się ogromnym głodem poznawczym podróżnika była jak najdalsza od schematycznego redukcjonizmu, polegającego na sprowadzaniu rzeczy i zjawisk nieznanych do znanych. Przyznawał autonomię i doniosłość każdej z kultur, nie wartościując ich. Stanowisko takie wyróżniało Potockiego na tle Oświecenia zadufanego i europocentrycznego, przyjmującego jedynie ahistoryczny Rozum jako rękomię wszelkich poczynań, z drugiej jednak strony wiązało go z tymi w Oświeceniu tendencjami, które wychodząc od teorii Rousseau, uderzały w samouwielbienie i stwarzały przesłanki dla krytycznej refleksji nad rzeczywistością. Autor *Rękopisu znalezionego w Saragossie* staje w jednym rzędzie z takimi ludźmi tamtej epoki, jak Bougainville czy Volney — wybitni podróżnicy-myśliciele.

Podróże stały się dla Potockiego źródłem mądrości, która określa charakter jego libertynizmu. Kształtując w pisarzu postawę otwartą na wszystkie nowe idee i zjawiska, czyniły ją równocześnie niedostępną dla schematu i skostnienia. Różnorodne formy wiary i obrzędów religijnych, które spotykał w wielu zakątkach geograficznych i okresach historycznych, kazały mu zastanowić się nad ich istotą. Najpełniejszym wyrazem refleksji na ten temat stał się *Rękopis znaleziony w Saragossie*. Inspirującą rolę mogły w tym względzie odegrać kontakty Potockiego z wolnomyślicielami francuskimi w okresie jego paryskich studiów, w latach 1784—1788. Odwiedzał wówczas salon filozoficzny wdowy po Helwecjuszu, gdzie zetknął się z Volneyem i La Mettrie, gdzie poznał poglądy Helwecjusza, a także Holbacha i Diderota. Spotkanie z radykalnym, libertyńskim skrzydłem filozofii francuskiego Oświecenia nie zniewoliło przecież myślenia Potockiego. Spełniło raczej rolę bodźca intelektualnego, zwróciło uwagę Polaka na określone problemy. Nie traktujmy go zatem jako li tylko ucznia Francuzów, był bowiem ich pełnoprawnym partnerem. O niezależności jego poglądów świadczyć może krytyka podstawowej zasady etycznej Helwecjusza wpleciona w tekst *Podróży do Cesarstwa Marokańskiego* (choć ogólny stosunek Potockiego do tej doktryny moralnej był raczej ambiwalentny):

[...] Helwecjusz zbyt uogólnił swój system. Filozofowie starożytni wiele podróżowali i nie wątpię, że czynili słusznie. Czyż nie wydaje się nam na przykład, że filozofowie francuscy okazali się bardzo francuskimi, uznając miłość własną za jedyną i powszechną przyczynę wszystkiego, co dzieje się na świecie, i nie przypuszczając, że uczucie to nie wszędzie jest tak przesadne jak u nich⁸⁵.

Już w relacjach z licznymi podróżami, a zwłaszcza w *Podróży do Turcji i Egiptu* oraz w *Podróży do Cesarstwa Marokańskiego* Potocki niejedno-

⁸⁵ J. Potocki, *Podróże*. Zebrał i opracował L. Kukulski. Warszawa 1959, s. 144.

krotnie dawał wyraz swemu wytwornemu libertynizmowi. Zawierał się on wówczas m. in. w sprzeciwie wobec nietolerancji religijnej. Postawę swoją uzasadniał autor absolutną niewiedzą co do wartości poszczególnych wyznań i zilustrował historią Draka, uczonego chrześcijanina oskarżonego przez szejka ul islama o to, że znając prawdy islamu, nie przyjmuje ich. Oto opowieść Draka:

Kiedy [...] rządziłem prowincją, powierzoną staraniom moim przez najwyższego sultana, zdało się niektórym jego poddanym, że znaleźli żyłę drogich kruszców. Każdy z nich kopał sobie drogę, a wszyscy spodziewali się, że kiedyś natrafią skarb i opanują go. Po długiej i pilnej pracy zgasły im lampy, lecz taka ich była żarliwość, że nie tylko nie spostrzegli tego, lecz wołali jak wprzódy: „Ja znalazłem złoto, drudzy mają tylko miedź i cynę!” Ten, co z górnego niebios sklepienia widzi mrówkę w głębi przepaści i słyszy szmer jej nówek, widział również tych nieszczęśliwych w ciemnych ich podziemiach. Mógł był zapewne zgaszone ich zapalić lampy, mógł był spuścić na nich promień światłości przedwiecznej, która go otacza, lecz nie uczynił tego: zostawił tylko każdemu nadzieję i bezpieczeństwo, których dosyć, żeby im szczęście zabezpieczyć ⁸⁶.

Czasami Potocki odrzuca migotliwą wieloznaczność apologu. Dzieje się tak m. in. wówczas, kiedy kult religijny przeciwstawia wymaginowanemu kultowi pokoju, opowiadając się zdecydowanie po stronie tego drugiego:

W ileż różnych rzeczy wierzono w Europie przez osiemnaście stuleci! Jedni tylko apostołowie pokoju uchodzili zawsze za marzycieli; nie zdołali przekonać świata o słuszności swych prostych prawd ani stworzyć kultu, a przecież ten właśnie kult powinien być jedynym katolickim, to znaczy jedynym powszechnie wyznawanym ⁸⁷.

Oddając się fascynacji płynącej z przygód człowieka na drodze refleksji, odkrył Potocki prawdziwie libertyńskie możliwości interpretowania świata. Znalazły one wyraz na kartach *Rękopisu znalezionego w Saragossie*. Forma, jaką autor wybrał dla przedstawienia swoich idei, jest dla tego celu jedynie adekwatna. Nie zgadzam się przy tym ze stanowiskiem tych uczonych, którzy twierdzą, iż możliwości stworzone przez formę powieściową posłużyły autorowi jako parawan dla zdecydowanego i skrajnego wolnomyślicielstwa ⁸⁸. Rację mają tu bez wątpienia Roger Caillois i Teresa Kostkiewiczowa, którzy podkreślają raczej homologiczność formy i idei w romansie Potockiego ⁸⁹. Autor *Rękopisu* był jak najdalej od ferowania absolutnych i dogmatycznych rozstrzygnięć; już

⁸⁶ *Ibidem*, s. 37.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 215—216.

⁸⁸ T. Sinko, *Historia religii i filozofia w romansie Jana Potockiego*. Kraków 1920, np. s. 84, 89. — L. Kukulski, *Postowie*. W: J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie*. Warszawa 1965, s. 760—762.

⁸⁹ Caillois (*op. cit.*, s. 71) kładzie jednak przy tym duży nacisk na wykazanie francuskich źródeł twórczości Potockiego. — Kostkiewiczowa, *op. cit.*

w *Podróży do Cesarstwa Marokańskiego* dał wielokrotnie świadectwo takiej właśnie postawy intelektualnej:

Podam wiadomości tak, jak zdołam je zebrać, nie zaś gotowe wnioski. Będę gromadził skamienieliny, w miarę jak je napotkam na swej drodze, a czytelnik sam zechce je uporządkować wedle własnego upodobania⁴⁰.

W innym zaś miejscu pisze o filozofii Turków w sposób następujący:

I stąd ta filozofia tak słodka, we wschodnich tylko spotykana pismach, która nie używa błyskotliwych paradoksów, ale apologów, które zdają się swoje myśli i prawdy raczej udzielać niż narzucać naszej świadomości⁴¹.

Wyznawcą takiej filozofii był sam Potocki. Głęboko świadom złożoności problematyki, zdawał sobie sprawę, że wszelkie rozstrzygnięcia są najwyżej prawdopodobne, a to nie daje moralnego prawa do postawy apodyktycznej. Autor *Rękopisu* nie ograniczył się żadną doktryną, daleki był od ferowania z góry przyjętych tez. Nie formułował prawd pozornych, pragnął bowiem odkryć prawdę rzeczywistą. Prowadząc rozmowę, stwarzał czytelnikowi szansę partnerstwa, pozwalał mu podążać śladami myśli, widzieć jej załamania i martwe punkty. Podkreślmy zatem, iż forma powieściowa jest w utworze Potockiego adekwatna do charakteru idei w niej wyrażonych, ponieważ respektuje swoistą niedokończoność i problematyczność tych idei.

Tak więc w planie narracyjnym *Rękopis* jawi się jako powieść filozoficzna, ale bez narratorskiego głosu wiodącego, powieść, w której różne poglądy i odmienne stanowiska występują na równych prawach; są przedmiotem rozważań, ale nie jednoznacznych konstatacji: traktowane są jako zespół jednocześnie możliwych punktów widzenia⁴².

Koronnym motywem libertyńskim w toczących się na kartach powieści dysputach na temat religii są sugestie przeciwko nadprzyrodzonemu charakterowi chrześcijaństwa (Objawieniu). Związane są one z historią Żyda Wiecznego Tułacza, a przede wszystkim z przytoczonym przez niego wykładem Cheremona o religii Egipcjan. Żyd wysłuchał go w następstwie swoich drwin z rzekomego oddawania czci boskiej posągom w religii egipskiej. Cheremon pragnął mu dowiedzieć, iż nie ma to nic wspólnego z bałwochwalstwem. Stwierdził, że występujące w wierzeniach Egipcjan bóstwa są wyłącznie figurami atrybutów jednego Boga, następnie przedstawił główne cechy swej religii: istnienie w niej dogmatu Trójcy (ojciec — słowo — duch), proroków, odpuszczania grzechów przez spowiedź i oczyszczania przez wodę, podawania chleba i wina jako Eucharystii, wiary w śmierć i zmartwychwstanie Boga. Dostrzegłszy istotne podobieństwo z własną religią, Żyd Wieczny Tułacz przeprowadza dalsze

⁴⁰ Potocki, *Podróże*, s. 142.

⁴¹ *Ibidem*, s. 55.

⁴² Kostkiewiczowa, *op. cit.*, s. 404—405.

analogie (wstręt do wieprzowiny, obrzezanie), główną zaś konkluzją wywodów Cheremona jest wskazanie na świecki charakter oraz historyczną zmienność wyznań religijnych:

Religie, równie jak wszystkie rzeczy tego świata, ulegają ciąglemu i powolnemu wpływowi, który bezustannie usiłuje odmienić ich formy i istotę tak, że po kilku wiekach ta sama religia przedstawia wierze ludzkiej całkiem odmienne zasady, alegorie, których myśli ukrytej niepodobna odgadnąć, lub dogmaty, którym ogół wierzy zaledwie przez połowę⁴³.

Wątek ten podejmuje również „geometra” Velasquez, potrzebna mu jest zwłaszcza konkluzja, iż te same co w chrześcijaństwie tajemnice i dogmaty istniały już w religiach wcześniejszych. Wypływa z niej bowiem wniosek, że Objawienie nie jest konieczne, co z kolei posłużyło Velasquezowi za punkt wyjścia w podjętej przez niego próbie sprowadzenia chrześcijaństwa do religii naturalnej. Rozważania „geometry” na ten temat przewijają się przez wiele kart powieści, są kilkakrotnie zawieszane i po jakimś czasie kontynuowane. Centralne miejsce zajmują w nich próby uchwycenia różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem — w celu uwierzytelnienia i podkreślenia komunii człowieka z Bogiem w czasie nabożeństwa. Cała rzecz jednak w tym, że w miarę jak Velasquez zagłębia się w tę problematykę, granica między człowiekiem a zwierzęciem staje się coraz mniej wyraźna, coraz bardziej płynna. Początkowo „geometra” z łatwością wychwytywa cechę właściwą tylko człowiekowi, a mianowicie zdolność do abstrakcyjnego myślenia (porusza się przy tym w kręgu filozofii Locke’a, lecz później ewoluuje w stronę poglądów materialistycznych). Po jakimś czasie zadaje sobie jednak pytanie bardziej szczegółowe: czy wszyscy ludzie posiadają predyspozycje do tworzenia i rozumienia pojęć oderwanych? Uświadamia sobie bowiem, że pozbawienie człowieka kilku zmysłów, np. słuchu i wzroku, oznacza odebranie mu również zdolności do abstrakcyjnego myślenia. Z konstatacją taką wiąże się bezpośrednio przeświadczenie o zmysłowym pochodzeniu pojęć moralnych.

Jak brak dwóch zmysłów — dziwi się „geometra” — może wywołać tak wielką różnicę między człowiekiem o pięciu zmysłach a owym kaleką, skoro obaj mają jednakiego ducha, cząstkę tchnienia Bożego!⁴⁴

Z niepokojącą siłą narzuca się tu wniosek, że duszy nie ma. Velasquez powstrzymuje się jednak przed wnioskowaniem i poprzestaje na „geometrycznym” przedstawieniu stosunku chrześcijaństwa do religii naturalnej jako stosunku asymptot zbiegających się w przestrzeni tak, że odległość między nimi jest mniejsza od wszelkiej wyobraźalnej.

⁴³ J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie*. Tekst przygotował i przypisami opatrzył L. Kukulski. T. 2. Warszawa 1976, s. 34.

⁴⁴ Cyt. za: Sinko, *op. cit.*, s. 67—68. W wersji poprawionej przez Kukulskiego fragment ten ma formę nieco mniej ekspresyjną.

Tadeusz Sinko uważał występujące w *Rękopisie* postacię polihistorów za odbicie osobowości Potockiego:

Przeważna część postaci jego romansu (przede wszystkim Kabalista, Velasquez i jego ojciec, wreszcie Diego Herwas) to rozszczępienia jego własnej osobowości, rozszczępienia wyolbrzymione i oświetlone humorystycznie⁴⁵.

Jest to — trzeba przyznać — bardzo pociągająca i prawdopodobna hipoteza. Diego Herwas mógł symbolizować jakieś podświadome tęsknoty Potockiego do wiedzy systematycznej i całościowej, natomiast „geometra” ze swymi szumnymi zapowiedziami systemu, w którym jakoby zawarł rozwiązanie wszystkich zasadniczych problemów, i ostatecznym przyznaniem się, że było to tylko złudzenie, przywołuje po prostu nie dającą się ująć w żaden system — rzeczywistość.

Diego Herwas jest w powieści Potockiego rzecznikiem skrajnie materialistycznego poglądu na świat. W następstwie szoku spowodowanego zmarnowaniem się dzieła jego życia dostrzegął na świecie tylko zło:

Zwrócił się do sił przyrody i przypisał materii energię, która zdawała mu się wszystko tłumaczyć bez potrzeby uznania Stwórcy⁴⁶.

Krytykował doktrynę chrześcijańską, formułując zarzut, który był również punktem wyjścia dla autorów licznie wówczas powstających toedycei: jak pogodzić naturę Boga z istniejącym złem? Diego Herwas zwrócił się „do zgłębiania przepaści nieszczęść ludzkich”, a zgroza tego przeżycia podsunęła mu pytanie rozpaczliwe i zarazem bluźniercze: „Stwórco złego, kimże jesteś?”⁴⁷

Motyw sprzeczności chrześcijańskiej idei wszechmocnego i dobrego Boga w obliczu niezliczonych przejawów zła na świecie należał do najczęstszych w oskarżeniach libertyńskich.

Przed samobójczą śmiercią Herwas rzekł: „Nicości, pochłoń swą zdo- bycz”, jednak w chwilę potem, tuż przed wypiciem trucizny: „Boże, jeżeli gdzie jesteś, zlituj się nad moją duszą, jeżeli ją posiadam”⁴⁸. Apostrofa ta jest symboliczna dla rozterek duchowych „poważnych libertynów”, świadomych, że również ich racje nie zostały do końca dowiedzione. Jednym spośród nich był także sam autor *Rękopisu*. O tym zaś, że skłaniał się wyraźnie ku propozycjom libertyńskim, świadczy fakt, iż są one w powieści eksploatowane w zakresie niewspółmiernym do rzeczywistych potrzeb, tj. mówiąc ściśle — do motywacji fabularnej. Wolnomyślne poglądy na religię są bowiem wygłaszane przez stronników mahometkańskich Gomelezów w tym celu, aby przysłuchujący się im wyznawca chrześcijaństwa Alfons van Worden zachwiał się w swej wierze i przeszedł na mahometanizm. Rzecz jednak w tym, że van Worden, jako

⁴⁵ *Ibidem*, s. 57.

⁴⁶ Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie* (1976), s. 206.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 209.

jedyna bodaj postać spośród uczestniczących w tych „niebezpiecznych” dyskusjach, odznacza się tak nikłymi zdolnościami pojmowania, iż z owych dysput właściwie nic nie rozumie. W kwestiach merytorycznych skazany jest zatem na całkowitą bierność. Wygląda więc na to, że ci, którzy mieli złamać wiarę w van Wordenie, zapomnieli się w swoich poczynaniach, gdyż środki, jakimi się w nich posłużyli, sygnalizowały problemy, z którymi borykała się ich własna świadomość. Postawa sprzymierzeńców Gomelezów (a zwłaszcza Velasqueza) pokrywa się w tym punkcie z postawą samego Potockiego — powstrzymują się przed szukaniem bardziej skutecznej metody oddziaływania na świadomość van Wordena, ponieważ chodzi o problem, który jest żywy i ważny dla nich samych, a który im trudno jednoznacznie rozstrzygnąć.

O ile mieliśmy w polskim Oświeceniu wielu libertynów-outsiderów, libertynów-radykałów (jak Jasiński) czy też libertynów-prowincjuszy (jak Radwański), to ci, których reprezentuje Potocki, byli zapewne bardzo nieliczni. Jego libertynizm — wnikliwy, a jednocześnie daleki od dogmatycznych rozstrzygnięć — każe szukać analogii z postacią świętego przedstawiciela XVII-wiecznych libertynów francuskich — Charles’a Saint-Évremonda.

Dla obydwu charakterystyczne są wielka miłość życia i subtelny hedonizm. Wprawdzie dla Francuza, który stanowił jedno z najpiękniejszych uosobień ideału *honnête homme*, ulubionym sposobem życia było, tak obce namiętności podróżniczej Potockiego, „niepróżnujące próżnowanie”, ale łączą ich inne cechy. Saint-Évremond zajmował się literaturą i naukami, był wyznawcą umiarkowanego epikureizmu. „Boga niemalże nie znał, swojej duszy wcale”⁴⁹, jednak sprawy te były dla niego niepokojącym dylematem. Wspólną cechą Saint-Évremonda i Potockiego jest mądry kosmopolityzm. Pisze o libertynie francuskim Paul Hazard:

sformułował ideę względności, podobnie jak sformułował ideę ewolucji w historii. Zrozumiał, że każdy naród posiada własne obyczaje, właściwy sobie sposób bycia i swoistego ducha, a przeto stanowi pewną wartość, której inny naród nie może podporządkować swojemu prawu. Nie godził się, by traktować cudzoziemca jako barbarzyńcę, a do stosunków międzynarodowych zastosował tę samą tolerancję, którą głosił w stosunku do poglądów⁵⁰.

Wspólną cechą Saint-Évremonda i Potockiego jest także miejsce ich libertynizmów w ewolucji całego zjawiska. Hazard stwierdził, iż „Saint-Évremond to już nie libertynizm wojujący, lecz libertynizm triumfujący”⁵¹. Trudno odnieść tę efektowną tezę *in extenso* do zjawiska polskiego, jest jednak pewne, że i u nas heroiczny okres libertynizmu był już przeszłością.

⁴⁹ Zob. Hazard, *op. cit.*, s. 120—124.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 123.

⁵¹ *Ibidem*, s. 123—124.